



34-923

Без владајући нема живота

Оно што хришћанску религију уздиже изнад свих религија, изнад свих философских система, изнад свих философија и наука људских, није само Богом објављена, натприродна наука, свето Откривење, већ и божанска благодат, надприродна духовна моћ, без које се принципи Божје науке не могу доследно реализовати у сфери човечјег живота, без које се не може постићи духовно савршенство и бескрајни живот у Богу. Као роса на суву земљу, падале су Христове просте, али благе и узвишене и дивне речи на срца људска. Ван сваке је сумње да је Хришћанство „нова наука“ (Д. А. 17, 19; Мк. 1, 27; Јн. 7, 17; Лк. 21, 14—15), увек нова, досад непревазиђена, никад достижна, несмењива и незамењива (Мт. 24, 35; Мк. 13, 31; 1 Петр. 1, 25; Пс. 118, 89, 152; Иса. 40, 8). Хришћанство је небеска философија, и оно се већ по томе узвишава над сваком човечјом мудрошћу, која пред њим пада (Иса. 29, 14; 1 Кор. 1, 19). Но хришћанска религија и Црква поседује још и надприродну силу, благодат Светога Духа, која је још више него ли доктрина — неизмерно више — уздиже изнад свих тековина човечјег духа, којом она побеђује свет, свако зло у свету и у човеку, истински верујућем, и још на Земљи остварује Царство Божје. Хришћанска религија и Црква се увек узимају, разматрају и целосном личношћу људском доживљавају у нераздвојној целини, то и јесте исконско Хришћанство („благодат и истина“), то и јесте права Христова Црква, („стуб и тврђа Истине“ (1 Тим. 3, 15), „Престо благодати“ (Јевр. 4, 16), уистину је „Гора дома Господњег“ утврђена уврх гора и узвишена изнад хумова“ (Ис. 2, 2), изнад свих творевина људских и изнад свих вредности земаљских. Неразорива, неуништива и непобедива, а побеђује све што јој се супротставља, јер самим Богом основана, утврђена и увек у Њему стоји и Његовом свемоћном силом сва сатанска искушења одстојава, дочим ће се „искоренити

свако дрво које није усадио Отац Мој небески" (Мт. 15, 13; Д. А. 5, 39), каже наш Спаситељ.

У хришћанству је истина нераздвојива од благодати, и благодат је незамислива без истине, у којој је њен извор, јер је истина хришћанске религије оваплоћена Реч Божја, личност Богочовека, као што је речено: „Реч се оваплоти и станова међу нама, пуна благодати и истине... и од пунине Његове ми сви примисмо, благодат за благодаћу... благодат и истина дође кроз Исуса Христа" (Јн. 1, 14. 16. 17). У правом, изворном, православном хришћанству, све је благодатно, све бива „по истини" (Еф. 4, 15), јер је у њему све богочовечанско, све од Богочовека, у Богочовеку ради Богочовека. Нити можемо примити, нити можемо у себи осетити струјање благодати ако нисмо у истини, ако не верујемо у истину, у Богочовека. „Испунити се сваком пунином Божјом" (Ефес. 3, 19), циљ је хришћанске личности, циљ хришћанског живота, а то ништа друго не значи до испунити се Богочовеком, истином и животом, „јер је у Њему пунина Божанства телесно" (Кол. 2, 9). Он је казао: „Ко је жедан нека дође к Мени и пије" (Јн. 7, 37), мислећи на Себе као неисцрпан извор благодати, и одмах је потом додао: „Ја сам истина" (Јн. 14, 6). „Будите у Мени и ја ћу у вама... јер без Мене не можете чинити ништа" (Јн. 15, 4—5) у делу свога просвећења и спасења, свога моралног препорода и приближења Богу. Ако Христа имамо у себи, онда је у нама сва наука Његова, све речи Његове (Јн. 15, 7), у нама је онда и божанска сила Његова (Флп. 2, 13; 4, 13; 1 Тим. 1, 12) којом оживотворавамо речи Његове (Јевр. 13, 21); услед тога смо духовно јаки (1 Јн. 2, 14; 4, 4; 5, 18), слободни од греха, надмоћни над сваким злом, над сваком силом демонском (Еф. 6, 10—17) и не оскудевамо ни у једном дару Божје милости (1 Кор. 1, 5—7; 1 Јн. 4, 9; 5, 12; Римљ. 8, 32).

Зато што је сва од Христа, из Христа и у Христу, „Који је Божја сила и Божја Мудрост" (1 Кор. 1, 24), хришћанска религија је у битности својој и надприродна божанска благодат као што је и надприродна божанска наука, те свакога онога који је драговољно учини животом свога живота, потпуно морално препораћа, прониче га поступно божанском правдом и чини подобним за удео у наследиству светих у светлости у царству небеском. Хришћанство се назива „огњем" духовним који излази из уста Христових (Апок. 1, 16; 19, 15; Еф. 6, 17; Мт. 10, 34; Лк. 12, 49. 51), јер оно Христом, Његовом науком и Његовом благодаћу, преображава и чини новом тварју свет и човека који њиме живи и „веран му је до саме смрти" (Апок. 2, 10). Хришћанство може просветити, умудрити на спасење и оспособити за културно стваралаштво свакога онога који верује у Христа „од свега срца свога" (Д. А. 8, 37) и живи вером у Сина Божјег (2 Тим. 3, 15; Гал. 2, 20). Хришћанство се доиста у свима онима, који га имају у свему животу своме, показује као најмоћнији и најбољи регулатор свих духовних способности њихових, и уједно је „корисно за поуку, за карање, за проправљање, за одгој у правди, да човек Божји буде савршен, приправљен за свако добро дело" (2 Тим. 3, 16—17). Јер кроз хришћанство делује сам Христос у човеку и везује и спаја све духовне способности и силе његове у једну хармоничну целину те их све устремљује ка Богу у себи. Хришћанство својим узвишеним начелима неодољиво делује позитивно на умове и душе човечје, прониче животе људске, увек на крају побеђује, чак и онда када му се

људи упорно опиру, и препреке претвара у средства напретка, што се може објаснити само благодатним, божанским силама Христовим, које кроз Његову науку делују и којима се њени принципи реализују, јер је Хришћанство неодвојиво од Христа Богочовека. Хришћанство својим надприродним благодатним силама, које увек црпе из Богочовека, непрекидно кроз векове даје нов божански живот милионима верујућих људи, преображавајући грешнике у праведнике, скептике у људе одушевљене Христом, злочинце у добротворе. Хришћанство својим надумним истинама и животворним силама које су биле непознате свету до његове појаве, а ни данас их не поседује ни једна друга религија, ни философија, — истинама и силама које се само у Богочовеку садрже, — стварало је и непрекидно ствара у светој Цркви, узвишене, небеске карактере, христовске хероје, свете исповеднике и свете мученике и предивне свете подвижнике, творце културе и историје, који, увек испуњени огњем Христове љубави (Јн. 5, 35), „светле као звезде на свету” (Фли. 2, 15), и уједно се показују као сведоци о Христу Богу и Спаситељу, као и о божанствености, узвишености и о чудотворноблагодатној моћи Његове науке (Т. 2, 10). То су предивни плодови на дрвету живота, које је Христос Господ (Апок. 2, 7; 22, 2; 1 Мојс. 29), плодови који само из Христа, из Његове религије и Цркве ничу и расту, плодови који нам најјасније говоре ко је Христос, каква је Његова религија и шта она значи за човеков живот на земљи и за његову крајњу судбину на небу. То су плодови које не може показати никаква тековина човечјег ума, нити икакав продукт људског духа, нити икоја творевина људска, нити икаква друга историска религија осим хришћанске. Јер се и религија, као и дрво, цени по најбољем плоду за који је способна (Мт. 7, 16—19).

Зато што је суштина његова Богочовек, хришћанство је религија светитељства, јер светитељство се само од Христа задобија, Христом се објашњава, без Њега је оно немогуће, као што се опет светитељством светитеља најбоље посведочава и потврђује Божанство Христово. Не може се порећи чињеница да добро триумфује над злом у сваком ономе човеку у чијем су животу нашла места сва начела хришћанске религије, који се сав Христом испунио. Јер Хришћанство, дајући људима који га искрено примају пламену благодат, од сваког тражи лични подвиг и напор у савлађивању зла и греха, и његова највећа моћ пројављује се у личном труду и подвигу, у личном остварењу. Као што сигуран лек против неке болести делује и лечи од болести само када се употреби, тако и хришћанска религија: потпуно ослобађа човека од свакога греха и свих његових последица и испуњава га правдом, миром и радошћу у Духу Светом једино ако човек у животу примени доследно све принципе њене. — Победа над самим собом, над грехом и свима негативностима у себи, победа над свима сатанским искушењима и достигнуће правде Божје у личном животу, достигнуће светости, — достојно дивљење и за анђеле на небу (1 Кор. 4, 9; Мт. 18, 10; Јевр. 1, 14; Пс. 33, 7; 90, 11; Ак. 7, 10) може се јавити само као плод божанско-човечанске синергије, тојест достиже се само у хришћанству, божанском благодаћу уз нашу сарадњу, ако смо у благодатноорганском јединству са светом Црквом, и никако друкчије. Пред грехом се показало немоћно све људско, ништавним се показало и оно највише што је човек од себе дао у историји људске културе. То је чињеница очигледна за

све истинољубиве и разумне људе. Великим изумима, справама и на-
правама људи су премостили реке, усавршили и убрзали поморски
саобраћај, пробушили планине, запловили по ваздушним висинама,
омогућен је разговор између људи који су удаљени једни од других
просторно, но ти исти људи уколико су одвојени од Бога, немају
моћи над силом греха који их кроз смрт сатире. Истина је да је бр-
зина и лакоћа комуникација данас превасходна, никад људи нису
били просторно и временски ближи једни другима као данас. Али и
никад удаљенији једни од других, као данас, уколико су „без Бога
на свету” (Еф. 2, 22); грех — та страшна и погубна сила демонска у
човечјој природи — ствара раскол и дистанцу међу људима одваја-
јући их од Бога, грех који се само Христовом благодаћу одстрањује
из људске природе потпуно, са последицама његовим, од којих је
смрт најстрашнија. Најревноснији проповедник истинскога хри-
шћанства и најдоследнији остваривач начела његових апостол Павле
узвикује: „Ја несрећан човек! Ко ће ме избавити од овог смртног
тела” (Римљ. 7, 24). И одмах одговара: „Али хвала Богу који нам
свагда даје победу у Христу Исусу” (2 Кор. 2, 14). Поставши човек из
неизмерног човекољубља, Син Божји је осветио и просветио човека,
победио у њему све богопротивно, све мрачне стихије демонске у
људској природи, учинио човека сином Божјим по благодати, поди-
гао га изнад свих небеса, у нестворено царство триипостасног Божан-
ства. То нам сведоче сви светитељи у Цркви светој. Ништа није тако
велико у сфери човечјег живота и толико неопходно као слобода од
греха и достигнуће светости, а то се остварује само у Христу Исусу
Господу нашем. То је наука над наукама, философија над филосо-
фијама, уметност над уметностима. И ми доиста видимо: „Ако је ко
у Христу, нова је твар: старо прође, све ново постаде” (2 Кор. 5, 17).
И Христос каже Своме посланику Јовану: „Ево све ново творим
Ја... Напиши, јер су ове речи верне и истините... Ја сам Алфа и
Омега, Почетак и Свршетак... Ја изданак и потомак Давидов...”
(Апок. 21, 5—6; 22, 16). Од самога почетка па кроз сву историју,
исконско хришћанство се у свима својим манифестацијама показује
као религија животворних мистерија и чудотворних дела и благо-
датних сила којима се највећи грешници преображавају у светитеље,
непросвећени постају просвећени, неверујући постају верујући, ро-
бови стихијама света постижу слободу у Господу, у којој су садр-
жана сва бесмртна добра, све бесмртне вредности живота анђела и
људи. — У војој сталној борби против греха, која каткад граничи с
мучеништвом (Јевр. 12, 4; 1 Кор. 15, 31; 2 Кор. 4, 10—12), хришћанин
живо осећа и јасно сазнаје да му вечно млади, вечно живи Христос
увек даје моћи и снаге, те се заправо Христом духовно обнавља, док
се најзад не јави као „нов човек”, очишћен од свих небожанствених
и противбожанствених елемената, нов човек чије је биће изаткано од
свих хришћанских врлина (Кол. 3, 10—13; Ефес. 4, 22—24). Тај нов
човек не стари, већ што више живи све је млађи, све више се при-
ближава не старости, већ младости, која је боља од пређашње
(физичке) младости. Тај нови човек се обнавља по обличју Творца
свога и Господа Исуса Христа, који не стари јер греха не учини”
(Иса. 53, 9; 1 Петр. 2, 22). Грех је једина негативна сила у човеку која
га стари и квари, ствара дисхармонију и ад у души; грехом човек
постаје рушилац свакога поретка, па смо зато Спаситељем нашим

позвани да се очистимо од сваке покварености, од грешних пожуда, да би се Христово обличје показало у нама (Гал. 4, 19). Ми смо се овом спасоносном позиву уистину одазвали ако живимо по Христу и Христом као доследни чланови његове свете Цркве, у којој нам се дају све божанствене силе потребне за живот и побожност (2 Петр. 1, 3). Јер само живећи по Христу, у свима хришћанским врлинама, човек се подмлађује, обнавља, иако изгледа да стари, он духовно цвета.

Све духовне промене појединаца у позитивном смислу, сва чудесна исцељења од греха, духовна васкрсења која су неизмерно већа од физичких, сва ослобођења верујућих људи од утицаја нечистих сила, сва та чудесна дела која се у Христовој Цркви догађају (бесбројна су, више их је него кишних капљица) говоре нам речито о божанском пореклу хришћанства, доказују непобитно да се оно базира на ваплоћеном Богу, Богочовеку (1 Кор. 3, 11), да је укорењено у Богу Оцу и Господу Исусу Христу (1 Сол. 1, 1; 2 Сол. 1, 1). У правом Хришћанству нема ниједног чудесног ослобођења човечје природе од греха и од његових последица а да није учињено божанском силом Христовом, као што се опет без Богочовекове једнобитности са Богом Оцем не може објаснити Његова чудотворно спасоносна моћ, која никад није престајала нити ће икад престати да делује у Његовој религији. Заиста, заиста: сва благодатно-чудесна дела, сви дивни плодови благотворне моћи у хришћанској религији јесу откривења о Христу Богочовеку, објављују Његову мудрост, казују Његову славу вечну и неисказану моћ Његовог Божанства, па се већ самим тим посведочава и доказује божанско, боље рећи богочовечанско порекло хришћанства. Оно је као такво неодвојиво од Христа, не делује спасоносно изван Њега, Богочовека, него само кроза Њ, и у Њему, „Који једини чини чуда” (Пс. 71, 18)... Заиста, заиста: ми хришћани православни имамо првосвештеника Који је прошао небеса, Исуса Христа Сина Божјег (Јевр. 4, 4), Који је исти, јуче и данас и увек (Јевр. 13, 8), и не престаје чинити чуда (2 Мој. 15, 11; Пс. 74, 14), увек делује чудотворно и препорођајно кроз Своју религију и Цркву, делује и деловаће до краја векова благодатним силама, које непрекидно иструјавају из Његове Богочовечанске Личности, оживотворавајући Његову свету Цркву чинећи је оним што је — јединим Заводом спасења и ослобођења од свакога греха и од свих његових последица за све који живе у њој, њоме и кроз њу. И никад није ослабила моћ хришћанства, нити ће икад ослабити, „до времена када ће се све поправити (преобразити). Јер ће се овај свет опростити распаљивости, на слободу славе деце Божје” (Римљ. 8, 21; ср. Д. А. 3, 21). Све ово јавља се као последица надприродних благодатних сила, које перманентно делују у Христовој религији и Цркви, у животу свих оних доследних чланова кроз веру њихову.” Приступајмо, дакле, слободно ПРЕСТОЛУ БЛАГОДАТИ — да примимо милост и нађемо благодат кад нам затреба помоћ” (Јевр. 4, 16).

Епископ тимочки МЕТОДИЈЕ

Будући велики сабор

ХРИСТО ЈАНАРАС

Дванаест векова након последњег великог сабора једне и неразделиве хришћанске Цркве (787. по Христу — седми васељенски сабор у Никеји витинијској), налазимо се данас пред одлуком Источних православних цркава да сазову један нов „Свети велики сабор“. Одлуку је формулисала Прва свеправославна конференција на Родосу 1961, и она се у почетку тицала сазива једног предсабора („просинода“), који би припремио „Велики сабор“. Седам година доцније, међутим, на Четвртој свеправославној конференцији у Шамбезију крај Женева 1968. идеја просинода је напуштена, јер се дошло до закључка да је установа предсабора непозната у историји Цркве и богословски неоснована, те је радије изабрана постепена припрема за непосредни сазив „Великог сабора“.

