

јеромонах ГАВРИЛО ПАТАЧИ

Ослобођење унутарњег човека у православној духовности*)

ПРИРОДА И ОНО ШТО ЈЕ ЊОЈ ПРОТИВНО

Ми смо данас сведоци двојаког кретања религије у целом свету: с једне стране, квантитативног опадања, чак и распадања „хришћанских друштава” која беху хришћанска само у смислу социолошког закона или обичаја, а са друге стране, сведоци смо квалитативног продубљивања у вери. Поново се крећемо ка центру дубине духовне. Будући свесна својих истинских предања, православна Црква привлачи многе обраћенике па и симпатизере који, — изгубивши интересовање за институционализовани екуменизам, понекад сувише бучан и површан, — иду путевима унутарњег екуменизма¹, усмерени све више и више на православну веру. Док је у погледу цивилизације читава васелена остала малтене сасвим „западна”, Православље је, са друге стране, на путу да опет постане заиста вера целе васелене.

Неки младић, у тренутку напуштања неправославне монашке заједнице у коју је био ступио под утицајем породице, и где није могао да истински задобије духовни живот, а осетивши да се његов природни развој спутава разним забранама које га држе у стању „унутарњег гушења”, објаснио је овако зашто га привлачи Православље: „Могу да кажем у основи византијска традиција ми се показала као једино схватање хришћанства које може да помири у мени непомириво — то-јест моју тежњу за личном слободом и религиозну надградњу која ме везује. Идеал би можда био да, кроз ову традицију слободе, дођем до вере у Христа, откривајући најзад истине

* Јеромонах Гаврило Патачи је сада професор теологије у Православном богословском институту „Свети Сергије” у Паризу. — Чланак је превела са француског Јелисавета Вујковић (Contacts, No 102 — 1978).

¹ „Већ је сада јасно да овај диалог углавном неће бити вођен од стране црквеног апарата. У Француској ми видимо да се он води између самих верника, и то ненаметљиво као што доликује разговору о духовним стварима, често у круговима духовних људи који привлаче и омладину”, пише г. Оливер Клеман у „Contacts” 14 (1972) стр. 288.

затрпане под огромном морализаторском збрком од које сам покушавао да живим". У ствари, овим се објашњава носталгија коју запажамо не само код неких немирних боготражитеља, него код читаве једне духовне елите која у Православљу тражи корене свога бића и која ту налази под „византијским” омотом и испод личних и националних ограничења, заједничку отаџбину Истока и Запада.

Ако духовност није у складу са нашим најдубљим стремљењима, она лако може да се изроди у отуђење које, према етимолошком значењу те речи, чини да човекова личност постане „туђа” самој себи. Известан после-августиновски песимизам — који је, касније обележио западну религиозност јаким оптерећењем неповерења у односу на природу, — био је често у корену једне потпуно извештачене духовности, тако да га је неки монах, иначе одгојен у древном светоотачком предању, без колебања оквалификовао као „кастрацију душе". У ствари, природне снаге ума и срца ризикују да буду пригушене праксом овакве духовности. Неповерљив према сопственим унутарњим убеђењима, човек је у искушењу да тражи спољна уверења и непогрешива мерила истине, што га одводи у идолопоклонички став према црквеној организацији, у слепу послушност или у површан активизам. Одбацивање ума може да доведе до неке врсте опортунистичког и циничног релативизма. Без својих дубоко доживљених убеђења човек лако мења мишљење, већ према томе како се мењају времена, директиве виших власти или пролазне моде, тако да хришћанско проповедање дође да звучи као напукло звоно и неплодни лелек. С друге стране, због бојазни од излива урођених снага људског срца, које је такође предмет неповерења, сузбија се свако навирање спонтане љубави. Неке личности од црквених власти, не престају да говоре о првој Божијој заповести а да никада у своме животу нису доживели ту безусловну и апсолутну силу, ту потресну бујицу атомске енергије која би могла да преобрази цео свет. Лишене правог идеала, такве личности долазе до лажне аскезе, хладне и пуританске, скривајући се под образином иза које је њихов прави лик унакажен. Када једног дана скину ту маску, то више неће бити лик Божији који ћемо угледати, него пре један негативни отисак клерикализма. Наопачке клерикалан је и менталитет савремених државних технократа који су такође изгубили свој корен у људскости.

Наћи ћемо, без сумње, трагове такве ђифтинске и бирократске религиозности чак и код оних који се називају православни, а нису заиста прожети духом Православља. Сузбијање природе је искушење које је сасвим далеко од православне вере као такве, и то је главни разлог што многи тако неодољиво стреме према њој. Појава а priori сумњива за неке, носталгија оних који траже и одушевљење оних који су нашли Цркву православну остварује се у виду истинског оваплоћења религиозног „ероса", у виду нагонске реакције која је потпуно здрава и која има своју природну циљевитост. Из дубине нашег бића, ми чезнемо за животом, слободом и љубављу: живот је наша прва очигледност, њему је слобода у неку руку извор, а кроз љубав живот се наставља. То је она трострука и једина потреба коју Православље задовољава својим свакодневним доживљајем вечности, топлином и присношћу својих богослужења која су ипак истовремено

веома сложена и пуна свештеног смисла, својим богословљем истовремено дубоким и приступачним, својим хијерархијским али и присним духом, готово неодољивом љубављу својих монаха, који су строги, антикомформистички и у исто време пуни љупкости.

Управо у „човечности“ православне Цркве огледа се њен „божански“ карактер. Према светим Оцима Цркве, човек у дубини свога бића је увек слика Божија, и скидајући наслаге гара и прашине којом је грех прекрио површину ове иконе, рад на „обнављању“ може да врати црте божанског пралика. „Зло није у природи човека, и нико није зао по природи, јер Бог није створио никакво зло“, рекао је у V веку Диадох Фотички, писац који је имао да изврши велики утицај на православну духовност.²

Из ове у суштини оптимистичке перспективе, уместо да говоре о дуализму „природног“ и „надприродног“, неки подвижници Истока више су склони да повлаче разлику између онога што је „у складу са природом“ и онога што је „мимо природе“, „против природе“ (*para physin*). Свесни јединства благодати између Бога и његових створења, свети Оци су хтели да истакну да ништа није противно природи бића сем необјаснива бесмисленост греха и његових последица. Један од најзначајнијих богослова VII века, свети Максим Исповедник, учио је да ни храна, ни рађање, нити богатство, ни слава, нити било шта друго није нечисто само по себи, јер зло почиње само онда када се у овом претерује³. Због наше опште изопачености, и нека природна добра могу понекад у нама да се окрену на зло, и зато свети Максим сматра да је у већини случајева уздржавање од ових добара боље него уживање у њима⁴. За болесника боље је да се уздржи од неких јела и неких телесних вежби. Међутим ни аскеза, ни патња не представљају циљ по себи, јер истинска религиозна осећајност одбија сваку нездраву занесеност болом као таквим. Бол је увек нека врста отрова, мада разумна и обазрива доза тог отрова може да буде од користи као противотров, који лечи наше духовне неуравнотежености. Треба напоменути да древни подвижници уопште нису за „самоумртвивање“ разорног типа, као на пример самобичевање, јер нису дозвољавали да се наноси било каква позледа створеној човековој природи. Главно оружје у њиховој тешкој духовној борби беше пост, као извор крепкости и животне ведрине, а његову вредност почиње да открива и сама медицина. Живећи у природи, они су осећали љубав и поштовање према сваком створењу. Тако је њихово подвизавање остало у сагласју са природом, и зато читање *Пустинјачких изрека* и житија светих Отаца, *Лествице* светог Јована Лествичника и *Духовног луга* Јована Мосха делује тако освежавајуће.

