

Јеромонах др Атанасије Јевтић

ИСУС ХРИСТОС ЈЕДИНИ СПАСИТЕЉ СВЕТА У ПРАВОСЛАВНОЈ МИСЛИ ДАНАС¹

Признајем да сам се нашао пред врло тешким задатком који ми је постављен — да прикажем централну тему наше хришћанске вере: *Исус Христос једини Спаситељ човека и света*, онако како је та тема схваћена и обрађена у православној мисли данас. Трудићу се да дам неке основне оквири те теме, то јест оно што ја запажам као основно у третирању ове теме у савременом православном богословљу. Почећу најпре мало поиздаље.

1. После пада Византије и осталих православних балканских народа под Турке, током векова турског ропства, особито пак од 17. века, дошло је у православној теологији — не у самој вери и животу и литургији Православне Цркве, него у теолошкој мисли — до извесног отуђења и удаљења од традиционалних токова православне мисли и богословствовања о основној хришћанској истини спасења у Христу као једином Спаситељу света и човека.

Реч је о наша последња три века, који су од извесних православних теолога названи вековима „западног вавилонског ропства“ православне теологије (Г. Флоровски). Ово „отуђење“ огледало се пре свега у утицајима на православну теологију западноевропске философске и теолошке мисли, првенствено протестантске теологије доба Реформације и римокатоличке теологије доба Контрареформације. (О овоме је особито дубоко и проницљиво писао, бар што се тиче руске теологије, отац Георгије Флоровски у својој студији „Путеви руског богословља“, објављеној на руском у Београду 1935, а и у неким другим својим радовима).

Није овде место да се дубље упуштамо у тај проблем. Рећићемо само толико да је тај западни, римокатолички и протестантски, утицај на православну школску теологију у последња три века несумњиво постојао, то не треба скривати. О тој „богословској псеудоморфози“ већ су изrekli свој непристрасни суд истакнути православни бого-

¹ Предавање одржано на Међуфакултетском екуменском симпозијуму у Загребу (28—30. септембра 1982. г.), на општу тему: „Исус Христос једини Спаситељ света“.

слови (између осталота и на I Теолошком конгресу Православних богословских школа у Атини 1936. године). Наравно, по среди није била директна измена православне вере, ни прихватање самих римокатоличких или протестантских догмата, јер су у томе православни били још увек довољно осетљиви, него се радило о утицају на сам начин схватања и излагања појединих догмата православне хришћанске вере, и конкретно — догмата о спасењу у Христу. Реч је, дакле, о другачијем духу и методу богословског приступа и исповедања сотириолошког догмата. Западни схоластичко-рационалистички и пијетистички утицаји могли су се видети у богословским делима последњих векова, као што су: катихизиси, буквари, основна богословља, поједине школске догматике, разне верско-моралне књиге за народ, па чак и у тзв. „православним исповедањима“ вере (Кирило Лукарис, Митрофан Критопулос, Петар Могила).

Међутим, заједно са констатацијом о овој „пseudоморфози“, потребно је истаћи и следеће: у ситуацији у којој су се налазили православни народи под турском влашћу, па и православна Русија од времена царовања Петра Великог и његових реформи (1672—1725), сусрет православне мисли уопште, и посебно теолошке, са новим идејама са Запада, и посебно са теологијом из доба Реформације и Контрареформације, био је неизбежан. Никакво затварање у себе ту није могло помоћи, нити је оно стварно било могуће. Исто тако, може се рећи да сусрет са новим временима, и са западном реформаторском и пост-тридентском теологијом, није морао бити неминовно негативан и, шта више, није увек имао само негативне последице. Али, по среди је била криза и код самих православних, криза поменуте pseudоморфозе, то јест раскида између богословља и духовног живота у Цркви, стање кад богословска мисао престаје да сагледава и одражава дубине вере и духовног искуства, када богослови губе духовно јединство са Оцима Цркве и тиме живо прејемство њиховог богословског опита и благодатног искуства, то јест када се притупљује отачко памћење, како је то говорио о. Георгије Флоровски.

2. У том смислу, карактеристичне су речи великог руског писца и православног мислиоца Достојевског (друга половина прошлога века), — а мислим да се Достојевски не може мимоћи кад је у питању тема о спасењу данашњег човека и света у Христу. Наиме, Достојевски је разборито говорио и писао: Нама је са Истока тешко било окренути се од „прозора“ који гледа у Европу, тј. тешко је било изоловати се од Европе. Шта више, вели Достојевски, нама и не треба „сасвим остављати Европу“. „Ми смо много од ње узели, и опет ћемо узети, и нећемо јој за то бити неблагодарни“. Па ипак, додаје на крају Достојевски, „треба нам се постарати о преваспитању нашем и о нашем изласку из Египта. Јер смо ми од Европе сами себи начинили као неки духовни Египат“ (Дневник писца 1881, јануар, гл. 2, 4).

Тако је о односу православних према Европи писао крајем прошлог века Достојевски. При томе, треба имати у виду да Достојевски није мислио само на однос руске интелигенције према европским, „женевским“ и „француским“ идејама (философско-социјално-политичким), него и на европски однос према човеку у најширем смислу, однос према личности људској, према проблему зла и према у човеку и свету, према проблему спасења човека и трајне и срећне организа-

ције човековог друштва, тј. проблему вечног спасења и бесмртности човека и његовог света.

Одмах треба признати да, иако Достојевски у своме хришћанском мировоззренију (светоназору) има доста пропуста и нетачности, чак и извесних утопија и заблуда (можда највише онде где се тиче историјске перспективе руског народа и његове мисије у будућности), ипак, несумњиво је да његов доживљај трагичне судбине модерног човека, његов антрополошки реализам и истински хришћански хуманизам, његово сведочење о спасењу човека и човечанства једино у Христу Богочовеку, насупрот утопијама европског човека о „природном човеку“, „надчовеку“, или „човекоботу“ и о новој „Вавилонској кули“, о будућем „кристалном дворцу“ срећног уређења човековог друштва, све то у ово наше новије доба представља прворазредни допринос православном хришћанском доживљају спасења и богословско-антрополошкој мисли о том спасењу. То је допринос на један заиста нов, боље рећи обновљен начин, начин у којем васкрсава јеванђелски и древни светоотачки приступ теми о спасењу човека Христом и у Христу. Допринос је овде пре свега у обнови христоцентричног схватања спасења света и човека, где је сама *Личност Христова*, пре сваког Његовог дела или речи, истовремено и сам садржај спасења, и метод спасења, и мера спасења, пуноћа спасења.

Карактеристичне су о нашој теми следеће речи Достојевскога: „Главна идеја Православља је да у читавој васељени нема другог имена, осим Њега (Христа), којим је могуће спасти се (Д. Ап. 4, 11—12)... Само Хришћанство спасава свет и само оно може спасти свет; оно садржи у себи сва решења за свет... Сва ствар (Хришћанства) је у томе што је *Логос* стварно постао тело (Јн. 1, 14). У томе је сва вера и сва утеха човечанства... Многи мисле да је довољно веровати у морал Христов да би се било хришћанин. Не морал Христов, не учење Христово спасаће свет, него баш вера у то да је *Логос* постао тело... Христос човек није спаситељ човека и извор живота... Треба управо веровати да је коначни идеал човека — оваплоћени Логос, Бог који се оваплотио... Запазите: људска природа несумњиво потребује обожење. Моралност и вера су једно, моралност проистиче из вере; потреба обожења је неодузимљиво својство људске природе. А да би обожење било могуће, потребан је Бог — оваплоћени Бог“ (Материјали за велике романе, „Писмачев дневник“ и Писма).

За познаваоце светототачке теологије јасно је да последње речи Достојевскога подсећају директно на теологију спасења Светог Атанасија Великог и Св. Григорија Богослова, што показује дубоке православне корене Достојевскога као писца и мислиоца.