На основу ове нове перспективе одлучено је да се образује једна Међуправославна припремна комисија за Свети велики сабор. Задатак комисије јесте да усклади и разради до завршног облика реферате на саборске теме, којих су се прихватиле поједине православне цркве. Припремну комисију сачињавају по један представник (свештено лице) из сваке аутокефалне цркве, уз једног саветника (свештено или мирско лице). У комисији председава представник Цариградске патријаршије. Свака аутокефална црква обрађује једну од саборских тема у року од шест месеци, а потом подноси секретаријату Припремне комисије одговарајући реферат. Секретаријат пак упућује ове појединачне реферате свим православним аутокефалним црквама тражећи њихове оцене и примедбе, опет у временском размаку од шест месеци. По завршетку ове обраде састаје се Припремна комисија, те на основу реферата, а уз примедбе и оцене разних помесних цркава, формулише „јединствено православно гледиште по свакој теми“.

Један такав, први, циклус рада већ је окончан, па се Припремна комисија први пут састала у току лета 1971. (од 16. до 28. јула, поно-

Напомена: Из „Вима“ од 26. марта 1972. са грчког превео: јеромонах Иринеј Каранушић-Буловић.

во у Шамбезију) и формулисала „јединствено православно гледиште” по питању следећих шест тема:

1. Избори Божанског откровења (Свето писмо и Свето предање);
2. Потпуније учешће световњака у животу Цркве и у богослужењу;
3. Прилагођавање црквених прописа о посту захтевима савременог доба;
4. Брачне сметње;
5. Календарско питање;
6. „Икономија” (еластичност при примени канона) у Православној цркви.

Коначни текстови реферата Међуправославне припремне комисије објављени су у тому под насловом „у сусрет Великом сабору, 1” (на грчком, издање Православног центра Васељенске патријаршије, Шамбези крај Женева 1971).

Идеја о једном новом васељенском сабору већ је, очигледно, прешла у фазу свога остварења. Напоре, међутим, појавили су се извесни озбиљни богословски приговори, како по питању могућности сазива васељенскога сабора под данашњим условима живота православних цркава, тако, и пре свега, по питању разлога, односно тема, које се јављају као узрочници будућег сазива сабора.

Тако почетком 1971. два православна богослова из Француске, професори Павле Евдокимов и Оливер Клеман, са париског Православног богословског института, објавили су заједнички „Поруку Цркви уочи Сабора”. Француски професори су се одлучили да упуте своју поруку, свој позив на размишљање, пошавши од констатације да каталог саборских тема не одговара величини смелог дела какво би представљало сазивање сабора, а ни суштинским потребама и очекивањима пуноће Православне цркве данас. Каталог просто ређа теме, ако није и хаотичан. Нема усредсређујуће заокружености католичности, у гледању на ствари, која би свештеноначелствовала над проблемима. Припрема сабора не значи анализу ове или оне појединости већ предлог једнога целовитог посматрања ствари које би очувало светоотачко надахнуће и њихов дух католичности, свеобухватности, саборности. Уједно подвлаче „политичке тешкоће и антагонизме ради задобијања престижа”, који постоје, али и убрзано расту у односима међу православним црквама. У своме допунском чланку професор Оливер Клеман подробније анализира ове тешкоће (у часопису „Contacts”, бр. 76-4/71). Ту је напетост у односима између Другога и Трећег Рима (Цариграда и Москве), особито после недавног поступка Московске патријаршије, којом је ова прогласио Руску цркву у Америци аутокефалном, и друге њене одлуке, којим, уз одређене предуслове, даје евхаристијско причешће римокатолицима. Клеман уписује Москви у грех једно „апсолутизовано схватање аутокефалности”, којим подрива православну еклисиологију, претварајући Православље у „конфедерацију апсолутно независних сестринских цркава”. При таквом „конфедеративном” или савезном, посматрању ствари неизбежно је да се „првенство части”, које осигурава претпоставке видљивог јединства Православља, жели присвојити на основу бројне надмоћи и светске моћи. На другој пак страни постоје, свакако, историјски греси Цариграда, — чешање духовне и националистичке димензије јелинства. Као духовна димензија, јелинизам је би-

тан предуслов за васељенскост, икуменичност, Православља, а као националистичка димензија, он је нешто сасвим супротно.

Мада су приговори на рачун сазива, па и тема сабора, били по бројности врло незнатни, ипак су донели непосредан резултат: Међу-православна припремна комисија изјавила је жељу „да Прва пред-саборска свеправославна конференција предузме ревизију Каталога тема Светога и великог сабора, састављеног на Првој свеправославној конференцији на Родосу (1961)”. Шта може да означава та „ревизија” у часу кад је Припремна комисија већ отишла напред и формулисала „јединствено православно гледиште” о основним темама Сабора, није јасно. У сваком случају, могућности прекида припрема или пак корените ревизије претпоставки сабора не изгледа да постоји. Напротив, једне швајцарске новине, на основу обавештења својих дописника, наводе као време сазива Сабора годину 1973, а као место — Александрију.

Основно богословско питање, које остаје без одговора, и поред поодмакле припреме Сабора, јесте следеће: зашто **сада** и из којег **главног разлога** да се сазива Велики сабор православних цркава? Каталог тема не допушта нам да претпоставимо други разлог сем жеље да се тачније формулишу одређене догматске теме које су „теологумена” (а јављају се као строго теоријски проблеми без икакве везе са духовним искуством и духовним животом пуноће Цркве) и да се реше поједина питања црквеног поретка. Да ли, међутим, ови разлози оправдавају сазивање васељенског сабора? Који разлози треба да се заједно јаве да би се сазвао један васељенски сабор? Зар су само историјске прилике и стицаји околности били разлог за одлагање сазива васељенског сабора ево већ у току читавих дванаест столећа? Еда ли је тек случајна појава што источне цркве не одржаше ниједан васељенски сабор после раскола између Истока и Запада, док је Римокатоличка црква сазвала за ових двадесет векова готово двоструки број својих „васељенских” сабора. Ова питања се односе на подручје темељних богословских претпоставки за сазив сабора, на подручје једне „теологије сабора”, која је, изгледа, била игнорисана у току досадање припреме. Штавише, рекло би се да суштински нису узети у обзир не само богословски, него ни историјски предуслови за сазив Сабора. Проблем политичке окованости националних цркава и последица које ова окованост и спутаност има на подручју православне дијаспоре, као и у јерархијској структури васељенског јединства Православља представља огроман и изузетно критичан проблем, проблем еклисиолошког идентитета Православља. Али, то није једина историјска компликација с озбиљним богословским последицама. Могло би се указати и на једну другу огромну област проблема: на историјско присуство римокатолицизма и протестантизма, на присуство које се на изненађујући начин игнорише у читавој проблематици припрема Сабора. Је ли могуће да први васељенски сабор после раскола (1054) и после реформације (1517) превиди ова два централна догађаја црквене повеснице? Римокатолицизам и протестантизам нису још просуђивани од стране васељенског сабора, а међутим су у исто време њихови утицаји на православно богословље, као и на организационе структуре живота православних цркава, огромни, особито од 16. века наовамо. И сада, кад треба да се сазове један Велики сабор, зар да се превиде и пренебрегну ови за хришћанску свест потресни

изазови, да би се дало првенство проблему календара и брачним сметњама?

Али, толико је мноштво питања која намеће одлука о сазиву и Каталог тема будућег сабора да би требало написати један систематски рад само ради набрајања и пописивања тих питања, да и не говоримо о другоме. На ограниченем простору којим овде располажемо биће можда најпрактичније и најкорисније да се латимо тек једног кратког и неизбежног новинског набрајања онога што је најглавније:

1. Који су то критеријуми помоћу којих данас одређујемо „православност” појединих аутокефалних цркава, па према томе и општега сабора који треба да сачињавају? Ако ти критеријуми нису друго до само једно рационалистичко историјско разумевање „апостолског прејемства” епископа, онда проблем остаје нерешен, будући да такво прејемство поседују и римокатолички епископи. А ако се томе дода и једно идеолошко схватање о „правилности догме”, онда се рађа питање ко одређује ту правилност. Па зар ће специфична разлика између једног православног и једнога римокатоличког сабора остати проблем идеолошких препирки око слова догматске формулације?

Ако прихватимо еклисиолошке поставке отаца трију првих векова (а нарочито Игнатија, Киријана и Иринеја), онда Православље представља за нас веру **католичанске** Цркве, Цркве саборне, свеопште, васељенске свецеле (католичанске или саборне, или васељенске, не у географском смислу, но у смислу **целине** или свеукупности истине и живота, за разлику од делимичне истине, од „избора” једног дела, тј. од јереси). Католичанска црква је критеријум Православља, а није православље критеријум католичанске Цркве (в. проф. Јован Зизиула, **Јединство Цркве у божанској евхаристији и у епископу у првим трима вековима**, на грчком Атина, 1965. стр. 88-148). У нашем случају то значи: да би један општи сабор посебних аутокефалних цркава био православан, није довољна тек само идеолошка истоветност теоријског схватања, која се као „православна” издвајају од супротних им „јеретичких” схватања. Разлика између Православља и јереси, па и раскола, није разлика у теоријским формулацијама или у обредним прописима, већ разлика, између **целине** и **дела**. Епископи појединачних помесних цркава могу сачињавати васељенски сабор (ако и јесу увелико малобројнији од схизматичких и јеретичких епископа) и формулисати православну истину када сваки од њих представља Цркву „по свему католичанску”, „целину” вере и живота, као и многовековног јединства Апостолског предања, односно када представља католичност спасења, његову свеопштост и свеукупност — „васцелога Христа”. Васељенскост или икуменичност, према томе, не састоји се у узајамном допуњавању делова нити у некој демократској већини гласова, него у сусрету помесних цркава на истом месту, „у мишљењу Исуса Христа” (Игнатије, Ефесцима 3,2).

Ова свест о католицитету (саборности, свеопштости, свеобухватности) не показује се ни у темама ни у припремним рефератима за будући сабор. Нема знакова да се сазивањем сабора кроз појединачне теме упире поглед на „целину” спасења човека и света, на католичност истине, но се гледа на сређивање специјалних проблема који занимају неке помесне цркве — не пуноћу тих цркава, штавише, већ

само стручњаке, „теологе“ (у техничком значењу што га данас има тај термин). Саборска проблематика је све одломак до одломка, а целине нигде. Менталитет или начин мишљења који се испољио у досадањој припреми типично је „вероисповедни“, или „конфесионални“ — и то у протестанском смислу „вероисповести“ или „конфесије“, где она означаје идеолошку различитост и самосвојност једнога дела Цркве — и замишља Православље као посебан део целокупне Цркве. Такав пак сабор већ се сам од себе одрекао свога православног карактера с обзиром да делатно и на делу (титуте су на овом пољу без значаја) пориче суштствену католичност и икуменичност (саборност и васељенскост) која је критеријум Православља.

2. Које ће то богословље данас изразити католичност (саборност) Православља? Највећи део данашњих православних епископа и богослова поседује једно „академско“ богословско образовање, — међутим, та врста богословља, „академска теологија“, непозната је православном Предању: радио ју је и наметнуо Запад, поглавито кроз реформацију и противреформацију. Академско богословље је а priori конфесионално, вероисповедно, а изражава се једним појмовним језиком, језиком који исцрпљује истину у формулацији и умртвљује сваку могућност опитног учешћа у ономе што се говори, језиком, дакле, који просто напомиње идеолошке разлике. Томе насупрот, црквено богословље је одувек било израз живота и опита Цркве, те се зато свагда и изражавало „апофатичким“ језиком, усаглашеним са језиком богослужења и икона, — а то је говор у којем се појмови самооповргавају и поништавају да би било могућно њихово превазилажење, да би се постигло суделовање у истини не само за мисао већ и за читавог човека. Догмати нису теоријска и апстрактна „начела“ или „убеђења“ једнога идеолошкога веровања; они су међе, границе опита Цркве, они су пријављивање њеног живота и етоса.

Мора се, нажалост, признати да објективистичко и идеолошко схватање догмата, апсолутно господари у проблематици коју изражавају „теолошке“ теме садржане у Каталогу тема будућега сабора. За састављаче тога Каталога не поставља се питање како формулисати (односно пројавити, изразити, обелоданити) истину Цркве, саборну, католичанску, истину спасења, него како попунити теоријске празнине у једном догматском „систему“ којем треба допуна. Догматске теме по којима сабор треба да расправља не постављају се у поље живота Православне Цркве; то су псевдопроблеми, типично западнога рационалистичког менталитета, без егзистенцијалне садржине, без и најсићушнијег трага њиховог повезивања са духовним животом и са жељу данашњега човека за спасењем. Текстови дотичних реферата Припремне комисије подражавају уз запањујућу верност изворнику, начин изражавања и формулисања из западних — конфесионалних догматских приручника. Тако, примера ради, објективистички замишљено „опредељење појма и граница Светога предања“ јесте проблем неприхватљив са православног становишта, проблем који и не постоји у Православној цркви, будући да предање није ништа друго до живот и лично учешће у многовековном духовном опиту, а нити живот нити искуство не могу се неутрализовати и сатерати у објективне појмовне одредбе. Конкретни облици Предања — уметност, богослужсње, народна побожност — представљају, кад, разуме се,

„служе” или „функционишу” у Цркви, динамична пројављивања живота; а кад не „раде”, не „функционишу”, тада никакво одређење њиховог „појма” и њиховог распрострања” не може да их оживи. Подједнако као и ово, за православнога хришћанина је непојмљиво и само постављање проблема о којем би такође ваљало да расправи Сабор, наиме, „о изворима Божанског откривења”. Јер, не постоје два извора откривења, Свето писмо и Предање, сем једино за западњаке, који осећају потребу за објективно одређеним „изворима” и „ауторитетима” не би ли помоћу њих поткрепили и подупрли једно веровање идеолошког карактера. За православне, пак, извор живе вере јесте једино Црква, која рађа Свето писмо и Свето предање у једном јединственом и многовековном истраживању тајне ваплоћења Божјег и обожења човековога. „Богонадахнутост” Светога писма и ауторитета старозаветних књига које се читају у цркви такође је типично протестански проблем, у истом безизлазном сплету покушаја и напора да се објективно — рационалистички учврсти „ауторитет” Светога писма.

И ето, рађа се питање: с таквом проблематиком, таквим менталитетом и таквим језиком, по чему ће се православни сабор разликовати од римокатоличког сабора или пак од каквог протестантског богословског конгреса? Просто по теоријским „ставовима”? Па зашто и у чему су онда потребни епископи на таквом једном сабору, кад већ данас ионако најугледнија и најауторитативнија гледишта по теоријским питањима припадају универзитетским професорима? Најзад, недавни Други ватикански сабор и велики конгрес Светског савета цркава имадоше извесног одјека, нипошто безначајнога у животу западних цркава. А Православни сабор зар нема других амбиција сем да реши недоумице стручњака? Које и какво сведочанство живота и спасења има да пружи савременоме свету Православни сабор, изражавајући динамички истину једнога, светог, саборнога (католичанскога) и апостолскога Предања?

3. Први пут у својој историји источне православне цркве данас више не представљају један духовни и културни простор одвојен од Запада. Чак ни у такозваним православним земљама Црква данас није више чинилац који обликује оквире културног живота. Ми православни смо коначно расејани по културном простору Запада и принуђени смо да живимо начином живота што нам га намеће технологија. Кроз читава столећа раскол између Запада и Истока није представљао просто-напросто теоријске несугласице и обредне разлике, већ две различите културе, тј. два различита начина живота, мишљења, изражавања, употребе света, уз овоплоћено испољавање те разлике у архитектури, сликарству, богослужењу, у богословској формулацији, народном етосу, па чак и у привреди и политици. А у основи разлике бејаху две теологије, две различите варијанте истине црквене. Данас, међутим, ова разлика је стварно исчезла. Не постоји више други до само један једини начин живота и културног изражавања и на Истоку и на Западу; онај што га намеће технологија. Оно што се није постигло помоћу многовековне „франкократије”, унионистичких лажних сабора, мисионарских војски и уније — заробљавање „изнутра” православнога Истока од стране латинског Запада, постало је стварност с појавом технологије. Јер, опште је место да начин живота обликован технологијом представља органски плод западне теоло-

гије и претпоставља основна начела западне религиозности: схватање човека као индивидуе, јединке, са рационално усклађеним правима и обавезама, превласт разума над личним односом, потчињавање природе индивидуалној потреби и жељи, а одатле, следствено, „изгнање” Бога у пространства неприступачна за искуство, одвајање религије од живота и њено ограничавање на алегорије. А ова основна начела западне религиозности — теоријска, али и практична — чине, зацело, сушту противност, антиподе, наспрам православне догме и православног морала и сажимају у себи битни садржај јеретичког застрањења западњака од истине католичанске Цркве, што је и проузроковало најтрагичнију разделебу у историји.