Некада су поједини монаси посматрајући земаљску лепоту или слушајући неку световну песму откривали у свему томе извор божанске љубави. Чак и страсти, које су се у нама развиле као последица греха, садрже у себи, у ствари, снагу коју је Бог створио. Као ниски нагони у смислу фројдовском, они треба да буду савладани, али на вишем степену духовности они нам могу бити корисни. Код

² „Духовна дела“ (SC 5 BIS), Париз, 1966, III, стр. 86.

³ „Глава о љубави“, III, 4 ПГ 90, 1017.

⁴ Исто, II, 77, 1009 А.

човека чији је дух потпуно окренут Богу, чак и пожуда да је подстрек ватреној љубави према Богу, па и моћ раздражења као из топа стреми ка божанском милосрђу, каже свети Максим⁵. Осим тога, то су „семена“, то-јест дубоке тежње људске природе (та *physika spermata*) што свети Максим истиче у први план међу ствари које нас саме по себи покрећу према добру⁶. Овде је пре свега реч о животној снази коју су свети Оци Цркве обележили именом „*ерос*“ („*раченіе*“ на словенском), а то је страсна и екстатична љубав—жеља, и она је најдубља и основна покретачка сила људског бића. Држећи се светоотачког учења, православно богословље не прихвата мишљење неких протестантских писаца који, као Андерс Нигрен, одбацују употребу и самог појма „*ерос*“, тврдећи да је он не само незнабожачки по пореклу већ и по садржини. Напротив, свети Максим учи да је управо сам Творац усадио *ерос* у нашу природу, да бисмо, преко њега, били привучени истини и мудрости⁷. Ето због чега се у православној аскези не поставља питање потискивања овог природног нагона — далеко од тога! — Више се препоручује јачање ове богомдане моћи, усмеравајући јој ток, као што се усмерава река, чувајући је од непотребних кривудања, и каналишући је у правцу у коме је првобитно усмерена. Врхунац подвижничког живота свакако је „*бестрастје*“, али оно се „не састоји у уништењу страствене области душе, него у њеном преображају из зла у добро, у њеном потпуном усмеравању ка Божанственим стварима“, пише у XIV веку свети Григорије Палама⁸.

Овај исти дубоки нагон, *ерос*, оваплоћен је како у хришћанском браку, тако и у животу монаха „опијених Богом“. Овде није реч ни о два различита степена, или типа хришћанских верника, нити о двама различитим врстама духовности, него о две стазе исте чисте љубави. Као два рукавца реке, ове две стазе предпостављају једна другу и узајамно се допуњавају, а обадве су високо поштоване у Православној Цркви. Уопште узев, православни не говоре много о духовности која би била везана за безбрачно стање (целибат) као такво, овај израз има негативно значење сам по себи. Онај који се определио за монашки живот, то је личност која пре свега стреми непосредно ка Богу, свом снагом *ероса*. Али волећи Бога и у Њему, монах, одвојен од света, ипак остаје сједињен са светом, присније него било које друго биће. Током векова срце свеколике Православне Цркве, није неки административни центар, него земља усамљеника — пустињака — Света Гора Атонска. Један светогорски монах, старац Силуан, изразио је ову тајну, написавши пре педесетак година, да је монах „човек који се моли и плаче за цео свет и у томе је његово главно занимање (...) и то је корисно за цео свет, јер се свет одржава молитвом“⁹.

⁵ Исто, II, 48, 1000 с.

⁶ Исто, II, 32, 993 д.

⁷ „*Амбигуорум либер*“, ПГ 91, 1361 ав.

⁸ „*Одбрана светих исихаста*“, изд. Ј. Мајендорф, Лувен 1959. 2/19, стр. 360—361.

⁹ Архимандрит Софроније, *Старец Силуан, светогорски монах — Живот, учење, списи*, Париз, 1974, стр. 370.

Насупрот томе, ако се неко одлучи за брак, тада таква личност пре свега кроз пламену љубав према људским бићима долази до Божије љубави. Руски философ, Владимир Соловјев, сматрао је бескорисну и безусловну преданост која је знак истинске љубави људске, као најверодостојнији доживљај бескрајности Божије. Посматрано из ове перспективе, може се сагледати колики је значај ожењених свештеника за православну Цркву. Породични живот је школа у којој пастир душа лако научи одређено понашање које му је потребно за вршење његовог позива у великој Божијој породици.

СЛОБОДА И ФАЗА КРОЗ КОЈЕ ОНА ТРЕБА ДА ПРОБЕ

По учењу светих Отаца, човек заслужује да се назива ликом Божијим углавном због свога разума и своје слободе. Својим разумом, који је обдарен способношћу за неизмерну пријемчивост, човек постаје „огледало” бесконачног Бога, а кроз дар слободе он је позван да сарађује у самом делању свога Творца. Преузимајући омиљену мисао Јована Златоустог, Теодорит Кирски у V веку, описао је човекову личност као неког „демиурга”, сличног Богу, демиурга чија је стваралачка моћ ограничена на обликовање унапред створене материје¹⁰.

Овде се, међутим, намеће мала философска дигресија. Велики теолог латинског Средњег века, Тома Аквински, учиће касније да да Божије створење може да „сарађује” са Богом само уколико је оно покретано Њиме, као и слуга који извршава заповести свога господара и као оруђе у рукама занатлије. Човек, би, дакле, деловао као аутомат који покреће неко други¹¹. Ако једино Богу треба приписати сваку узрочност која производи „биће”, онда створени узрочник може само да оивичи, да „определи” идентитет овог или оног бића (*illud esse*). Желећи да искључиво Богу припише сву стваралачку делатност, „*Doctor Angelicus*” (Аквински) ће још, сем тога, нагласити да материја садржи у себи „потенцијално” све облике које би она касније могла узети услед утицаја на њу од стране неког створеног узрочника. Овај би, дакле, био само оруђе Богу у састављању једнога „склада” који спаја материју са новим обликом, он (узрочник) би био оруђе без стварног утицаја на саму суштину тог облика¹². Стога се можемо питати да ли — у перспективи Томиног дуализма између „*hyle*” (материје) и „*morphe*” (форме, облика) — може уопште настати било какав битни детаљ који би створени узрочник могао случајно да дода сам од себе материји и облику, „компонујући” их међусобно? Зар створени узрочник уопште може имати стварну моћ да „одређује”, ако свако битије, чак и битије каквотних (квалитативних) разлика зависи једино од „Првог Узрочника”, Бога? У чему се заправо састоји права делатност свесног и слободног чиниоца, ако је

¹⁰ „*Квестионес ин Генесим*”, I 20, ПГ 80, 105 ВС.

¹¹ „*Контра еррорес Грекорум*”, I 23, ОПЕРА ОМНИА, XXIX Париз 1876, стр. 355.

