

"Vzhod je istovetnost našel, Zahod pa se je zadovoljil že z iskanjem"

Poskus kratke opredelitve odnosa do tuje kulture
v primeru krščanskega Zahoda in Vzhoda na podlagi
pojmovanja klasičnosti

I. UVOD

Pričujoče besedilo želi iz avtorjevega zornega podati splošno (zaradi omejitve po obsegu tudi nujno shematično) sliko glavnih kulturnozgodovinskih silnic, ki so v obdobju srednjega in zgodnjega novega veka znotraj posvetnih in cerkvenih družbenih elit v primeru evropskega Zahoda in Bizantinskega cesarstva (s svojim odločilnim vplivom na pravoslavne Slované) opredeljevale samorazumevanje lastne kulturne skupnosti in oblikovale odnos do tuje kulture.

Predstavljene teze in avtorjevi sklepi temeljijo na za dano tematiko relevantnem bistvu vsebine nekaterih klasičnih historiografskih in kulturoloških del (gl. bibliografski seznam), ki kulturno zgodovino obravnavajo v dolgem časovnem loku. V naslovu omenjena beseda "klasičnost" zajema tako naslanjanje na klasična, v strokovni javnosti cenjena in za nadaljnje raziskovanje temeljna dela kot tudi upoštevanje njenega etimološkega pomena skozi zasledovanje tega, kar je posamezna kultura prepoznavala za najboljše in s tem vredno ohranjanja (dediščina).

Večpomenski pojem kulture se v danem tekstu opira na starorimsko (klasično) razumevanje, ki kulturo označuje za osebno

ali kolektivno prizadevanje po višanju plemenitosti duha, po izboljševanju samega sebe (na odločilen način preko sprejemanja tujega), predvsem s pomočjo dejavnosti na področju umetnosti, filozofije in znanosti, ki jo v ozadju poganjajo določene vrednote, sestavni del osebne in hkrati kolektivne istovetnosti.¹

Prav tako večpomenski pojem skupnosti se opira na (zopet klasično) razumevanje Ferdinanda Tönniesa – enega izmed "očetov" sociologije – s konca 19. stoletja, ki skupnostim kot osnovni kategoriji človekovega preseganja individualnosti po eni strani pripisuje dokaj veliko mero "naravnosti", saj naj bi bili ljudje ponavadi vanje vključeni že od rojstva (npr. družina, rod, vaška srenja, ceh, pleme, narod, kultura, religija), po drugi strani pa jim pripisuje pogojenost s čustvenimi odnosi, izrazi subjektivne pripadnosti in trajne medsebojne solidarnosti njenih članov – za razliko od neosebne družbe, ki naj bi jo vodili zavestno izoblikovani, časovno omejeni in s pravnimi mehanizmi urejeni interesi.²

II. RIMSKI EVROPSKI ZAHOD

Na evropski celini se je v zadnjih dveh stoletjih, to je v dobi množičnega

dostopa do izobraževanja, oblikoval poseben samoidentifikacijski in poljudni diskurz, ki je odločilno vplival na hitro pomljljive šolske razlage, da je kultura evropskega Zahoda ali evropska kulturna skupnost združitev hebrejsko-krščanske (predvsem etične) dediščine in grške/helenske (še posebej političnofilozofske in naravoslovne) učenosti. Takšen diskurz v sebi ne skriva zgolj praktično-pedagoškega namena po podajanju kar se da razumljivih oziroma poenostavljenih vsebin, temveč očitno (verjetno celo namenoma) zanemarija zgodovinski kontekst omenjene združitve.

Po eni strani je usmerjen v imanenco, v dani čas in prostor že izoblikovane evropske kulture, presojane s političnega stališča moderne in postmoderne liberalne demokracije, in se tako razodeva kot značilno anahronistična "sodba za nazaj". Pri tem je poudarjen domnevni teleološki rezultat združitve med hebrejsko-krščanskim in helenskim, ki naj bi bil, sicer dosežen z mučnimi "stranpotmi", v uresničitvi domnevno idealnega stanja pluralizma (nemara kar relativizma?) mnenj in življenjskih izbir. Toda zgodba se s tem ne konča: teleološki pluralistični (nemara kar relativistični?) refleksi evropske kulture ni ujet zgolj v anahronizem, temveč hkrati in predvsem v (prikrito ali odkrito) misel o "ukinitvi" zgodovine, o "ukinitvi" Evrope, ki naj bi s svojo vsepričujočo pluralnostjo (ali nemara kar relativnostjo?) dosegla kulturni vrhunec. Slednji naj bi bil po svojem bistvu – in ob pomoči ter svetovni premoči Združenih držav Amerike, silnega evropskega "mlajšega brata" – povsem pripravljen na sklepni zmagoslavni naskok, usmerjen k vsem celinam sveta in grajen na samoumevnosti "zahodnega kulturnega genija", ki prinaša "srečo in mir" vsemu človeštvu. Če bi spričo verjetja nekoliko senzacionalističnim sociološkim in filozofskim razpravam o "koncu velikih zgodb" ali izmuzljivi, "šibki" misli (sedanje) postmoderne dobe nasledili prepričanju, da je pravkar nakazani evropski politični optimizem neaktualen, bi morali svoj pogled spremeniti na podlagi prevečkrat