Тема је опсежна. Нека ми стога буде дозвољено да се овде не расплићујем, већ да упутим читаоца на једно недавно обухватније развијање ове теме у књизи „Православље и Запад — богословље у Грчкој цркви” (на грчком, издање „Атина”, Атина 1972). Само бих једно хтео да поновим у виду извлачења закључака: уколико је православи верник човек данашњице и учествује у животним условима што му их намеће технологија, утолико је приморан да се држи онога животнога става према свету и према историји који је уобличио религиозност Запада. На тај начин се његова православност, изгледа, ограничава на подручје некакве просто идеолошке и сентименталне наклоности, а истина православних догмата остаје теоријска формулација без крви и меса, сасвим одсечена од свакодневног живљења. Све ово ипак не значи да се Православље налази у отпору према развоју технике и да се оно мора поистоветити с пољопривредним обликом живота. Значи само то и тек толико да овај конкретни, данашњи облик западне технологије намеће један начин живота који укида предуслове потребне за доживљавање православног црквеног догмата и етоса, за живљење њима и у њима: укида првенство личног односа и општења, личне употребе света.

Коју ће, дакле, практичну (а не теоријску и бестелесну) православну самосвест представљати данас Велики сабор источних цркава? Какав ће садржај имати његове одлуке — да ли садржај живота и црквеног духовног искуства? Сам каталог његових тема и њихова прва разрада јасно и очевидно откривају да је источно Православље изнутра освојила западна теологија, западни начин мишљења и западна религиозност. Најистакнутији црквени вођи Православа већ су у више махова изјавили и прокламовали да нас више ништа битно не дели од Запада и да је, просто и једино, дуг љубави да се цркве сједине. Московска патријаршија је већ дала путир са причешћем римокатолицима. На којој ће се, дакле, специфичној разлици заснивати сазив једног „православног” сабора? Какво богословље, активирано од народног живота по вери, какав **морал**, какав **начин живота** представља данас Православље усред свецело западног, технократског света. Како се заступа и како се пројављује тај етос? Какве последице оставља разлика у догматима на побожност једног православца, једног римокатолика и једног протестанта, или, штавише, на проповед, на црквену уметност, на црквену управу? Проповед је, рекло би се, у свеопштим размерама потпала под власт „практичности” западног пијетизма и не разликује се у суштини (а каткад ни изражајно) од уобичајеног моралисања на пољу друштвене конвенционалности. Црквена уметност је престала да изражава етос Цркве, те

просто служи за покривање простора нечим и у украсне сврхе. Представници Цркве као да и не наслућују више разлику између једне бетонске зградурине и једне византијске грађевине, нити разумевају колика провалија зјапи између украсних електричних кандила на једној и уља и свеће на другој страни. Црквена управа се све већма организује бирократски; по функционисању читавог њеног механизма, она се већ не разликује од министарстава и јавних установа. Црквена администрација се неизбежно уклапа у целокупни систем државне машине: како у источном тако и у западном блоку држава се неприкривено меша у црквене послове . . .

Све ово значи да дух „овога века” господствује у животу наших цркава. Стога је збиља огромно питање како је могуће да уз такве предиспозиције сазивамо данас Велики сабор. На којем основу и на којем црквеном опиту као нужној претпоставци ће се заснивати један такав сабор и каква ли ће то католичанска — саборно-васељенска — свест сачињава меру и мерило његових одлука?

4. И још једна последња група питања допуниће, може бити, овај кратак преглед и нацрт проблема што их износи на видело дана решење о сазивању Великога православног сабора. Саборски догађај ће, без сумње, веома оштро поставити проблем „почасног првенства” међу православним црквама. Познато је, наиме, да су словенске цркве почеле отворено, теоријски, али и практично, да доводе у сумњу, па и да оспоравају, почасно првенство грчке Цариградске патријаршије, тј. њен васељенски карактер, њену улогу у својству видљивог средишта васељенског јединства Православља. Да трагамо за политичким или народносним („филетским”) мотивима што изазваше то и такво оспоравање, те да их испитујемо и изучавамо, није задатак овог нашег, искључиво богословског, излагања. Не можемо, међутим, пренебрегнути нити занемарити темељне еклисиолошке проблеме који се постављају оспоравањем цариградског првенства.

Проблеми почињу од једне једноставне констатације: зашто да припада Цариграду а не Москви почасно првенство и одговорност представљања православних цркава пред разним вероисповестима и пред светом? Важе ли у свему томе мерила бројне надмоћности и светске моћи или критеријуми древности и историјских титула, или уважање према „тајни једне харизматичке географије”, како то вели Оливер Клеман, при чему би Цариград чувао првенство „отсутнога, одоцислога и бездејственога” Рима? Беху ли богословске природе или су били само историјско-допунски условљени разлози који кроз векове даваху почасну предност Цариграду? И да ли је Цариградско првенство обавезно скопчано са конкретним земљописним простором старе византијске престонице, а данашњег Истанбула? Шта ће се збити у случају да Турци удаље Патријаршију из Константинова града? Да ли духовно (а не племенско и националистичко) јелинство представља и сачињава битно јемство католичанствености (саборности), и непатворености, и историјскога јединства Православља?

И још: које, какве и колике надлежности ће Православне цркве признати видљивоме центру свог васељенског јединства? На које ће све начине тај видљиви центар бити представник живота и мишљења појединачно узетих цркава? Где су границе независности аутокефалних православних цркава, а особито у погледу односа са инославнима, одржавања аутономних егзархата у пределима такозваног „расе-

јања” (дијаспоре, емиграције) и прилагођавања канона месним условима сваке поједине цркве?

Свако од горњих питања представља један или више теолошких проблема, који изискују студиозно проучавање, и то непристрасно, слободно од различитих циљева и задњих намера, односно истински црквено суочавање са стварима. Не буде ли сабору претходило систематско студирање и обрађивање ових проблема, па можда и једна начелна сагласност у гледиштима аутокефалних цркава по свему томе, тада не постоји тле на којем би се утемељио и учврстио смели подухват сазивања сабора. У таквом случају сабор ће се претворити у бојно поље, у поприште етничког антагонизма и политичких рова-рења, а васељенско јединство Православља доспеће у крајњу опасност.

Нажалост и на несрећу, на овоме пољу међуправославних односа доспели смо дотле да се оно сматра искључиво пољем црквене политике, а не богословске проблематике. То значи да се првенство не даје истини Цркве и претпоставкама за изворност и непатвореност црквеног живота, него људским циљевима и недалековидим световним тежњама. Не само евентуални сабор, но и учестале неочекиване и врло озбиљне кризе у међуправославним односима, затичу нас богословски неспремне.

Могло би се предложити да православни богословски факултети постану средишта за изучавање и систематску обраду ових непосредних и животних богословских проблема, по којима се данас оцењује самосвест и идентитет Православља; сама еклисиолошка ипостас наших цркава. Могло би се предложити да програмирају дисертације и специјалне монографије, да се академско истраживање повеже са овим озбиљним питањима васељенскога Православља. Али нису предлози нити идеје оно што недостаје. Наиме, да би постојало једно живо богословље, на академском или било којем другом нивоу, способно да пророчки будно бди на међи непосредних историјских проблема, потребни су предуслови, а они се не дају обезбедити помоћу позива, подстицаја и жеља. Од позива и новинарских кампања не рађају се живописци, нити црквени песници и химнографи, нити се из њих надахњују богослови који би били кадри осветлити проблеме живота и истине. У међуправославним односима задржаће првенство политички циљеви и рачунице све дотле док и у црквеној беседи буде царовало конвенционално моралисање, у црквеној уметности мртво подражавање, у богослужењу — карактер пасивног гледања и слушања. Није могуће да васељенско јединство Православља „проради” или почне „функционисати” независно од осталих животних служби или „функција” црквеног тела.

На овом истом подручју богатних служби или харизматичких функција ваља судити и о проблему видљивога средишта васељенскога православног јединства, одговорности тога средишта и његовога првенства у представљању тога јединства. Одговорности и првенство нису резултат аспирација, тежњи, тражења за себе, већ органски и непобитно припадају чиниоцу који осигурава католичност и икуменичност — саборност и васељенскост — Православља на конкретну историјску димензију. А тај чинилац није какав географски, нити пак типично историјски чинилац: то је јединство као животни став и као могућност пројављивања истине, јединство као харизма,

као благодатни дар, а не — забога не! — као племенско својство грчког народа или као националистичко хвалисање.

Јелинство, или да кажемо, грчко обележје сачињавало је историјско тело Православља, његову плот; сачињавало је конкретни облик богословскога говора и у писменим, и у оделотвореним, и у ликовним пројавама његовим. Повод за то не беше случајан — као што за члана Цркве није случајност оваплоћење Бога у конкретним историјским оквирима Израиља. Постоји, наиме, једна историјска могућност дарована грчком племену, која га одликује кроз читав ток његова историјског пута и сачињава једно многовековно јединство појединих фаза његовог културног развика — од предсократоваца и Платона па до византијских отаца и до иконописаца и народних неимара из доба турске владавине. Та могућност којом се одликује јелинизам изражава се кроз један животни став; у основи својој то је теолошки став, то је начин да се превазиђе ограничавање истине на појмове и шематске аналогije, то је превазилажење слова и идола како чулних тако умствених; напослетку, то је начин да се наговести оно што је „изнад суштине”. Историјска могућност, подарена Јелинству, бејаше вазда ова: да указује на делимични карактер истине, односно да формулише истину на начин који допушта делимично и лично прилажење њој, с оне стране или изнад неизбежне предметности суштаства, супстанције, било као колективне категорије било као дефиниције. Грчка реч, писана или ликовно дата, свагда је била позив на динамично учествовање у истини, и никада није исцрпљивала истину у објективним границама формулација. Стога и бејаше свагда саборна и васељенска та јелинска реч, било да изражаваше древну мудрост, било пак хришћанско открочење. Јер католичност, саборност, јесте један **став** према истини, један начин изражавања који омогућује да васцели човек, а не само мисао или осећање, искуси истину.

Сходно томе, докле Грчка патријаршија, налазила се она у Цариграду или где му је драго другде, чува и оваплоћује у себи јелинску католичност или саборност, дотле је она, сама собом и ван сваког оспоравања, видљиво средиште васељенскога јединства Православља и поседује првенство међу православним црквама, јер сачињава јемство католичанствености и икуменичности Православља. Ако ли се пак она тога одрекне, те одбаци ову своју суштинску историјску повластицу за љубав политичких, националистичких и племенских („филетистичких”) циљева (као што је то учинила Јелацка црква — црква Краљевине Грчке — прогласивши се „аутокефалном” године 1833), тада никакве историјске титуле и никакве догматске активности неће бити довољне ни кадре да јој обезбеде једно почасно првенство, које ће у овоме случају бити празно и безсадржајно.

На простору Јелацке цркве свест о саборности, и васељенскости је, како изгледа, коначно, завршена и неповратно изгубљена, готову у оквирима позападњаченога академског богословља, и поред веома широке унутрашње потрошње парола о „грчкохришћанској култури”. Које су те теолошке снаге које ће оживотворити и оваплотити историјску улогу грчке Цариградске патријаршије? Питање има озбиљне последице за свеколико Православље, за васељенско Православље, и одговорност јелацког богословља за то питање јесте велика.

Питања и проблеми што искрсавају из решења да се сазове Велики сабор православних цркава нису исцрпљени овим што горе изложисмо. Но и ово само могло би се можда сажети у још један позив и призив, искрен и болан (од стране једног обичног мирјанина и „незналице у речима”), који упућујемо епископима Православне цркве: да се по сваку цену отклони сазивање сабора у непосредној будућности.

Summary

Christo Yanaras

THE GREAT ORTHODOX COUNCIL IN PREPARATION

The author is searching for the ecclesiological criteria for the impending Great Council. The Catalogue of themes that should be solved at the Council is enormous. The Fathers gathered at the Ecumenical Council could not escape to consider theologically the Roman Catholic and Protestant communities, since the Papacy and Reformation have never been discussed at an Orthodox Ecumenical Council.

Another challenge to the future Council is the need to overcome the self-sufficiency of the autocephalous churches within the Orthodox Catholic Church. The first three centuries ecclesiology (that of Ignatius, Cyprian and Irenaeus) asserts that orthodoxy is the faith of the **Catholic Church**. Catholicity, meaning here not geographical extension, but the totality of truth and life, in contradistinction from partial truth or heresy. The Catholic Church by herself is the criterion of Orthodoxy and not the other way round. The difference between Orthodoxy and heresy is not merely the difference in theoretical formulations or ritual customs, but it is the difference between the whole and a part. Ecumenicity, also, does not consist in mutual complementing of different constitutive parts, nor in any democratic way of voting, but in the »coinciding« of all local churches, in the »manner of thinking of Jesus Christ«.

The author does not find this patristic understanding of Catholicity neither in the themes nor in the preparatory papers for the future Council. The vision of the whole Catholic truth is rather lacking, but instead there is an emphasis on specific problems which may be of an interest for some individual autocephalous churches, or for some theological experts. Many have succumbed to a »confessional« mentality by envisaging the Orthodox Church as a part of the Christendom. This mentality is a product of the Western »academic« theology, imported to the Orthodox East. The conceptual theology of the West is exhausting itself by the very verbal formulation; contrary to this there is the Orthodox theologizing as expression of the Church's life and experience, which was, therefore, expressed by the »apophatic« language. By this apophatic method the concepts are overcome in order that the whole man could participate in the Truth, not only his mind. Dogmas are not abstract »principles« or »convictions« of the given ideological or confessional belief, but they are the very limits of Church's experience; they are the manifestation of her life and ethos.

The author complains that objectivistic and ideological understanding of the dogmas is prevailing in the themes as contained in the Catalogue of the future Council. He sees in the modern Western technology the threat for the Orthodox personalistic way of living in the world. The Church becomes more and more bureaucratic. The Council will have to deal with the thorny problem of the »primacy in honour«, or in other words, with the extension of independence of each autocephalous Church in relation to Constantinople, to diaspora and relationships with the Heterodox. There is also the problem of the perennial value of Hellenic expression of Orthodoxy.

The author is of the opinion that the planned Council should be postponed.

Монаштво и проблем страдања

ЈЕРОМОНАХ ИРИНЕЈ (БУЛОВИЋ)

*„У свету ћете имати невољу, али не бојте се,
јер ја надвладах свет . . .”*

С п а с и т е љ

„Дај крв, а прими Духа!” . . .

Ава Лонгин

„У тузи срећу тражи! . . .”

Достојевски

1. УВОД: РЕАЛНОСТ И КОНКРЕТНОСТ СТРАДАЊА

Монах је, као и сваки човек, дубоко свестан све грубе збиље страдања, јер нема човека који уопште не би знао за страдања, нема људског бића које не трпи и не страда. А са њим и уз њега страда и тужа сва васељена и све твари. „Страдање је атмосфера наше тужне планете”¹. Нема сумње да међу свим бићима у жижи или у средишту страдања стоји човек. „Човек је горка тајна, можда најгорча у свим световима . . .”² Од свога доласка на свет, који оглашава плачем, па до силаска у хладни гроб, човек за сталног сапутника кроз живот има патње и страдања. У животу људском може бити, па често и има, доста светлих и срећних часова, али су и они увек загорчани пеленом, пропратним или будућим патњама. Свако дрво овоземаљске среће и радости има у самом своме корену „црва који не умире”. Сви људи на свету болују од неизлечиве бољке страдања и све живо носи у себи клицу смрти. „Трагично је бити човек, јер је човек постао зеница трагизма за све што је трагично и у горњем и у доњем свету, јер је кроз човека прогледао сваки бол; у њему се разболела свака твар, кроз његово око је проплакала жалост сваког бића”³ Страдање сваког људског бића још је безброј пута умножено и помножено у души мислиоца и тражитеља, јер он патњу, као сасвим болан и искуствени факат множи

¹ Јустин Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд 1940, 15.

² Исто, 179.

³ Јустин Поповић, *Философске урвине*, Минхен 1957, 16—17.

са муком свога духа који се свим силама и свом енергијом својом упиње да реши загонетку страдања и страдања над страдањима — смрти. Јер нема спора, „централни животни проблем, проблем од чијег решења зависи и вредност самога живота, јесте проблем страдања и смрти. Да су то заиста кључни проблеми види се по томе што они муче свакога човека, од првог до последњег. Чак и за најмање људско сазнање очигледна је чињеница: страдање је свуда присутно; све што постоји страда; сва је васељена потопљена у страдање; страдање је просто нека кобна неопходност овог тродимензионог света.”⁴ Једном речју, страдање је толико опипљива и неизбрисива чињеница наше свакодневице и свега нашег земног битисања, да је његова сурова реалност и горка конкретност несумњива као год и наше постојање. Отуд је познати философ, хришћански егзистенцијалиста, Берђајев заменио ону декартовску „*Cogito, ergo sum*” другим аксиомом: „Страдам, дакле јесам”.

