

Архимандрит Плакида (Placide Deseille)

ОБРАЋЕЊЕ У ПРАВОСЛАВЉЕ\*  
од бенедиктинца до светогорца

Још у раном детињству примио сам прве заметке онога што би се могло назвати благодат Православља. Био сам васпитан и у породици и у школи која се држала велике литургијске и светоотачке традиције. Моја бака и две тетке са очеве стране, које су имале велики утицај на мене, стално су читале *Књигу древних молитава* од бенедиктинског монаха Каброл-а, и *Литургијску годину* од монаха Геранпада и Истока. Те три жене, наоружане јаком вером и дубоком побожношћу, прозиле су се сваког сентиментализма у молењима, а знале су и да ми дају веома рано смисао и укус за богато предање Цркве. Оне су волеле и монашки живот: велики манастири у Бојрон-у, у Маредсу-у, у Солем-у, претстављали су врхунац њиховог хришћанства. У колеџу, моји васпитачи језуити, — људи врло племенити и великог ума — пробудили су у мени љубав према класичној древности, према витешком средњем веку, и према седамнаестом веку француске духовности. Но они се ни у чему нису успротивили васпитању које сам понео из своје породице.

Имао сам, мислим, дванаест година када сам прочитао у једном старом часопису чланак, илустрован потресним фотографијама, о манастирима на Метеорима, у Тесалији. То штиво оставило је у мени дубоки траг, и ја сам предосећао да се у тим светињама чува традиција још узвишенија и још чистија него она у великим савременим бенедиктинским опатијама, којима се дивила моја бака. Сањарио сам тада да будем монах на Метеорима у Грчкој. Али то беше очигледно само неостварива жеља, а нисам могао ни надати се да ћу бити примљен ни у један католички манастир, толико ми се монашки живот чинио узвишен и недоступан. То ме није спречавало да одлазим, кад сам имао око четрнаест година, у опатију Виск, у околини Па-де-Кале-а. Тамо сам упознао једног дивног монаха. То беше отац Петар Дуајер, бивши официр морнарице, који се повукао у овај манастир, где је касније постао и његов приор. Ја сам му остао увек привржен, а

---

\* Превела са француског Олга Врањкић.

петнаест година касније са њим сам радио на издању средњовековних текстова Св. Гертруде у издавачкој кући „Хришћански извори“.

Лик Франческа од Асизе и живот првобитних сиромашних Франческанаца, које сам открио у делима историчара Јургенсен-а и у „Цветићима“ (поеме самог Франческа) усхитили су ме, али Франческански ред двадесетог века није ме привлачио. Посетио сам неколико манастира бенедиктинских, пре свега Солем, где сам навраћао неколико пута и који је претстављао за мене после манастира Траписта, други духовни завичај. Али живот бенедиктинаца, који ме је привлачио својим дубоким кореном у Предању, није задовољавао у мени потпуно извесну чежњу за апсолутом, жеђ за строгим монашким животом и евангелском једноставношћу, што су у мојим очима оличавале првобитне франческанске испоснице у пустињи Умбрије (Италија) и православне монашке заједнице на Метеорима.

У јулу 1942. год., по Промислу Божијем посетио сам на кратко опатију Цистерцита Белфонтен (у Француској области Анжу). Нарушивши свој обичај да држи искушенике дуже на провери, приор ме је изненада запитао, приликом првог сусрета; „Када мислите да нам дођете?“ Био сам примљен као искушеник већ идуще септембра. Имао сам тада шеснаест година. Цистерцити Траписти држали су правило св. Венедикта, као и бенедиктинци, само је њихов живот био једноставнији и са више строгости. Ја сам се код траписта осећао ближи изворима живим древног монаштва, ближи Евангелију оствареном у животима Светих отаца пустињака.

Приор манастира Белфонтен, отац Гаврило Сорте, беше човек дубоке вере и честе молитве. О њему се причало да је једног дана, зауставио пожар хитнувши само у ватру своје бројанице. Енергичан и добар, строг у својој личној аскези а строг и према другима, он се трудио да по примеру св. Бернард-а од Клерво-а, буде и отац и мати својим монасима. Не мислим да је он много читао Свете Оце, али је био веома пивржен монашкој традицији и кроз свакодневно остваривање Правила Св. Венедикта он је био близак древним оцима пустињацима. Он ме је поверио манастирском васпитачу, младом монаху, који се одушевљавао делима Св. Касијана, тумачећи Правило св. Венедикта на основу древних извора, светих отаца пустињака, Св. Пахомија и Св. Василија Великог. Мало касније читао сам дела Св. Доротеја из Газе и Св. Јована Лествичника, којима се некада хранио чувени опат де Рансе, велики реформатор реда Траписта у седамнаестом веку. У току мог школовања у манастиру, неуморно сам читао писце Цистерците дванаестог века, који су складно спајали августиновску духовну традицију са очишћеним оригенизмом једног Св. Григорија Нисијског и Св. Максима Исповедника. Али волео сам и писце француске духовне школе седамнаестог века, код којих се могло осетити надахнуће светих Отаца...

У моме манастиру студирао сам теологију. Неколико година изучавао сам доста дубоко дела св. Томе Аквинског. Много сам волео философију Аквинатову. У њој сам нашао одличан лек против разе индивидуализма, субјективизма и философског идеализма, тако наметљивог у савременој мисли. Међутим, начин на који Тома Аквински схвата однос природе и благодати, као и његова употреба

разума (ма да у зависности од вере) сметала ми је, јер је он настојао да теологију усклади са аристотеловским схватањем „науке“. Тај Томин поступак потпуно се разликовао од начина мишљења Светих Отаца древне Цркве. Нисам могао а да се не дивим кохеренцији и складу Томине теолошке синтезе, која напомиње готичку архитектуру свога доба, заиста генијална, али ту је разум сувише потчинио себи материју грађевине. Чинило ми се да схоластички начин мишљења, по својој природи, тежи да сведе тајне Бога на меру коју разум може да схвати, стежући их у својој дефиницији и у своје силогизме. Напротив, дела Светих Отаца одишу смислом за светињу и за тајновитост, где се божанско и човечанско прожимају, налазећи свој складни ликовни израз у романској и византиској уметности.