Достојевски наставља своје сведочење о спасењу света и човека једино у Христу Богочовеку овако: „Шема вере је, вели он, да Православље садржи у себи Божански Лик Исуса Христа... Изгубљени (на Западу) Лик Христов сачувао се у свој светлости своје чистоте у Православљу... Главно је Лик Христов, из којег произилази свако учење“. Још у древној Римској империји, вели даље Достојевски, дошло је до „сукоба двају најсупротнијих идеја: човекобога и Богочовека, Аполона Белведерског и Христа“. Другим речима: сукоб идеје човечанства организованог у *мравињак* и човечанства братски сједињеног у *Цркви*. У новије време овај сукоб се понавља у сукобу

између социјалног организовања људи у принудну комуњу и добровољног братског сједињења свих људи у Царство Божије, чија је манифестација на земљи Црква Православна. „Православље је Црква, вели Достојевски, а Црква је увенчање целокупног здања (човечанства), и то за навек... У Православном Хришћанству чак и мистицизма уопште нема, у њему је само човекољубље, само Лик Христов, и то је у крајњем случају оно главно“. Иначе, вели још Достојевски, уређење и „спасење“ свега и човечанства „ван Бога и без Христа“ довешће на крају до таквог мрака и хаоса да ће се „свет залити крвљу“ и наступиће „период људождерства“, те ће тако „будућа Вавилонска кула, која је постала идеал“, на крају постати „страх читавог човечанства“. Јер, „одбацивши једном Христа, ум људски може доћи до запрепашћујућих резултата, тј. до резултата ужасно нечовечних и катастрофалних, због којих ће „сво здање (среће човечанства), пре но што и буде завршено, срушити се са страшном жуком под проклетством човечанства“.

Једном речју, вели Фјодор Достојевски, свако друго „спасење“ човека и света, без Христа и мимо Христа, води на крају ономе што жели и заступа Велики инквизитор (у коме Достојевски, као што је с правом примећено, види не толико и не пре свега Римокатолицизам, него идеју и замисао ширу и старију од Римокатолицизма, стару „римску идеју“ заснивања благостања на принуди, идеју која као страшна саблазан и демонско искушење васкрсава у социјалистичком хилијазму). Велики инквизитор је, вели Достојевски (у уводној речи при читању „Легенде о Великом инквизитору“ на литерарном јутру пред студентима, 30. децембра 1979. г.), „у суштини сам атеиста“, безбожни „спаситељ“ и „усрећитељ“ човека и човечанства, који „уместо великог Христовог идеала хоће да подигне нову Вавилонску кулу. Високи поглед Хришћанства на човечанство он понижава до погледа на људе као на звериње стадо, и под видом социјалне љубави према човечанству јавља се већ неприкривени презир према човечанству“. (Сви ови наводи су из „Пишчевог дневника“ за 1873, 76, 77. и 80. годину и из романа „Зли дуси“ и „Браћа Карамазови“ и Материјала за ове романе).

После ових, можда мало опширних али врло значајних навода из пребогатог опуса овог великог хришћанског писца, треба истаћи и подвући још и следеће. Спасење човека и света у Христу Богочовеку као *једином истинском Спаситељу*, код Достојевскога је увек схватано и доживљавано као спасење *у Цркви*, или још тачније — као Црква, то јест спасење као нови живот и лично општење свих у једном свечовечанском Телу Христовом, Дому Божијем, Заједници Духа Светога. Тај и такав благодатни хришћански опит и доживљај спасења човека и света *у Цркви* и као Црква Достојевски схвата у смислу теологије Апостола Павла и Светих Отаца Источне Цркве. Зато и назива Цркву и спасење у њој „*Тајном Христовом*“ (Материјали за романе „Зли дуси“ и „Браћа Карамазов“), а не нечим одвојеним и посебним, за себе и по себи, неким „делом“ или „објектом“ независним од Личности Христа Спаситеља. Другим речима, Достојевсково схватање Цркве као тела спасења човека и света *у Христу* враћа се на саме основе апостолско-светоотачке сотириологије. Зато можемо слободно рећи да, без обзира на извесне грешке и утопије Достојевскога као

писца и мислица, он се у својим истински религиозно-црквеним, хришћанско-православним основама јавља у новије време као аутентични пророк и исповедник јеванђелског Христа Спаситеља — Богочовека, попут руских Светитеља и Подвижника од којих се и сам учио, а онда преко ових уназад до Светих Отаца и Апостола Христових.

Друго што треба још истаћи код Достојевског, кад је реч о његовом исповедању Христа као јединог Спаситеља света и човека, јесте његово истицање и наглашавање великог значаја Светитеља као живих носиоца Лика Христовог, као конкретних сведока да је тајна спасења човека заиста реална и могућа. Светитељи почињу од личног спасења, од личног препорода у Христу силом Духа Светота, и у њима се благодатно понавља Лик Богочовека Христа, који их Духом Светим повезује у најтешњу живу заједницу синова Божијих и браће међу собом — у Цркву. „Светитељи, пише Достојевски, Лик Христов чувају богољепно и неискварено, у чистоти правде (=истине) Божије, од древних Отаца, Апостола и Мученика и, кад то буде потребно, јавиће га поколебаној правди (=истини) у свету“. Кад постоје Светитељи у овом свету, значи да „постоји правда (=истина), и она не умире на земљи... Светитељи су позитивни карактери неизрециве лепоте и снаге (духовне), и у срцу Светитеља налази се тајна обновљења (=препорода, спасења) за све, то јест она моћ која ће установити на земљи Царство Христово“ („Браћа Карамазови“ и „Дневник писца“ за 1880. г.).

На крају, из овог кратког приказа сотириологије Ф. М. Достојевскога виде се главни моменти његове хришћанске православне мисли и сведочења о спасењу у Христу. Они се састоје у томе да је истинско спасење, и лично и свечовечанско, могуће и оствариво једино у Христу, оваплоћеном Богу Логосу који је постао Човек, дакле истински Богочовек. Христов јеванђелски човекоључиви Лик очуван је у Православној Цркви и њеним Светитељима и, на тај начин, реално је историјски присутно и омогућено лично и свељудско препорођење и спасење у живој Цркви као Телу Христовом, као истинској заједници слободних људи, деце Божије и браће у Христу. Према томе, спасење је за Достојевскога нешто много веће и свеобухватније него што је само „искупљење“; спасење се поклапа са целокупном реалношћу Хришћанства, са свеобухватном Тајном Христовом која и јесте једино вечно спасење света и човека.

Управо овај христоцентризам у схватању тајне спасења света и човека, што Достојевски исповеда и проповеда целокупним својим животом и делом, сведочи јасно и недвосмислено о живом и стваралачком повратку православне мисли новијег времена ка непресахлим изворима и живим токовима апостолско-светоотачког предања и искуства, чуваног у Православној Цркви, у њеном богослужбеном и подвижничком животу. А управо је то оно што је било заборављено и скоро изгубљено у нашем школском богословљу, у академском рационално-филозофском мишљењу и теолошком систему последњих векова.

Ако се притом узме у обзир да се Достојевски није појавио само никло и усамљено, као „печурка после кише“, у Русији прошлога века, него да је он био само једна од значајних духовних и мисаоних појава унутар ширих оквира религиозно-хришћанског, православног

буђења и препорода у Русији друге половине 19. века, онда свакако можемо говорити о већ тадашњој живој обнови руске православне богословске мисли о спасењу, која ће изнутра и стваралачки превазићи и превладати ону Православљу туђу „псеудоморфозу“ о којој смо напред говорили.