А и кад је човек привремено избављен од физичког страдања, он није избављен од сопствених душевних мука над постојањем страдања у свету уопште. Човек пати и онда када само мисли о страдању. Отуд вапај једног мислиоца и патника: „Језиво је бити човек, јер је страдање иманентно његовој свести”... И што је најтеже: „Бол је нешто што сачињава саставни део човековог сазнања.”⁵ Зато су од вајкада челници људског духа и првоборци питајуће мисли озбиљно постављали себи и другима проблем страдања, постављали су га како доликује и њима и огромности проблема. А шта је резултат многовековних напора најбољих умова и најчистијих срца над овим питањем — свепитањем? Очајничко, али искрено признање да ум човеков сâм, аутономан, није у стању да одгонетне загонетку страдања: Страдање је дубље у природи људској од ума. Пред језивом стварношћу људских страдања човеков ум спопада грозница.”⁶ Резултат је, међутим, једно важно сазнање, које отвара могућности за решење проблема, а то је сазнање да се човек и његова патња не могу одгонетнути искључиво човеком и на основу човека, већ да се проблем човека и свега човековог, поготову проблем страдања, уколико је иоле озбиљно постављен, неминовно рачва и грана у проблем света и проблем Бога.⁷ Само од решења нашег најосновнијег и најживотнијег питања — става и односа према Богу — зависи и ток решавања питања о патњи.

Најбоља илустрација трагедије човека који својим силама, мимо Бога, хоће да реши и осмисли страдање, јесте Иван Карамазов. Он једноставно, не могући никако да осмисли страдање човечанства, а посебно невине дечице, док му се душа кида, „враћа улазницу” Богу и не прима Божји свет. Како и да га прими? Свуда бездан до бездана и бескрај до бескраја. А усред њих слабачак и мајушан евклидовски ум људски. Како да се снађе међу њима? Сваки га бездан плаши и сваки га бескрај ужасава. Примити свет онакав какав је, може само глупави наивко. У свету постоји бол, зло, постоји смрт. Зар човек може примити и признати такав свет?”⁸ Бесилност и немоћ ума људског да

⁴ Исти, *Достојевски о Европи и Словенству*, 50.

⁵ Исто, 36 и 37.

⁶ Исто, 47.

⁷ Исто, 44.

⁸ Исто, 46—47.

сам собом, својим силама, растумачи тајну страдања и да га како — тако осмисли, одвела је Ивана Карамазова до одбацивања света, али многе друге води и даље, до одбацивања самог Бога, што је крајни домет људског оспоравања и бунта. Многи мислиоци одбацују Бога стога што не могу помирити идеју о Њему с овим и оваквим светом, прободеним страдањима и смрћу, нити могу признати Бога за Творца таквог света. „Зар је могућно оправдање Бога када постоје бесмислена страдања? Зар иза оваквог ужасног света има Бога? ... — Између човечанства и Бога стоји одвратно чудовиште коме је име страдање.”⁹ Дакле, сви покушаји човекови да превазиђе и осмисли страдање завршавају се неуспехом и поразом: Страдање остаје непревазилазно и неосмисливо. А то је баш оно што људска мисао и људски дух не могу да издрже. „Јер, како говораше Ниче, ствар није у томе што човек не би могао да поднесе велика страдања, но у томе што су му несносива бесмислена страдања.”¹⁰ Зато, како рекосмо, многи иначе часни и доследни мислиоци, признајући свој пораз, а гоњени очајем и безнађем, скочише на безумни устанак — против себе, против разума, против света, против Бога, против свега. Но из тог безизлаза, из тог мисленог ћорсокака, постоји излаз, излаз на сјајну ведрину и блештаву светлост Божије Истине. Тај излаз може сасвим сигурно и непреварљиво да покаже монах као што то може учинити и сваки други Христов човек. Речи монах и хришћанин су наиме у суштини истог значења. Разлика између монаха и световњака је само у погледу брака, односно безбрачја, а по свему осталом они су исто и идеал им је исти.¹¹ Отуд овде, пре но што предочимо читаоцу монашки путоказ из горе описаног беспућа при ванбожном и безбожном решавању проблема страдања, морамо нагласити да, по нашем дубоком убеђењу, не може да постоји у суштини неко чисто монашко решење тог проблема, нити неки монашки одговор, одговор који би био посебан и различит од одговора Цркве Христове, једине поседнице и чуварке вечне Христове Истине, тј. Лика Христовог. Једино, можда монах најдубље од свих осталих хришћана и од других људи осећа и доживљава сву, као пелен горку, реалност страдања и свога и човечанскога и целог света, јер он не само што учествује у страдању лично и егзистенцијално, него — баш зато што је монах — суделује и у страдању свеколике твари (Рим. гл. 8). Монах и сваки Христов човек помоћу Христа „свим бићем ураста у бескрајну тајну света: живи животом целокупне твари, страдањем страдањем, тугује њеном тугом, осећањем осећањем, мисли њеном мишљу ...”¹²

2. МОНАШКО, ТЈ. ХРИШЋАНСКО „ХРИСТОЦЕНТРИСАЊЕ” ПРОБЛЕМА

Неспособан да суштински реши питање страдања, ванхристовски и ванцрквени свет покушава да некако практички, животно, егзистенцијално реши ово питање, или покушава да га избегне и превазиђе

⁹ Исто, 15.

¹⁰ Михајло Михајлов; *Ростки надежди*, Вестник Р. С. Х. Д. (Париз—Њујорк, бр. 100/1971), 140.

¹¹ Уп. наш превод књижице „Јединство идеала Христовог” од Илариона Троицкога, Београд 1971.

¹² Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, 260.

прогресом. Такво површно и варљиво, човекобожачко, хедонистичко — хуманистичко решење, нажалост често усвајају, неки мање, неки више, а „Самарјани Новог Завета” тј. вероисповести и сскте отпале од православља и потпуно. Међутим, искуство нас непорециво убеђује да је немогуће уклонити страдање са животне позорнице човека и човечанства, што је по учењу Откровења последица генетичке везе са грехом. Штавише, усубујемо се рећи, уколико човечанство више покушава кроз културу и цивилизацију, прогрес. науку, технику и остале своје тековине „надградње” да се од њих „еманципује”, утолико се страдања више умножавају и такорећи геометријском прогресијом гранају и рачвају у неслућене форме и димензије.

У неспособности да одстрани своје и туђе патње, велики део света покушава да их, колико може ублажи добротворном делатношћу. То им диктира боголикоост њихове душе, мада тога често нису ни свесни. И монаси се радо прихватају добротворне делатности и делатно помажу ближњима да би се бар унсколико смањиле њихове патње и муке. То је дело свето и благословено, али је то још увек у границама „световног” делања. Тиме се не осветљава до дубине монашки став по питању прегорке тајне страдања. Јер, при таквом приступу овоме питању рана да се само зацелити, али не и излечити, док би монах хтео да је исцели. И још, при таквом приступу, који је иначе по себи искрен и добронамеран, бол и страдање постају на неки начин централни проблем и критеријум човековог битисања, док за монаха средишњи, стожерни проблем јесте човек и његово спасење. Другим речима речено, монах не приступа тајни страдања егзистенцијалистички, већ на спасењски, сотириолошки начин. Онај аксиом Берђајева „страдам, дакле јесам”, монах не би могао потписати. Он би се пре изјаснио отприлике овако: „*Est Dominus, ergo sum*” (јесте Господ, дакле јесам), или по старозаветним речима: „Жив је Господ — жива је и душа моја”, или по страдалцу Јову: „Знам да је жив искупитељ мој — и ја ћу живети”.

У тим речима је већ наговештен и дат монашки одговор на проблем тајне страдања, одговор који је и опште хришћански. За разлику од онога хуманистичког или чак хоминистичког, мимобожног и изванбожног решавања и одгонетања човека и његових проблема, монах решава, дешифрује и осмишљава човека и све човечје само и једино Богочовеком Господом Христом, Његовом Личношћу, Његовим делом и Његовим вековечним стварностима. „Нећу човеком по човеку, већ Богочовеком по Богочовеку” — кличе монах. Јер изван и без Богочовека нема ни човека, ни његовог спасења, ни вредности његове, ни решавања његових мука и патњи, ни стазе која би га с урвинских распутица и безпутица устрепталог му духа извела на пропланак обасјан истином и миром. Тако, као и све друго и проблем страдања, монах а за њим и са њим и сваки христоименити човек, решаваће и осмишљаваће Богочовеком, јединим Свесмислом и Свеосмислитељем. „Узалуд се — вели отац Јустин Поповић — људи и богови муче да без лика Христовог осмисле и оправдају себе и свет око себе. Само у личности Богочовека јесте, и заувек јесте, једина истинска теодицеја... Ван тога Лика нема излаза, нема утехе, нема спасења. Где је он — тамо

је радост, тамо блавест, тамо блаженство.”¹³ Ово посебно важи за страдања и за могућност његовог стварног превазилажења. Отуд „горка тајна света једино у Христу постаје слатка. Свирепа тајна страдања постепено прелази у тиху, умилну радост, једино ако се пронесе кроз Христа и осветли Њиме.”¹⁴ Укратко, страдање се, као год и све остале муке духа човечјег и тајанства његова, кроз веру у Христа, доводи у везу са Њиме; не доводи се у везу са апстракцијом, нити са неком идејом, нити са неким „Summum Eius”-ом као категоричким императивом људског мишљења, већ са живим и животворећим Богом, али Богом Који је из љубави постао Човек, са Личношћу потпуне историјске реалности, са Богочовеком Који је ушао у све људске стварности, па и сам испио до дна сву чашу свију људских патњи и страдања, страдања до смрти, смрти на Крсту. Тако ето, на човеково питање шта би стварно могло осмислити трагику овога нашег света, оправдати страдање у њему, успокојити побуњенике и богоборце, побити разлоге њиховог бунта против Бога — на све то има одговора, и пружа га једино Црква Христова, најречитије можда кроз уста монахујућих својих чеда, као и других и тај одговор гласи: пресветли лик Богочовека Христа.¹⁵ Тиме смо дошли до христолошкога корена проблема.

3. СТРАДАЊЕ У ХРИСТОЛОШКОМ СВЕТАУ

Монах би могао просто напросто да каже: „Страдати морам, јер је тако Господ устројио, а зашто — не морам да знам; важно је да подносим страдања без роптања, трпељиво и са поуздањем у свога Господа, па ћу добити награду на небесима, где нема бола, жалости и уздицања”. Овакав став — назовимо га неком врстом негреховног, чак светог утилитаризма — није ни мало стран црквеној мисли, израженој у Светом Писму, у делима светих Отаца и уопште у њеном Предању и сушта је супротност хуманистичком и хедонистичком ставу. То управо јесте практични, конкретни животни став сваког монаха и сваког правог хришћанина. Да ће хришћанин трпељивим сношењем овоземаљских страдања доиста наћи својој души небеску утеху у загробном животу и у будућем веку, без обзира да ли је умом својим објаснио и осмислио себи та страдања или није, то нам сведоче и једина надлежна уста нашег Спаситеља, Који се обраћа страдалним следбеницима Својим овим речима: „Ви сте они који сте остали са мном у мојим напастима” и одмах додаје „И ја остављам вама царство као што је Отац мој мени оставио” (Лук. 22,28-29). Зато Господ Исус Христос и поручује свима: „Трпљењем својим спасавајте душе своје” (Лук. 21,19). Исто нас учи и св. Апостол Јаков: „Благо човеку који претрпи напаст; јер кад буде кушан, примиће венац живота који Бог обрече онима који Га љубе” (Јак. 1,12). „Кроз многе нам невоље ваља ући у царство Божје” потврђују Дела апостолска (14,22), а зато нас и велики Апостол народа соколи на подвиг страдања: „Да се удостојите Царства Божијега, за које и страдате...” (II Сол. 1,5). Исту поруку упућује Господ Своме изабраноме стаду и преко Свог Љубљеног ученика и тајновид-

¹³ Исто, 176. (Уп. умну реч Немца Мелеја: „Доћи ће време да човечанство појми да се не да замислити ни свет без Бога ни Бог без Христа”; цит. по А. Хо-мјакову, *Сочињенија Богословскија*) Полное собрание сочинений, том II, изд. IV, Москва 1900, 218).

¹⁴ Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, 18.

¹⁵ Исто, 16.

ца, Јована Богослова: „Не бој се ни ода шта што ћеш пострадати. Гле, ћаво ће неке од вас метати у тамницу, да се искушате. Буди веран до саме смрти, и даћу ти венац живота” (Откр. 2,10). Исти велики тајновидац и боговидац, који не једанпут спомиње, „трпљење светих” (Откр. 13,10; 14,12), овако види загробну и вечиту будућност страдалаца Господњих: „Зато су пред престолом Божијим, и служе му дан и ноћ у цркви његовој; и Онај што седи на престолу уселиће се у њих. Више неће огладнети ни ожеднети, и неће на њих пасти сунце, нити икаква врућина. Јер Јагње, које је насред престола, пашће их и упутиће их на изворе живе воде; и Бог ће отрти сваку сузу од очију њихових” (Откр. 7,14,17).

Исту благовест о непролазној утехи и блаженству праведника по преласку из земног живота и његових патњи у Царство Христово, саопштавају нам и Свети Оци и Учитељи Цркве. Навешћемо само пар њихових богоречитих сведочанстава. Тако, на пример, пише св. Симеон Нови Богослов: „Шта је лепше, кажи ми, од душе која страда са сазнањем да ће, подносећи патње, наследити радост свију?”¹⁶ Св. Јован Посник тврди: „Трпећи овде мало бола, избећи ћемо велике муке тамо”¹⁷. Исто налазимо код Евагрија: „Страдања садашњег времена нису вредна пажње у поређењу са славом која ће нам се открити”¹⁸. О томе ћемо нешто опширније навести и речи св. Атанасија Великог: „Стога омрзнуше свети на овај свет, знајући каква ће добра наследити. Према томе, ко је спокојан у овом свету, нека се не нада да ће добити вечни покој. Јер, царство небеско није оних који се одмарају овде, већ је оних који у многој скрби и тескоби проживеше овај живот. Не добише га за бадава који га добише, него га стекоше уз големе напоре и племенити труд и зној они који га се удостојише. Не тиче се њих колико ће напора морати уложити овде на земљи. Јер, ушавши тамо, заборављају болове и муке које претрпеше у сујетноме овом свету, а заборављају их због датог им многог и неисказаног покоја.”¹⁹ Говорећи овако кроз уста својим богомудрих светих богослова, Црква исто то пева у својим богослужењима: „Кроз бол подвига у безболну прођосте кончину, свети, ви који се неизрециве радости удостојавате.”²⁰ Тако опет у служби петка, дана страдања, а у стиховима у част мученика, врхунских страдалника, Црква кличе: „О, да добре ваше размене, свети! јер крв дадосте, а небеса наследисте, и за време искушани бивши, вековечно се радујете. Ваистину је добра трговина ваша! Јер оставивши што је трулежно, нструлежна добисте блага, те с анђелима ликујући непрестано славите Тројицу јединосушну...”²¹ А у другој песми наставља: „Није вас земља покрила него вас је небо примило, — вама су се отвориле рајске двери те ви ушавши, наслађујете се дрветом живота, Христу се молећи да дарује душама нашим мир и велику милост.”²² Тврдо верујући у ову блажену

¹⁶ Catech. II. Sources Chrétiennes 96, 242—244.

¹⁷ МПГ 88, 1948.

¹⁸ *Ипотипосис монахики Филокалия*, екад. 3, Атина 1957, том. 1, 43.

¹⁹ *Пери партениас*. Вивлиотики Еллинон Патерон ке еккл. синграфеон, екад. Апостоликис Диакониас, Атина (у даљем навођењу скраћено ВЕПЕС), том 33, 69. Исто у делу митрополита трикалскога Дионисија, Анатолијос ортодоксос монахисмос ката та патерика кеимена, Атина 1969, 194.

²⁰ Октоих, глас 1. Петак на јутрењу: канон, песма 6, тропар 3. (Напомена: богослужбени текстови цитирају се по грчком изворнику).

²¹ Октоих, глас 1. Петак на вечерњу, стихира на стиховње.

²² Октоих, глас 1. Петак на вечерњу, самогласна стиховска стихира.

загробну будућност Господњих страдалаца, којој је ушће у безболни океан будућег века, чија врата воде у непролазни Нови Јерусалим који чекамо и којој је свршетак — незалазни „осми дан” Божији, неки светитељи не само што препоручују трпељиво и бодро подношење страдања него чак и подстичу на добровољна страдања: „Нико нека не тражи готово и угодно, но нека сада трпи тескобу и тугу, да би наследио ширину Божијега царства!”²³ или: „Болуј болом доброболним, да узмогнеш избећи муку залудних болова!”²⁴

Овај и овакав животни, егзистенцијални став усвајања, чак извесне афирмације страдања овде, на земљи, с надом на блаженство тамо, на небу, ипак није само сублимирани, оплемењени, продуховљени утилитаризам како би то могли протумачити материјалисти и сви који ограничавају стварност на три димензије. Тај став је много дубље усвојен суштином хришћанске вере, вере у Богочовека, Једног од Тројице. Он је свецело догматски заснован и христолошки мотивисан.

Зашто дакле монах и православни хришћанин уопште добровољно усвајају страдања, уместо да теже њиховом потпуном или макар што потпунијем одстрањењу из овог живота? Кажу да је монаштво добровољно мучеништво, а да су монаси мученици добровољци.²⁵ Можда ће се неко упитати због чега је то баш тако? Због тога што монаси, како смо то већ у више наврата истакли, све па и страдање хоће да реше само Христом Богочовеком.