Ово моје одушевљење за Свете Оце довело ме је у неке мале незгоде. Мало пре мога рукоположења за римокатоличког свештеника, отац приор ми је саветовао да прочитам једну добру књигу о свештенству. Рекао сам му да бих желео да прочитам нека дела Светих отаца на ту тему. Он ми је жустро одговорио: „Али драго моје калуђерче, ни помена о томе! Ваше рукоположење је за три недеље, дакле, остаје вам времена да прочитате нешто кратко и озбиљно о свештенству. Ви ћете имати касније времена да читате Свете Оце, као додатак.“ И приор ми је дао као обавезу да читам један састав из деветнаестог века, који је био исто толико сентименталан у својим изливима побожности колико и рационалистички у својој теологији. Често сам наилазио на сличне реакције. Неки други приор коме сам говорио о Светим Оцима, рече ми: „Да, да, нема сумње има лепих ствари код Светих Отаца. Али код њих нема теологије ни мистике. Праве теологије и није било у Цркви пре појаве св. Томе Аквинског. Јесте да је на Истоку било великих аскета, али није било великих мистичара. Мистика у Цркви, почиње са св. Бернардом из Клерво-а, достиже своју зрелост са шпанским Јованом од Крста у шеснаестом веку“. Осећао сам се дужан да наведем ове две изјаве, јер оне одлично илуструју једно стање дука на Западу, које ми је сметало. С висока су допуштали да су Свети Оци веома интересантни, да су још увек драгоцени извори, али код њих се не може наћи потпуно зрело теолошко учење. Њихова мисао даје тобоже само скицу. Између Светих Отаца првог милениума и великих теолога римокатолицизма дванаестог века и касније, постоји размак који наводно раздваја детињство и младост од зрелога доба.

Ја нисам могао да уђем у такав калуп мишљења. Свакако, у то доба, дивлио сам се Св. Томи Аквинском, и надао сам се да помоћу каснијих коментара и светоотачких дела смањим размак који га одваја од начина мишљења Светих Отаца. За разлику од моје околине, ја сам сматрао да су Свети Оци најверодостојнији сведоци Предања Цркве, које је у њима нашло свој врхунски израз. Код њих, сви видови доктрине (вероучења) и хришћанског живота беху осветљени централним тајнама Свете Тројице и обожења човека кроз спасоносно ваплоћење Христа.

Богопознање Светих Отаца извирало је увек из пуноте живота и духовног искуства. Наводим мишљење једног писца, чијег се имена не сећам: „Они (Оци) не излажу своје учење полазећи од дедукција и нагађања, него нам казују о ономе што су сами видели.“

Код Отаца нису ме нарочито интересовали они посебни и неповибливи облици њихове мисли, него подударање целота Предања Цркве које се одражава у сваком од њих. Био сам одушевљен критеријем светог Викентија Леринског: „Треба са највећом бригом држати за истинито оно што се веровало свуда, увек и од свих“. Очаран сам био и литургијом зато што она није била молитва једне личности или једне одређене групе; она није била обележена менталитетом једног места или одређене епохе: рођена у доба Светих Отаца, литургија је прошла као кроз сито многих молитвених поколења тако да је њен данашњи изглед у ствари чист бисер у светињи Цркве.

Био сам потпуно срећан у манастиру. Присно сам се уклопио у литургијски живот и остала монашка правила. Манастир Белфонтен складно је спајао монашку строгост са духом слободе и пипкости. Али постепено дошао сам до оваквог закључка: „Наше монашко правило и наша литургија имају светоотачко обележје, али наша теологија је доминиканска, док је наша духовност кармелићанска или језуитска“. Сличан проблем касније ћу срести у унијатским (са Римом сједињеним) црквама источног обреда. Те цркве су чувале, или бар желеле да чувају древно предање Православља, али пошто су прекинуле везу са изворима Мајке Цркве, оне више нису носиле у себи „смисао“ Предања. Ја сам сматрао да треба изградити јединство и склад нашег живота на темељу вероучења и теологије Светих Отаца. Наслућивао сам да је Православна Црква боље сачувала апостолско Предање првих векова Хришћанства.

1952. год. био сам рукоположен за римокатоличког свештеника. Затим сам именован за професора догматике, а касније сам постао васпитач младих монаха који су се спремали за свештенички чин. Због неких манастирских послова путовао сам у Париз и тамо сам упознао православног архимандрита Кипријана (Керн-а) који је предавао патристику на православном Теолошком институту Св. Сергија. Срео сам и професора Владимира Лоског, чија Мистичка теологија Цркве од Истока ме је одушевила...

Отац Кипријан отворио ми је ум да разумем вероучење Св. Григорија Нисијског, Св. Максима Исповедника, Св. Григорија Паламе. Он ми је показао, уз безграничну благонаклоност, да *христологија Халкидонског васеленског сабора* и *Паламино учење о божанским енергијама* претстављају кључ за православно схватање Цркве, човека и свемира. Међутим, веома дискретан и пун уважавања према туђој савести, руски архимандрит Кипријан никад ме није наговарао да пређем у Православну Цркву. Уосталом, тада ми није ни напамет падало да тако нешто учиним. Ја сам једино желео да кроз православно Предање лакше пронађем смисао моје западне традиције.

Дубоко сам волео латинску литургију. Када сам открио православну литургију у Богословском институту Св. Сергија био сам задивљен, и то је изострило моје чуло за слична богатства која су се крила у традиционалној латинској литургији. Литургија код Траписта била је углавном, изузев неколико каснијих додатака, истоветна са литургијом коју је Запад имао пре него што се одделио од Истока... У то доба на видику римокатоличке цркве оцртавао се диван

препород како на библијском пољу, тако и у области литургије и патристике. То се збивало под утицајем таквих људи као што су били отац Де Либак, отац Жан Даниелу, отац Донкер, опат Казел, и ширито се кроз часописе *Живи Бог* и *Божји Дом*, као и кроз колекцију „Хришћански извори“. Много сам очекивао од тих подухвата. Ипак две ствари су ме узнемиравале. Са једне стране, било је очигледно да овај покрет захвата само мањи број људи; маса дијецезанског свештенства у Француској била је ван тог покрета. Са друге стране, опромни део живих снага у римокатоличкој цркви излио се у покрет *Католичка акција* и у пастирски покушај „свештеника радника“. Осећао сам дубоку симпатију према том цветању хришћанског живота и према тој апостолској ревности која се ту изражавала. Али, истовремено, осећао сам да упркос појединих подухвата, овде је владала сасвим друга клима од оне коју жели литургијски и патристички препород. *Католичка акција* није се заснивала на еклесиологији контра-Реформе, но ипак она је била далеко од еклесиологије Светих Отаца. У њој сам видео више аватар модерног римокатолицизма, него католицизам окупан у изворима Светих Отаца...