¹² „*Дистинктио* I кв. I. арт. 4 ОПЕРА ОМНИА VIII, Париз 1873. стр. 14—15.

он пред Богом сведен на пасивно оруђе? Нерешив проблем у томизму састоји се у томе да се човеково слободно самоопредељење и стваралачка способност, по њему, своде на ништа. Касније рођен Томин савременик и богослов широких видика, — који је одиграо значајну улогу у византијском Православљу, — свети Григорије Палама дошао је до једног сасвим различитог схватања. Премда је истицао да и стварање из ничега, и коренито уништавање бића остаје искључиво у Божијој моћи, он тврди, такође, да су ствари које се налазе у нашој власти међусобно испреплетене и да попримају различити облик. „Палама се не устеже да овај процес уметничког обликовања, предначаченог да изнедри нове, „облике“,значи као „прављење ствари из непостојећег, мада то непостојеће није потпуно“ (proagein ek mé ontôn, ei kai mé ek médamôs ontôn). По њему, овде се ради о стварној делимичној способности стваралаштва, искључивој предности човека, који превазилази чак и бестелесне ангеле остваривањем света што је у њему по лику Божијем¹³.

Посматрано са ове тачке гледишта, учење Паламе одражава основни став Православља, према којем је слобода истовремено извор и животни простор сваке праве духовности. Слобода, свакако, садржи и ризик пада, али, у исто време, она уклања препреке за тајанствено деловање Светог Духа (II Кор. 3/17). Зато православни не би били у праву када би се стидели извесне недисциплине којом се разликују од других хришћанских вероисповести. Имајући у виду успешан рад институције и беспрекорни углед, монашке заједнице које ствара западна Црква посебно с наменом „апостолата“, практикују строги избор својих кандидата, вршећи над њима понекад психолошке „тестове“. Пропуштају кроз решето своје чланове, према својим правилима, прописима, и обичајима, више ситничарским него строгим, који се стварају у циљу развоја широкога слоја монаха који би достигли један задовољавајући просечни духовни ниво. У православном монаштву, које се очувало у својој првобитној чистоти без повезивања са чином свештенства, сама полазна тачка је друкчија. Са жељом да се пре свега обезбеди духовни напредак појединца, прихвата се начелно слобода избора за све оне који желе да постану монаси. У 43. канону Трулског сабора наглашава се да је „монаштво чин покајника, према томе ниједан преступ почињен у прошлости не може да буде препрека за монашки постриг (сетимо се оног покајаног воће „12 разбојника“, који се, према једној руској народној песми, повукао у манастир да би тамо „служио Богу и људима“). С друге стране, живот у православним манастирима је, иако строжији, мање „параграфски“ него што су латинске монашке заједнице. На Светој Гори Атонској, наћи ћемо, без сумње, мање реда и једнообразности него у западним манастирима, сусрећу се можда чак и нека озбиљнија претеривања. Али реч „претеривање“ има двојако значење, и у светогорским скитима крију се још и данас тако изузетни духовни великани о којима свет нема ни појма, и чија би надахнутост, духовна снага и унутарње зрачење били спутавани у оквирима једног скученог институционалног живота.

¹³ „Главе о природи, теологији, нарави и пракси“ 63, ПГ 150, 1165.

Православље доводи своју децу до њихове царске слободе различитим путевима. Један од најдубљих мислилаца IV века, свети Григорије Нисијски, упоређује понашање Бога према људима са понашањем лекара који, упозоривши болесника на опасност коју садржи нека отровна храна, ипак не прибегава сили да би спречио младића да је једе. Сопствено искуство најбоље нас учи да разликујемо добро и зло¹⁴. Ето зашто наше право слободног избора између врлине и греха, право нераздвојиво од моћи којом одређујемо своје поступке (autexousiotes), сачињава најосновнији степен личне слободе. По самој својој природи, Православље је, дакле, пуно обзира према свима, и, како је то неки православни богослов недавно приметио, „одбија да употреби ма и најблажа средства којим би се могло учинити насиље над људском природом и наметнути јој се”. Православни нису склони бучном и демагошком ширењу свога учења, него више падају у искушење пасивне равнодушности према мисионарском раду. Међутим и најревноснији проповедници православне истине виде опасност која прети вери и духовности Цркве, чим се оне нуде и хвале на тржишту макар и најмањом рекламом. Ако не захвати целог човека, Еванђеље онда губи своју коренитост и оштрину, а суштина хришћанства се раствара у компромис. Будућност не припада „омасовљеној” религиозности, него више неприметном присуству „соли”. (Мат. 5/13), чија снага је у добром квалитету. Један прави монах, на пример, не воли чак ни да се фотографише, толико он чува своју личну слободу као и слободу других од сваког наметљивог насртања и сваког искушења сујете.

Будући да је слобода природни дар људског бића, свака повреда слободе проистиче из области „против-природе”, из области греха. И обратно, сваки грех је напад на слободу. Реч је о двема стварима које су неспојиве и противречне: слобода је стваралачка снага а грех је чин разарања, разарања које прети да сурва саму слободу у понор стварног уништења. У ствари, „слобода да се чини зло” је јалова способност која ничему не служи. Она је само сенка која свуда прати праву слободу, али која јој се противи као што се тама противи светлости. Сартрова формула „буди зао да би постао добар”, указује на став самозаваравања код многих. Слобода претпоставља апофатички неку врсту непостојања, јер само почињући од њега она је позвана да гради. Али ако се покуша вештачки, разарањем, да се створи „ништавилско” тло за грађење, онда ће се логика и хармонија природе изврнути и све ће постати празно под „празним небом”. И зато хришћанство проповеда спасоносну антиномију, желећи да постави границе ономе што се лажно представља као слобода. Људи су често жртве оптичке варке, отприлике као онај пијанац из приче који, стално пипајући ивицу округлог стуба, никако не успева да се од ње откачи, и замишља да је затворен између четири зида. Јерусалимска *горница* у којој су се апостоли окупили на Духове изгледала је, разуме се, тесна а свет око ње изгледао је широк — па ипак, икона овога празника одражава једну дубљу димензију стварности када представља царски лик „Космоса” иза једне решетке као у неком кавезу, а чини да нестану зидови оне собе у којој су апостоли на окупу, тако

¹⁴ „О мртвима” ПГ 46, 624.

да се јасно види да је унутарњи простор саме Цркве „пространији и од небеса”. Пошто права слобода постоји само ван греха, до ње се долази једино кроз аскезу. Један савремени монах описује пост као „ослобођење саме материје од телесног и историјског детерминизма”. Без овог дубоког реализма који је извор поста, додаје он, не може се разумети тајна слободе и вере. Где нема поста, ту се камен претвара у хлеб и читав низ каменова у хлебове, како је то желео Ђаво (Мат. 4/3). Међутим услед овога, човек се такође претвара у камен а људска историја у поворку каменова”. Зато, растерећени од магловитог сентименталног либерализма, наши савременици требало би да поново науче ослободилачку строгост подвижничког живота.