spregledane dopolnitve. Ta nam predlaga, naj na postmoderno gledamo drugače: gre za nadaljevanje in celo zaostritev (ideološko kipeče in uporom zoper vsakovrstne avtoritete naravnane) moderne oziroma za čas "hipermoderne",³ kjer se pluralnost brez meja in svoboda brez objektivne resnice slavita kot višek posameznikove samouresničitve, izguba smisla pa naj bi bil blagodejen uvod v neskončno ustvarjalno oziroma "igrivo" (večno otroško) človeštvo, odrešeno arhetipskih predstav, med katerimi kraljuje tako zelo osovražena osebnost očeta, ki je bivanjsko gonilo reda in stanovitnosti.

Po drugi strani pa omenjeni poenostavljeni pedagoški (in hkrati politično motivirani!) diskurz izkazuje temeljno nezmožnost razumevanja iskrenih vzgibov vseh tistih predstavnikov posvetne in cerkvene elite in njihovih posnemovalcev, ki so bili zaslužni za združevanje med "Jeruzalemom in Atenami", etiko in lepoto, vero in razumom, spoštovanjem starega in spodbujanjem novega.⁴ Ti združevalci niso delovali kot aktivistični liberalni "človekoljubi", ki bi si v naprej, sledeč teleološkem duhu, želeli ustvariti utopično evropsko kulturo, temveč so povečini delovali kot neomajni kristjani, ki so želeli čim bolj celostno živeti po zgledu Jezusa Kristusa, učlovečenega Boga,⁵ v čigar luči so med drugim in šele naknadno videli priložnost za razvijanje in prilagajanje tako starejših kot tujih kultur, za gibanje v smeri nove sinteze, ki so jo (kakor meni francoski filozof in kulturolog Rémi Brague) poznali že v poganskem rimskem imperiju, kjer se je krščanstvo tudi rodilo in družbeno dvignilo. Šlo je za svojstven in morebiti v svetovni zgodovini edinstven mehanizem izposojanja in posredovanja, ki je starejše in/ali tuje kulture cenil zaradi njihove zanimivosti in tehtnosti, uporabne pri nenehnem povzdigovanju lastnega duha. Njihove vire je ohranjal žive skupaj z zmožnostjo branja v izvirnih jezikih, vedno nagovorljive in hkrati ohranjene v bolj ali manj celostni vsebini, čeravno se (v osnovi krščanska) evropska kultura z

vsemi njihovimi sporočili še zdaleč ni samodejno poistovetila. Tovrstni mehanizem je omogočal stalno pojavljanje renesans ali ponovnih rojstev – npr. karolinška renesansa v 9. stoletju, otonska v 11. in 12., aristoteljansko-tomistična v 13. in 14., italijanska v 15. in 16., renesansa naravnega prava v 17. in 18., katoliška obuditev zgodnjekrščanske in patristične misli v 20. stoletju itn. –, to je vnovičnemu odkrivanju starih zgledov (prvenstveno besedil), ki so bili interpretirani na vselej drugačen način, ki so, čeprav stari, s potencialno svežino novega odgovarjali na v preteklosti še nezastavljena vprašanja.⁶