Завршавајући овај одељак о православној сотириолошкој мисли Достојевскога, а и других његовога доба, нека ми буде дозвољено да, као резиме, наведем мишљење савременог православног мислиоца из Совјетске Русије, Константина Некљујева. По њему, вера и мишљење Достојевскога о спасењу човека у Христу схвата се првенствено, и сасвим правилно, као „саучествовање човека и човечанства у животу Богочовека Христа, као заједничарење у Његовој смрти и васкрсењу“ („Вестник РСХД“, Париз, бр. 133, за 1981. г.). У овоме је, мислим, кључ за разумевање и самога Достојевскога, као великог хришћанског уметника и православног мислиоца, и све оне обнове православне мисли и сотириолошког богословља код других православних богослова његовог и нашег времена.

3. Достојевски заиста није био усамљена појава у својој средини и своме времену. Нешто пре њега говорио је и богословски сведочио о спасењу једину у Христу велики руски јерарх и богослов Филарет Московски. Посебно пак о православном односу према протестантско-римокатоличкој поставци проблема спасења говорио је, такође пре Достојевскога, али слично њему, познати мислиоц и богослов Алексеј Хомјаков, а и још неки Словенофили, мада неки од њих више на општем плану философско-религиозне мисли.

На самом пак пољу обнављања православног богословља и духовног живота имамо у прошлом веку у Русији неколико значајних појава које сведоче о постојању, независно од школског богословља, аутентичне православне самосвести и мисли о спасењу у Христу. Реч је пре свега о благодатно-подвижничком приступу великој хришћанској тајни спасења у Христу и живом опитном богословском сведочењу о њему, независно и чак насупрот стерилном школском академизму, код великих руских подвижника какви су били: Свети Серафим Саровски, Оптички старци, епископ Теофан Затворник (сјајна му је, између осталих, књига „Пут ко спасенију“), отац Јован Кронштатски и други. Код неких од њих надахњивао се и напајао и сам Достојевски (особито код св. Тихона Задонског и старца Амвросија Оптичког), а такође и бројни други руски богослови и религиозни мислиоци, који ће у другој половини 19. и почетком 20. века бити носиоци и тумачи живог православног искуства о спасењу у Христу. Оног и онако доживљеног спасења како је одувек било доживљавано у никада не прекинутом литургијском и духовном животу Православља, како у Русији тако и код других православних народа. Управо тај живи ток благодатно-подвижничког опита спасења у Христу и није никада престајао у Православљу, без обзира на стране утицаје преко школског богословља. Као доказ тога можемо поменути овде и још неколика друга имена, као напр. Св. Нила Сорског, Пајсија Величковског, Никодима Светогорца, Кољиваре у Светој Гори.

Било би преопширно ово наше излагање ако бисмо се задржали на свим појединостима духовног и богословског буђења у Руској Цркви у прошлом и нашем веку. Оно што је овде важно нагласити то је

да је то верско-богословско буђење и обнова нашло свој природни одраз у такође обновљеном мисаоном схватању и богословском изражавању истине о спасењу света и човека једино у Христу, поприлично различитом од схватања које је тада преовладало у школском богословљу. Исто тако треба нагласити и чињеницу да ће та новија, тј. обновљена руска богословска мисао имати позитиван одјек и благотворни утицај и на друге православне богослове и мислиоце: Грке, Румуне, Арапе, Србе, а нарочито међу православнима у Дијаспори на Западу. Тамо су руску неопатристичку богословску мисао пренели и продужили бројни руски богослови и мислиоци емигранти, а њима су се придружили и православни из других националности и мислиоци и богослови који су Православљу пришли из западних хришћанских традиција.

Иако ова руска и остала православна Дијаспора није остала поштеђена од извесних искушења и саблазни, донетих са собом или изазваних новом средином на Западу, треба ипак признати да новија православна мисао о спасењу дугује понајвише богословима и мислицима из руске Дијаспоре. Треба такође споменути и то да су руски богослови и мислиоци у Дијаспори били први који су ступили у директни, живи и плодни дијалог са западном хришћанском и философском мишљу, што је такође допринело плоднијем раду и стваралаштву на пољу православне сотириолошке мисли.

Па ипак, сав тај процват руске Дијаспоре на Западу, и њен дијалог са западном хришћанском мишљу, био би највероватније без значаја и без правог резултата да није унутар самог Православља дошло до живог и подвижничког, истински стваралачког повратка светопредањским токовима православне мисли Светих Отаца Цркве, њиховом благодатном опиту спасења и богословља о спасењу. Употребили смо израз „повратак“, мада се није радило, и стварно се у Православљу никада не ради, о неком „повратку“ уназад. Реч је увек, како је то недавно с правом приметио солунски теолог Георгије Манзаридис, о живом и стваралачком следовању за Оцима Цркве, свагда живима и присутнима у небоземном Телу Христовом. Такво је, уосталом, било и вековно предање и пракса Православља, изражавана и на Васељенским Саборима речима: „Ἐπόμενοι τοῖς Ἀγίοις πατέρσιν“

(= „Следујући Светим Оцима, сви једнодушно исповедамо“ ...). У овом следовању у вери и животу Оцима Цркве, у опитној верности њиховом живом Предању, свагда је и био и јесте видљиви знак православности, јеванђелске ортодоксије и ортопраксије.

4. Ово оживљавање неопатристичког богословља, и посебно сотириологије у Православљу, имало је неколико својих значајних претходника, првенствено међу руским богословима. Зато, пре но што приступимо конкретнијем излагању сотириолошке мисли савремених руских и осталих православних теолога, сматрамо за потребно да се претходно осврнемо бар на три значајна сотириолошка рада у руском богословљу. Ти радови се односе најпре на критику западног, римокатоличког и протестантског, схватања спасења, какво је тамо већ низ векова преовладало и отуда утицало и на школско богословље код Руса и других православних. Затим се ови радови баве и самосталним излагањем православног схватања спасења у Христу, мада, одмах можемо рећи, не сви увек целовито и не сасвим успешно.

Најпре треба споменути књигу протојереја Павла Свјетлова, професора Универзитета у Кијеву: „Крст Христов — значај Крста у делу Христовом (Опит изјашњења догмата искупљења)“, прво издање 1893, друго 1907. у Кијеву (570 страна). Друго дело је књига митрополита Сергија (Старогородског), потоњег патријарха Руског: „Православно учење о спасењу. Опит раскривања морално-субјективне стране спасења на основу Св. Писма и Светоотачких дела“ (I издање 1894; IV издање 1910, 400 страна). И најзад, радови митрополита Антонија (Храповицког), с краја прошлог и почетка овога века, од којих је најпознатији „Догмат искупљења“ (написан 1917. г.).

Сва три поменута богослова подвргавају оштрој критици схоластичко, формално-јуридичко тумачење догмата искупљења, какво је после Анзелма преовладавало на Западу, а отуда и у школском богословљу код православних. Они критикују правничко схватање и објашњење Христовог дела искупљења и насупрот њему истичу морално тумачења догмата искупљења. Међутим, уколико су ова три руских богослова успешна у својој критици западне јуридичке теорије о искупљењу, утолико су једнострани у своме позитивном излагању тајне искупљења и спасења у њеној православној, апостолско-светоотачкој пуноћи. Јер, после умесне критике једностраности и погрешности формално-правничког карактера тумачења тајне искупљења, њихово излагање добрим делом се своди не само морално-субјективно и психолошко тумачење искупљења и спасења, чиме се опет губи из вида сав богословски, метафизички реализам тајне спасења и искупљења, губи се из вида католичанска пуноћа светоотачког схватања и доживљавања искупљења и уопште сотириологије.