Тиранија греха може се победити једино под руководством невеликог броја „максималиста”, који сачињавају језгро ослободилачког устанка. Монаси су пророци будућег века, у наше време још сувише „константиновско”, они више од осталих, још овде на земљи, живе као да су већ васкрсли. Истински монах представља, у Цркви, снагу, која нам се понекад чини груба, али благодарећи управо таквој снази Црква може да оствари своју духовну „револуцију”. Монах не прави нагодбе са уходаним навикама и не прилагођава се ономе што нама изгледа као непоколебива стварност. Његов циљ је да уведе нове навике, да оснује нову стварност, и управо зато он са жестином руши идоле нашег света изграђеног на систему закона, на први поглед разумних, који су нам, међутим, наметнути силом грехопада. Овако треба разумети и ону поруку крајње слободе коју носе „јуродиви (сулуди) у Христу”, та задивљујућа категорија светих: јер ко би се усудио, сем одважног Николе јуродивог, да упути онако подругљив прекор цару Ивану Грозном, нудећи му као некој дивљој звери оброк сировог меса¹⁵. Као што су петлу недоступни широки видици орла¹⁶, исто тако ни ове пророке често не разумеју њихови савременици, чак ни верници. Међутим време пролази и даје им за право. Једно ремек-дело неког смерног монаха-иконописца може да буде речитије него беседа једног проповедника. Створено давно некад у тишини, то дело носи у себи дах живота и магичну снагу који трају вековима, најављујући нам веру чак и на страницама једне књиге објављене међу невернима. Такав светитељ као што је Серафим Саровски који, на прелазу између 18. и 19. века, испуњаваше се благодаћу, живећи деценијама у најстрожијој усамљености, није осетио потребу да општи са посетиоцима манастира. Привучени светитељем као живим чудом, људи су неодољиво хрили ка њему, и „старец” је штедро поклањао своје време свима онима који би му се обраћали за помоћ. Своју кохезију Православље задобија богатством дубоког духовног живота, који се прихвата свесно и слободно.

¹⁵ И. Ковалевски, *Јуродивост Христа ради* (на руском) Москва 1895, стр. 205.

¹⁶ Прича старца Силуана, види: Софроније оп. цит. стр. 437.

КАКО СЕ ДУША ОТВАРА ПРЕМА БОГУ

Само кроз двери покајања улазимо у истинску слободу. Покајање се састоји у „промени ума“ (*metanoia*), то-јест у враћању нашега ума Богу, како би он поново постао Његово огледало. На тај начин душа узима потпуно нови правац: када очи нашега срца презиру таму греха, тада се оне отварају према истинској светлости и свету онаквом каквог је Бог желео, и тек тада ми ступамо у заједницу са тим светом. Природа једне заједнице је одређена личношћу њеног оснивача или начелом на којем она почива. Постоје удружења (западни редови) чији су чланови пуни добре воље, али који, узевши у целини, расипају своје духовне снаге, јер их сједињава погрешна личност или пак неки порочан циљ. У истинској Христовој Цркви, (Православној) запажамо супротно: можда смо у њој понекад разочарани гресима хришћана као појединаца, али исто тако у њој доживљавамо опроштај који покрива и исцељује све и чија врата нам отвара Онај који је једини без греха. При овом отварању, навиру сокови новог живота и шире се око нас и у нама. Православна духовност храни се тим токовима динамике који су увек истоветни у простору и времену кроз које пролазе. Сваки облик било конзерватизма, било модернизма и развоја туђ је православној духовности. С једне стране, живи организам — који се зове Црква — нема никакве потребе да буде „конзервиран“ као нека трулежна материја или леш. С друге стране, док сваки развој претпоставља стање „неразвијености“ као полазну тачку, Црква, међутим, од свога настанка живи у савршенству од пунине Светога Духа.

Читањем, као таквим, сазнајемо само теорије и мртво слово — док се истински духовни живот преноси преко слободног личног општења. Харизма духовног очинства својствена је личностима које су достигле извесну унутарњу зрелост, а то не морају неизоставно да буду свештена лица. Иако веома привржени идеалу породичне плодности, већ је, по сведочењу Филона Александријског, у јудизму постојао обичај одрицања од „смртне“ породице, са циљем рабања духовних синова¹⁷. У хришћанској Цркви, живот сваког верника почиње рођењем по вери: у том смислу апостол Павле каже да је он „родио“ у Христу Коринћане (I Кор. 4/14—15), исто тако, Јован Златоусти сматра кумове са крштења, крајем IV века, „духовним оцима“ за новокрштене¹⁸. Код светих Отаца пустињака као и у монаштву уопште, налазимо још и појам другог духовног рођења. Мртав за овај свет и тако рећи „поново крштен“ са другим именом, млади расофорни монах се приводи као мало дете своме духовном оцу који треба да га води при првим тешким корацима у сасвим нови живот, по законима духа. По себи се разуме да се хришћанин почетник, па био он и млад монах, обавезује на посебно јаку послушност своме духовном оцу, чије искуство му је потребно да се не би изгубио у лавиринту унутарње молитве или у животу своје нове заједнице. Благодарећи „по-

¹⁷ Види о женама „терапеутама“ у *„Де вита контемплатива“* изд. Р. Амалдез и др. Париз, 1963, стр. 126—129.

¹⁸ *„Осам катихеза за крштење“* (SC 50 BIS) Париз 1970, 11 16, стр. 142.

родичној” атмосфери, православна духовност се на тај начин преноси са оца на сина, још од првих векова. Дивно је чудо за посматрача споља то да ове везе спајају различита поколења: чак се и у наше време често дешава да, понеки духовник („старец”) богат великим опитом, а који је истовремено крепак и свеж у духу, окупља око себе бројну духовну децу управо међу младима које неодољиво привлачи пример веродостојног живота.

Иако једнак по достојанству, Христос се одликовао потпуном синовском послушноћу према своме небеском Оцу (Филип. 2/8). У Цркви светотројични живот, управо тај живот који укида привидну противречност између послушности и слободе, шири се и међу људима. Достигавши извесну зrelu духовност, хришћани су потпуно потчињени Цркви чију Истину свесно прихватају, међутим послушност постаје понекад узајамна обавеза. Сваки свештеник, на пример, има харизму да буде „отац” једне парохијске породице, а да при томе никад не врши над њом некакву „пуну власт” по закону. И сам потчињен епископу, он је у исто време лично одговоран за свој позив, али та његова одговорност не може се свести једноставно на мерила која важе за монаха у пустињи. Не разликујући евангелски дух од буквалности слова, у онаквој послушности која је једном навела Јована Коловос-а да дуго залива суво дрво, Игнатије Лојола је замислио апостолат својих језуита као неки јерархијски систем разних звезда које се механички врте једна око друге¹⁹. У Православљу, међутим, углед (ауторитет) сваког појединца мери се првенствено према харизми која је њему дата и у складу са његовим духовним узрастом. Тако је Божји народ могао да поништи одлуке оних сабора чији је дух био у супротности са Предањем, тако је и светост једног Нектарија Егинског признала званична Грчка Црква, шта више његова канонизација је извршена за време патријарховања некога ко је, за живота, учествовао у једном суђењу против тога светитеља.