Tovrstni evropski mehanizem izposojanja in posredovanja se (za Braguea) kaže kot izvorno in značilno rimski: kultura Starega Rima, na katero sta se v teku dolgih stoletij po razpadu enotne rimske države sklicevala tako krščanski Zahod kot Vzhod, je bila namreč preko svoje vojaške moči in zavezanosti pravnemu redu kot temelju osebne svobode zaslužna zgolj za sprejem in posredovanje (v pojmovanju tedanjih izobražencev) njej močno superiorne in obenem tuje helenske dediščine (poganski panteon, filozofija, književnost, naravoslovje, arhitektura, kiparstvo) do skrajnih meja "svetovnega imperija". Rim veličine svojega uma ni iskal in našel pri sebi, temveč drugje, pri Grkih; njegov izvor in zgled, presajen na nova tla, je torej na tujem; še več, izhaja z ozemlja, katerega prebivalci sebe niti tedaj niti poslej niso dojemali za Evropejce.⁷ Paradigmatsko zgodovinsko izkušnjo presaditve nemara najbolje ponazarja mitična zgodba (kot jo v obliki "nacionalnega" epa posreduje pesnik Vergil) o Eneju in njegovi preselitvi v Italijo oziroma Evropo: iz premagane Troje bežeči junak se je s svojim sorodstvom napotil iskat novi dom, ki ga je naposled našel v Italiji, kjer se je njegov rod pomešal s tamkajšnjimi staroselci in posledično ustvaril novo politično in kulturno skupnost, v novo okolje presajeno iz "helenske zemlje".⁸

Tudi (po Bragueu) drugi vir Evrope – ne le helenski, pač pa ravno tako

hebrejsko-krščanski – je v svoji paradigmatiski zgodovinski izkušnji nosil rimski mehanizem izposojanja in posredovanja tujega: tudi kristjani so namreč imeli svoje "Grke", imeli so svoje predhodnike in učitelje, to je Hebrejce.⁹ Ker je bil potemtakem v "kulturni genetski zapis" krščanstva že umeščen pozitiven odnos do starega in tujega, se je lahko poznoantični pokristjanjeni rimski imperij gibal po ustaljenih tirnicah, evropska (tedaj in poslej s krščanstvom prežeta) kultura pa je za "očete" lastnega nenehnega stremljenja po (krščanski) plemenitosti duha priznavala tako Grke kot Hebrejce – Grke predvsem s svojim tudi za utrjevanje krščanske vere nadvse koristnim filozofskim pojmovnikom, Hebrejce predvsem s svojim za krščanstvo nepogrešljivim osebnim odnosom do Boga kot Očeta in spoštovanjem (zlasti versko-moralne) tradicije. V Novi zavezi posredovane Kristusove besede, ki vodijo h ključnemu dejanju odrešenja človeštva z njegovo smrtjo na križu in vstajenjem kot dopolnitvi božje ljubezni do ljudi, so s stališča Cerkve nesmiselne izven poznavanja konteksta tako za Hebrejce kot kristjane svete Stare zaveze, naravnane kot napoved in priprava na prihod božjega Sina, "pravega Boga in pravega človeka", učlovečenega Boga, ki je isti "Bog Abrahama, Izaka in Jakoba", hkrati hebrejski in krščanski. Čeravno ga prvotno "izvoljeno ljudstvo" ni sprejelo za Odrešenika, ga je kot takega priznalo v njegovi na križu prelitni krvi rojeno "novo izvoljeno ljudstvo", to je krščansko, ki je usmerjeno v svet, nenavezano na rodovne, jezikovne ali zemljepisne omejitve.¹⁰

Krščanstvo pa svoje drugotnosti oziroma odvisnosti od tujega ne vidi izključno v judovstvu, temveč tudi v posvetni oblasti oziroma v državi. Slednji priznava samostojnost delovanja, pri čemer ločuje med "cesarstvom cesarja" (človeška, zemeljsko minljiva vladavina) in "kraljestvom Boga" (Božja, večna vladavina). Oznanilo Kristusovih apostolov se je razširilo v okviru že dobro izoblikovane posvetne oblasti rimskega imperija – krščanstvu tako ni bilo potrebno graditi novega