Нисам тада јасно схватио да је овај социјални правац у Римској цркви одражавао, много више него онај мистички логику савременог римокатолицизма, и да ће он вероватно успети да неутралише и истисне све друге струје. Ја сам се надао да ће сухе кости оживети, и да ће све традиционалне вредности и установе Римокатоличке цркве поново постати духовна храна за савременог човека. Надао сам се да ће римокатолицизам контра-Реформе, са овим оним што је било туђе Светом Предању Цркве, уступити место „западном Православљу“ првих векова које ће васкрснути благодарећи споју древног наслеђа прошлости и живих снага садашњости.

1958. године послали су ме у Рим на једну годину студија. То је за мене била дивна прилика да скупим у великим библиотекама обилну документацију о темама које су ми лежале на срцу, и да се надишем оне атмосфере старог Рима са његовим катакомбама и базиликама...

У то доба био сам додељен као сарадник издавачке куће „Хришћански извори“ са циљем да припремим издање средњевековних текстова о монаштву. У ствари Врховни опат реда Цистерцита, бивши игуман Белфонтенски, отац Габриел Сорте, намеравао је да припремим збирку текстова чувених бенедиктинаца из дванаестог века. Међутим, чинило ми се да те текстове не би требало издвајати из ширег оквира монашке и патристичке традиције. Свако издвајање створило би утисак као да постоји посебна цистерцијанска „духовност“ (у модерном смислу речи), као што се каже да постоји „духовност“ „игнацијанска“ или „кармелићанска“. Међутим, благодат монаштва састоји се управо у томе да превазилази сваку исцепканост, сваку „специјалност“, јер, и поред тога што постоје разне пране духовних отаца и њихових наследника, и упркос постојању различитих елемената у монашком животу појединих манастира, монаштво као духовна појава у основи је једно. То јединство извире управо из патристичког надахнућа истинског монашког живота. Уосталом,

врховни опат, Габриел Сорте, лако ми је дозволио да проширим своју издавачку делатност.

По моме повратку у Француску, морао сам да се бавим, поред предавања теологије, и радом око издавања књига. Често су ме звали да проповедам на „духовним вежбама“ по разним манастирима, као и да пишем чланке за часописе и лексиконе. Поверено ми је састављање једног „Приручника духовности“ за бенедиктински ред. Неки су критиковали тај мој састав да је сувише под утицајем грчке патристичке мисли, и не претставља типичну духовност цистерцијанску. Тај мој рад под насловом *Начела монашке духовности* касније се појавио као *Лествица Јаковљева*.

1960. године, на позив унијатског бискупа Илије Зогби-ја, тадањег грко-католичког викара у Каиру, путовао сам у Египат, да бих се упознао са коптским монаштвом тада већ у пуном процвату. То путовање у отаџбину монаштва било је веома важно за мене. Египат као колевка монаштва увек ме је посебно привлачио, и од све монашке књижевности највише сам волео житија светог Антонија Великог, Светог Пахомија, и нарочито *Изреке светих отаца-пустињака*. Ту су већ изражена начела духовног живота, и то тако дубоко и трезвеноумно, што није било превазиђено. У манастирима Нитрије у древној пустињи која се зове Скити (Скете), јасно се осећало духовно присуство древних отаца пустињака. За дивно чудо, данашњи монаси Копти нису опали у духовности. На повратку имао сам прилику да посетим и Палестину, где сам у Светој Земљи, учинио „поклонство изворима“ још дубинскијим и пресуднијим... До чекао сам најаву Другог ватиканског концила са великом радошћу. Али, мало по мало, осетио сам сву двосмисленост идејних токова који су се сукобљавали приликом дискусија, а те концилске распре одјекнуле би све до нашег манастира. Врховни опат Сорте, који је био веома осетљив како на поткопавање јерархијског ауторитета тако и на омаловажавање традиције, рекао ми је једног дана: „Много сам узнемирен начином како се одвијају ствари на концилу. Ако се настави у овом правцу, Римокатоличка црква доживеће после овог концила једну од најтежих криза своје историје“.

Све је више слабила наша нада да ће овај концил успети да оживи и обнови традиционалне установе римокатолицизма у духу учења Светих Отаца. Напротив, по многим питањима, овај Концил пошао је у супротном правцу. Уосталом, Концил сам по себи није био директно одговоран за то. До тада, велики број древних установа, а пре свега традиционална литургија Запада, биле су очуване, зато што је римокатолицизам, руковођен једном снажним централном управом, и којој су се сви римокатолици покоравали, одржао их кроз векове силом своје власти. Али, током последњих векова, сами верници — па чак можда још и више свештеници — изгубили су свако разумевање за те древне установе. Са Другим ватиканским концилом моћ јерархијске власти је ослабила; па је дошло као логички закључак да оно што је изгубило смисао морало је и да се сруши — што је повлачило за собом потребу да се црквене установе сазидају на новим основама и да те установе буду саобразне стању ствари које је већ постојало у току последњих векова, а сада се изражавало као дух и смисао самог римокатолицизма.

Током последњих година ова усмерења постајала су све јаснија... Ја сам, међутим, био убеђен да је пунота истине на страни Светих Отаца, древне Цркве, тога Православља које сам ја волео али још нисам могао да предосетим да је та Ортодоксија просто-напросто сама Црква.