Као процес који се одиграва унутар човека, духовно узрастање које води ка слободи не може се задобити једноставним умножавањем спољашњих дела. Без упознавања дубинског простора својственог слободној личности, неки хришћани се задовољавају површним схватањем вере, толико сведене на људску меру да личи на мадоне из доба Ренесансе. Писац једне од најпотреснијих песама коју је икада неки Италијан испевао у славу „Богодетета”, Алфонсо-Марија де Лигуори, беше и изумитељ строго казуистичког система моралне теологије. Пошто, у области познања, наивна религиозност не доводи до каквотнога (квалитативног) обogaћења, созерцање за њу значи напрезање воље и уопште целокупно хришћанско усавршавање своди се у категорије правног појма „заслуге” и у количинско умножавање добрих дела (понекад се иде тако далеко да се употребљавају рачунске машине, које би мериле напредак у врлинама). Непрестано повећање напора који не извиру из дубине душе, претпоставља или гвоздену вољу својствену генијима, или изузетну благодат. Таква светост, уколико она заслужује ово име, недостижна је слободном из-

¹⁹ Види његово чувено писмо од 26. марта 1553. језуитима у Португалији, у: „Писмима св. Игнатија Лојоле”, превод М. Воиџ, Париз 1870. стр. 475—478.

бору већине људи: то је као кад бисмо хтели да се попнемо на планину потцењујући уходане путеве, да бисмо ударили наизглед најкраћом стазом, али која је пуна препрека и опасности.

Свети Оци били су свесни уображености једног оваквог волунтаризма који пркоси слободној „синергији” („сарадњи”) између човека и Божје благодати. О стању созерцања које хришћани треба да достигну — један велики источни духовник, свети Исак Сиријански, говорио је (у VII веку) да се стварности духовног света „не могу силом напрезања скинути с неба по својој вољи”, јер такво напрезање ствара само варљиве и сабласне визије. Тачније, сама душа треба да се „приближи царству љубави”, и тада ће она моћи да „созерцава духовне стварности на њиховом правом месту”, тамо где се соцерцање, „открива само од себе”. Али да би се до овога дошло, треба да се „очи нашег ума” очисте извршавањем Божијих заповести и понирањем у тиховање, како би се доживео „огањ љубави у својој пунини”, и да би се достигла зрелост и духовно познање. Овакав преображај достиже се по мери „раста ума у погледу навике мишљења и непрестаног његовог напредовања”²⁰. Реч је, дакле, о дуготрајном процесу продубљивања, који обухвата све способности душе, почевши од сазнајних. Овакво схватање одговора духовним чежњама многих наших савременика, који мада уморни од празног моралисања ипак жудно трагају за истином тако да је један римокатолички писац недавно забележио: „незнабошци не пребацују толико хришћанима да су лоши хришћани, колико им несвесно пребацују да немају ништа да кажу”²¹. Ма колико да је строга, аскеза светих Отаца је исто толико и остварива, јер она препоручује методе који нису изнад наше моћи, чинећи да понекад сасвим заборавимо сваки „умор и зној”. Као што дубине привлаче рониоце, тако и откриће увек нових димензија чини да је унутарњи живот све узбудљивији и привлачнији. Према светом Максиму Исповеднику овоземаљске перспективе ишчежавају при светлости Божанске љубави, као што звезде постају не приметне при изласку сунца²².

КАКО СЕ МОЖЕ ПОЈАЧАТИ СНАГА МОЛИТВЕ

Један од највећих византијских мистичара, свети Симеон Нови Богослов, описао је, почетком XI века, како је он угледао Христово лице као блесак светлости који сија у „водама чистим”²³. Јер вода се претвара у огледало које одсијава слику сунца само ако је без таласа које би бура могла да изазове, тако и наша душа треба да буде без узбуђења од свакодневних брига, да би се одржала у стању духовне тишине, да би поново постала слична Богу. Изузетан значај молитвеног тиховања (*исихија*), које препоручују учитељи молитве-

²⁰ „Сабрана аскетска дела” (на грчком), изд. Е. Теотокис Лајпциг 1770. гл. IV, стр. 387—388.

²¹ Н. Ватреан, „Ко је Бог”, Париз 1971, стр. 13.

²² „Главе о љубави”, I 10, стр. 90, 964 А.

²³ „Катихезе” II (SC 113) Париз 1965, XXXVI стр. 342—343.

ности, толико је значајно да свако ко живи унутарњим животом, открива колико је то неопходно. Писац Александар Солженицин иде до употребе чисто светоотачког језика кад описује стање тихогa созерцања лишено ниских мисли и где се свако биће човеку јавља као „слика вечности”, „к’о сребрна луна на језеру мирном”²⁴. С друге стране, огледало неће одсијавати светлости, ако није чисто и провид-но као кристал. Почев од Евагрија Понтичког, који је живео у IV веку, духовни писци су много наглашавали потребу извесног „трез-веноумља”, помоћу којег се избегава свако непотребно лутање ма-ште за време молитве, спречавајући да умом овладају утисци туђих „духова”, како би ум постао стално „место за Бога”. Да бисмо се из-лечили од греха, од нашег „заборава Бога”, потребно нам је стално „сећање на Бога” које се остварује у молитви. Непрестана молитва је исто тако потребна души као дисање телу — појава од животног значења, она дакле, мора извирати из динамичког начела. Према Пре-дању израженом нарочито у *Беседама* Св. Макарија из V века, орган молитве назива се „срце”, израз који, у Библији, означава управо сре-диште личног живота.

Ако је смисао речи „срце” данас обезвређен у нашим очима, то је стога што је у данашњем свету основно јединство унутарњег човека трагично разбијено. Као што се чиста сунчева светлост, због неког облака, распада у разне боје сунчевог спектра, тако се и наша приро-да растрза у тренутку када њом овлада грех против морала или про-тив догмата. Ако је тачно да је јединство различитих способности човекове душе одражава у себи лик тројединог Бога — према учењу неких светих Отаца — такође је опитом потврђено да и наше духовне неравнотеже настају због удаљавања од светотројичног начела. Један видовити светитељ са даром пророштва, познат у древној Цркви, пред-сказао је тачно последице које оваква доктринарна исклизнућа могу да изазову у нама. Ако заборавимо Сина, Реч (Логос) и Истину откри-вену људима, ми ћемо обожавати неког бога „безразумног”, лудог (алогосног) — каже он укратко — ако ли пак ускратимо обавезно обо-жавање Светом Духу, Даваоцу живота, онда ће наш Бог постати један „мртав” бог²⁵. Ето шта се, на једном широком плану, дешава са нашом цивилизацијом која је подељена, ако не и растргана између два главна идеолошка правца од којих један, имајући своје извориште у некадањем схоластичком рационализму, завршава данас учењем о демитологизацији и крилатицом „Бог је умро” у секуларизованој градској средини, а други, полазећи од духовности сентименталистич-ког пиетистичког типа, завршава харизматичким и нео-гностичким по-кретима савремене омладине. Тако на плану вере, мисли, духовно-сти и уметности преовладава извесна раскомаданост над органским јединством.

У оваквим условима, постаје јасно да је чак и „ерос” који при-влачи наше савременике ка Православљу, од самог почетка, у „не-чистом” стању. Тако многи обраћеници (конвертити) иду кроз пре-лазну област, названу „унија са Римом”, или пак кроз психолошки

²⁴ „Оделење за рак”, Париз 1968. стр. 635.