okostja posvetne ureditve –, ki so ga kristjani priznavali in se mu podrejali kot zagotovilu reda in varnosti.¹¹ Kljub priznavanju potrebnosti "cesarstva cesarja" se je cerkvena misel evropskega Zahoda od zgodnjega srednjega veka dalje opirala na samozadostnost Cerkve v odnosu do posvetne oblasti (kar se je skozi stoletja izkazalo za podlago pojava sekularizacije javnega življenja), obenem pa na njeno duhovno-moralno nadrejenost, kar je – skupaj s poskusi zahodnih monarhov, da si podredijo cerkveno organizacijo na lastnem ozemlju in vplivajo na odločitve rimskega škofa, "patriarha Zahoda" – poglobilo razlike med minljivo in večno vladavino, obenem pa je poglobilo razlike med vzhodnim (pravoslavnim) in zahodnim (katoliškim) vrednotenjem posvetnega. Za razliko od cerkvenega cilja po razmejenih pristojnostih posvetne in cerkvene oblasti na Zahodu, ki si sicer družno prizadevata za zemeljsko pripravo na večnost, je ne Vzhodu prevladala misel o t. i. simfoniji med obema oblastema, ki delujeta v službi krščanske države. Različnost vzhodnega in zahodnega razreševanja vprašanja združitve ali ločitve cerkvene in posvetne oblasti je prinesla novo dilemo, ki je delno prisotna še danes: ali kljub jasni evangelijski zahtevi po misijonarstvu "do vseh koncev zemlje" po eni strani zasledovati bizantinsko prekrivanje med ozemljem, nad katerim vlada posvetni vladar, in ozemljem, kjer istočasno svojo oblast izvaja krajevna Cerkev (vzorec Cerkve s podporo države in države s podporo Cerkve), ali pa na drugi strani zasledovati zahodnoevropsko vzporedno cerkveno življenje – tudi za ceno notranje razklanega posameznika, v skrajni posledici prisiljenega v podrejanje nasprotujočim si načinom življenja, cerkvenega in posvetnega –, ki je v poudarjanju svoje samozadostnosti izrazilo misijonarskega značaja, za katerega uspešnost ni nujno potrebna podpora posvetne oblasti, niti odvisnost od državnih meja.¹²

Četudi je (bilo) na evropskem Zahodu izvirno cerkveno stališče o samostojnosti cerkvene in posvetne oblasti prevladujoče (kot ključno

nastopa načelo o medsebojnem nevmešavanju), tega še zdaleč ni mogoče opredeliti kot popolno ločitev obeh nosilcev avtoritete in smisla. Tako cerkvena kot posvetna družbena realnost je namreč v tem kontekstu poklicana k uresničevanju skupne naloge, ki je v omogočanju čim večje vsestranske dobrobiti prebivalstva oziroma t. i. občega dobrega – Cerkev povečini skrbi za "rešitev duš", nastopa kot splošna moralna avtoriteta in neredko z mrežo svojih šol posreduje učenost; posvetna oblast pa skrbi za javni mir, spoštovanje prava in dopuščanje večje ali manjše mere posameznikove soudeležbe pri oblikovanju okolja, v katerem živi. Znamenita sintagma "ločitev Cerkve od države" pač (vsaj prvotno) ne pomeni zaukazane vrednostne shizofrenije občutij in ravnanj za tiste posameznike, ki so istočasno udje Cerkve – kakor da bi se morali kot takšni vesti v zgolj predpisanih zasebnih trenutkih – in prebivalci države – kakor da bi se morali kot takšni vesti v vseh ostalih okoliščinah.¹³ Tovrstno, iz cerkvenega zornega kota razumljeno dopolnjevanje med "Cerkvijo in državo" je bilo od srednjega veka do 20. stoletja razlagano v dveh poglavitnih smereh: bodisi na način vsesplošne nadrejenosti Cerkve in s tem vloge vladarjev kot "posvetne roke" cerkvene oblasti (enačenje med življenjem po veri in normativnim krščanskim političnim okvirom) bodisi kot samostojno teženje k navedeni skupni nalogi (umeščenost posameznika v politični okvir še ne zahteva pridružitve Cerkvi), ki je v 19. in 20. stoletju tudi prevladalo.¹⁴

III. RIMSKI BIZANTINSKI VZHOD

Grški jezik s filozofijo in umetnostjo, krščanska vera in rimska državna organizacija so bili in v vseh obdobjih tudi ostali temelji Bizantinskega cesarstva.¹⁵ Ne glede na to, da se je Bizanc kot sprva vzhodni del poznoantičnega in predvsem tam že pokristjanjenega rimskega imperija v 4. stoletju izoblikoval s pomočjo istega rimsko-evropskega kulturnega mehanizma izposojanja