Истина, сва три поменута богослова позивају се често на Свете Оце Цркве и из њих и Светог Писма критикују јуридичко тумачење искупљења, али је њихов повратак Светим Оцима и позивање на њих још увек често једнострано. Оно се углавном своди само на указивање појединих, раније заборављених страна велике тајне искупљења и спасења, као што су: етичко-морална, психолошка или аскетско-подвижничка страна. Највише морализма и психологизма има код митрополита Антонија, који тежи да сав значај искупитељског дела Христовог пренесе са Голготе у Гетсиманију (пренаглашавање Христове „састрадалне љубави“), чиме је јединствено Христово дело искупљења већ некако раздвојено и значај Голготске жртве свакако умањен. Митрополит Сергије и прота Свјетлов нису отишли тако далеко у морализирању и психологизирању догмата искупљења. Сергије више наглашава морално-субјективну страну нашег људског усвајања Христовог спасења, тј. истиче посебно аскетику, али он тиме као да заборавља да аскетика не може заменити догматику када је реч о великој тајни спасења у Христу. Свјетлов пак наглашава значај Крста Христовог и значај Његове жртве као жртве љубави. Он даље истиче и значај Оваплоћења за искупљење и спасење, а и значај осталог живота и рада Христовог за наше спасење — Васкрсења, Вазнесења, па и саме Педесетнице, што су такође истицали и Свети Оци Источне Цркве. О томе говоре и богослужбене књиге Православне Цркве, а нарочито је то разрадио у својој „Догматици“ отац Јустин Поповић, о којем ћемо тек говорити.

Треба рећи, на крају, да уз поменуте недостатке у позитивном излагању тајне искупљења и спасења у Христу кад ове тројице рус-

ких богослова, несумњиво је позитивно код њих то што у сотириологији веома наглашавају значај Цркве Христове. У њој они виде главно дело Христово и завршетак и пуноћу нашег спасења у Христу. Ова еклисиолошка страна спасења врло је значајан моменат у новијој православној мисли о спасењу и она представља поуздан знак повратка православног богословља светоотачком духу и предању. Но време је да пређемо на најновије и праве представнике неопатристичког богословља о спасењу у Христу, којих има код свих православних народа нашег времена.

5. Нема сумње да један од најизразитијих представника у новијој православној мисли неопатристичке сотириологије јесте о. Георгије Флоровски. Но пре но што бисмо о њему проговорили треба споменути и још неке православне богослове нашег времена, мада се, због ограниченог времена и простора, на њима нећемо задржавати. Ту су најпре велики руски богослови П. Флоренски и С. Булгаков (сотириологија њих обојице врло је значајна, али је, нажалост, оптерећена застрањенима у тзв. софиологију). Затим код православних Бугара: епископ Николај Макариупољски и професор Дјулгеров. Од Грка да поменемо само професоре Ј. Кармириса и П. Христуа, а од Румуна нарочито познатог богослова о. Димитрија Станилоае. У Европи је веома значајан допринос православној сотириологији дао Владимир Лоски, а у Америци оци Шмеман и Мејендорф из Световладимирске академије. Код православних Арапа значајни су епископ Ливански Георгије Кодр и садашњи патријарх Антиохијски Игњатије (Хазим). Од православних богослова на Западу који су из других хришћанских традиција прешли у Православље да споменемо засад ову двојицу: недавно изабраног помоћног епископа у Лондону Калиста (Thimoty Ware) и професора у Светосергијевској академији у Паризу Оливија Клемана. Допринос свих њих савременој православној сотириологији има свога значаја и вредности, али се ми на њима не можемо овде задржавати. Зато прелазимо на сотириологију о. Георгија Флоровскога, о. Јустина Поповића и два-три представника најмлађе генерације православних богослова.

Флоровски је живео и одрастао у традиционално православној средини, јер је из свештеничке породице, али је истовремено имао и одлично историјско, философско и теолошко образовање. Од његових бројних радова за нашу је тему најзначајнији рад „О смрти крсној“ (из 1930. године). Жалим што сам принуђен да га овде представим у најкраћим цртама, мада је то дело прави израз савремене православне мисли о Христу као једином Спаситељу света и човека.

„Логос је постао тело“, понавља за Апостолом Јованом и Светим Оцима, а видели смо и за Достојевским, отац Георгије Флоровски. У томе догађају је највиша радост хришћанске вере, у томе је пуноћа Откривења, и то не само о Богу него и о човеку. У оваплоћеном Логосу открива се и остварује се сав смисао људског битија, људског бића и битисања. Христос је узео на Себе људску природу, боголику природу али палу у грех и смрт, и оживио је у Себи. Он је људску природу сјединио са Собом у неизменљиво општење Божанског живота, и у томе је смисао спасења. По речима Св. Григорија Богослова: „Спасева се оно што је сједињено с Богом“ (ὃ δὲ ἦν ὡταὶ τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται) . То је основни мотив богословља и Св. Иринеја Лионског,

Атанасија Великог, Кападокијских Отаца, Кирила Александријског, Максима Исповедника. Полазна тачка је оваплоћење Логоса као наше искупљење. (Истина, поједини западни критичари видели су у томе као неку аутоматску, малтене „магијску“ концепцију спасења, али то показује да они нису схватили основни сотириолошки карактер целокупног светоотачког богословља које се из тога развија и показује у свој својој пуноћи).

Оваплоћење Сина Божијег јесте већ оживотворење човека. Али оваплоћењем тек започиње јеванђелска историја Бога Логоса, а испуњава се она у смрти крсној и у васкрсењу и вазнесењу. Оваплоћени Логос већ самим оваплоћењем из љубави прихвата кеносис, добровољно „истошчаније“, не испражњење од Божанства, него бескрајно смирење из љубави. То истошчаније (кеносис) кулминира у узимању на себе греха света и саме смрти на крсту. То је, по речима Св. Јована Дамаскина, слобдни подвиг састрадавања и љубави. Међутим, не треба двојити ни делити живот Спаситељев. Сав живот Спаситељев јесте један крст, јединствени подвиг искупљења и спасења света. Не треба раскидати на делове јединствено искупитељско дело Христово. Нема сумње да то дело кулминира у крсту и васкрсењу, али је у њега укључен и сав живот и рад Спаситељев.

Христос је добровољно узео на Себе смрт на Крсту, али страдање није сва тајна Крста и Крст је више него страдајуће Добро. Крсна смрт не треба бити тумачена у изразито моралистичким или још мање правничким, јуридикским појмовима. То су исувише бледи и слаби антропоморфизми. Исто то треба рећи и за појам жртве. Крсна жртва надилази и старозаветну жртву и сваки уопште појам жртве. Реч је о жртвоприношењу, а не толико о самој жртви, а жртвоприношење је уствари сама љубав Божија. Управо онако како је о томе говорио митрополит Филарет (Московски) у прошлом веку: тајна Крста Христовог је тајна љубави Божије: љубави распињуће — Очеве; љубави распињуће се — Синовлеве, и љубави Духа која тријумфује у тајни Крста.

У тајни Христове смрти на Крсту, вели Флоровски, већ се разоткрива победа над самом смрћу и даривање новог живота, и то је главно у тајни спасења. Већ је Свети Григорије Богослов скинуо са дневног реда питање „коме је принета та жртва?“ Не треба питати, вели Св. Григорије, коме је принета, него треба рећи да је „нама потребан био Бог оваплоћени и умрли, да бисмо тако оживели“. Ради мене је све то учинио Христос, то јест ради нас људи и ради нашег спасења. Смрт је побеђена зато што је била у самој личности Христа, у недељивој Ипостаси Божочовека доживљена по човечанству, и тиме уништена. То је била смрт унутар личности Божочовека, јединствене и недељиве, смрт ипостазираног у Божочовеку човечанства, и зато је то победа над трулежју и над смрћу, и зато — васкрсење. То је крсни пут славе, и нашег прослављења.