Такође смо већ спомињали узрочно — последичну везу у најширем смислу између греха и страдања.²⁶ Спомињући грех, морамо напоменути да у сваком контексту реч „грех” за нас не значи само етичку категорију, нити њом обележавамо појединачне преступе и безакоња, већ под њоме подразумевамо човекову огреховљеност уопште, отрулежност (φθορα — тљеније), деформацију, неуспех и промашај човечијег живљења, отуђење човековог бића од живота у Богу.²⁷ Отуда, и када би људи данас каквим чудом престали да греше, опет би било страдања, мада много мање, јер остаје греховност у горњем смислу, остаје Адамово наслеђе. Примера ради, Пресвета Богородица је иако слободна од личних грехова, искусила свој крст и одстрадала своју Голготу, јер је и она од Адама: „А теби самој пробошће нож душу...” (Лук. 2, 35). Једини у историји који страда, а свецело је слободан од прародитељског наслеђа и савршено безгрешан, јесте Нови Адам, Богочовек Господ Христос. Мада није претходно учествовао у узроку страдања, тј. у греху, Он поистовећује Себе са светом и човечанством, узима на Себе грехе света, по човештву страда и понижава се до смрти на крсту. Стога Његово страдање и Крст Његов нису само спасење свету већ и суд свету, тј. суд греху. Монаси пак

²³ Јован Ликопољски, чије речи наводи Паладије у свом *Лавсаику*, МРГ 34, 1121.

²⁴ Св. Јефрем Сирин, у коментарима на Лествицу. МРГ 88, 676.

²⁵ Уп. у св. Симеона Новог Богослова, у његовим химнама божанској љубави: „Ути ке мартирес иси ти проереси мони”. Цит. по митрополиту Трикале Дионисију, *Анатоликос ортодоксос монахисмос* Атина 1969, 171.

²⁶ Можда није баш случајно што у многим језицима постоји иста реч за „страдање” и за „страст” (а страст је у аскетици извориште и ипостас греха) или пак дотичне речи етимолошки зависе једна од друге. Уп. у класичним и у слонским језицима, у немачком и др.

²⁷ Ср. Ефес. 2, 12 и 4, 18: „Отуђени од живота Божијега...”

хоће да буду п р е п о д о б н и т ј. преслични Христу и да тако, самим својим постојањем, позивају све друге хришћане да и они одбаце грехољубље и сластољубље као легло греха и извориште страдања и да, борећи се против ових, а по у г л е д у на Подвигоположника и Страстоположника свога, добровољно узимају грехе и страдање света на себе. Отуда добровољна страдања монаха носе собом суд над страдањем. А монашки суд над страдањем уједно садржи у себи и суд над греховношћу рода људскога и над општим виновником страдања, аутором и зачетком греха и зла — Сатаном. Јер „кажем вам: доклегод нема у мени греха, докле год нисам испољио порочност свога моралног бића, Бог ми не може послати ни туге ни болести, па чак ни најмање жалости, па ма како она била кратковремена: иначе би престао бити Богом правде и доброте... Појам о страдању и појам о греху нераздвојиви су пред божанским правосуђем.”²⁸ Доследно, међутим у својој тежњи ка христоподобности, монаштво се не задовољава тиме што осуђује ропство греху, већ хоће да, по у г л е д у на свога Господа, страда добровољно као представник свега човечанства. Страдати са браћом и за браћу — такав беше смисао земаљског живота Спасова.²⁹ Страдати са браћом и за браћу и што је исто са Господом Христом и за Господа Христа — такав је смисао овоземаљског живота православнога монаха и монаштва. Ето, у томе је оно „преподобно”, односно христоподобно. Стога су „часне пред Господом невоље за Њ и Њега ради претрпљене”, стога су оне „изнад сваке молитве и жртве”, а стога је „воњ зноја страдалничког виши од свију мириса и арома”³⁰.

Из овога нам је јасно зашто и после св. крштења, и престанка власти првородног греха, страдање остаје у животу монаха, као што остаје у животу и свих осталих хришћана. Крштењем и ухристовљењем човековим и страдање је крштено, преображено, „пренесено кроз Христа”, ослобођено своје „отровне горчине”, постало је и оно „слатка тајна Божија”, како би то казао о. Јустин Поповић. Оно није више ужасна мора и саблазно чудовиште које нам сише крв и трује душу као у човечанству прехристовском, безхристовском и ванхристовском од јуче, данас и сутра, него је оно у препорођеном пресазданом, христоименимом човечанству милост и дар Божији који омогућује христоживљење, Христоуподобљавање, сапутништво Христу. А пут Христов води на Голготу, па у гроб, у ад, васкрсење, вазнесење, седење с десне стране Оца у неизрецивој слави.

Христос Богочовек је „од вечности једина праведна осуда греха”³¹, Он је „вечна Божја сапатња према твари”, Он је „очиститељна жртва за грехе света, заклана једанпут, но која се стално приноси у вечности”³². Монаштво пак, монашки живот и подвиг, монашка служба у Цркви, монашка порука и поука свему христоверном стаду и мо-

²⁸ А. Хомјаков, *Сочињенија Богословскија* (Полное собрание сочинений, том II, изд. IV), Москва 1900, 270—271.

²⁹ Исто, 271.

³⁰ Св. Исак Сирин, *Та евретенга аскитика*, 229. Код митр. Дионисија трикалскога, Анатоликос ортодоксос монахиомос, Атина 1969, 202.

³¹ А. Хомјаков, *навсдено дело*, 216.

³² А. Хомјаков, *Сочињенија богословскија* (Полн. собр. сочин. том II, изд. IV), Москва 1900, 119.

³² Като кионите тис ту Христу натимасин... У Вукову преводу је краће и непрецизно: „... што страдате с Христом...”

нашка проповед свету јесте суделовање у Христовим страдањима, којима и преко којих се искупљује и спасава свет. Ношење крста са Христом — то је најсажетија дефиниција монаштва. То је живот са Христом и у Христу. То је опет и Христов живот поновљен у хришћанима свих времена, то је Његов богочовечански живот који се разлива по живом Телу Његовом, који је Црква, а уди смо му сви ми који се у Њега крстисмо и који се у Њега обукосмо, као и сви наши преци по вери Христовој и сви наши потомци по тој вери и томе животу. Страдање јесте део нашега живота у Христу и Христова живота у нама. „Јер кад се овако ради од сирова дрвета, шта ће бити од суха?“ — говори о томе Сам Христос Господ (Лук. 23,31).

Оваквим усвајањем, тумачењем и схватањем страдања као учешћа у Крсту Христовом оно је коначно и заувек осмишљено: „проклето питање“ решава се радикално из дубине на један, тако да кажемо христолични крстоискупитељни начин. Тако опет долазимо до почетне и стожерне тврдње да проблем страдања стоји или пада, решава се или остаје вечна мука човековом духу у зависности од његовог основног духовног става у животу — веровања или безверја. Ако верујемо у Христа и ако смо урасли у Цркву, која је Његово тело, усвојићемо патње осмислити их Њиме, састрадајући у Њему и Његовом подвигу нашег искупљења и спасења („да се не испразни крст Христов“). Без вере — покушаваћемо да спољашњим, социолошким и другим средствима ублажимо и залечимо страдање, рак — рану нашег света и живота, но при томе не долазимо до стварног решења.

Црква Христова не бежи од света и његових мука и патњи, како је често неправедно оптужују необавештени; напротив, она је усред света, она је његово духовно средиште и хтео то свет или не — она узима на себе страдања света и лечи их свелеком Христом, јер Његова рана постаде наше исцељење, а Његова смрт наш живот. Црква је дакле Христос продужен у векове и она је „Емануил“, јер благодарећи њој с нама је Бог за навек. Христос стално спасава свет Црквом и у Цркви, а Црква је настављач Његовог дела.

Остаје нам још да ово христолошко превазилажење страдања бар летимице илуструјемо и подкрепимо једним аутентичним и непогрешивим сведочанством — гласом Цркве Христове. Напоменимо при томе да једино изворно црквено и православно решење било којег богословског проблема може бити и јесте увек и само христолошко решење.

Кад смо говорили о страдању као о богочовечанском синергизму, сарадњи, садејству (Христово састрадање са нама и за нас и наше састрадање у Њему, опет ради нас и нашег спасења) већ смо навели речи самога Господа Христа: „Ви сте они који сте остали самном у мојим напастима“ (Лук. 22,28). Исто тако, сва сведочанства Његових светих Апостола и тајновидаца доводе страдање хришћана у везу са страдањем Господа и на страдање хришћана гледају као на суделовање у страдању Господа „Ја ране Господа Исуса на телу својему носим“, вели Апостол народа (Гал. 6,17), а на другом месту допуњава: „Сад се радујем у својем страдању за вас, и допуњујем недостатак невоља Христових на телу својему за тело Његово, које је Црква...“ (Кол. 1,24). Исто нас учи и други корифеј апостолски: „Љубазни! не чудите се врућини која вам се догађа за кушање ваше, као да вам се то чудно догађа; него се радујте што заједничарите

у страдањима Христовим³³ да бисте и кад се јави слава Његова ,имали радост и весеље. Ако бивате ружени за име Христово благо вама! Јер Дух славе и Бога почива на вама . . .” (Петр. 2,12-14). Како је по истом Апостолу наше страдање доиста заједничарење и судеоништво у Христовим страдањима, то оно бива по вољи Божијој „Зато и који страдају по вољи Божијој нека му као верноме Творцу предаду душе своје у добрим делима” (I Петр. 4,19). По њему су хришћани од Самога Господа позвани и призвани на страдање са Христом и Христа ради: „Јер сте на то и позвани, јер и Христос пострада за нас, и нама остави углед да идемо Његовим трагом који греха не учини, нити се нађе превара у устима његовим; који не псова кад га псоваше; не прети кад страда; него се ослањаху на онога који право суди; који грехе наше сам изнесе на телу својем на дрво, да за грехе умремо и за правду живимо; којег се раном исцелисте” (I Петр. 2,21-24).

Исто то христолошко оправдање нашег страдања пружају нам речи светих Отаца, по којима је хришћанин дужан „попети са са Христом на крст, бити прикован клиновима и прободен копљем”³⁴. Други један велики Отац овако развија мисао: „Треба да се саразапнеш са Распетим, да састрадаваш Страдалнику, да би тако био сапрослављен са Прослављеним; јер је нужно да невеста пати заједно са жеником и тако постане деоничарка и санаследница Христова. Јер не бива да ко без страдања и без неравнога и узаногa и прискрбнога (тужнога) пута уђе у град светих да отпочне и да царује заједно са Царем небеским у бесконачне векове”³⁵. Трећи, опет опомиње дирљиво лепим речима: „А кад се он јави у слави Својој, Цар над царевима и Господ над господарима, показаће се и видљив ће бити свакоме племену у слави својој, и имаће на себи знаке и обележја свега што је претрпео за нас. А појавиш ли се ти пред Њим немајући никакве ознаке страдања Његових на телу твоме, казаће ти „не познајем те” — и гледаћеш све свете који помреше за име Његово где имају знак Његов, и срамићеш се да се појавиш пред њима.”³⁶

Овако христоосмишљеним и охристовљеним страдањем, састрадањем Христу, човек постаје саобразан (*simmorfumenos*) Христу и Његовим божанским страдањима,³⁷ а тиме постаје и сам христос (помазаник) по благодати; као подражавалац пречистогa Христова страдања у синовљује се и сам безпочетноме Родитељу, те силом боженског заједничарења постаје син Божји.³⁸ Ту је кључ за објашњење тајне због чега прави хришћани, а поготову мученици и исповедници од првих дана живота Цркве па до наших дана, као и прави монаси, за разлику од оних који немају наде, не само што се не плаше страдања и не беже од њега нити од смрти, већ их дочекују са једном бодрошћу и радошћу која је непојмива обичном „здравом разуму”, разуму без ума Христова. Ко од оних ван Христа и без Христа

³⁴ Препод. Варсонуфије Велики, *Вивлос Варсануфиу ке Јоанну*, ека. II, Волос 1960, 53. Цит. у митрополита трикалског Дионисија, *Анатоликос ортодоксос монахисмос*, Атина 1969, 202.

³⁵ Препод. Макарије Египћанин, *Омиле пневматике*, ека. I, Волос 1964, 62. Ср. у нав. делу митр. Дионисија, 200.

³⁶ Ср. ава Исаија, *Логи XXIX*, ека. II Волос 1962, 137—138.

³⁷ Октоих, глас 2. Петак, јутрење, канон песма 1, тропар 3.

³⁸ Октоих, глас 2. Среда, јутрење, канон, леома 7, тропар 3.

може да се радује страдању? А гле, хришћанин ускликује: „Зато сам добре воље у слабостима, у ружењу, у невољама, у гоњењима и тугама за Христа; јер кад сам слаб онда сам силан!” (I Кор. 12,10). Хришћанин, штавише, и другима поручује: „Сваку радост имајте, браћо моја, када падате у различите напасти” (Јак. I. 2). Поручује и при том опет као и свугде, указује на страдања Христова: „Трпите дакле с бодрошћу, браћо моја, до доласка Господњег. Гле, тежак чека племенитог рода из земље, и радо трпи док не прими дажд рани и позни. Трпите дакле и ви радо, и утврдите срца своја, јер се долазак Господњи приближи... Узмите, браћо моја, за углед страдања пророка који говорише у име Господа. Гле, блаженима називамо оне који претрпеше. Трпљење Јовљево чусте, и последак Господњи видесте” (Јак. 5,7-11). Та парадоксална хришћанска бодрост и радост у страдању је сасвим разумљива када се сакрстоношење и сараспињање Христу сматра, што стварно и јесте, даром Христовим, а не више чисто људском горком стварношћу казне за грех и богоостављености: „Јер се вама дарова Христа ради не само да га верујете него и да страдате за њ” (Филипљ, 1,29). Обасјана овом светлошћу страдања Христових, светлошћу која јасно сија, чак и греје, откако је распршила таму голготску што владаше од часа шестог до часа деветог, чак и сама смрт, која је иначе без Христа врхунска мука и непријатељ човеков број један, постаје добит и радост у Христу: „Надам се да се ниучему нећу постидети, него ће се и сад, као свагда, са сваком слободом Христос величати у телу мојему, било животом или смрћу. Јер је мени живот Христос, а смрт добитак” (Филипљ. 1,20-21). Према томе, уколико човек као, подражавалац страдања Бога нашег³⁹ постаје у радости, у слави и свим нетрулежним добрима деончар Христов, утолико за њега страдати и смрт SUB SPECIE CHRISTI нису више казна, већ добротинство Божије. Разуме се да све горе речено важи само за страдање „пронесено кроз Христа”, крштено Његовим страдањем, узаједничено с Његовим Крстом, а нипошто не и за свако било какво људско страдање које може бити, а најчешће и јесте плод греха. „Јер је ово угодно пред Богом ако, ради чисте савести пред Богом⁴⁰, поднесе ко жалости, страдајући на правди. Јер каква је хвала ако за грех и кривицу муке трпите? Него ако добро чинећи муке трпите, ово је угодно пред Богом” (I Петр. 2,19-20). И опет: „И ко ће вама наудити ако постанете ревнитељи добра? Но ако и страдате правде ради, блажени сте” (I Петр. 3,13-14). Тако смо говорећи о страдању као о дару Христовом, о радости и добротинству неопажено прешли на разматрање страдања са антрополошког аспекта.

4. СТРАДАЊЕ У АНТРОПОЛОШКОМ СВЕТАУ.

— Антрополошки речено, монах и уопште хришћанин примајући страдања, примају и бол. Примљени пак бол, по св. Максиму Исповеднику,

³⁹ Св. ава Исаија, *Логи* XXIX, ека. II Волос 1962, 172—173.

⁴⁰ И дна синидисин теу (агатин)... — У Вука Караџића кратко и погрешно: „Бога ради...” Уопште Вуков превод кипти непрецизностима и нетачностима, но ми се лаћамо исправке само тамо где његов превод не преноси верно смисао грчког изворника, као овде, или ниже, где речи „Еан ту агату зилоте генисте” (ако постанете ревнитељи добра) преводи бледо са: „ако узидете за добром”.