tujega in njegovega posredovanja (kakor ga tolmači Brague) kot Zahod, se je od njega razlikoval v dveh glavnih potezah: Bizanc sebe ni nikoli dojemal kot del geografsko-kulturnega prostora z imenom Evropa (ker mu je bila "evropska zavest" tuja, se tudi ni mogel ponašati s tem, da je "evropski"), svoj prvotni rimski mehanizem, ki je predvideval odprtost do tujega in dinamično branje navdihujočih virov, pa je iz stoletja v stoletje postopoma opuščal in se gibal v smeri samozvesti nad že doseženim, ki je tako postalo razumljeno kot njegova avtohtona, od tujih kultur razločujoča lastnost. Rimski kulturni mehanizem, zavezan iskalski vnemi oziroma zasledujoč sprotno bogatenje duha, ki se je na Zahodu zaostрил v nestanovitno preverjanje smisla in ostal aktualen vse do sodobnosti, se je na bizantinskih tleh uresničil kot mehanizem doseganja ideala oziroma "intelektualnega miru", končne postaje na starodavni poti do Resnice, katere vrhunec je združitev Kristusa kot Odrešenika in grške filozofije kot podlage za posredovanje vere, pa tudi harmonične družbene ureditve, to je predpriprave na nebeško večno življenje.¹⁶

Poleg odsotnosti zavesti o Evropi lahko potemtakem osrednjo razliko med samorazumevanjem kulture Zahoda (pogosto anahronistično opojmovljenega za rimsko-katoliškega) in Vzhoda (pogosto anahronistično opojmovljenega za grško-pravoslavnega) pojasnimo z drugačnim odnosom do prvotno tujih cenjenih virov: v primeru Vzhoda slednji vodijo k nekemu vrhuncu kot koncu naprežanja – "iskati zato, da bi našli in bi z najdenim dosegli mir" –, s katerim se utrdijo in poslej neprekinjeno posredujejo smisel prinašajoče vsebine; v primeru Zahoda pa viri vodijo k nikoli končani dinamiki, katere cilj je poglobljanje in napredovanje – "iskati zato, da bi našli in z najdenim iskali dalje, torej iskali nekaj, kar je še boljše od preteklega". Tovrstno samorazumevanje kulture, ki je sicer tako na Vzhodu kakor Zahodu izšlo iz rimske sinteze, se je s precejšnjo podobnostjo preslikalo tudi na področje družbene vloge

Cerkve (v obeh evropskih polovicah, zahodni in vzhodni, ključne oblikovalke uradne istovetnosti in smisla), in sicer pri tolmačenju avtoritete cerkvenih dostojanstvenikov, ki je izhajala iz različnega pojmovanja prioritete cerkvenih ustanov. Za bizantinsko posvetno in cerkveno elito je bila Cerkev predvsem prostor uresničevanja večnosti na zemlji, nekakšen odsvit nebes v zgodovinskem času in prostoru, kamor naj bi težil vsak kristjan. Poglavitni cilj Cerkve je bil dati verniku priložnost za "združitev z Bogom", ki se je vseskozi obnavljala z najpomembnejšim dejanjem vere, to je v zakramentu evharistije, središču liturgije, s tem pa je bilo poudarjeno pričakovanje o človekovem odkluku od sveta in njegovi relativizaciji oziroma o pripravi na smrt, ki je bila – v luči izpolnjevanja Božjih zapovedi in zaupanja v Previdnost – le odskočna deska za "pravo", nadzemeljsko in večno življenje. Za Cerkev na Zahodu pa je zanesljivo pot do nebes poleg liturgije (in znotraj nje evharistije) predstavljal moralni sistem, to je sistem ustreznega mišljenja, čutenja in ravnanja, nad katerim so bedeli in ga s čutom za dolžnost (zavezujoča ljubezen "pastirjev" do "črede") posredovali cerkveni dostojanstveniki, med katerimi je tako organizacijsko kot teološko prvenstvo zasedal papež, rimski škof ali "patriarh Zahoda". Moralni red, ki je z deklarativno privrženostjo posvetne oblasti krščanskim idealom na Zahodu hkrati označeval zaželeni družbeni red, je legitimiral tako kristjanovo skrb za zemeljsko-družbeno vprašanja pravičnosti kot tudi cerkveno pristojnost "dajanja navodil" oziroma posredovanja v družbenih vprašanjih. Razlika med bizantinsko eshatološko prioriteto in zahodno eshatološko-moralno-družbeno ("kombinirano") prioriteto je nosila dve pomembni dolgoročni posledici, teološki in organizacijski obenem: na Zahodu se je v večji meri razvilo pesimistično gledanje na človeško naravo – ker je ta "okužena" z neozdravljivimi grešnimi težnjami, ji Božja milost naklanja z moralnimi vodili nasičeno Cerkev, posebno "disciplinsko" sredstvo za zemeljsko pripravo