У православној сотириологији сам Крст је већ знак васкрсења и победе. На православном Распећу стоји да је то већ Цар Славе, не зато што се умањује реалност Христовог страдања и значај реалне смрти. Православље се увек борило против сваког докетизма. Али, с друге стране, не треба падати ни у другу крајност — у кенотизам (својствен неким на Западу), као да је Христос на Крсту био „остав-

љен“ од Бога. Већ у самом Крсту је просијавање Цара Славе и Његове победе. То је јединствени крсно-васкрсни догађај, крсно-васкрсна Пасха Господња, Пасха Новог Завета. А тај пасхални принос Христа није био само за грешно човечанство, него и за Цркву — да је очисти и освети и прослави. То је пројава есхатолошке тајне тријумфа живота над смрћу. И тек у васкрсењу се раскрива пуноћа спасења у Христу, пуноћа тајне Крста, где се кроз Христову смрт и васкрсење раскрива и разоткрива пуноћа славе Божије за човека. То је тајна умирућег и оживљавајућег Јеванђелског зрна: „Зрно ако паднувши у земљу не умре, неће донети плода; а ако умре, оживеће, и многи ће род донети“. Тако се у васкрсењу, или још тачније — у васкрсломе Христу раскрива и пуноћа оваплоћења и пуноћа искупљења и спасења.

Ипак, вели Флоровски, у спасењу треба разликовати исцељење људск природе, које је извршено Христом у пуноћи, кроз Његов крст и васкрсење, и исцељење људске воље. Природа је исцељена силом милости и благодати Божије, али се воља човекова не може исцелити никаквом силом. Сав смисао исцељења воље је тек у њеном слободном обраћању Богу и у њеној творачкој устремљености Богу, у слободи и љубави. Зато се воља искупљује и исцељује тек у подвигу, у слободи сједињења са Христом, у новом животу са Христом, у сарадњи или синергији Духа Светога.

Зато свето крштење, које примењује на нас сву тајну Христовог спасења, и јесте кључ за разумевање тог личног доживљаја, или да кажемо субјективног доживљаја спасења у Христу. Већ је крштење залог и аскетска норма. То је неки тајанствени онтолошки залог духовног живота, самог хришћанског бића као нове твари. Зато и почиње нашим сараспињањем и саваскрсавањем са Христом. Бесмртност наше нове природе у Христу треба у нама, од крштеља па надаље, да се разоткрије у животу духа човековог, у слободном животу и подвигу живе личности. И ту је већ *пневматолошка* димензија тајне спасења. То бива управо изливањем Духа Светога на нас. Зато и Педесетница спада у тајну спасења света и човека у Христу. А самим тим се разоткривају и *тројичне димензије*, тријадолошке димензије спасења у Христу. Зато крштење и бива у име Свете Тројице. Јер ван тројичног исповедања није могуће препознати Христа, у Исусу препознати Спаситеља, Једнога од Свете Тројице, како се каже у нашој литургијској песми. Или како је то рекао Апостол Павле: само Духом Светим препознајемо у Христу Господа.

Православни *христоцентризам* у суштини је увек и *пневматолошки* и *тријадолошки*, јер се Христос не може посматрати одвојено од Оца и Духа Светога. Зато је с правом критикована извесна западна једностраност христоцентризма, који често прелази у христомонизам. Поједини пак православни богослови, као напр. Лоски, Нисиотис и други, мисле да је христоцентризам пренаглашен у Православљу, па покушавају да га „уравнотеже“ извесним духоцентризмом. Отац Флоровски, а са њим и о. Јустин Поповић, с правом су критиковали такав њихов приступ, јер у православном светоотачком богословљу Христологија је увек *пневматолошка* и *тријадолошка*, и христоцентризам Православља схватљив је само у том католичанском контексту Тројичног богословља и Пневматологије, што је нарочито видљиво у

православној сотириологији. Друга је ствар што је у извесним западним богословљима по среди једностран приступ Христу, те отуда и постоји извештан христомонизам, који је само израз неке дефектне Христологије, каква је на Западу поодавно позната.

У својој сотириологији Флоровски даље развија истину о томе како се тајна спасења у Христу разоткрива у Цркви и као Црква. Већ је пред само страдање пасхална тајна Христова доживљена у Тајној Вечери, у Евхаристији, пре но што је Христос и пострадао, а у пуноћи се она развија у Цркви, од Педесетнице па надаље. Од силаска Духа Светога на Цркву целокупно дело Христово, дело спасења света, раскрива се као рашћење Његове Цркве у свету, у историји, у свештеној историји спасења. То је већ хришћанско осмишљање историје, која није само обично натуралистичко схватање „историјског развоја“, „прогреса ради прогреса“. Није такво хришћанско схватање историје. Оно није ни неко пасивно схватање, напротив, оно је итекако динамично, јер човек је творац и стваралац историје. Али, циљ историје није у самој себи. Историја ће се сусрести са хришћанском есхатологијом, а у тој есхатологији главно је не Последњи суд, не казна или награда, него пре свега сам *Последњи Адам* — Христос Богочовек, јављање новог човека и новог човечанства у Њему, пројављивање Цркве као богочовечанске заједнице која и јесте плод и телос историје, смисао историје. И то пре свега кроз нове људе, кроз живе личности које у себи, на свој лични начин, понављају Једнога Христа и састављају Његово Тело — Цркву. Тако се Црква разоткрива као последња Тајна Божија о свету и човеку, као *Цео Христос* — *Totus Christus, caput et corpus*, по речима блаженога Августина. То је садржај и смисао хришћанске историје, то је спасење света у Христу.

Толико о сотириолошком богословљу о. Г. Флоровског, из којег се јасно дају видети истинске апостолско-светоотачке димензије неопатристичког православног богословља о спасењу у Христу.

6. Пошто нам време не дозвољава опширност, само ћемо укратко приказати и богословље српског богослова о. Јустина Поповића о Христу као једином Спаситељу света и човека. Напомињемо узгред да би уз оца Јустина вредело приказати и сотириолошко богословље епископа Охридског и Жичког Николаја (Велимировића), али због времена и простора морамо и њега изоставити, задржавајући се само на оцу Јустину.

У својим делима, особито у 2. књизи своје *Догматике* — која носи карактеристичан наслов: „Богочовек и Његово дело, Христологија и Сотириологија“ — отац Јустин ставља акценат пре свега на Личност Богочовека Христа, а онда тек и на Његово дело. Спасење света и човека виђено је пре свега у самој Личности Богочовека, који од оваплоћења пролази даље кроз крштење, преображење, страдање и крсну смрт, силазак у ад, васкрсење и вазнесење, а све то „ради нас и ради нашега спасења“. Христос је не само субјект и творац у делу спасења, него је и само спасење. (О овоме говори о. Јустин и у својим тумачењима на Јеванђеље Матејево и Јованово, на Посланице Апостола Павла и Јована, но ова дела нису још у целини објављена).

Полазиште сотириологије код о. Јустина Поповића је Халкидонски догмат Цркве о Једноме Богочовеку у две природе. И код њега, као и код о. Флоровског, сво православно богословље, посебно соти-

риологију, могуће би било извести из Халкидонског исповедања. Јер, у Богочовеку Христу се разоткрива сва тајна Бога и човека, сва тајна овета и живота и на земљи и у вечности. Богочовек је опет неодвојив од Цркве, тачније речено — Он је и јављен свету као Црква, као нови Човек на челу новог Човечанства. Он је на Себе узео и у Себи препородио и васкрсао „Свероднога Адама“ (τὸν παργενῆ Ἀδὰμ), како вели црквена песма (а богослужбеним текстовима наше Цркве као изразито богословским текстовима о. Јустин у Догматици посвећује особиту пажњу). Као Нови, Последњи Адам, сходно Апостолу Павлу и Јовану, Христос је самим тим и родоначелник Новог Човечанства — Цркве. Човечанство је и било Богом замишљено и створено као Црква, и спасава се само у Цркви и као Црква, као Заједница Јединородног Сина Божијег и у Њему усиновљених синова Божијих по благодати Духа Светог. Црква је, зато, Христос — „Прворођени међу многим браћом“, сходно речи Апостола Павла. Црква је Христос Богочовек продужен у све векове и кроз све нараштаје.