веднику⁴¹, задаје смрт родитељки бола, наслади или сластољубивости. Јер, вели преподобни Таласије: „Сваки грех бива ради насладе, а свако подношење греха бива путем запомаћења и туге”.⁴² Дакле, страдање човеково тим путем постаје „антифармакон (противотров) за уништење грехољубља, слично што је Христово страдање и смрт било наше ослобођење од ропства смрти, греху и Сатани. Христос Господ, примајући смрт, убио је и њу и њеног родитеља — грех. Стога монашко прихватање патње и бола није романтика, јер бол остаје човеков непријатељ, већ је ту по среди право, искупитељно превазилажење страдања помоћу Христа, а по угледу на Христа; примају се последице греха, те се изнутра побеђују и оне и њихов виновник: „Тачно пази на се — писао је својевремено св. ава Исаија — и веруј да ће ти увреде и срамоте које подносиш Господа ради бити велика добит и спасење души твојој. Сноси их радо и мирно, безметежно, мислећи у себи: заслужио сам и више да страдам због грехова својих, и добро је што се уопште удостојавам пострадали и претрпети за Христа; можда ћу кроз многе невоље и срамоте макар колико-толико постати подражавалац страдања Бога мојега. И кад год се сетиш оних што те чиме ојадише моли се за њих као за људе који ти проузроковаше велику добит, моли се за њих из душе, истински, ни најмање не сумњајући ништа против њих.”⁴³ Својим искупитељским подвигом, који без престанка траје, Христос је нашем страдању, уколико оно бива у Његово име, већ дао неизбрисиво обележје победе. „Трпљење Господа нашега држите за спасење”, поручује Апостол (II Петр. 3,15). Дакле, страдање се не побеђује и не превазилази на начин спољашњи социолошки, путем неког побољшања до извесне мере, већ се побеђује новим садржајем, тј. новим истинским, крсто-васкрсним животом. „Не живим више ја него Христос живи у мени” (Гал. 2,20). А ко живи животом нове твари, Христовим животом, тј. у страдању, силом своје вере, наде и љубави, силом свог живота унутар живота Тела Христа Васкрслога, које је Црква, већ предокуша и радост Васкрсења и свога и свеколике твари, радост будуће крајне и потпуне победе над својим страдањем, сваком муком, сваком патњом — укратко, предокуша и предосећа тријумф живота у будућем веку и у свету у коме више неће бити бола (Откр. 21,4). Јер када трпимо са Христом сада и са Њиме се саразаципињемо, сигурно је да ћемо са Њим и царовати једнога незалазнога дана (Гал. 2,19; II Тим. 2,12). „Јер како се страдања Христова умножавају на нама, тако се и утеха наша умножава кроз Христа” (II Кор. 1,5). И овде ваља обратити пажњу на то да Апостол не спомиње било каква или сва могућа страдања већ истиче: страдања Христова — на нама или боље у нама (eic utas). Ову његову смелу тврдњу (што више страдања, то већа утеха!) коју пре њега нико није ни могао ни да замисли, која је и данас револуционарна, а по мишљењу ванхришћанског и ванхристовог света можда и безумна, свецело потврђује целокупност историје Цркве до сада и њено две хиљадугодишње благодатно искуство у превазилажењу страдања, искуство крунисано у њеним мученицима и исповедницима, а не мање и у подвигу њених чеда монашкога, ангелскога чина. Отуд је дубоко

⁴¹ MPG 90, 1241; 428.

⁴² *Пери агапис ке енкратијас екатонтас девтера*. Филокалија, том II ека. III, Атина. 1958, 215.

⁴³ *Логии XXIX*, Волос 1962, 172—173.

светопавловски, светописмен и уопште дубоко православан и црквен онај наизглед парадоксалан савет старца Зосиме Аљоши у познатом роману Достојевскога, а тај савет гласи: „У тузи срећу тражи! ...”⁴⁴ На другоме месту Достојевски, опитни зналац и песник пакла и раја, односно света без Христа и света у Христу, понавља исту тврдњу, схватљиву и прихватљиву само за човека чији живот обасјавају и греју зраци Васкрсења Христова: „Свака туга земаљска, и свака суза земаљска — јесте радост наша, а кад напојимо сузама својим земљу под ногама својим за по аршина у дубину, онога часа свему ћемо се зарадовати.”⁴⁵ И тако, упркос свима страдањима, будући са Христом и у Христу, „христолика личност никад не малаксава, никад не очајава, никад се не разочарава, јер је њен вечни оптимизам: Христос — Бог љубави”⁴⁶ Јер, „под тајанственим и чудотворним додиром благе руке Христове, горка тајна људскога страдања постаје слатка, а стари бол и тешка туга постепено прелазе у тиху радост и умилно блаженство. Само погружен у молитвену љубав, човек осећа како се његов земаљски живот додирује са новим, бесконачним, непознатим, али блиским животом, од чијег предосећања душа усхићено дрхће, ум сија и радосно плаче срце. А над свим тим носи се правда Божија, која испуњава миљем, мири и прашта све. Господ Христос оспособљава човека не само да подноси сваковрсна страдања, него да у њима блажен и срећан буде ...”⁴⁷ А када се свеколика страдања људска, на челу са смрћу, осмотре и сагледају из ових светлих висина вечности Христове и са Њиме нераскидиво повежу, онда већ није ни чудноват „неизлечиви” оптимизам хришћански у свему, као ни неустрашивост правих Христових ученика пред смрћу: „У свему имамо невоље али се не досађујемо; збуњени смо, али не губимо наде; прогоне нас, али нисмо остављени; обарају нас, али не гинемо и једнако носимо на телу смрт Господа Исуса, да се живот Исусов на телу нашем покаже. Јер ми живи једнако се предајемо на смрт за Исуса, да се и живот Исусов појави на смртном телу нашем ... Ми верујемо, зато и говоримо, знајући да ће онај који подиже Исуса и нас подигнути са Исусом” (II Кор. 4,8-14).

Из свега до сада реченога произилази да, иако Бог није створио страдање, као што није створио ни узроке страдања⁴⁸, оно христолошко и антрополошко гледано, постаје и јесте оруђе Божијега човекољубља и то зато што се Друго Лице Свето Тројице оваплотило и као Богочовек пригрлило све људско и на себе узело све страдање света. Тако Бог, једини Човекољубац, претвара у добро по човека све зло које су добровољном сарадњом са начелозлобним ђаволом, човек и човечанство од памтивека натоварили себи на плећа, претвара у добро и то путем човекове добровољне сарадње са Богом. Уосталом, како неко негде духовито, а потпуно истинито каза, ђаво и нема другог посла сем да, разбијајући камење о градину Божију, покушава

⁴⁴ „Браћа Карамазови”, руско издање А. Ф. Маркса, СПб 1894, 93 и 330. Цит. по делу Ј. Поповића, *Достојевски о Европи и Словенству*, Београд 1940, 273.

⁴⁵ Речи једне старице у роману „Бјеси”. Види горе наведено петроградско издање дела Достојевскога из 1894. и код Јустина Поповића, наведено дело, 262, у примедби.

⁴⁶ Ј. Поповић, нав. дело, 251.

⁴⁷ Исто, 272—273.

⁴⁸ А. Јевтић, *И Тхеотокос*, Атина 1970, схолија бр. 15, стр. 266. Ср. и св. Максима Исповедника, MPG 90, 1317—1320.

да науди Богу. Али ђаво при том и не слуги да ће Бог од одломка и комадића, насталих као плод његове разбијачке работе да прави дивне мозаике. Тако и смрт, уведена у човекову стварност након његовог грехопала, по светим Оцима, представља не само казну Божију већ и велико Божије добротинство према паломе човеку — да се са бесмртним човеком не би обесмртило и зло и стање грехопала. Уопште, мисао о Богу као осветнику и казнитељу преступа, казнитељу тобожње увреде нанесене Његовој „части“, страна је светоотачкој православној мисли и поникла је у главама западних схоластичара после одцепљења Рима од Цркве (учење о сатисфакцији). Православна вера и у страдању и у смрти види израз божанског човекољубља и божанске педагогије усмерене на спасење и обожење човеково.⁴⁹ Штавише, страдања последњих дана овога света, која су пророчена Христом, биће страшнија од свих претходних, када ће људи тражити смрт (Откр. 9,6), па ипак та страдања неће бити освета Божја и казна већ опет Његова педагогија да би се већина људских бића бар тада покајала и спасла.⁵⁰ И уопште, хришћанском вером осмишљено, страдање није само нешто негативно и зло, што ваља по сваку цену превазићи и победити, но има и позитивну вредност, не само на небу, већ и овде и сада. Оно је педагог који води ка Христу, школа покајања, оно је заменик духовног оца и учитеља, оно је училиште хришћанског живота, оно је пут спасења. Додуше, кад кажемо да је страдање пут спасења, то је условно речено, јер кроз страдања спасава само благодат и крсна сила Божија, при чему страдање само по себи и само за себе не представља никакву самовредност. Страдање је средство, пут да се дође у вечност, али на том путу пропада сваки онај ко се на њега отисне без Христа. Страдања су освећена самим тим што је Господ на Голготи осветио крст, оруђе нашег спасења па као учешће у Крсту, страдање несумњиво постаје и спасоносно.

Зачетници и изумитељи страдања, после Сатане, смо, ми људи, Адамови потомци. Међутим, наш човекољубиви Господ, који нам увек жели спасење, у богочовечанском синергизму између Њега и нас, премудро користи страдање „да би нас научио како се кроз страдање постаје прави човек.“⁵¹ Отуда није чудо што и праведник страда: и њему се ниспошиље „благословени, богопослани бол, израз особитога старања Господњег за нас“, јер Господ хоће и праведника да види, не само добра, но и савршена, хоће да учврсти његово стајање у врлини, да га прекали у огњу страдања, да обелодани његову добродетелност.⁵² Страдање је у случају праведника „једна врста спасоносне вакцине“,⁵³ против болести душе и против греха.

Да је патња и мука за верујућег човека педагог и путовања ка покајању, ка богоискању и богочежњивости то нам многократно и многообразно поред Библије сведочи и предање Цркве. „У дан туге

⁴⁹ Упор. о томе Јоаннис Романидис, *То пропаторикон амартима*, Атина 1957, 26, примедба 9.

⁵⁰ Такво мишљење је изразио грчки исповник и познати духовник, слепи старац Симон, који данас живи на брду Пенделикон у Атици, а писац ових редака чуо те речи из његових уста.

⁵¹ Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, 353.

⁵² Ср. чланак „Има ли бол циља?“ (на грчком), у атинском листу „Сотир“, бр. 482 од 2. децембра 1970, 674.

⁵³ Исто, 673.

своје тражих Господа” — признаје псалмопевац (Пс. 77,2)⁵⁴. Наш народ је у својој светој простоти ову исту мисао изразио у следећој пословици: „Без невоље нема богомоље”. По искуству и запажању Псалмопевца, кад страдаху и гињаху људи, „онда притицаху к Њему, и обраћаху се и искаху Бога, и помињаху да је Бог одбрана њихова, и вишњи избавитељ њихов” (Пс. 78,34-35). Ово искуство старозаветног цара налази своју допуну и пуноћу у искуству новозаветног царства благодати: „Зашто нам се не досађује; но ако се наш спољашни човек и распада, али се унутрашњи обнавља сваки дан?” (Кор. 4,16). А светопавловском сведочанству се једногласно и саборно придружују небројена светоотачка сведочанства, од којих ћемо навести тек једну прегршт. Ево шта поручује св. Симеон Нови Богослов: „Ако хоћеш да постигнеш оно чему стремиш и за чим чезнеш, а то су, велим, добра Божија, па да од човека постанеш земни ангел, заволи брате, невољу тесну, пригрли злопаћење, а искушења тако узљуби као да ће ти она бити узрочници свакога добра.”⁵⁵ Путем покајања и буђења наде у Господа, христоосмишљена страдања очишћују душу човекову, обестрашћују је и припремају је за стан Божији, за спасење и обожење. „Трпи и сноси налете жалости и бола, — саветује преподобни Таласије — јер те помоћу њих очишћује Божији Промисао”⁵⁶. И додаје: „Душу спасава страдање и смирење”.⁵⁷ Ту мисао подробније образлаже св. Максим Исповедник када вели да страдање ослобођа човека од телесних страсти и грехова, а смирује од душевних.⁵⁸ Зато је, по Таласију и другим Оцима, погрешно сматрати и називати страдање злом. Јер оно што тело мучи а душу чисти, никако није зло: зло је оно што телу пружа насладу, а уједно и ожалашћује савест.⁵⁹ Страдање не утиче на богочежњиву душу само тиме што одгони страсти и грехољубље, већ се испуњује и позитивним духовним вредностима. Страдање или бол, тврди св. Јован Дамаскин, „претеча је врлинама”⁶⁰. Удружено с трудом и подвигом, оно представља меру раста сваке врлине, тако да се тим путем, уз помоћ благодати Божије, постиже све и сва у духовном животу.⁶¹ Тако, примера ради, страдањем се куша љубав према Богу, и вера у Њега: „Жалосни сте у различитим напастима да се кушање ваше вере, много вредније од злата пропадљивог који се куша огњем, нађе на хвалу и част и славу, кад се покаже Исус Христос” (I Петр. 1,6-7). Не само што се тако куша и испитује вера, и љубав, и нада, него се тако и укрепљава и умножава. Стога и учи ава Исаија: „Крст (тј. страдање) укида сваки грех и рађа љубав;

⁵⁴ Псалме цитирамо по нумерацији Буре Даничића, а не по црквенословенској и Грчкој.

⁵⁵ Catech. 2. Sources Chrét. 96, 242—244.

⁵⁶ О љубави и уздржању стослов први, одељак 28. *Филокалија* (на грч), изд. III, Атина 1958, том. 2, 206.

⁵⁷ О љубави и уздржању трећи стослов („екатонтада”). *Филокалија*, наведено издање, 220.

⁵⁸ Поглавља о љубави, MPG 90, 977.

⁵⁹ Ср. акростих треће Таласијеве „екатонтаде” у *Филокалији*, том 2, 217.

⁶⁰ У првој похвали на Успене, штампаној недавно у књизи „*И Теотокас*” (четири беседе Дамаскинове у част Богородичину, издао критички и коментарима снабдео јером. др Атанасије Јевтић), Атина 1970, 114.

⁶¹ Дамаскин; в. *Добротољубље*, III грчко изд. Атина 1957, том 2, 236. Такође његово *Изложење православне вере* IV, 17.

уосталом, крст без љубави и није крст”.⁶² Због тих и таквих плодова крста или страдања, ава Исаија позива, сасвим монашки, на љубав према страдању и крсту: „Заволи свако злопаћење и смириће се страсти твоје... Заволи страдање у свему!”⁶³ И св. Јован Лествичник учи да је прегеоцима врлине поред подвига, аскезе, насиља над собом, над својом природом огрезлом у грех потребно и страдање — „непрестане скрби” — све дотле док се кроз патњу и плач сластољубива нарав и безосећајно срце не преобразе у сушту чистоту и богољубље.⁶⁴ Страдања по схватањима светих Отаца представљају допуну и круну аскезе, људског добровољног страдања и учешћа у крсту Христовом. „Души за потпуно ослобођење од зла није довољно само хотимично злопаћење, ако се и преко нежељеног и невољног страдања не прекали и не претопи.”⁶⁵ Ове речи св. Максима Исповедника подударају се са речима Илије Презвитера: „Много је оних који се успињу на крст страдања, али је мало оних који и клинове његове прихватају. Много је оних који су поданици болова и невоља одабраних по својој вољи, али једино они људи који су потпуно умрли за овај свет и за његова уживања прихватају страдања која не зависе од њихове воље.”⁶⁶ Ово светоотачко учење о страдањима као допуну и у извесном смислу замени аскезе стиче особиту актуелност у наше доба, доба општег пада духовних вредности у очима модерног човека, па био он западни „*homo technocraticus*” или источни „*homo sovieticus*”, свеједно. Технократско-роботска цивилизација можда чак и већма гуши човекове духовне тежње, него отворено богоборство и гоњење вере. Било како било, духовни живот синова Цркве је у опадању, аскеза је занемарена, постови се не држе, верни се ретко причешћују, побожност многих гасне у пуком формализму, „умно делање” и молитву Исусову држе још само светогорски калуђери и један део извансветогорског монаштва, па и по неки световњак. Додуше Бог шаље велика светла и Цркви наших дана, гиганте врлине сличне древним пустињским Оцима и богослове светоотачког духа и кова и небеска Црква обилно жање жетву исповедника и новомученика, но већина верних није много изнад духовног нивоа разних новозаветних Самарјана. Изгледа да се на наше доба и на доба које ће уследити односе предсказања св. Антонија Великога, забележена у „Отечнику”. Када су наике монаси упитали свога аву какви ће бити по подвигу и по духовности монаси после њих, св. Антоније је одговорио, да ће из века у век бити све недуховнији и све мање припремљени на подвиге, тако да се у последња времена неће ни по чему разликовати од мирских до ли по монашким хаљинама, а неки ни по томе. Но ипак, додао је, многи од њих спашће се као и ми, као што ће се спасти и они пре нас, јер су наши подвизи ништа у поређењу са страдањима која ће претрпети они. Исто, разуме се, важи и за све верне, а не само за монахе. Није случајно убеђење новијих православних аскетских писаца да се ми, иако смо увелико изгубили духовни пут наших старих, данас спасавамо подношењем страдања, већ је ово

⁶² *Логи* XXIX, Волос 1962, 132.

⁶³ Исто, 84 и 161.

⁶⁴ *Лествица*, поука 1. MPG 88, 636.

⁶⁵ Св. Максим Исповедник, *Етичка поглавља*. MPG 90, 1404.