Тада сам се питао да ли присуство у римокатоличкој цркви хришћана источног обреда — са истим предањем као и православни, — не би могло да послужи као квасац који би изазвао повратак целе Римске заједнице својим православним изворима. Унијатство (сједињење са Римом) замишљено је у Риму као средство за превођење православних верника у римски тор, не приморавајући их да напусте своје обреде и предања. Развој савременог екуменизма, који је обухватио и римокатолички свет, доводио је до закључка да је и само унијаћење сада застарело. Али, зар се није могло надати да ће присуство и сведочење римокатолика источног обреда утицати да се и цела Римска црква врати изворној пуноти апостолскога Предања? Храбри и бистроумни иступи појединих мелкитских (унијатских) бискупа на II концилу оправдавали су донекле овакво надање. На тај начин, прихватање византијског обреда могло би да послужи западним хришћанима као јака храна за духовни живот по светом Предању...

У том духу, заједно са једним сабратом из манастира Белфонтен, са сличним унутарњим развојем као и ја, основао сам 1966. манастир Преображења у Обазини (Корез). Неколико једномишљеника придружило нам се тамо. У току десет година, ми смо покушали да живимо по литургијском и духовном Предању Православља, остајући још увек у Римокатоличкој цркви. Све потребне дозволе добили смо доста лако, како од наших монашких надлежних тако и од ватиканских власти. Међутим, ми нисмо имали јавно признати канонски статус...

У току тих последњих година, ми смо постепено открили да је немогуће живети и доживети право „источно“ хришћанство у оквиру Римске цркве. Унијатске цркве у њој заузимају само периферно место једне мањине; оне су, у великој мери, отсечене од својих корена и од своје исконске традиције.

Са друге стране, развој Римокатоличке цркве после Концила наставља се. Не волим да тај после-концилски развој назовем речју „криза“. Ја не верујем да је уопште живот и напредак Римске цркве у питању. Напротив, више је вероватно да ће њен утицај, као и утицај папства, на нивоу екуменских односа и светске дипломатије, само се проширити. Но ипак је очигледно да се Римска црква у току ових година после Концила много изменила. Та промена узнемирила је многе њене вернике, зато што је дошла нагло. Но ипак — ја сам већ тада био свестан — та промена је у неку руку дошла као нормална и сасвим у духу модерног римокатолицизма...

Почео сам све више да размишљам о верској историји Запада, а нарочито о дубоким променама које су уследиле на Западу, и то у свим областима живота, између једанаестог и тринаестог века. Измениле су се установе црквене (нарочито схватање о папству) верски обреди и свете тајне (напуштено је погружење детета приликом

крштења као и причешћивање лаика под оба вида итд.) као и само вероучење (уведена је реч *Филиокве* у Символ вере, а схоластички метод у теологији.) У том раздобљу појавила се на Западу и натуралистичка уметност, која је прекинула све везе са древном иконографијом. Ова чињеница је уосталом призната од стране римокатоличких историчара. Тако је чувени Ив Конгар писао: „Велики прекид јавља се између једанаестог и дванаестог века. Али тај прекид се десио само на Западу где се, од краја једанаестог до краја тринаестог века све променило. Таквог прекида нема на Истоку, где су, у већини, ствари хришћанства још и данас какве су некад тамо биле — и какве су некад и код нас биле до краја једанаестог века. Ова констатација се намеће сваком који добро познаје ове ствари, али тиме она не престаје да буде мање озбиљна, јер нас упућује управо на оно доба када је настао раскол (између Запада и Истока) којем до сада нема лека. Немогуће је да је појава овог прекида била чисто спољашња и случајна“ (Ив Конгар, *Белешке о источној схизми*, Шевтоњ, 1954, стр. 48).

Недавно је један други историчар тврдио: „Нема сумње, раскид између Рима и Цариграда није се случајно завршио 1054. год., тачно у време када су под утицајем римског покрета реформисања, папство и Западна црква кренули у духовној области, на сасвим нове путеве (А. Вошез: *Духовност западног средњовековља*, Париз, 1975, стр. 68).

Свакако, римокатолички теолог Ив Конгар је мишљења да ова новонастала разлика између древне Цркве апостолске и нововременског римокатолицизма не задире у саму суштину вере. Ипак, обе стране мисле, од једанаестог века до наших дана, да ове несугласице између Источне и Западне цркве имају за логичну последицу прекид у Причешћу између Православне цркве, која је суштински остала верна заједничком древном Предању, и Римске цркве, која је забраздила ка „новим путевима“. Дошло је дакле, до раскола (схизме), чак и до јереси (кривоверја), јер су у питању били догмати, које је једна страна прихватала а друга порицала. А историја је пружила доста доказа да је иницијатива за расцеп долазила од Западне цркве.

Заменик једног римокатоличког бискупа рекао ми је једном: „Ја сам спреман да признам да је већина грешака дошла са наше стране. Међутим, драги мој, Христос је основао своју Цркву на апостолу Петру, на римском папи. Дакле, зато смо ипак ми истинита Црква“. Ова мало наивна формулација ипак тачно изражава гледиште Римске цркве, јер за њу јединство са папом претставља главни критериј припадности истинитој Цркви. А „грешке“ Западне цркве приликом расцепа биле су само личне грешке њених претставника, које не чине саме по себи грех схизме, док су промнее које је Западна црква увела у току потоњих векова а *приори* преиначиле само неке небитне стране црквеног живота, везане за једну одређену културу и епоху не задирући у суштину хришћанске традиције. Тако, приближно, они мисле.

Из овога следи, да, упркос доказима из историје, једино папски примат (првенство) и непогрешивост римског бискупа могу да ме увере да је данашња Црква римска истоветна са древном Црквом апостолском. Али и по том питању, читање Светих Отаца и изуча-

вање историје Цркве открили су ми једностраност и неоснованост римских појмова. Открио сам „у римском догмату о првенству папе и о непогрешивости римског понтифика искривљење заједничког првобитног Предања“, као што је то рекао руски православни теолог отац Борис Бобринској пред сабором римокатоличких бискупа у Лурду 1978. У ствари, овај римски догмат никада није био једногласно прихваћен у Цркви првих десет векова. Он је чак противан духу и пракси древне Цркве, без обзира на захтеве и личне претензије римских папа онога доба. Слично је и са другим догматским разликама, (на пример са додатком *Филиокве*) које су се појавиле веома рано у латинској Цркви, али оне ипак никада нису признате за саставни део вере у другим деловима хришћанскога света.