²⁵ „Беседе” погрешно приписане св. Григорију Нисијском. „Квид сит ад имагинем Деи”, ПГ 44, 1340 В.

период сличан менталитету „унијата“, менталитету који карактерише прилично површан формализам, а понекад и бучан дух крајности. Не откривши истинске дубине Православља на овом степену унутарњег развоја, ми православну веру схватамо на кривоверни начин, тражећи у њој пре свега оно што нама лично недостаје и што може да нам послужи као природна допуна. Они који имају комплекс ниже вредности осећају да су постали јачи због строгих захтева православне дисциплине, и због оног трепетног тајанства (*mysterium tremendum*) које се лако претвара у средство компензације. А с друге стране, они који су лишени љубави од стране мрачног и хладног света којим су окружени, њих привлачи *mysterium fascinans* (чаробно тајанство) које се крије у неким облицима новооткривеног свемира. Усвајање једног наизглед егзотичног понашања, са циљем да побуди интересовање околине, служи често као средство за изражавање самољубља. Ово бекство у туђи фолклор може очигледно да се претвори у потпуну неистинитост, а понекад, међутим, то може да послужи као почетак проширивања душе, њеног излажења из саме себе. Идући свим овим путевима, долази се до сазнања понеких делића православне истине, али, ко настави да напредује, моћи ће да „сабере“ те делиће у њихово природно и органско јединство. Духовно здравље овако стечено није тек једноставна смеша, него је то један сасвим нови „склад“: јединство ума и срца, које је извојевала православна духовност, не настаје повезивањем апстрактног рационализма и сентиментализма, него јављањем потпуно нове каквоте (квалитета). Благодаревши томе наша мисао саображава се захтевима живота, а наша љубав узима дубока убеђења као основу и полазну тачку, па чак и наше тело успева да изрази ставове душе. На неким језицима реч „здрав“ има исто значење као „пун“. На црквено-словенском, на пример, израз „целомудрије“, подразумева не само „здравље“ наших мисли, него такође и њихову целовитост, њихову пунину.

Ова пунина остварује се тесном сарадњом различитих способности душе и назива се „духовна трезвеноумност“. Исихије Ватоски, подвижник из VII века, описао је ову трезвеноумност као „непрестано и упорно стражарење ума пред вратима срца, ради будног мотрења на све што тамо наиђе”²⁶. Благодаревши првобитној доброти наше природе, „ако је срце непрестано чувано, па је неприступачно за облике, слике и представе тамних и злих сила, у њему се рађају светле мисли. Ако угаљ производи пламен; колико више то чини Бог — који обитава у нашем срцу од дана нашега крштења — под условом да нађе у нама чистоту мисли и будност ума. Он ће тада распламсати огњену моћ разумевања у созерцању, као што пламен упали свећу”²⁷.

Кроз овакво истанчано самопосматрање, свети Оци као што су Јован Лествичник и Максим Исповедник успели су да распознају различите степене искушења разобличавајући одмах „помисли“ („логизmoi“) које дошаптава Нечастиви пре него што буду потпуно прихваћене вољом човека, у самом тренутку њиховог првог продирања у

²⁶ „De temperantia et virtute centuriarum ad Theodulum“, I 6, ПГ 93, 1481 В.

²⁷ Исто, II 8, 1512.

подсвесне и ирационалне сфере душе. Према томе, подвижник треба да овлада овим сферама душе, јер, како је говорио свети Исак Сиријански, „ако свим срцем ниси омрзнуо повод греха, не можеш се ослободити задовољства које ти он причињава”²⁸. Излажући учење Отаца пустињака, свети Јован Касијан у V веку такође је учио да се порок потпуно искорењује само „великом врлином”, то-јест врлином која прожима читаво биће. Зато он разликује обично полно уздржање, које је својствено „безбрачју”, од истинског целомудрија, које „живи од љубави која га надахњује и од небеских уживања којима се наслађује у савршеној чистоти”²⁹. Волунтаристичко подвизавање једног монаха, који је почетком века сматран за „свеца”, и који се поносио тиме што никада није доживео утеху духовне радости, потпуно је страно Предању неподељене Цркве, за коју је „дар суза”, то-јест очигледан доживљај присуства благодати, јасан знак духовног здравља. „Ако дете не плаче, оно је мртво”, говорио је свети Симеон Нови Богослов³⁰. Будући да су крштењем „одевени у Христа” (Гал. 3/27), хришћани би, по његовом мишљењу, требало да осећају у себи присуство благодати крштења: „само лешеви, када их облаче, не осећају ништа”³¹. Следујући овај ток мисли, св. Симеон сматра да је врхунац духовног живота стање унутарњег јединства, када се у души „област раздраживости потпуно сједини са облашћу разумности и са облашћу пожудности” и кад постане с њима „апсолутно једно”, јер тек тада све способности душе заједнички и сложено одбијају зло”³².

Овако сједињен изнутра, човек може да се удостоји јединства са Богом, посредством молитве. Литургијске молитве и монашко појање на богослужењима хране душу својим богатством, јер је у њима полазна тачка изобиље мисаоности. Међутим као најбоље средство сједињења са Богом, свети Оци препоручују молитву која сама по себи садржи идеју јединства. Она се зове „једномислена” (моногош-ка”) јер се она састоји у продубљивању, кроз понављање, једне „једине мисли”. То начело монолошке молитве није, уосталом, страно ни самим богослужењима на којима су многе ектеније и прозбе испуњене оваквим непрестаним враћањем на основни израз и увек истоветно понављање: „Господе, помилуј!” Као што понављање ових речи сачињава јединство богослужења, тако и непрестано понављање монолошке молитве појединца даје духовно јединство његовим данима и ноћима, усмеравајући читаву његову делатност ка „једино потребном”. Хришћани би зато морали да се ослободе извесних рационалистичких предрасуда и да поново признају вредност молитава које се врше честим понављањем.

²⁸ Оп. цит. „Беседа” XLII, стр. 173.

²⁹ „Коллатионес”, XII 10 ПЛ 49, 888 В — 889 В.

³⁰ „Катихезе”, III, XXIX стр. 184—185.

³¹ „Теолошки и етички трактат” II (SC 129) Париз 1967, Е. В. сс. 84—85.

³² Исто, Е. IV, стр. 38—39. У закључку чланка „О свести доживљене благодати по св. Симеону Новом Богослову”, у *ИРЕНИКОН* 42 (1969), стр. 340—342. Пјер Мигуел хвали, на наше чуђење, оно што он назива „суха и здрава” духовност Терезе од Лизије и де Фуко-а, али није могао отворено да покрене наші наведени закључак; у ствари, уколико се неко налази у стању духовне сухоте, он се још налази у „пустињи”, дакле у несавршенству.