na zveličanje v večnosti –, razvil pa se je tudi institut papeštva, ki je vrhovno doktrinarno in disciplinsko oblast na zemlji povezoval z neprekinjenim nasledstvom apostola Petra ("Kristusovega namestnika"), medtem ko je Vzhod svojo katoliškost – v prvotnem pomenu k vsem ljudstvom usmerjeno celostno sprejemanje in posredovanje bibličnega nauka in cerkvene tradicije v složnih odnosih z nasledniki apostolov, to je škofov –, čeprav je priznaval simbolno prvenstvo Petrovega sedeža, uresničeval s pomočjo cerkvenih zborov (koncilov) kot izrazov najvišje apostolsko-škofovske verodostojnosti in enotnosti. Tako vzhodna kot zahodna Cerkev sta namreč o sebi menili, da sta katoliški oziroma svetovni ("vesoljni"), posledično pa tudi pravoverni (ortodoksni). Ker sta se oba pojma, katoliški in pravoslavni/pravoverni, za obe polovici do leta 1054 uradno ene Cerkve uporabljali izmenično in celo kot sopomenki (česarvno je na Zahodu prevladala beseda katoliški, na Vzhodu pa pravoslavni), je dandanes običajno ločevanje med "katoliškim" in "pravoslavnim" le delno ustrezno, saj zgreši njuno istočasno sklicevanje na legitimnost lastnega tolmačenja iste Resnice, predvsem pa njun skupni izvor in medsebojno priznavanje.¹⁷

Če je Cerkev na Vzhodu v ospredje postavljala hrepenenje po večnosti in po oddaljenosti od sveta, je sorodno držo ohranjala tudi v odnosu do posvetne oblasti, ki ji je v tem duhu priznavala bistveno večje pristojnosti kakor Cerkev na Zahodu. Posvetna oblast na čelu s cesarjem ni nastopala zgolj kot orodje notranjega (pravnega) reda in varnosti pred zunanjimi sovražniki, pač pa je delovala v smeri zagotavljanja vseh pogojev za ožje cerkveno ukvarjanje z večnostjo. Bizantinsko cesarstvo se je razglašalo tudi kot svetovna krščanska država, imperij (po zgledu "svetovnega" rimskega), ki zajema vse pravoverne; cesar pa je veljal za zaščitnika Cerkve pred herezijami v mejah cesarstva in islamsko zunanjo grožnjo, za sklicevalca koncilov in pobudnika misijonarskih podvigov. V okviru prepletenosti ali skladnosti (t. i. simfonije)

cerkvene in posvetne oblasti sta na bizantinsko samorazumevanje in samopodobo najbolj odločilno vplivala dva stebra: lik svetovnega rimskega (!) cesarja in pravoslavne/pravovernne veroizpovedi. Ta dva stebra bizantinske samobitnosti sta oblikovala predstavo o nadrejenosti Bizanca celotnemu pravoslavnemu krščanstvu (celotni "vesoljni" Cerkvi, ki naj bi ohranjala in oznanjala krščansko pravovernost). Glavni lik, ki je s svojo oblastno funkcijo utelešal povezanost krščanskih ljudstev in njihovih dežel, je bil bizantinski oziroma romejski (rinski) cesar. Navezoval se je na idejo o kontinuiteti in "vesoljnosti" (svetovnem značaju) rimskega imperija. V njem je nastopal bodisi kot vrhovni zakonodajalec bodisi kot poosebljeni zakon. Ker se je bizantinska država imela za neposrednega naslednika antičnega rimskega cesarstva v njegovi krščanski obliki, je Cerkev v bizantinski družbi zasedala izjemno ugledno mesto. Z moralnimi nauki ni uravnavala zgolj verskega življenja, ni nadzorovala zgolj spoštovanja doktrine in discipline svoje duhovščine ter menišтва, pač pa je imela monopol tudi nad celotnim kulturnim ustvarjanjem. Življenje Cerkve je bilo tesno prepleteno s posvetnimi mogočniki in ustanovami, kar je pomenilo, da so tako cerkvene težave kot zasluge veljale tudi za državne.¹⁸