Увидео сам да се по овом питању погледи православних теолога и савремених римокатоличких историчара у великој мери поклапају, али они ипак из истих чињеница не извлаче исте закључке. Историчар Батифол на пример, писао је поводом учења да је римски папа наследник Светог Петра: „Свети Василије Велики то уопште не признаје, а тако исто Св. Григорије Богослов и Свети Јован Златоусти. Углед римског епископа био је веома велики, али се нигде не види да је он на Истоку претстављао власт по божанском праву“ (Петар Ватифол: *Катедра Петри* Париз 1938, стр. 75—76). А француски теолог Ив Конгар тврди да на заједничким васеленским саборима древне Цркве никада није била изражена „формула о свеопштем првенству (римског папе) по божанском праву“.

По питању непогрешивости римског папе и познате формуле „Петар (апостол) је говорио кроз Агатона (папу)!“, изречене на трећем васеленском сабору у Цариграду, римокатолички теолог Де Вриес тим поводом пише: „Ова формула свечано изражава заједнички став саборских отаца, постигнут после строгог претресања и увиђања да се писмо папе Агатона слаже са сведочењем апостола Петра. Та акламација уопште не значи: Агатон је обавезно у праву јер има власт Петрову... Један додатни доказ да Васеленски сабор не признаје апсолутну власт папе у области вероучења, то је чињеница да је римски папа Хонорије био осуђен као јеретик... Да ли је Хонорије био правилно или неправилно осуђен то не мења ствар, чињеница остаје да је он био осуђен као јеретик од васеленског сабора, а ни папа Лав III није се успротивио том Сабору који је осудио његовог претходника. У римском *Зборнику канонског права* постоји изрека: „*Prima sedes a nemine judicatur*“ (Прво седиште (римско) не може нико да суди) није дакле била, у то доба, апсолутно признавана чак ни у Риму. Данас, међутим, таква осуда папе је на Западу незамислива. Дакле треба признати да постоји еволуција у римским догматима“ (В. Де Вриес: *Исток и Запад* Париз 1974. стр. 215—216).

Током неколико година, много ми се свиђала теорија неких римокатоличких екумениста, који су искрено били благонаклони према Православљу. Међу њима најчувенији је био отац Луј Бујџ, који је сматрао да римокатоличка црква и православна црква никада нису престале да буду у јединству, без обзира на спољне разлике. Оне биле само две помесне цркве, које остварују свака на свој посебан начин, али правоваљано, пуноту Христове Цркве. Ако неко прихвати

ову теорију, он може да иде тако далеко да каже, остајући при том римокатолик, да је Православна црква сачувала боље него Римокатоличка црква многе црте изворнога Предања апостолске Цркве, но ипак Римокатоличка црква није одбацила нити променила суштину Хришћанства, и да је она боље него Православна црква развила друге видове хришћанског живота, — као што је смисао за мисионарење и способност за прилагођење условима савременог света; заслуга Римокатоличког теолога састоји се нарочито у чувању видивог јединства са Римским Престолом, а такав центар недостаје Православној цркви. Мислећи на овај начин римокатолички теолог може да сматра да и даље припада јединитој (*unique*) истинској Цркви, или тачније да је и Римска црква такође Црква Христова. Наш доживљај у унијатском манастиру обазинском добијао је све више у значају, и постао је у неку руку пророчански. Велики број наших римокатоличких пријатеља, мање или више свесно, прихватио је овај начин гледања, а то им је омогућило и укидање старих анатема (обострано бачених из Рима и Цариграда) као и начин називања православних патријаршија као „сестринских“ цркава у званичним изјавама Ватикана.

Међутим, после дубоког разматрања, ова теорија није била ништа друго него самообмана и варка, веома привлачна, али у супротности са непобитним чињеницама. Обавезно је да сви верници исповедају и сматрају, по Символу вере, да је Црква једна једина и да њено јединство мора бити *видиво*, као и сама Црква. По светом Предању свака месна Црква сједињена са својим епископом и служећи Свету Евхаристију није целовита Црква, није саставни део свеобухватног Тела Христовог, — ако нема праву веру, у потпуној сагласности са апостолским Предањем. Свака месна Црква чије исповедање вере није истоветно са исповедањем осталих месних Цркава самим тим престаје да буде цело Тело Христово у датом месту. И Римска црква изискује у теорији ту праву веру, додајући да „само чувањем исповедања вере и јединства са римским понтификом Христово црква може да постоји као једно стабло под једним пастиром“ (I Ватикански концил Д. Б. 3060).

Познато је да је Православна црква увек одбијала да призна римске догмате, као што су *Филиокве*, непопрецивост и јуридикчко првенство по божанском праву римског понтифика, које она сматра страним и противним апостолској вери. Очигледно је дакле да свака од ових двеју цркава исповеда различиту веру и то по питањима, која и једна и друга Црква сматра од догматске важности. То је разлог да је прекинуто јединство у светим тајнама између Истока и Запада већ неколико векова, и то је такође разлог да Римска црква, већ неколико векова, именује и поставља своје римокатоличке бискупе у градовима где постоји православни епископ, — што је очигледни знак неистоветности ове две Цркве, чак и на ужем плану месне цркве као Епархије или дијецезе.

Ја не могу да верујем да тумачење спорних римокатоличких догмата које нуди Луј Бује, на начин који би био прихватив и за православне, уопште деле остали римокатолички теолози или чланови западне хијерархије.

Таква тумачења, дакле, нису довољна да створе пут за сједињење. Да би се омогућило сједињење није довољно да римокатолички догмати буду протумачени на православни начин, него, поред тога, треба то тумачење да буде прихваћено од целе Римокатоличке цркве. Међутим, то је далеко иза седам брегова. Рекавши ово, ја се слажем потпуно (али само у овој тачки) са мишљењем које је изнео недавно теолог Алексеје Ван Бунен: „Највећу услугу коју можемо учинити нашој браћи хришћанима Запада — па према томе, посредно, и нама самим — је да подржимо свом снагом духовни правац који предводи, поред осталих, отац Луј Бује“ (у „Contacts“ 107, 1079. стр. 318) јер он данас пружа римском хришћанству најбољу шансу да поново нађе пуноту светог Предања, избегаваши при том опасност искључивог интепризма.