Истинска монолошка молитва далеко од тога да доводи наше душе у стање осиромашења, она кроз количинско умножавање ствара у нама психолошку и духовну појаву сасвим нову по каквоти. У ствари, кроз њу постајемо осетљиви за бесконачно и апсолутно; она нас враћа у средиште онога што је неко назвао огромним духовним „магнетским пољем” усред којег живимо, али чију стварност нам заклањају наше скучене приземне мисли. Молекуларна физика нас учи да „таласи” сачињавају и „производе” у извесном смислу саму суштину материје. У макрофизици, познат је феномен назван „одјекивање”: енергија малих импулса, који се периодично понављају и који су усмерени само у једном правцу, нагомилава се и постаје моћан и скоро независан потенцијал. Слична појава се дешава и у акустици. Ритмичко струјање ваздуха производи звук, од уједначеног скупа звукова настаје ритам мелодије, груписане око једног јединог „рефрена”, који се стално понавља, — имају за последицу одређен музички учинак. При слушању музике, наша душа почиње и сама да урања у овај феномен одјекивања. У ствари, физичко кретање помаже упоредно сабирање енергија на психолошком плану, и то је један од разлога због чега музика изазива у нама осећање пуноће, донекле осећање бескраја.

Свака монотонија, она, на пример, која је својствена ручном раду или ритмичком дисању, у стању је да произведе у нама такав утисак „ширења”. Један светогорски монах објаснио је неком свом посетиоцу унутарњи смисао рада на везу, који је за њега био извор његовог издржавања како материјалног тако и духовног. „Ако будете имали само једну жељу да увек са поједнаком снагом побеђујете конач који вам се опире при везењу, ако се будете ограничили на то да уобличавате нешто што је још без облика, ваше „ја” биће сабрано у целину, способно да узме и понови било који правац”. У једној молитви наше Цркве стоји: „Саберите се, народи, око Сиона, окружите га, и дајте славу у њему Васкрсломе из мртвих”. (II стихира првога гласа у суботу на вечерњи.) Овакво расуђивање лако је разумети: народи се спајају у виду круга, то-јест сачињавају повезану целину. И пошто се сједињавају жртвјући сопствено „ја”, ова целина претвара се у вечност, правећи круг који низводи божанску благодат. Затим је посетилац светогорског монаха испричао шта је он из свега овог научио: „Ја сам увидео да док вучем конач, то у мени производи некакво одјекивање; осетио сам да се у мени развија некакав живи однос између мога рада и моје душе... Истовремено, напрегао сам се да своју моћ пажње увежбавам макар и пасивно, што је омогућило да цртеж мог веза тако снажно утиче на мене, да је он аутоматски прелазио у моје прсте и затим силазио у нит конца... Покушао сам да дишем ритмички... и стварно сам осећао да унутрина мог бића узима облик једног пехара који се отвара³³. Ово је учинак сличан оном од монолошке молитве, учинак који ипак није потпуно безопасан.

³³ Види ретку књигу која дубоко понире у православну духовност, R. Biach: „Das Geheimniss des heiligen Berges” Vienne 1949. p. 70—71.

СЛОБОДА КАО ПРОСТОР ЛИЧНОГ СУСРЕТА СА БОГОМ

Сведок кога смо овде навели, не устеже се да призна да понављање молитве ствара у човеку само „повећану осећајност”, међутим самим тим понављањем не ствара се унутарњи живот³⁴. Будући да сила доживљених заноса у тренутку повећане пријемчивости може лако да доведе до поремећаја душевне равнотеже и смањења моћи владања собом, намећу се неке одбранбене мере. Пре свега, посвећење у тајну напрегнутијег молења треба да се води под сталним надзором духовног оца који има дар да разликује утицај Божије благодати од преварне *прелести* која долази од ђавола. Као дрога, у наше доба тако распрострањена, и искушења такође се представљају као надприродни „доживљај” и све то увлачи у стање квази-хипнотичне заробљености неке појединце, који, упркос развијеном осећању за духовне стварности, из незнања су беспомоћни пред обманама овакве врсте. Чак и на плану природном, понављање монолошке молитве може да садржи извесну опасност, која је у вези са физичким законом одјекивања. Ако се служимо понављањем доста умерено, оно заиста може да изазове хармоничан одјек у души — али ако се оно употребљава без опрезности, онда то учестано понављање као огромна моћ може да се изокрене у суровог рушиоца — сетимо се чете војника која може да сруши мост ако по њему ритмички маршира. Међутим то упорно понављање може да се претвори у грозно „испирање мозга”, у насиље над природом јер то значи потчињавање људскога духа закону детерминизма својственом материји. Из ових разлога монолошка молитва прихвата је само у случају када је она пропраћена аскезом очишћења, и када је потпуно прожета доживљајем нашег личног, слободног односа према Богу. Почетник у молитви има за циљ да научи од духовног оца како да стекне одређено стање, у коме се, без улагања новијих напора, молитва одвија „сама од себе” у дубинама савести. Да би се такво стање постигло, треба, свакако, предузети одређене мере, које, међутим, нису главни извор молитве: болесник се учи да прохода поштапајући се штакама, али кад оздрави, он ће се кретати својом сопственом снагом.

Зато учитељи византијског исихазма (тиховања) сматрају да се духовни живот састоји, пре свега, у тражењу „скривеног блага у нашим срцима”. Ово благо треба зато „истовремено чувати и умножавати”, према речима Никифора Пустинјака, покретача препорода на Атосу у току XIII века³⁵. У овом истом Предању, непознати Руски Боготражитељ 19. века истиче да је молитва потпуно природна делатност душе, и да та пракса, дакле, није друго до „откриће” себе самог пред Богом, то је „освешћење”, „добровољно примање” благодати, што је разлог да молитва „делује делотворно”. Ево како овај Боготражитељ описује молитву: „У Новом Завету стоји (Рим. 8: 19—22) да су човек и цела творевина мимо своје воље подложни трулежној сујети и да све уздише и тежи ка слободи деце Божје. Управо ово

³⁴ Исто. стр. 12.

³⁵ „Де собриетате ег кордис кустодиа”, ПГ 147, 947 В.

тајанствено стемљење творевине, ова урођена тежња душе, то је унутарња молитва. Она се не може научити, јер је она у свима и у свему³⁶.

Да би молитва постала истински сусрет, она не сме да буде притворна, него да извире из дубинских коренова саме личности. Благодарeћи управо овој исконској тежњи која усмерава читаво наше биће ка личној слободи, човек постаје потпуно „свој”, ослобођен принуде, лажног поштовања себе и лицемерја, свих тих последица „сујете” неодвојиве од друштвених односа у свету који је огрезао у тами грехопада. Христос заповеда да се човек ослободи лукавства на које га наводи и Нечастиви кога Он назива „оцем лажи”. (Мат. 5/37); Јов. 8/44; зато Христос жели да будемо у души као деца — без извештачености. (Мат. 18: 3). У неким тренуцима, које називамо „тренуци истине”, успевамо да превазиђемо намештеност, наметнуту навикама, и тада осећамо како нас за тренутак обасја блесак исконске доброте наше људске природе, те иконе Божије. Познат нам је потребни доживљај када у тренуцима неочекиваног растерећења груне у нама снажно осећање љубави, неодоливе радости па и великог бола, тада спонтане снаге владају у души без икакве разметљивости. Окови сујете такође спадају у тренуцима безазленог хумора, када понекад са задовољством откривамо сву нашу детињу мајушност пред Богом, уколико смо спремни да признамо са смерним осмехом, и са жељом да их се ослободимо, смехотворна ограничења од којих ни једно људско биће није изузето. Подвижници, свакако, воде борбу против искушења грубог и изазивачки грохотног смеха, насталог из грешних страсти, али у исто време они негују дух ведринe. У једном занимљивом сведочанству о савременом православном монаштву управо читамо о томе како унутарња слобода „даје човеку извесну безазленост и понекад у здравом хумору налази свој спољашњи израз”³⁷.