V bizantinski politični misli je vseskozi obstajalo prepričanje o obstoju t. i. romejske (rimske) ekumene, to je krščanske skupnosti pod oblastjo cesarja. Tovrstna politična misel je izražala prepričanje, da naj bi vsi ostali vladarji vladali ob upoštevanju avtoritete romejskega cesarja in njegove potrditve njihove oblasti. Ti vladarji naj bi tvorili hierarhično urejeno oblastno mrežo pod pokroviteljstvom "pravega" vrhovnega vladarja, to je cesarja. Bistvo tega prepričanja je bilo v poudarjanju cesarjeve od Boga dane oblasti, ki naj bedi nad vsem "Božjim stvarstvom", v katerem prebiva človeštvo. Cesar je bil potemtakem Božji namestnik na zemlji, cesarstvo pa "vse vesoljstvo" združujoča politična enota, ki naj bo dober približek bodočega Božjega

kraljestva. Cesar je v tej vlogi nastopal (poleg vseh drugih slavnih naslovov) pod oznako "svetega", "Božjega", "apostolskega"; njegova dvorna etiketa je posnemala sveto liturgijo, kar je kazalo na to, da naj bi bil cesar več kot le posvetni vladar. Imperialna skupnost pa naj bi služila kot edini pravi varuh pravoslavne krščanske vere in to vlogo izpolnjevala do konca sveta (Kristusovega drugega prihoda). Pri tem se je potrebno zavedati, da so pojmi, kot so "bizantinski", "Bizanc" in "Bizantinsko cesarstvo" sicer splošno priznani v historiografski literaturi in samoumevni v kulturni zavesti Evropejcev moderne in postmoderne dobe. Vendar pa je izraz "Bizanc" (v številnih jezikovnih različicah) umetno skovano poimenovanje, ki se je pojavilo in uveljavilo šele pri zgodovinopiscih 16. stoletja, da bi z njim jasno ločevali med antičnim Rimom na Apeninskem polotoku in cesarstvom v vzhodnem Sredozemlju s prestolnico v Konstantinoplu (Novem Rimu), ki jo je leta 330 cesar Konstantin I. Veliki slovesno ustanovil na mestu nekdanje grške kolonije Bizanc. Ukoreninjena predstava o rimskem nasledstvu se ni nanašala le na "svetovnost" v političnogeografskem smislu in na civilizacijske dosežke antičnega Rima, temveč tudi na "vesoljni" značaj krščanske vere, ki je vedno težila k razširjenosti po vsem svetu. Kakor je krščanstvo v sebi nosilo klic po verskem združevanju vseh ljudstev sveta, tako je želel biti Bizanc eno in edino svetovno krščansko cesarstvo, ki bi krščanska ali na novo pokristjanjena ljudstva poenotilo tudi politično in s tem nekdanjo rimsko "svetovnost" spojilo s krščansko "vesoljnostjo". Tovrstna ideološka podmena je v vsej zgodovini obstoja bizantinske države nastopala kot spodbujevalka romejskega patriotizma. Izhajala je iz uradnega imena cesarske prestolnice, ki se je vse od ustanovitve pod cesarjem Konstantinom Velikim imenovala Novi Rim (pogovorno pa Konstantinopel). Pridevnik "novi" je v poznejših stoletjih pričal o dvojem: da gre na eni strani za prenos cesarskega središča z Zahoda na

Vzhod, na drugi pa, da idejni temelj svetovne države (glede na "stari" Rim) ni več poganski, temveč krščanski. Zavest o "Novem Rimu" je dodatno potrditev dobila v dejstvu, da so prebivalci imperija sami sebe imeli za Romejce. Rimska in krščanska identiteta sta v samorazumevanju Bizanca vseskozi igrali ključno vlogo, čeprav je večina ljudstev, s katerimi je Bizanc prihajal v stik, prebivalstvo imperija označevalo povečini za Grke – torej po nosilcih prevladujočega jezika, ki je bil v uporabi v prestolnici, prevladoval je v mestih, pri trgovskih poslih in v intelektualnem življenju.¹⁹

IV. ZAKLJUČEK: RAZLIKE V PODOBNOSTIH IN "NEPODOBNOSTI" V RAZLIKAH

Pri ukvarjanju s posplošenimi sopostavitvami med grško-rimsko-krščanskim Bizancem in grško-rimsko-krščanskim Zahodom se lahko kmalu pojavi vprašanje, katera od obeh kulturnih skupnosti si v večji meri zasluži biti opredeljena kot evropska in hkrati rimska. Remi Brague predlaga dvojen odgovor: po izvoru sta obe skupnosti evropski, saj sta evropski zato, ker sta rimski (biti rimski ali evropski zanj označuje eno in isto bistvo); po vzdrževanju in razvijanju rimskega mehanizma izposojanja in posredovanja tujega pa naj bi bil rimski zgolj Zahod. Svoje favoriziranje Zahoda podkrepi z dokazovanjem, da je za priznavanje opredelitve evropskosti potrebna tudi subjektivna zavest (biti Evropejec ali evropski pomeni gojiti zavestno čutenje o tem), ki jo je tudi v tem primeru izkazoval zgolj Zahod. Ena izmed možnosti resnega in obenem kritičnega obravnavanja tez omenjenega francoskega filozofa in kulturologa s konca 20. stoletja je začetna zavrnitev neločljivosti med zavestjo o pripadnosti Evropi in rimskim kulturnim mehanizmom. V kolikor določena kulturna skupnost (v tem primeru bizantinska) izpolnjuje pogoj sprejemanja in posredovanja tujega kot značilno evropski medsebojni