Ипак то је трајало годинама да стигнем до убеђења да је Православна Црква истинита Црква Христова са пунотом благодати, а да је Римокатоличка црква само од ње одељени члан. Једно такво трагање за истином вероватно много лакше пада млађим људима. За једног римокатолика мог поколења идеја папског првенства била је неприкосновена. Са друге стране, у манастиру француских Траписта, ја сам имао прилику да упознам латинску традицију у њеном најчистијем облику, очуваном до скоро. Познавао сам монахе, монахиње, ревносне хришћане који су зрачили дубоком духовношћу. Живот многих католичких светих људи био ми је близак; њихова светост је била несумњива, и чинило ми се да је она веома слична светости православних светаца. Могао сам да назрем, и да волим, све што је било истински хришћанско, — са допуштењем рекао бих: волео сам све оно што је још преостало од Православља у римокатоличким верницима.

Крајем 1976. године, моја братија монаси и ја дошли смо до преломне тачке — више нисмо могли да се колебамо. Морали смо да почнемо да тражимо начин нашег преласка у Православну цркву. Да ли је требало да то учинимо одмах, или да чекамо боље околности? Било је много препрека, јер смо били доста познати у римокатоличком свету. Наш манастир имао је скроман, али стварни утицај на околину. Зар не би било паметније да останемо са римокатолицима и да им помогнемо да пронађу своје дубоке корене, да их водимо на заједничке изворе источне и западне традиције? Зар такав став не био био обазривији, самилоснији и лакши за остварење јединства Хришћана? Зар није то био једини начин и да очувамо у животу наш манастир Обазин, и тако да наставимо наш подухват око зближавања?

Али како смо могли остати лојални чланови Римокатоличке цркве, и даље лицемерно исповедати римокатоличке догмате, када смо већ били убеђени да су се неки римски догмати удаљили од првобитног вероучења древне Цркве? Како да наставимо да учествујемо у истој евхаристији са римокатолицима, када смо се разликовали у вери? Како да останемо ван Цркве, изван које сигурно нема спасења ни истинскога живота за све оне који су је препознали? Можемо ли се и даље устезати да уђемо под њено окриље само због неких људских обзира? Зар смо могли да се поклонимо пред еку-

менском дипломатијом разних опортуниста, ради личне удобности, тражећи да угађамо људима више него Богу? А то би значило лагати и Бога и људе. Ништа не би могло да оправда такву дволичност.

Али на која врата да уђемо у Православље? Знали смо да је положај Православне цркве у Француској деликатан, да њени епископи морају да узму у обзир да је Римокатоличка црква на том тлу у већини, стога су обавезни да одржавају са њеном јерархијом што је могуће боље односе. Бојали смо се да наш прелазак у Православље не изазове снажан отпор у неким римокатоличким круговима, што би нанело штету француском Православљу. Потоњи догађаји показали су да је наш страх био оправдан. Неке високе личности Православне цркве у Француској, које смо питали за савет, нису криле своју бојазан, па су нам препоручиле да наш пријем у Православље буде негде ван Француске.

Претходних година, ми смо обишли разне православне земље: Румунију, Грчку, и Атонску Гору, Србију. Тада још нисмо помишљали да пређемо у Православну цркву, али жеља нам је била да се изблиске упознамо са Православљем и да на лицу места видимо литургијски и монашки живот православних. Дубок утисак оставила је на нас Румунија у којој се прожимало ревносно монаштво са живом вером целог народа дубоке побожности. Али унутрашња ситуација земље није дозвољавала да се укључимо у њено Православље, нама увек драго. Тешко је било не видети прст Божији у отварању према нама манастира Симоно-петре на Светој Гори Атонској.

Пошто смо донели одлуку, отишао сам код нашег надлежног бискупа Тилског, Бринон-а. Пратио ме је члан нашег братства. Бискуп нас је дуго и благонаклоно слушао. Он је сматрао да наша одлука није донесена лакомислено, него да је дошла после дугогодишњих молитава и размисљања. Он је додао да што се њега тиче ми не заслужујемо прекор ни осуду, али ипак треба да ово изведемо мудро и дискретно, избегавајући сваки скандал и немир око нас. Он је такође мислио да је паметније ако будемо примљени у Православље у Грчкој или на Светој Гори, а никако у Француској, јер би то изазвало непотребне проблеме.

Дознали смо касније да је Римска конгрегација за источне (унијатске) цркве била спремна да нас обаспе великим привилегијама под условом да останемо у оквиру Римокатоличке цркве. Ми ово нисмо могли прихватити. Зато је касније и бискуп Тилски морао да заузме мање помирљив став према нама, наредивши да морамо напустити зграде манастира Обазине, чак и оне које смо ми сами саградили...

У то исто време, посетили смо опата Белфонтенског, Емануила Кутант-а, да бисмо му објаснили нашу одлуку. Она га је изненадила, рекао нам је отворено и искрено, да он тај корак не одобрава. Али је одмах додао да он поштује слободу наше савести, не жели да нас осуди, него да и даље одржава са нама братске односе пуне међусобног поверења. Он никад није променио овакав свој став, пун искренности и љубави евангелске.

Кренули смо за Свету Гору. Ми смо још недовољно познавали Православну цркву и њено монаштво. Могућност да примимо у јед-

ном православном манастиру озбиљно посвећење била је за нас не-проценива благодат. Светогорски манастир Симоно-петра (Симонов-камен) издвајао се од осталих како личношћу свога игумана, тако и духовним полетом његовог младог братства. Више пута римокатолички монаси били су ту братски примљени, а и проблеми Запада овде су налазили на веће разумевање него у другим манастирима, који су такође одлични.

Најделикатнији проблем пред нама је био: начин пријема у Православну цркву. После озбиљног разматрања овог питања, било је решено да се то изведе кроз крштење. Овај чин је касније изазвао велико изненађење, па негде и негодовање, у римокатоличким и православним круговима слабо обавештеним о теолошкој и канонској традицији и пракси Цркве и Васеленске патријаршије по питању пријема римокатолика у Православље. Због нетачних обавештења, чак и лажних набеђивања и клевета, мислим да је потребно и да дамо неке историске и доктриналне чињенице које би објасниле у правој светлости овај наш чин.