⁶⁶ Добротољубље, наведено грчко издање, том 2, 312—313. ср. митр. Дионисије трикалски, *Анатоликос ортодоксос монахисмос*, Атина 1969, 203.

убеђење наслеђено из давних времена и од светих Отаца који су нам претходили. „Њет скорбеј, њет спасенија” — то је заједничка мисао код свих руских духовних писаца, отприлике од св. Нила Сорскога па до данас.

Антрополошки значај страдања, његово место и улога у покајно — врлинском препороду душе која је Христу устремљена можемо сажети и резимирати послуживши се речима о. Јустина Поповића: „Путем молитвеног стапања са највишом синтезом живота — Христом, „проклети проблем” страдања, који пред умом људским сачињава најачи разлог за непримање света и Бога, добива своје завршно решење. Једино у Христу и са Христом, страдање губи своју отровну горчину, заслађује се, освећује се, осмишљује и постаје неопходно средство људског савршенства и спасења. С Њим, оно постаје чистиште у коме се душа чисти од сваке прљавштине, и најбоља школа хришћанства.”⁶⁷

Најважније је, према томе, „молитвено стапање” са Господом, свецело уједињење са Њим у Цркви Његовој, кроз свете тајне и свете врлине, све док човек не постане „један дух са Господом” и сүтелесник Христов. У томе се управо и састоји човеково обожење и човеково спасење. Задобивши Христа, он је тако задобрио све и решио све па чак и страдање. Ту је срж и епицентар монашког и православног одговора на проблем страдања и на сваку мuku и загонетку човековог духа.

Догађају над догађајима, Васкрсу Христовом, претходио је Велики Петак. И у нашем живљењу и ходу ка спасењу и вечности важи исто — без Великог Петка нема Васкрсења, без учешћа у Христовом Великом Петку нема ни учешћа у Његовом Васкрсењу. Тако је и само тако непрестано и горко људско страдање, како телесно тако и душевно, коначно и потпуно осмишљено, оправдано и освештано. Тада оно више и није обично људско страдање него је „крста добродетељ”, по речи Његошевој.

Тоталну разлику између православног дубинског и коренитог решења питања о страдању, које са собом и у себи никако не доноси пасивизам при сучењу са страдањем, и нехришћанског хуманистичког покушаја решења, лако је сагледати. Ово последње је више бекство него решење, јер оно кроз постепени „прогрес”, а без претходног Великог Петка, жели по сваку цену своје безболно самоваскресење, блаженство и срећу. Оваквом решењу нагињу, или га чак усвајају читаве хришћанске заједнице одељене од Цркве, од Православља, јер се и иначе цела духовна садржина и сүштина њиховог бића састоји у свођењу хришћанства на млаки хуманизам. Зато те групе и не могу дати задовољавајући одговор на питање о страдању. Једино што оне могу то је покушај да се страдања људи колико-толико смање и ублаже добротворном („каритативном”) делатношћу. Оне на томе раде углавном активно па чак, искрено говорећи, често и активније од синова Православне Цркве (и за то им сигурно неће пропасти награда од Бога). Но при свему томе остаје њихова немоћ да богословски и духовно преовладају проблем страдања, што се јасно види из следећег изразитог примера. Упитан о томе како гледа на могућност по-

⁶⁷ Ј. Поповић, *Достојевски о Европи и Словенству*, 272—273.

беде над страдањем, један римокатолички свештеник рекао је следеће: „Када је Господ Христос казао одузетоме: *Оп р а ш т а ј у т и с е г р е с и т в о ј и*, ништа се није десило. И — Он је схватио да то није довољно (!); па је додао: *У з м и о д а р с в о ј и х о д и!* И ми и ви се обично задржавамо на ономе првоме месту да се угледамо на Христа, те да делатно помогнемо страдалном човечанству да узме одар свој и да иде”. Као антипод оваквом, свакако оригиналном, но исто тако и самовољном тумачењу Христових речи, при чему се одговор на питање страдања прећуткује, а истиче потреба добротворне делатности, коју нико и не оспорава, навешћемо речи једног светогорског монаха, келиота — испосника, речи које путем „молитвеног стапања” и сједињења са Христом, Свесмислом и Свеосмислитељем пружају решење проблема страдања и указују на молитву, непрестану молитву „о страждушчих” и „о всем мирје”, као на превасходни и највећи монашки допринос и одговор на страдање света. Старац је казао кроз сузе: „Колико људи овога тренутка умире у мукама по болницама? Колико их је на копну, на водама и у ваздуху у опасностима и у страху? Колико их је бедних, невољних, намучених, презрењих, разочараних, очајних? А ја? Шта ја радим? О, колико само много треба да се молим!”

5. ЗАВРШНА НАПОМЕНА.

— Наведене речи имплицитно садрже у себи и одговор на нечији евентуални приговор да православно монаштво не може дати аутентичан и задовољавајући одговор на проблем страдања света самим тим што је оно, по општеприхваћеном мишљењу, изван света, што оно одриче свет, што је оно чиста „исихија” и „теорија” у грчком смислу те речи, тј. молитвено тиховање и созерцавање, а не установа за служење свету, како је то случај са западним монаштвом. Такав приговор би био једностран, површан а отуд и погрешан. За његово оповргавање довољна је једна једина светоотачка реченица: „Монах је онај ко се од свега одвојио и ко је са свима спојен”.⁶⁸ Но ради појашњења привешћемо и речи о. Јустина Поповића, које подробније разрађују исту мисао: „Усамљивање христочежњивог монаха бива не из мржње према свету него из љубави према Христу, да би насамоме и несметано био стално са Христом. А ко је са Христом, зар је сам? Није ли он са свима? Не доживљава ли он као своје: и болове болних, и туге тужних и невоље невољних, и радости радосних? Кад је са Христом Богом, зар није са бесмртним и вечитим животом? Зар му нису своја сва створења која је Христос створио? Зар не учествује на тајанствен начин у животу свих бића и свих твари? Јер бити са Христом Богочовеком значи: бити са Тросунчаним Божанством, којим се постоји, креће се и живи. Када човек остави свет Христа ради, он га поново прима из руку Христових, али га прима очишћен, освећен, улепшан Божанским Логосом.”⁶⁹ У томе и јесте основна монашка порука свету при решавању свих проблема: решити најпре главно питање, које је „једино на потребу” (Лук. 10,42), а реше-

⁶⁸ „Монахос естин о тон пантон хористхис ке тис паси синармостис”.

⁶⁹ Достојевски о Европи и Словенству, 243.

ње свега осталогa — и проблема страдања, и смрти, и живота, и свега — додаће се већ само по себи. Најпре и изнад свега треба задобити Христа, с Њиме се сјединити, а у Њему ће све наћи свој смисао. Друго је питање којим ће ко путем ићи у сусрет Христу. Неки људи ће ићи Мартиним путем, а неки — међу њима и монах — Маријиним путем. Неки ће људи тражити Христа Бога у људима, ближњима. Многи ће Га тамо наћи, а многи и неће. Други ће пак тражити људе у Богу. Ови потоњи — међу њима и монаси — налазиће увек и Христа Бога и своје ближње, а налазиће и решење и осмишљење свих својих патњи и мука, укључујући и горку тајну страдања.

Summary

Hieromonk Irenaeus Bulovich

MONASTICISM AND THE PROBLEM OF SUFFERING

The author points out the total incapacity of the human mind to explain the mystery of suffering. Nietzsche and Dostoevsky tackled the problem. Monastic, i.e. Christian solution to this problem is to be found only in Christ; to be more exact, in the Christian Orthodox Tradition. The Church of Christ does not shrink from the suffering in this world. On the contrary, she is the ever-present Christ suffering for the world. The true Christians are willingly suffering with Him. The author quotes the famous contemporary Serbian theologian Archimandrite Justin Popovich, who states that only in Christ and with Christ the suffering loses its poisonous bitterness, it is sweetened, it is sanctified and even becomes the means of human perfecting and salvation. With Christ the suffering becomes the purification of the soul, and through the holy sacraments and holy virtues the believer acquires Christ Himself. And by gaining Christ one gains everything, even the clarification on the mystery of suffering.

Св. Апостол Павле — мануелни радник

ПРОФ. Л. МУНТЕАНУ

У многобожачкој антици физички рад сматран је као проклетство од богова. Грчка митологија нам каже да је ватру, суштински извор напретка, Прометеј поклатио људима, а не богови. Богови су за ову „издају“ Прометеја тешко казнили, јер је олакшао људима рад и омогућио напредак. Херкул, тип античког човека, кажњен је од богова да изврши тешке задатке. Полазећи од ове концепције, закључујемо да су стари многобошци потцењивали физички рад, јер је то била „привилегија“ ниже класе, односно робава. Грк приписује физички рад варварима и потцењује га као и ове. Исти однос према физичком раду имају и Римљани (Цицеро, *De Officiis*, 1,42). Мојсије закон је први који даје физичком раду важност која му припада, створивши на тај начин друго схватање у јудејском свету. По овом закону физички рад је благослов Божји, дат Адаму у рају: „И благослови их Бог говорећи: рађајте се и множите се, и напуните земљу и „владајте“ њоме, владајте над рибама великим, над птицама небеским и над свим животињама које се крећу по земљи“ (Пост. 1,28). Очигледно, владање земљом, светом биљним и животињским захтева од рајског човека напоре, интелектуални и физички рад. То исто и још тачније каже се: „И узео Господ Бог Адама и метну га у врт Едемски да га ради и чува“ (Пост. 2,15). Дакле, физички рад ништа не умањује рајско блаженство, напротив кроз Божанско убеђење улази у његов састав. Нетачан је и тенденциозан закључак који се може извући из неких стихова, у којима се говори о раду као о казни. Проклета да буде земља ради тебе. С напором да се храниш од ње у све дане живота свога. Трње и коров да ти доноси и да једеш биље пољско. У зноју лица свога да једеш хлеб, док се не вратиш у земљу... (Пост. 3,17-19).

Рад није казнено средство за човека палог у грех, већ је покварена природа ставила човека под казнено стање. Рад је остао исти после пада као и пре пада човекова у грех, јер је потреба за одржавањем укључена у природни поредак божанског устројства. Физички рад је прослављен у Псалму 104. кроз слављење стваралачке актив-

* Превод с румунског из „Студи Теолоџије“ бр. 7-8, Букурешт, 1951. г. Превели: јерођакони Василије Вадић и Митрофан Кодић.

ности Божје, активности која се наставља непрекидно у промислу Божјем; прослављен је у Причама Соломоновим, (6,6-11). кроз прекор свету и кроз заповест да се следи примеру мрава; узвишен у Еклезијасту (2,4-26), чињеницом да га је сам цар Соломон практиковао.

У примењивању „Закона” рабини настоје да сваки син изабраног народа, поред интелектуалног занимања, практикује и ручни рад, будући да овај последњи доноси и приход. Цело време јудејски народ је био искуључиво земљораднички, сви синови његови, без разлике на социјални ранг, културу, имање, занимају се земљорадничким пословима. Од момента кад специјални занати почињу да хватају замах, нарочито у градовима, сваки грађанин је практиковао занат. Чак и они између Јудеја, који кроз своје књижевничко спремање беху опредељени интелектуалном послу, обављаху по један занат. (Felten, Neutestamentliche Zeitgeschichte I, Eg. α — 3 Regensburg 1925. str. 370).

Из овог новог схватања о физичком раду у Мојсијевом закону произилазе човечији закони према робовима, затим тешња веза између синова народа јудејског, мања разлика између социјалних класа итд.

Спаситељ, придржавајући се јудејског схватања о физичком раду, подиже рад на највиши ниво, разуме се не преступајући границе објективности. Свој живот проводи у средини радног света, између радника изабира себи апостоле и ученике, из живота радних људи изабира све примере прича својих. До тридесете године обављао је занат по примеру праведног Јосифа. Чињеница, што Господ Христос у Беседи на гори захтева од народа да најпре иште царство Божије а све остало ће им се додати (Мт. 6,33), не умањује вредност физичког рада, већ само побија искључиву бригу за земаљске вредности на штету небеских. (Otto Kuss, „Die Theologie des Neuen Testaments” Ed. I Regensburg 1936. str. 117).

Најистакнутији син јудејског народа и достојни следбеник Спаситељев у ставовима према питању физичког рада, између свих личности Св. Писма, остаје св. ап. Павле. Иако син имућног фарисеја, спреман и одушевљен да постане равин, мада интелектуалац и свестрано образован, он је и вредни практичар физичког рада. Савле, син фарисеја из Тарса киликијског, још из раног детињства, поред мудрости закона и наука свог времена, учи и ткачки ћилимарски занат који је цветао у његовом родном граду. Послат у Јерусалим да се усавршава у изучавању Св. писма, у школи познатог Гамалила, мада марљив у учењу, особито цењен од свога учитеља и рабинских кругова, ниједан тренутак није заборавио свој научени занат, није се погордио, већ је остао физички радник као и интелектуални. Вративши се у свој град практикује ткачки занат до 36. године после Христа, када се подигло гоњење хришћана од стране Јудеја. Његова ревност за Закон и лично убеђење, у жељи да нову науку (хришћанску) закопа, баца га у вртлог ове борбе. Иако млад, постаје вођа у табору хришћанских непријатеља. Способан је био на неке наопаке и неправедне поступке против невиних, које је затим целог живота сажаљевао.

На путу за Дамаск, одједном се нашао лицем у лице с васкрслим Христом. Чудо га обраћа, постаје апостол Павле, апостол многобожаца, који је три деценије потресао Малу Азију

и јужну Европу, проповедајући неустрашиво Христа и оснивајући бројне хришћанске заједнице на земљи паганског света. За њега, ревносног мисионара Христовог еванђеља, светог и мудрог, пред којим су се збуњивали и јудаисти, лажни учитељи толиких античких философских система и идолопоклоници — физички рад је свакодневно занимање и похвално звање. Кроз физички рад стварао је себи егзистенцију, за време свог мисионарског рада. Од овога заната живи у Антиохији између 40. и 44. године. Помоћу заната прикључује се породици Акиле и Прискиле у Коринту између 52 — 54 године, водећи општу борбу за придобијање Грка, гордых на своју мудрост и богатство. Преко свога заната долази у Ефес (културни центар Мале Азије), супротстављајући се култу Артемиде (Дијане) (Pr. Dr. Josef Hozner, „Paulus sein Leben und seine Briefe im religionsgeschichtlichen Zusammenhang dargestellt, Ed 15—19 Freiburg Breisgau, 1941 pp. 40, 140-244, 250-346; L. G. Munteanu: „Живот св. ап. Павла”, Клуж. 1942. год.). Физички рад му отвара пут за душе потлаченог света, радног света, припрема му терен за еванђеоске проповеди, осигурава му часну и независну егзистенцију, прекаљује му борбену снагу, заштићује га од подозрења, да је продавац робе духовне, даје му аргументе против оних који прохотаху села и градове проповедајући наивним слично учење, користећи лаковерност за своје материјалне интересе. Похвално је што овај, најмлађи у апостолство позвани, иако опуномоћен да у замену духовних дарова прима материјалну плату од верних, физичким радом се издржава сам, да не падне на терет општинама које је основао (I Кор. 9,11-15). Ово чини не из гордости или празне честољубивости, него из убеђења да му физички рад доноси више једну заслугу за добијање спасења. „Јер ако проповедам јеванђеље нема ми хвале, јер морам то да чиним; и тешко мени око јеванђеље не проповедам. Каква ми је дакле плата? Да проповедам јеванђеље без плате, да не чиним по својој вољи у проповедању јеванђеља” (I Кор. 9, 16, 18). (A. Steinmann: „Zum Werdegang des Paulus”, Freiburg, 1918).

Разумљиво је зашто св. ап. Павле захтева с толиким инсистирањем од својих ученика, од деце духовне, да раде: Д.А. 18,3; 20,34; II Сол. 3,8; I оКр. 4,12; I Сол. 4,11; II Сол. 3,10; I Тим. 5,18, (Fr. Hauck: „Die Stellung des Urchristentums zur Arbeit und Geld”, Gütersloh, str. 102-111; A. Steinman „Jesus und die soziale Not der Gegenwart”, ed. II-a Paderborn 1929. str. 49-70).

Св. ап. Павле као физички радник показао је високи еванђелски став о раду, утврдивши му место што му и припада у људском животу. У физичком раду он види животну потребу човека, установљену од Бога у природном поретку, испуњење воље и заповести Божјих, средство освећења човека и борбе против невоља телесних, средство за примењивање заповести љубави према ближњем, средство за зближавањем између људи, прогресивно средство за уздизање људског живота. Св. ап. Павле је ове идеје и о физичком раду утврдио не само примером свога живота, него и упутствима даним својим духовним синовима у својим посланицама. У посланицама он осуђује оне који воде неуредан живот, или ленчаре, погрешно тумачећи Спаситељево учење о бризи за земаљско и о другом доласку и последњем суду.