Један сиријански подвижник VI века, Филоксен из Мабуга, открива нам тајну повученог живота у пустињи ослободивши се лукавства својственог друштву, тамо откривамо вели он, „једноставност људске природе”, што је неопходна претпоставка хришћанске вере³⁸. У ствари, свака истинска самосвојност садржи у себи имплицитан позив који нас приводи Христу. Чак и у часовима нашег колебања у вери, брига о животу и жеља за трансцендентним поново се рађа. По самој својој природи, наша исконска жеђ за слободом тежи ка ослобађању од окова најтрагичнијег ропства које постоји, превасходног ропства — смрти, како духовне тако и телесне. Једино Бог, творац живота, може да нам осигура победу над смрћу, дарујући нам превасходну слободу, врхунац и коначни смисао сваке људске слободе. И зато свака идеологија која жели да избегне тескобу, свака духовност која хоће да реши проблем патње а да при томе не прибегне Ономе који је победио смрт, у ствари није друго до бег-

³⁶ „Казивања једног боготражитеља Руса” (на француском) J. Lalou (2) 1965. р. 77—78.

³⁷ Епископ Антоније Пламдеала: „Слобода и Предање у православном монаштву” у: „Tradition of Life” (ed. Sobornost) Лондон 1971, стр. 42.

³⁸ „Беседе” (44) Париз 1956, IV 84—87 стр. 101—103.

ство, „опиум“ штетан по живот. Слобода према којој је устремљен наш животни нагон по самој својој унутарњој логици не може да буде друго до слобода „деце Божије“. Зато и најмања пројава овога нагона садржи несвесно прибегавање Ономе који је извор сваког живота, сваке слободе и сваке љубави — сваки дах сам по себи је нека врста унутарње молитве. Ми понављамо речи молитве: „Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме грешнога“, управо да бисмо јасно и свесно изразили ту молитву, скривену у нашој природи.

Видимо данас да има римокатолика који оспоравају папу и протестаната који усвајају обичаје римске Цркве; међутим, не желећи да иду до краја по својим убеђењима, и једни и други остају везани за своју верску установу, ризикујући да на тај начин изгубе одређену унутарњу чврстину и веродостојност. У таквим условима, битна одлика православног човека остаје његово наглашено осећање слободе, као и његово потпуно веродостојно одбијање сваког конформизма и прагматизма. У томе се, ето, крије тајна зашто је Православље привлачно за младе савременике који имају нарочито истанчану осетљивост према овим вредностима. Међутим, истински доживљај православне духовности може да потече само из живе вере, а ту савремени човек наилази на тешкоће, јер тешко успева да успостави свакодневни лични однос са Богом. Пошто је овај однос међу-личносни, па према томе и обострано слободан, онај ко га посматра споља налази се пред тајанством двоструко неухвативим. А пошто се ради о тешкоћи широко распрострањеној, покушаћемо да објаснимо зашто Бог, иначе увек спреман да нам отвори Своја врата (Мат. 7: 7), изгледа као да се данас оградио извесним ћутањем.

Свети Оци Цркве знали су добро да разликују суштинско од споредног у хришћанском животу. То је један од разлога због чега је свети Исак Сиријански одвраћао монахе да се обраћају Богу са ситничавим прозбама³⁹. Међутим неке просте душе, у доба повлашћенога хришћанства нису могле да одоле искушењу антропоморфног сужавања своје вере и свођењу својих прозбених молитава Творцу на један прагматичан и скоро материјалан план. Данашња омладина одупире се оваквој карикатури религије понекад циничким одбијањем, а што представља очигледан знак кризе. Али зар се ова криза код омладине не може сматрати за кризу духовног раста? У ствари, цинизам је понекад израз стидљивости, иза које се крије снажна заокупљеност да се очува тајанство вере пред празним нагваждањем лажне теологије. Оно што на око изгледа као порицање, често је само нека врста апофатичне трезвености, потпуно оправдан облик „демитологизације“, која проширује видокруг наше вере, а не да га сужава. Таква трезвеност могла би у ствари да начини пробој кроз барикаде наших појмова и категорија, како бисмо једнога дана успели да схватимо да божанска стварност није ван наших догмата, али их ипак превазилази, и да је Бог већи од свих идеја које имамо о Њему.

Згрожени пред претеривањима простонародне религиозности, неки представници интелектуалног света не могу да одоле супротном искушењу, они желе да претворе религију у идеологију а свето Пре-

³⁹ Оп. цит. „Беседа“ XLIV, стр. 184—185.

дање у археологију, замењујући тако обожавање живогa Бога култом скамењених идола. Међутим жива личност је извор свих облика бића, и зато наша духовност као да лебди у празном, чим не преноси личну поруку личногa Бога. Наш циљ је да сазнамо и одгонетнемо ову поруку, која се скрива у лепоти природе, у богатству културе, у певању богослужбених песама и у вршењу обреда, у величанствености икона и древних храмова, да је одгонетнемо као што графолог открива покрете душе који су изражени у сваком потезу рукописа. Водимо ли продубљени живот у Православној Цркви, не можемо а да не запазимо свакодневно присуство и понекад чудесно деловање Спаситеља. Нека би нам Он помогао да остваримо у себи синтезу између речи и дела, учења и светости, синтезу кроз коју човек постаје, по речима једногa од древних Отаца пустињака, „остварење савршене философије”⁴⁰.

⁴⁰ „Изреке св. Макарија Египатског” II 8, PG 34, 236 A.

Le résumé

Hiéromoine Gabriel Patacsi:

LA LIBÉRATION DE L'HOMME INTERIEUR DANS LA SPIRITUALITÉ ORTHODOXE

Un certain pessimisme post-augustinien avait marqué la religiosité occidentale d'une forte teinte de méfiance à l'égard de la nature. On allait à la recherche de critères extérieurs de l'infailibilité, ce qui poussait à une obéissance aveugle ou au relativisme opportuniste. L'Orthodoxie, par contre, cultive un optimisme biblique par rapport à l'*eros* religieux »transfiguré«. Rien ne s'oppose à la nature, sauf l'absurdité du péché.

Problème insoluble du thomisme: la libre autodétermination et la capacité créative de l'homme semblent, en lui, réduites au néant. Par contre, la doctrine palamite réfléchit fidèlement l'attitude de l'Orthodoxie, pour laquelle la liberté est à la fois la source et l'espace vital de toute spiritualité authentique. Puisque la véritable liberté n'existe qu'en dehors du péché, c'est l'ascèse qui y conduit.

Dans l'Orthodoxie, l'autorité de chacun se mesure selon le charisme qui lui est accordé conformément à sa croissance au point de vue de la vie spirituelle. L'homme parvient à l'union avec Dieu, moyennant la prière monologique. Menant une vie approfondie dans l'Eglise orthodoxe, on ne peut pas ne pas apercevoir la présence quotidienne et l'action de temps à autre miraculeuse du Sauveur.

»Contacts« — Revue française de l'Orthodoxie XXX année (N° 102) 1978 pp. 110—140.