Још од трећег века постоје два обичаја у хришћанској Цркви како примити инославне (јеретике): кроз полагање руку на њих (или миропомазаньем), а други обичај је био да се понови обред крштења иако је оно већ било обављено у јеретичкој заједници. Римска црква је усвојила прву праксу — полагање руку — и строго је осуђивала поновно крштење јеретика. Међутим, цркве у Африци и Азији, напротив, држале су другу праксу (поновног крштења јеретика) а најревносније је бранио овај став свети Кипријан картагински и Свети Фирмилијан кесаријски. По њима, ко год би искривио у нечему праву веру Цркве, самим тим се и удаљио од Цркве, па према томе није могао имати ни праве Свете тајне.

Почев од четвртог века, римско учење о непоновивости крштења, подржано великим ауторитетом, на Западу, блаженог Августина, наметнуло се целој Латинској цркви, барем што се тиче крштења, (док је признавање ваљаности свештеничких рукоположења у јеретичким заједницама прихваћено на Западу тек у тринаестом веку). Напротив на Истоку, нарочито под утицајем Светог Василија великог, еклесиологија и светотајинско богословље Светог Кипријана картагинског није престало да се сматра као верније духу Цркве, а не учење блаженог Августина о непоновивости крштења. Према томе, на Истоку је важила као идеална норма (*акривија*) да јеретике треба примати кроз крштење. Међутим, узимајући у обзир праксу оних цркава које нису поново крштавале јеретике и на Истоку правила се разлика између јеретика који нису искривили саме основе вере (догмат о Светој Тројци), и оних чија је јерес била много заразнија и радикалнија.

Према томе, било је могуће, када су разлози *икономије* (снисхођења према слабости људској) то изискивали, да јеретици буду примљени у Цркву само полагањем руку на њих или миропомазаньем. И Запад и Исток били су једномислени у томе да крштење извршено правилним обредом у име Свете Тројице, макар и у јеретичкој заједници, није нешто непостојеће (јер некрштени незнабожац никада не би могао бити примљен *икономијом*, без крштења), међутим то

јеретичко крштење има озбиљан недостатак, који може бити допуњен кроз миропомазање. Међутим, римски и августиновски Запад је сматрао да се поновно крштење не сме *никада* чинити. Напротив, Исток је извукао супротни закључак да је понављање крштења препоручиво јер оно само у крилу Цркве има пуну вредност, али се крштење може и изоставити и заменити миропомазањем у случају да то може да олакша повратак јеретика у Цркву. Много касније (XVII век) Руска православна црква, под великим латинским утицајем, прихватила је делимично августиновску теорију: она је одлучила да прима римокатолике у Православље једноставно кроз тајну исповести и кроз исповедање вере (тј. Символа вере без *Филиокве*). Са гледишта светоотачке православне теологије, овај руски начин тумачи се као веома либерално примењивање начела *икономије*.

Овим се објашњавају привидне противречности на које се налази у канонским списима Васеленских сабора и Светих Отаца, као и у пракси разних помесних православних Цркава у току векова. Што се тиче данашње праксе, пријем римокатолика у Православље кроз крштење прописано је у зборнику *Пидалион*, где је текст канона пропраћен тумачењима Светог Никодима светогорца, који је уживао велики углед. У областима које потпадају под Цариградску патријаршију, одлука која прописује поновно крштење римокатолика *никада* није била повучена. Што се тиче саме Цркве у Грчкој, „онима који желе да ступе у Православље треба препоручити да се поново крсте, и само у случају да је то неоствариво, они могу бити примљени кроз миропомазање“.

Света Гора атонска је предео у којем живе само монаси, који се труде да што је могуће боље остваре све идеале хришћанског живота и Предања Свете Цркве. Они немају пастирских обавеза нити врше икакав притисак кроз прозелитизам. Природно је дакле да, се барем они, стропо придржавају *акривије*, не осуђујући при том оне који, радећи у другачијим условима, прибегавају *икономији* (снисхођењу).

Позив и сврха Свете Горе је управо држање *акривије* (строгости) у свим областима духовног живота. Зато је природно да неправославни који тамо постану монаси буду примљени кроз крштење. *Атонски монаси уопште нису људи склони да осуђују друге, нити настоје да вреднују строгост више од милосрђа*. Они нису уски ригористи. Проблем се поставља на сасвим другој равни, и ретко је наћи такве људе, као што су духовници на Светој Гори, који умеју хармонично да споје чврстину у вероучењу са љубављу и самилушћу према другим личностима. Да би се неко у ово убедио, треба само да прочита дивну изјаву коју је дао отац Василије, игуман манастира Ставрониките, на II конгресу православне омладине у Дижону, 1971. год. (Текст је објављен у „Contacts“ 89, 1975/I стр. 100—115).

Пребацили су нам да су наметнутим поновним крштењем Светогорски монаси присилили нас да се одрекнемо и презремо сву нашу прошлост као римокатоличких монаха. Неки су писали супротно, да смо ми сами тражили поновно крштење, ма да сам игуман није то захтевао, једино да бисмо угодили фракцији најстрожијих монаха на Светој Гори. Ове тврдње немају везе са стварношћу. Атонски мо-

наси ништа нам нису наметали: они нас нису присилили да постанемо монаси атонски, а поред тога дали су нам пуну слободу да можемо да бирамо и други начин пријема у Православље. А нама није било стало да утађамо било коме. Но пошто смо начинили избор, и пошто смо се приволили да постанемо монаси атонски ми нисмо хтели да потценимо ове људе које признајемо за своје Оце и за нашу братију, чија мисао по овом питању је сасвим позната. Ми смо дакле слободно изразили жељу да будемо примљени кроз крштење, у пуној сагласности са нашим игуманом јер овај поступак је нормалан и неопходан на Атонској гори, а уз то је и теолошки оправдан и канонски законит. Међутим, то није значило да смо се ми „одрекли“ нашег римокатоличког крштења које смо примили у име Свете Тројице, него смо тим чином (поновног крштења) јавно исповедили да се римокатолички обред крштења испунио *пунотом благодати* тек нашим уласком у Православну цркву. Овим ми нисмо порекли да постоји у доктриналној и сакраменталној пракси прилична духовна заједница између Православне Цркве и Римокатоличке цркве — међутим, наше понашање је означило да та заједница није савршена, потпуна, и дакле, према најисправнијој православној теологији, свете тајне Римокатоличке цркве не могу бити аутоматски признате у Православној Цркви. (види: студију епископа Петра Луилије: *Црква иконономија и понављање Светих Тајни Иреникон* 1967. стр. 228-247 и 338—362).