Христоцентризам оца Јустина је врло изразит, али је и у томе он веран и доследан Апостолима и Светим Оцима, јер је и у својој Христологији и Сотириологији веран тријадолошким и пневматолошким димензијама и карактеру апостолског и патристичког богословља. За њега, као и за Оце Источне Цркве, спасење се коначно испуњује као обожење човека, а то он често назива охристовљењем или обогочовечењем човека у Христу Богочовеку, у Цркви као Телу Његовом, благодаћу Духа Светог, по благовољењу Бога Оца.

Отац Јустин има још једну значајну тему у својој сотириологији, и она би овде била интересантна, а у тесној је вези са нашом темом о Христу као једином Спаситељу света и човека. Наиме, реч је о оштрој полемици са европским хуманизмом, у свим његовим видовима. У својој критици европског хуманизма (који о. Јустин некад можда и претерано приписује само Западном Хришћанству) он полази од једног уистину много дубљег и хришћанскијег хуманизма, од православног Теохуманизма, како га он назива. Другим речима, у својој критици лажног човека он полази од истинског човека, од човека у Богочовеку Христу. Иначе, вели Поповић, нема човека без Богочовека. Ма колико хуманизам узвишавао човека, сам голи, натурални човек је у суштини безизлазно трагичан и неискупљен, спасен. То је својеврсни „подчовек“, вели о. Јустин, или у најбољем случају ка-човек, јер још није пуни и аутентични човек. Његова хуманизација без Христа Богочовека била би уствари овековечење његове трагедије, његове огреховљености и смртности, његовог вечног ропства и неслободе у канцама „стихија овета“ и „духова злобе поднебеске“, по речима Апостола Павла. Зато о. Јустин и вели: „Ми ради човека остајемо уз Богочовека“.

За питање истинског спасења човека једино у Христу, што је основна првохришћанска блавест и вечно Јеванђеље Божје о човеку, ова богохумана, богочовечанска перспектива богословља оца Јустина Поповића представља данас пророчко и апостолско сведочење у свету, сведочење толико библијско и толико хришћанско. Јер, заиста, није исто рећи да, хуманизирајући човека ми га спасавамо, како то обично говори мањевитије сваки хуманизам; или рећи: да се тек обогочовечењем, охристовљењем, теохуманизирањем човека он

истиноски и вечно спасава. То јест, истински се очовечује, обогочовечује, достиже у „човека савршена, у меру раста пуноће Христове“ (Ефесцима 4, 13).

Мера и гаранција истинског хуманизма, по оцу Јустину, јесте само Личност Богочовека Христа, сходно апостолско-светоотачкој Христологији, саборнокатоличански засведоченој у Халкидонском догмату о савршеном Богу и савршеном Човеку у Једноме Христу Богочовеку.

Ето, то би у најкраћим потезима била православна сотириологија Јустина Поповића, његово исповедање и сведочење о Христу као једином Спаситељу света и човека.

7. На крају, да поменемо и неколико православних богослова млађе генерације чије богословље о спасењу у Христу такође заслужује посебну пажњу. Од српских богослова споменуо бих овде јеромонаха Артемија Радосављевића, чији докторски рад о сотириологији Св. Максима Исповедника (објављен засад само на грчком) представља продужетак линије неопатристичког богословља Флоровскога и Поповића. Вредан је помена такође и докторски рад грчког теолога П. Неласа о сотириологији и антропологији византијског богослова Николаја Кавасиле (православног хуманисте из 14. века који се у свом христолошком богословљу критички односио према западном ренесансном хуманизму и према Анзелмовој теорији о искупљењу као сатисфакцији Божанској правди).

Врло значајан млађи богослов је и Христо Јанарас, који се већ истакао живим дијалогом са западном теолошком и философском мишљу, посебно са теологијом о „смрти Бога“ и са егзистенцијалистичком философијом Хајдегера и других. Насупрот првој Јанарас истиче светоотачко богословље о смрти Христа на Крсту, ради васкрсења човека, где кроз смрт тријумфује живот и кроз Бога тријумфује човек. Насупрот пак другој, која говори о „отсутности“ Бога и о „одбачености“ и „напуштености“ човека у свету, Јанарас истиче православно исихастичко богословље, које уместо „одсуства“ (ἀπουσία) Бога говори о „непознатљивости“ (ἀγνωσία) Бога по природи, што не значи напуштеност човека, јер се „Непознати Бог“ у Христу открива и јавља човеку као љубав и човекољубље, кроз Своје Божанске нетварне енергије, кроз благодат Духа Светога. Православно исихастичко богословље и духовно искуство показује се овде као истински хришћанска антрополошко-сотириолошка истина. Бог се открива човеку кроз љубав, кроз заједничарење, а тај живот у љубави и јесте садржај хришћанске истине. Но та истина је дата човеку само у личном подвигу, кроз заједницу Цркве, и тај лични подвиг љубави и заједнице са Богом и људима у Христу не може ничим другим бити замењен. Овај православни хришћански егзистенцијални став у спасењу човека био би, по Јанарасу, православни одговор на изазов и трагања савременог егзистенцијализма.

Можда још значајнији од већ поменутих млађих православних теолога јесте Јован Зизиулас, познат иначе и у екуменским круговима а и као члан Комисије за дијалог православних и римокатолика. Ученик је о. Георгија Флоровског, али првенствено ученик Светих Отаца Цркве. Код Зизиуласа у богословљу, бар у досад објављеним

радовима (а он је с временом све плоднији писац и објављује на више европских језика), преовладава христолошка антропологија, и посебно христолошка Еклисиологија, позната већ као евхаристијска Еклисиологија Православља.

Зизиулас полази од тајне Трипостасног Бога јављеног нам у Божанском Откривењу кроз Христа, то јест од тајне Свете Тројице Божанских Лица која постоје и живе у вечној Заједници Љубави, бића, живота, слободе, бесмртности. У тој Тројичној Заједници Лица корени се и човеково лично биће, које је зато и оствариво у пуноћи само у Христу, у евхаристијском јединству Тела Његовог које је истовремено и заједница — *κοινωνία* — Духа Светога. Тако се, у Евхаристији, према Тројичном оригиналу, остварује и испуњује заједница људских боголиких = христолских личности у благодатно-љубавном општењу са Христом и међусобно, јер нема заједнице без личности ни личности без заједнице. (О овим питањима кључне су његове две расправе: „Од маске (*προσωπεῖον*) до личности (*πρόσωπον*)“ и „Истина у заједници“, обе рађене кроз перспективу развоја философије (старогрчке и савремене егзистенцијалистичке) и патристичке теологије грчких Отаца).

Човек као слика Божија, вели Зизиулас, јесте човек само као личност, а личност је могућа једино у слободној заједници љубави, личног општења, као што је то и изворно Биће — Тројични Бог: Отац и Син и Свети Дух. За нас људе то открива и омогућује само Христос, зато је Њиме и створен човек и само у заједници са Христом остварује своје божанско назначење. Животни простор и истинско остварење тога јесте Црква, и то пре свега Црква као Евхаристија, као жива и лична Заједница народа Божијег окупљеног и сједињеног у Христу благодаћу Духа Светога. Зизиулас овде следује, наравно, најпре за Апостолом Павлом, а онда и за великим Оцима Истока, као што су: Св. Игњатије и Иринеј, Св. Атанасије и Кападокијци и нарочито Св. Максим Исповедник. Зизиуласова христолошка антропологија и евхаристијска Еклисиологија само су савремени израз светоотачке теологије о Христу, теологије неоподеливо повезане са православном Тријадологијом и Пневматологијом, са литургијским животом и искуством вековног Православља. У богословском учењу Јована Зизиуласа о Христу као једином Спаситељу света и човека, у личној заједници Цркве — у Евхаристији, разоткрива се поново и на нов начин сав реализам православне социологије у димензијама какве је она имала у богословљу највећих Отаца Цркве Христове.