vpliv grške dediščine in krščanske vere, si v celoti zasluži uvrstitev v evropsko kulturo. Ključno namreč ni subjektivno občuteno in zavestno uporabljanje pojma Evropa, temveč ponotranjenje in zavedanje omenjenega rimskega mehanizma (četudi izven izrecno izražene besede Evropa), ki si za zgled izbira iste vire, kot cilj pa pod taktirko družbenih elit zasleduje obogatitev lastnega skupnostnega duha. Iz tega je mogoče potegniti sklep, da je Bizanc (evropski Vzhod) ravno tako evropski oziroma rimski kakor Zahod. Druga izmed možnosti resnega in obenem kritičnega obravnavanja tez omenjenega avtorja pa je zavrnitev neločljivosti med prevzetim rimskim kulturnim mehanizmom – pri tem sta si Vzhod in Zahod enaka – in njegovim neprekinjenim nadaljevanjem oziroma stalnim razvijanjem – v tej smeri je deloval le Zahod. Merilo za evropsko kulturo pač ne more biti zahodna nepotešenost ali zbežanost pri bogatenju duha – smer ponavljajočega se spraševanja o samem sebi in posledično razkrivanja neizoblikovane istovetnosti –, temveč sama rimska sinteza, ki lahko s tujimi zakladi obogatemu duhu podeli bodisi jasno mesto v svetu, to je dosežek vrhunca oziroma Resnice v bizantinski zgodovinski izkušnji, bodisi nedokončano iskanje, to je usmerjenost na pot in ne cilj v zgodovinski izkušnji Zahoda. Tudi iz te druge zavrnitve je potemtakem mogoče potegniti sklep, da je Bizanc (evropski Vzhod) ravno tako evropski oziroma rimski kakor Zahod, le da je pri tem drugačen glede refleksije istovetnosti. Vzhod je istovetnost našel, Zahod pa se je zadovoljil že z iskanjem.

BIBLIOGRAFSKI SEZNAM

Klasična dela

R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003).

V. Loski, *Mistična teologija vzhodne Cerkve*, prev. P. Rak (Ljubljana, 2008).

J. Maritain, *Človek in država*, prev. C. Toplak (Ljubljana, 2002).

G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961).

D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453* (London, 1971).

J. Meyendorff, *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1983).

Pomožno delo

I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005).

1. R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 133; I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005), 13, 18–19.
2. I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005), 23–30.
3. I. Bahovec, *Skupnosti: teorije, oblike, pomeni* (Ljubljana, 2005), 102–103, 108–109, 113–119.
4. R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 30–32.
5. Prav tam, 133, 135.
6. Prav tam, 36–38, 43–44, 90–92, 100, 102, 110–111, 117.
7. Prav tam, 23–25, 36–38, 42.
8. Prav tam, 39.
9. Prav tam, 47, 57–58, 107, 130, 153–155.
10. Prav tam, 153–155.
11. Prav tam, 148–150.
12. Prav tam, 125–127, 150–152.
13. J. Maritain, *Človek in država*, prev. C. Toplak (Ljubljana, 2002), 172–177, 200–203.
14. Prav tam, 177, 181, 184–185.
15. G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961), 46–47, 50–51.
16. R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 12–13, 23–25, 125–127; G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961), 47, 50.
17. J. Meyendorff, *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1983), 97–99, 212–213, 218–219; V. Loski, *Mistična teologija vzhodne Cerkve*, prev. P. Rak (Ljubljana, 2008), 13–16, 213–214; R. Brague, *Evropa, rimska pot*, prev. R. Čop (Celje, 2003), 18.
18. D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453* (London, 1971), 86–87, 272.
19. G. Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, prev. J. in M. Zupančič (Ljubljana, 1961), 47, 49–51; J. Meyendorff, *Byzantine Theology : Historical Trends and Doctrinal Themes* (New York, 1983), 212–218; D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth : Eastern Europe, 500–1453* (London, 1971), 86–87, 308–309.