Неки су нам поставили питање: шта мислимо, гледајући назад, о сакраментима (светим тајнама) које смо ми сами вршили још док бесмо свештеници Римокатоличке цркве. Ја бих једноставно одговорио да Православна Црква радије говори о „истинитости“ (аутентичности) и „законитости“ (леgitимности) светих тајни него о њиховој „ваљаности“ (валидности). *Једино у Православној Цркви служене и примљене свете тајне јесу „истинске“ и „законите“, а по редовном току ствари, ваљаност, делотворно разливање благодати, зависи од законитости. Међутим, Свети Дух слободно располаже Својим даровима, и лиже их изливати и делити и ван нормалних канала благодати, тамо где нађе за то пријемчива срца. Свети Григорије Богослов једном је рекао „исто као што многи наши нису са нама, јер њихов недостојан начин живота дели их од заједничког тела, тако исто — насупрот — многи од оних који су ван Цркве припадају нама, јер као благонравни и чисти живе већ по вери, а недостаје им само назив, док саму стварност већ имају“.* Он је навео случај свог оца, пре обраћења, да је Григорије Стари био „у неку руку туђа грана, али својим чистим животом накалимањена на наше стабло“. (П. Г. 35:992) Дакле, ово питање препустити, са потпуним поуздањем, величанству милосрђа Божијег.

После нашег уласка у Православну Цркву, ми нисмо занемарили екуменски идеал, као што нам је пребацио на последњем састанку бискуп Бринон. Ми не желимо мање од осталих видиво јединство свих хришћана. Међутим, ми просто-напросто мислимо да не треба понављати трагичне неспоразуме који су доводили до лажних „унија“ („сјединења“) у Лиону и Флорентији. До сјединења какво жели Господ Христос неће се доћи прикривањем неких истина или врше-

њем притиска на личности, терајући их да жртвују своја убеђења за добро јединства.

Ја потпуно усвајам оно што је протојереј Александар Шмеман писао пре неколико година: „Са православне тачке гледишта, једини прави језик, који нам је свима заједнички, једино позивање на изворе прихватаиво за све нас у оваквом разговору, пружа нам оно Предање које су сви хришћани, у току многих векова, прихватили као заједничко и општеобавезно учење Цркве: а такво је управо свето Предање које се наставља у Православљу. Неумешана у жучне спорове и ојађености Запада, Православна Црква би се могла поставити у екуменском покрету као *tertium datum* (трећи излаз), провучајући му не своје сопствено Предање, него нераздељиво наслеђе у којем сваки може да нађе исходиште овог теолошког и духовног развоја. Према томе... једини исправни екуменски метод, по мишљењу православних, састојао би се у потпуном и отвореном доктриналном суочењу, које би неизбежно довело до прихватања истине и одбацивања заблуде. У току целе своје историје, Православље је знало само две категорије: праву веру (православну) и кривоверје (јерес), без икакве могућности нагодбе (компромиса) између њих. При том јерес није сматрана првенствено као искривљеност интелекта него као слабост вере која доводи у опасност и само спасење. Према томе, по схватању и искуству Православља, прави циљ екуменског покрета треба да буде истина, а не јединство: по том православном искуству јединство и није ништа друго до природна последица истине, њен плод, њен благослов“. („Contacts“ 45, 1964/1, стр. 9—10).

Васпостава пуног општења између разједињених хришћана не изискује изједначење обреда и обичаја заснованих на традицијама иако различитим, но изворним и законитим. Ова обнова заједничтва може се ускладити без обзира на неке различите теолошке формулације које не угрожавају саму веру. Међутим, та васпостава и обнова јединства захтева потпуну истоветност у вери. Она тражи као предуслов да сви једномислено и без резерве прихвате „оно у шта се веровало свуда, увек и од свих“, то-јест оно што је усвојено једнодушно, а никаква власт нема право да натура било шта друго.

Један стари монах атонски рекао нам је: „Ви нисте римокатолици обраћени у грчко Православље. Ви сте хришћани Запада, чланови Римске цркве, који се вратисте у заједницу са универсалном Црквом. То је много веће и важније“. И док је то говорио, текле су му сузе низ образе... Тачно је, ипак, да смо ми „обраћеници“, „повратници“ у Православну Цркву у смислу да смо напустили Римску цркву, према којој ми осећамо велику захвалност за све оно што смо добили у крилу наших породица и онога хришћанског народа који нас је тако дуго подржавао, али у њој нисмо могли да препознамо Цркву Христову у свој пуности благодати.

Међутим, ова Православна Црква није „Источна“ Црква, источни израз вере хришћанске. Она је сама Црква Христова. Њено Предање беше заједничко свима хришћанима првих векова, и зато ушавши у заједницу са њом, ми смо се само вратили Извору. Ми смо живо осетили да припадамо оном броју западних хришћана који „затра-

живши да буду примљени у Православну Цркву тиме се нису одрекли онога што, на Западу, а посебно у њиховој отаџбини, пре и после поделе и схизме, носи печат Духа Божијег који дува где хоће". (Елизабет Бер-Сижел, у „Contacts“, 45, 1954/1, стр. 49).

Као православни монаси са назначењем да живимо у земљи Француској по правилима и Предању Свете Горе Атонске, ми знамо да мисија монаха „није у томе да направи нешто својим мислима или да организује нешто својим способностима, него да својим животом сведочи да је смрт побеђена. А то он чини сахрањујући самога себе као зрно у земљу". (отац Василије, игуман манастира Ставрониките, loc. cit., стр. 101).