8. На крају овог предавања, још само да подсетимо и на извештај број новијих православних писаца у Совјетској Русији, који се и као писци-мислиоци и као богослови живо и стваралачки враћају на тему Христа као јединог Спаситеља света и човека. Неки од њих прошли су најпре кроз искуство, наметано им или изабрано, многих других „спасања“ и „спаситеља“ — а знамо и сами данас какво је то тешко и горко искуство — а онда су се вратили Христу и Цркви Православној. Зато је њихово сведочење о Христу као једином Спаситељу човека утолико истинскије и радосније, утолико спасоносније за њих и многе савремене људе у свету, ако су искрени боготражитељи и човекотражитељи. После горког искуства кроз које су прошли, они и из „социјалистичке стварности“ недвосмислено и неопози-

во сведоче да је само Христос Богочовек заиста једино Име дато људима којим се можемо спасти. На тај начин се многи од њих поново враћају великом Достојевском, а преко њега и својим Оцима, својој отачкој Вери и Цркви.

Из дискусије после предавања — одговор

Хтео бих прво да објасним у вези са насловом мога предавања. Намерно сам ставио наслов „Христос једини Спаситељ света у православној мисли данас“, изоставивши реч богословље, да бих тако имао шири преглед. Зато је и Достојевски ушао ту, а на крају су поменути и извесни руски писци и мислиоци из данашње Совјетске Русије, који, разуме се, нису сви богослови. Достојевски свакако спада у православне мислиоце, и ја га таквим несумњиво сматрам, а то сам и рекао. Јер кад је реч о спасењу човека у Христу мислим да је сведеочанство Достојевскога веома актуелно, и та актуелност не пролази, без обзира на све слабости, грешке и утопије Достојевскога, које сам у предавању и поменуо.

Не бих се сложио ни са интервенцијом по питању хуманизма. Не кажем, нити сам рекао, да је то баш онај хуманизам који заступа западна теологија. Но код Достојевскога је врло важно да се човек разочара у хуманизам да би могао да се очара Христом. То је једна од кључних тачака његове сотириологије. Мислим да је ту по среди она иста битка коју бијемо већ од времена Ренесансе сви заједно. На крају крајева, то је наша стална људска битка, јер стално у нама вреба један голи хуманизам који се лако може поистоветити — и овде је управо та опасност код професора Дуде — са натурализмом. И сам Достојевски је ту понекад био врло слаб. И код њега је „мајка земља“, или она „природна доброта“ људи, или „карамазовска стихија“ живота врло опасна ствар. Док се није у све то разочарао, Достојевски још увек није био прави хришћанин. Јер хришћанин није просто „природни човек“. Оно што је заиста хришћанско то је доживљај смрти старог, „природног“ човека и рађање и васкрсење новог. Све старо мора да умре да би се родило у нови живот. Зато на почетку романа „Браћа Карамазови“ и стоји јеванђелска реч: „Зрно ако паднувши у земљу, не умре, неће рода донети“. Мора да умре и лепота, и натурална доброта, и „природна“ љубав, и хуманизам, све то мора најпре да умре, јер ће све то тек кроз крст, кроз крсну смрт доћи до своје праве дубине и трајне вредности, до свога истинског спасења у Христу. Не треба се бојати, неће пропасти „σπερματικοῦ λόγου“, ни то природно добро, ни оно што је у људима заиста од Бога, али све то тек у Христу, кроз умирање и васкрсење, постаће ново, обновљено, преображено. У том смислу је стварно позитиван став хришћанске теологије и уопште Хришћанства према човеку.

Конкретно, Достојевски је изразити оптимиста, али само зато што се претходно дубоко разочарао — то је „трагични оптимиста“, могли бисмо да кажемо —, дубоко се разочарао у самоспасење човека. Интересантна је у том контексту студија Семјона Франка, руског хришћанског мислиоца јеврејског порекла, о хуманизму Достојевскога. Франк правилно запажа да се Достојевски разочарао у сва три прет-

ходна хуманизма: у хуманизам романтизма, у хуманизам рационализма и просвећености и у хуманизам социјалистички, да би онда из дубина бића људскога, али тек на рушевинама свих тих натуралистичких хуманизама, извлачио оно што је нашао непролазно и вечно вредно у човеку: боголикоост, лик Христов у човеку. То је Достојевски нашао чак и у Пушкиновој Клеопатри, једној изгубљеној жени старог Египта (кад анализира Пушкинове „Египатске ноћи“), и у случајевима најдубљег људског пада какав је био рецимо Влас (у истоименој приповетци у „Дневнику писца“). Или рецимо, узмите Ставрогина. Иако крајње окорели грешник и преступник, Ставрогин је ипак близу спасења (како му и говори Свети Тихон Задонски у поглављу „у Тихона“), али на њему самоме остаје хоће ли учинити тај корак или неће.

Достојевски има својих мана и слабости, слабости и људских и као хришћанин. Један од оних који строго критикује Достојевскога јесте управо Г. Флоровски, и ја се са том критиком слажем. Али се слажем и са оним далеко позитивнијим што је код Достојевскога истакао исти Флоровски. То позитивно је пре свега у сведочењу Достојевскога о спасењу и човека и нашег времена и наше савремене проблематике једино у Христу Богочовеку. Зато и није чудо што је Достојевски толико актуелан и данас. Не само по томе колико је он захватио једнога Кафку, Јонеска или Камија, него и по томе колико он и све нас данас захвата и закваљује, попут неког јеванђелског квасца.

Друго што бих имао да кажем у вези Достојевскога то је да је сам Достојевски рекао за свог Великог инквизитора да је он атеиста. То је Достојевски рекао на литерарном јутру пред студентима, 30. децембра 1879. Тај његов уводник у читање „Поеме о Великом инквизитору“ сачуван је и објављен је. Ту Достојевски јасно каже да је инквизитор атеиста и његов став према човеку није љубав него презир према човеку. Понављам овде што сам рекао: да се не може са сигурношћу рећи да Достојевски идентификује инквизитора са Римокатоличком Црквом. Он је то узео више као повод за шире и сложеније третирање древне „римске идеје“ о овладавању над људима мимо слободе, насиљем, принудом, куповином њихове слободе за хлеб. То је уствари анализа трију кушања (искушења) ђаволових у Јеванђељу.

Остаје сад да одговорим колеги Коларићу. Ја сам подвукао да је тај период „псеудоморфозе“, период утицаја западне теологије на источну, био скоро неизбежан, јер је постојала и криза самих православних теолога. И рекао сам да тај утицај није морао бити неопходно и негативан. Већ је Достојевски правио ту разлику, тј. да се с једне стране не можемо изоловати од Европе, а с друге стране да треба једног дана да изађемо из нашег „египатског ропства“ у Европи. Дакле, утицај теолошке мисли из Европе као да је био неизбежан; неизбежан је био и утицај новог доба и његове проблематике, али то још не значи да можемо, као што данас постоји тенденција, да правдамо и тврдимо да све што је ново да је самим тим и позитивно. Евентуални позитивни резултати који настану из неких негативних утицаја не оправдавају и саме те негативне утицаје. Такав пут етиолошког објашњавања ствари веома је опасан. Дакле, од поме-

нутих западних утицаја произашло је и нешто позитивно, али је несумњиво било далеко више штете.

Даље, дугујем одговор на питање о стваралачком повратку Светим Оцима. Бојим се да у приступу колеге Шмита постоји и један реалан проблем, али постоји и једна разлика у приступу. За православну теологију Оци Цркве нису само „сведоци традиције“, историјске тачке наше референце, после чега ми идемо даље. Не, то није то, него, иако су проблеми Отаца били несумњиво проблеми њихове епохе, ипак су то били у суштини егзистенцијални проблеми човека сваке епохе. Према томе, проблеми Отаца су у бити били исти проблеми као и наши данас, јер су то били јеванђелски проблеми људског бића и живота. Зато су Оци наши свагдашњи и непролазни учитељи у вери и животу, као уосталом и Свети Апостоли, мада на још изразитији начин. Оци су се срели са стварношћу грчко-римског света, и на Истоку и на Западу, и пред ту стварност су изашли са егзистенцијалном проблематиком Јеванђеља о спасењу човека. Зато и ми данас, можемо слободно рећи, кад год се на еванђелски егзистенцијалан начин постављамо пред проблеме свога времена, уствари се постављамо на светоотачки начин. И можемо бити сигурни да ће то бити спасоносно, стваралачки, и увек „старо и ново“ истовремено (сходно Матеј 13, 52). Такви су били православни теолози које сам навео, и њихово богословље назвао сам *неопатристичким* не у смислу простог понављања, него у смислу поновног оживљавања суштинске јеванђелске проблематике спасења, а та проблематика је углавном иста у свим епохама, јер је проблем човека један и исти: с Христом или без Христа, трећег нема. Егзистенцијална ситуација хришћанина у свим је епохама иста, без обзира на спољашње околности. Проблем изгубљеног раја, изгубљеног гледања Лица Божијег и општења са Богом Живим и Истинитим остаје основни и свагдашњи проблем сваког људског бића у свако време. Сведоци тога управо и јесу Оци Цркве, зато је њихово богословско сведочење непролазно.

У одговор пак професору Ребићу, подсећам да сам нагласио опасност докетистичког приступа тајни смрти Христове и Његовог страдања на Крсту. Увек треба са свом снагом подвлачити реалност Христовог страдања и смрти. Но, с друге стране, постоји и она друга опасност, која је у новије време присутна више у протестантској теологији, а то је опасност кенотичког приступа страдајућем Христу, где је Он сведен на једног богоостављеника. Заборављена је сва апостолска и светачка Христологија Цркве, сав јединствени персоналитет Христа као Богочовека. Заборавља се да је Христос страдао и умро за нас и ради нас, „уместо нас“ (*ἀντὶ ἡμῶν*), како веле Апостоли и Оци. Христове речи на крсту: „Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио?“ уствари су вапај Адамов, и свакога од нас, у Спаситељу Христу, јер смо ми уствари оставили Бога, а не Он нас. Нема код Христа никакве богоостављености, него је по среди економијски (домостројитељни), сотириолошки приступ. (А познато је да наша браћа на Западу поодавно већ мешају економијски и теологијски план у своме вероисповедању). Нема сумње да је то био један кенотички израз страдајућег Христа, али кенозис не значи богоостављеност. Зато поједини Оци и говоре о „*κένωσις ἀκένωτος*“.

На крају, најважније је можда питање професора Дуде: Како се темељна мисија Христа као Јагњета за спасење света може данас навестити? — Најпре треба рећи да је историја спасења већ почела, јер је Христос дошао у свет и историју. Но историја спасења није завршена, не налазимо се у есхатолошком тријумфализму. Има, несумњиво, предокушаја есхатолошког тријумфа, и ми смо дужни да о њему сведочимо пред светом. Есхатологија је продрла у овај наш свет, ушла у њега и неотуђива је од Цркве у свету, јер је у Цркви у свету стално присутан *Есхатос* Адам, Нови Адам — Христос. Христос је стварна *Нада* света, не само негде тамо на небу, у рају, него још овде у земаљској Цркви. Сведочење о Христовом спасоносном присуству је мисија Цркве, њен активизам у свету кроз Духа Светога. Но присуство Цркве у свету је у знаку крста, у знаку страдања, кроз проверу крста.

Ми хришћани и можемо и треба да поздрављамо свако добро у свету. Још су првохришћански апологети то чинили. Јер све што је у свету добро то је наше, хришћанско. Али, с друге стране, не треба бити наиван. Не треба мислити, како каже наш српски народ, да се једе све што лети. Није спасење све што се у свету проповеда као спасење. Има, нажалост, много „спасења“ и много „спаситеља“, као што има много „господа“ и много „богова“. Али је нама хришћанима само један Бог, и један Господ, само је један истински Спаситељ света и човека, и другог под сунцем нема. Зато нам је потребан дар за „разликовање духова“ јер, нису сви „духови“ од Бога.

Ако наше сведочење о спасењу *једину* у Христу произилази из самих дубина нашег хришћанског живота и духовног искуства, онда оно неће бити тријумфалистичко. Неће то бити зато што из искуства и подвига борбе са прежом и злом, са смрћу и ђаволом познајемо добро сву трагедију људског живљења у „тами и сенци смрти“, у „долини плача“, у свету који „у злу лежи“. Но православни хришћанин зна, и лично и свецрквено, да и овај и овакав свет имају реалну могућност спасења, јер имају Спаситеља, и јер се тајна спасења света већ збива у Цркви. С друге стране, хришћански активизам није и не може бити наивно и романтичарско заносење јевтиним револуционизмом (попут напр. „теологије револуције“ и сличних „извртања речи Божије“ — 2 Кор. 2, 16), нити прихватање за спасоносно свега онога што се у наше време нуди као „спасење“ свету и човеку. У том смислу је позив хришћанина не само да навештава спасење свету него и *суд* свету, *суд* у јеванђелском смислу те речи („Сад је суд овоме свету“ — Јн. 12, 31). Суд — *κρίσις* — као кризу и као проверу праве вредности свега и свачега. Суд и јесте пре свега „криза“, и не значи неминувано осуду, а указати на кризу некад је значајније од добронамерног заваривања и одлагања потребе покајања и јеванђелског преиспитивања. Јеванђеље је и почело своју проповед о спасењу управо проповећу покајања као спасоносне кризе, као суда кроз крст кроз који једино и долази стварно васкрсење и вечно спасење.

Наше сведочење о Христу као једином Спаситељу света и човека налази се стално у драматици крста и васкрсења. Ми понекад наглашавамо час више једно час друго, заборављајући да су крст и вас-

крсење један и јединствен догађај, једна и недељива стварност спасења у Христу. Ако о том спасењу будемо тако, тј. крноваскрсно сведочили пред светом, пред савременим човеком, онда ће оно бити увек актуелно и увек прихватљиво за сваког човека који искрено тражи човека у себи. А Достојевски је говорио да треба да помогнемо човеку да потражи правог човека у себи. Сигурно је да ће и савремени човек, ако буде тражио правог човека у себи, тако доћи до своје христолике основе.

Summary

Hieromonk Dr. Athanasius Yevtich

JESUS CHRIST AS THE ONLY SAVIOUR OF THE WORLD IN THE ORTHODOX THOUGHT TODAY

Considering in the beginning the latest Western, Roman-Catholic and Protestant, influences on the Orthodox theology of salvation (Anselm's juridical theory of satisfaction), the author presents some examples of liberation of the Orthodox thought from those Western influences (Dostoyevsky, P. Svetloff, Metropolitan Sergius Starogorodsky, Metropolitan Anthony Hrapovitsky).

Further on, he expounds the renewal of the Orthodox theology (which is known as *neopatristic*), especially in Russia as well as in other Orthodox countries.

As the most prominent examples of the *neopatristic* Orthodox theology, especially in soteriology (the teaching about Christ as the only Saviour of the world and men), the article renders soteriological teachings of Fr. George Florovsky and

Fr. Justin Popovich, and then of younger Orthodox theologians: that of Christos Yannaras and John Zizioulas. At the end he deals with the contemporary Orthodox thinkers and theologians in the Soviet Russia, whose testimony to Christ as the only Saviour of the world and men, after their own experience, acquires a special significance today.