Физички рад по идеологији Павлових посланица припада природном устројству људског живота. Овим се остварују речи Постања, благослов Божји, упућен најсавршенијем Његовом створењу: „Рађајте се и множите се и владајте земљом...” 1,18. Егзистенција човека као психоматеријалног бића условљена је храном, оделом и склоништем. И уколико се он више уздиже на културном нивоу, ове потребе напредују. Владање материјалним светом је мисија човека, која му је поверена још од постања. Све ове потребе, природне и моралне могу бити задовољене само физичким радом. У вези са физичким радом, ап. Павле пише Солуњанима спомињући свој лични пример: „Јер памтите, браћо, труд наш и посао; јер дан и ноћ радећи да не будемо на терет ни једном од вас, проповедасмо јеванђеље Божје”) (I Сол. 2,9). Очигледно, под трудом и напором, Апостол је подразумевао само физички рад, којим су он и његови пратиоци стварали себи егзистенцију, у време проповедања јеванђеља. Различит је од овог јеванђелски рад. У I Сол. 4,11, писац подсећа на усмено упуство које Солуњани нису поштовали: „И да се старате да живите мирно и да гледате свој посао, и да радите својим рукама као што вам заповедисмо”. У истој посланици 5,14, подстрекава верне да буду немилосрдни према неуреднима, који живе у лености и тромости... „карајте неуредне”. Још одлучнија заповест за рад је у II Сол. 3,6-11, онима који су се одали леном животу, привучени од залуталих у вери и њиховог мишљења да је долазак Господњи близу. Апостол им заповеда речима: „Ко не жели да ради, тај да не једе”.

Физички рад је испуњење воље и заповести Божјих. Св. ап. Павле не заповеда по својој вољи вернима да раде, него он ту своју заповест оснива на Закону, и на Еванђељу као изразу воље Божје; јер каже Солуњанима: „Јер чујемо да неки неуредно живе међу вама, ништа не раде, него беспосличе и мешају се у туђе послове. Таквима заповедамо и опомињемо их у Господу нашем Исусу Христу да мирно радећи свој хлеб једу” (II Сол. 3,11-12).

Физички рад је средство за освећење човека и за борбу против његових телесних недаћа. Познато је да тело човечје храном и одмором, скупља енергију, која захтева да буде потрошена. У случају кад се ова енергија не утроши у продуктивним природним напорима у физичком раду, она подстиче страсти, у првом реду блуд од којег произилазе многи греси. Стога у животу св. ап. Павла преплиће се тако хармонично физички рад с радом духовним, највиша и посвећена потрошња енергије. Он је свима чинио све и све упућивао примером својим у живот посвећен добру, пун чистоте и благоугодан Богу.

Тимотеја саветује да заповеда младим удовицама, да се преудажу: „Хоћу дакле да се младе удовице удају, децу рађају, кућу куће, и никаква узрока да не дају противнику за хуљење, јер се ево неке окренуше за Сотоном (I Тим. 5,14-15). Леност осуђује као ствар која је дошла од ђавола; то је стална опасност за спасење човека. Јер Тимотеју ставља до знања, кад се младе удовице не удају... „уче се беспосличити и не само беспосличити него и брбљати и мешати се у туђе ствари, говорећи што не приличи” (I Тим. 5,13). Од епископа, свештеника и ђакона, који треба да проводе свети живот захтева да буду: „... добри домаћини у кућама својим... јер ако ко не уме својим домом управљати, како ће се моћи старати за цркву Божију (I Тим. 3,4-5). Стога, у правилу хришћанског монашког живота и у правилу

живљења хришћанских заједница, физички рад је рачунат не само као средство за добит животних потреба, него и за обуздавање и освећење тела.

Физички рад је средство за практично примењивање основне јеванђељске заповести- „Љуби ближњег свог као самог себе”. Поред многих духовних недостатака у којима хришћани треба да се узајамно помажу, има и материјалних недостатака, који преоптерећују живот, озлојеђују људе, продају их Мамону. Против ових само је један спас: материјална помоћ. Св. ап. Павле води рачуна о овој стварности. У току својих многобројних путовања непрестано је мислио како ће донети материјалну помоћ сиромашнима. Пошто су његова браћа из Јерусалима била осуђивана на искључење из јудаистичке заједнице, живели су у тешкој беди, и у немогућности да себи створе егзистенцију, св. ап. Павле им неколико пута долази у помоћ, пошто је организовао сакупљања у општинама које је основао. Ево подстицаја који даје Коринћанима приликом највећег и последњег сакупљања (помоћи): „А за сакупљање помоћи светима, као што урадох по црквама Галатијским, онако и ви чините. Сваки први дан недеље нека сваки од вас оставља код себе и сакупља колико може, да не би била сакупљања кад дођем” (I Корин. 16,1-2). Овде је реч о сувишку рада који треба да буде стављен на расположење сиромашној браћи.

Истима каже: „А ви како сте у свему богати, у вери, и у речи, и у разуму, и у сваком старању, и у љубави својој к нама, да и у овој благодати изобилујете. Не говорим по заповести, него ревношћу других, и вашу љубав кушам је ли истинита” (II Кор. 8,7-8). Када се на ширем плану хришћанске заједнице вишак рада користи за практичну примену заповести љубави према ближњем, колико тада више физички рад треба да буде средство за задовољење материјалних потреби из љубави према ближњем. Зато св. ап. Павле саветује Тимотеју да обавезе хришћане на рад, говорећи: „Ако ли се ко за своје а особито за домаће не стара, одрекао се од вере и гори је од онога који не верује” (I Тим. 5,8). Дакле, ко не ради испада из реда хришћана, нижи је од многобожаца, није истински човек. У наставку каже: „Ако који верни или верна има удовице, нека се стара за њих, и да не досађују Цркви, да би се могла старати за праве удовице (I Тим. 5,16). На крају тражи као апсолутни услов за удовицу да може ући у службу Цркве, да је проводила живот у раду поклоњен љубави према ближњем: „И која има сведочанство у добрим делима, ако је децу одгајила, ако је гостољубива била, ако је светима ноге прала, ако је невољнима помагала, ако је ишла за сваким добрим делом” (I Тим. 5,10).

Телесни рад је борбено средство против зла и страдања. Ако на плану социјалног живота плодови физичког рада дају могућност примене љубави према ближњем, тада на плану индивидуалног живота, онога ко га испуњава (физички рад) заштићује од многих грехова, противних братских љубави, противни социјалној хармонији. Зато св. ап. Павле захтева од новог човека, човека који усавршава добро под свим аспектима према његовим ближњима, да дела за свој лични интерес: „Да одбаците, после свог ранијег живљења, старог човјека, који пропада у жељама преварним... Нити дајте место ђаволу. Који је крао више да не краде, него да ради, чинећи добро рукама својим, да има шта давати потребноме” (Еф. 4,22, 27-28).

Физички рад је средство за зближавање међу људима. Само општа примена физичког рада може подићи људе на реалну вредност, и приближити интелектуалне раднике физичким радницима; може повезати једномислије и напор за добро свих; може испунити социјалну равнотежу и постићи добре циљеве; може срушити критерије старог света по којем се одабираху вредности према неким друштвеним класама; може побити лењивце и кориснике рада других. Ово зближавање кроз рад имао је у виду Апостол кад каже Коринћанима: „Јер ако има ко добру вољу, мила је по ономе шта има, а не по ономе што нема. Јер се не жели да другима буде радост а вама жалост, него једнако. Да у садашње време ваш сувишак буде за њихов недостатак, да и њихов сувишак буде за ваш недостатак; да буде једнакост. Као што је писано: ко је много скупио, није му претекло; и ко је мало скупио није му недостаало” (II Кор. 8,12-15).

На крају, физички рад је продуктиван производ који осигурава благостање и напредак живота у природном поретку. Достојан је радник плодова својих и плате коју му нико не може узети, то је заповест дата не само од друштвеног права, него и од Бога. Јер говори св. ап. Павле: „... Или ко сади виноград и од родова његових да не једе? Или ко напаса стадо и од млека стада не једе? Еда ли ово говорим по човеку? Не говори ли ово и закон? Јер је у Мојсијеву закону написано: да не завежеш уста волу који врше. Еда ли се Бог брине за волове? Или говорим јамачно за нас? Јер за нас написа; који оре треба у надању да оре; и који врше у надању да ће добити од онога што врше” (I Кор. 9,7-9). И опет: „Јер каже Писмо: волу који врше не завезуј уста, и радник је достојан своје плате” (I Тим. 5,18). На крају: „Радник који се труди најпре треба да окуси од рода” (II Тим. 2,6). Из ових цитата св. ап. Павла, у којима се поставља питање физичког продуктивног рада произилази да његови плодови нормално премашају материјалне потребе радника. Вишак рада је темељ прогреса. Он даје детаљима значајну моћ на општу корист.

Пошто смо видели став који има св. ап. Павле о физичком раду, изражен у толиким упуствима и заповестима у његовим посланицама, разумемо зашто је упражњивао са толиким одушевљењем и пожртвовањем свој ткачки занат, уз сав терет своје јеванђељске мисије. Исто тако нам је јасно зашто је у физичком раду нашао похвално звање да добије венац правде, као онај који је победио на олимпијским такмичењима.

Његово схватање и пример, које се силно намеће новорођеном свету кроз науку Спаситељеву, изазива истиниту социјалну револуцију. Физички рад који је био мрзак и потцењиван полако заузима себи место које му припада. Од онда па до данас ово ново схватање се борило из све снаге с толиким препонама, пењући се полако али сигурно на пут победе. Срећан би био вредни Апостол да види данас како радни човек управља светом.

Summary

Prof. L. Munteanu

St. APOSTLE PAUL AS MANUAL WORKER

St. Paul had a very high opinion of the manual work, as it can be seen from several epistles. The pagan pre-Christian world did not hide its dislike for any manual work, which was a sign of servitude and slavery. The work was the vocation of man even in Paradise. This creative aspect of manual work was rediscovered already in the Old Testament. In the New Testament St. Paul (although an intellectual type) was proud of his capacity and readiness to provide means for his life by his manual work. His example provoked a revolution in mentality. From the despicable and hated — the manual work takes up an honoured place in social life. St. Paul would be happy to see how today the working man rules the world.

Узгредице

ДР РАДМИЛО ВУЧИЋ

Свако стваралаштво упућено је унутрашњости, суштини, бићу; оно захтева концентрацију, усамљење, окретање себи, и одвајање од свега изван себе. Пробуђено, покренуто, окреће се, тежи одмах ка спољњем, ка изразу, речи, покрету, делу. Служи се, дакле, спољњим средствима. У нашем Ја ниче, у ономе око нас расте свако дело.

*

Сујета ниче из нереда у самом човеку: сујетни жели да значи нешто у очима других иако осећа да то не заслужује. Сујетан човек је већ у својим очима погрешно сагледан.

Нема сујете тамо где неко с миром и спокојно сагледа себе и своје дело. Отуда су највише сујетне личности које немају храбрости да се загледају у себе.

*

У личности великих размера нема места за сујету. Њихов снажан и сложен залет ка делу и осмишљеном животу не оставља место за њене корене. Они мисле о делу које стварају или чине, а не о суду других о њима као радницима и личностима.

Напротив, ситне душе морају непрекидно да мисле на свој изглед у очима других, те и не осете прелаз између потребе за радом на добру других и жеље за наткриљењем других. Зато сујетни нужно слеђује жалостан пад. Јер, она чини да се више мисли на последицу него на узрок, услед чега не ствара ништа од ванвремене вредности. Са проласком привремене вредности дела нестаје и позитиван суд и о ономе који их је створио.

*

Ни највећи технички успех — успон на небеска тела — не доноси човеку коначно смирење. Али смирење и непролазно задовољство доноси и најмањи морални акт: учињено добро дело, сваки облик помоћи ближњему, необавезна жртва на дужности, и слично. Дубље последице има утрвена суза ближњему него успон на месец.

*

Једно од сигурних мерила снаге нашег духа представља чистота нашег уживања у делима људи око и пре нас, а нарочито оних првих. Само сопствена снага осигурава нас пред нападом злобе, зависти, пакости, мржње пред делима великих савременика, док мртве величине лако признајемо.

*

Смрти се боји обичан човек јер она поништава најјачи нагон у њему, нагон за одржавањем. Он је се боји и стога што га њена близина ставља пред тежак задатак измене свих својих ставова према вредностима: не боје се смрти једино они који су у себи остварили нешто што се смрћу не мења.

*

Лукавство је оруђе слабих, рђавих карактера. Снажан и изграђени карактер га презире и сматра недостојним себе. И кад изразита личност буде преварена лукавством, она се не осећа погођеном, већ има само презир према ниском карактеру онога који ју је преварио.

*

Велики не иду за тиме да људе победе, убеде и придобију за себе. Они шире идеје, јачају царство тих идеја, снаже њихову власт над људима. Свакако они их само побуде, пробуде, покрену да траже свој пут Истини и Лепоти, Доброти и Светости — зашто је сваки одређен, што осети као свој призив, и путем који је условљен његовом индивидуалношћу.

Отуда велики никад не намећу ни себе нити истину за којом сами иду. Они знају да је њихов пут само њихов, али да сваки може да га нађе за себе, те га и тражи. У томе је значај великих, управо, у томе је њихова величина: не везују себе нити другог ма за какву границу, већ само буде тражење неограниченога у оквиру сопствене личности.

*

Саме за себе узете, рационалне истине могу се бескрајно узајамно противречити, али и допуњавати. Оно што их у томе зауставља и једну од њих истакне у свести појединаца као апсолутну, тиме и општу, лежи у широј, дубљој основи доживљавања, у индивидуалној и колективној подсвести. Целовита личност доживљава врховну истину која уздиже изнад свих које јој противрече.

*

Врло би слабо било наше самопоуздање кад бисмо се у његовом стицању ослањали једино на посматрање својих изражених мисли, израза, поступака. Тек упознавање побуда и покретачких снага свега тога, доноси самопознање, на коме се заснива такође и познање другог.

*

Мржња мобилише велики број снага, али само одбрамбене, док кочи све стваралачке. Она гледа само у прошлост, у остварено, у чему једино види зло и опасност по себе. Зато је она знак слабости, немоћи, и увек праћена страхом. Мрзе људе — и народи — код којих постоји несклад између великих хтења и слабих способности.

Напротив, полет стваралаца не пружа храну мржњи; он је сав упућен будућности, коју му стваралачка машта слика ружичастим бојама. Општа ведрина прати сваки полетни лик способног човека и народа.

*

Надмудривање ниче из нагона за истицањем коме не стоје на располагању одговарајуће снаге. Мудри, међутим, иду за истином и верују да је она самопродорна. Они се осећају дорасли да јој приђу отвореним путем, широком стазом, те то претпостављају и код другог. Зато не траже вештачко надметање. За кога је неприступачна истина, мудрост, идеја он је неће стећи ни надмудривањем.

Осим тога, има у надмудривању нечега што баца ружну сенку на онога који у тражењу вечних вредности види осмишљење свога живота. Ка високим вредностима се корача усправно, чистог срца и отворених очију.

*

Слабост, грех ситна одступања од моралних захтева нису неправљиво зло уколико наш интелект — тај „сланик за осољење свих грехова“, али и за осветљење свих светлих узлета — не потражи за њих вештачко оправдање.

Напротив, врлина је скоро извојевана уколико све те ситне недостатке упознамо, прозремо, и нарочито признамо себи. Јер, ове скоро сигурно следује тражење потпуно исправног пута. Нужно се мора претпоставити да у човеку — чак не само то, већ у целокупности ствари — постоји тежња, упућеност добру. Нисмо идеални захтев довољно осветлили и признали док га и свом снагом своје личности не упознамо као универзалан.

*

Страх је везан само за искуствено у човеку. Онај који цео свој живот сагледа само као део универзалног процеса стварања боји се само једнога: да се овоме није довољно присајединио. Чим увиди да је ускладио себе са тиме, он нема страха. Све што би могло да изазива његов страх: сиромаштина, болест, смрт, сувише је безначајно да би могло да изазива било какво узнемирење, дакле и страх. „Ја се бојим само греха“ каже о. Георгије Русички. Дакле боји се само одступања од универзалног стваралаштва, чији мали али значајан део чини и човеков живот. Безрој примера може се наћи где носилац религиозног односа према стварности показује своју неустрашивост. Можда више него ма код ког човека другог типа.

*

Није прави носилац законитости и правде онај који поштује закон и праведно поступа само зато да би се чувао нежељених поступака других према њему самоме. Тек онај који „чини правду” и „твори закон” (Ап. Павле) по потреби свога духа, представља правог носиоца праведности, реда и законитости. Као што је природа носилац закона искуственог света, тако је он представник стварности правде и света идеја уопште.

*

У нашем држању према природи од основне је важности освећење чињенице да је можемо победити и надвисити једино остваривањем Истине и Лепоте, Доброте и Светости у нама самима, а тиме и у њој. Једино тако и она постаје осмишљен и вредносан процес.

*

Знаменит је онај човск који овлада великим делима прошлог и свог времена, остварује свој живот у њиховом знаку, чиме утиче и на њихово ширење.

Али је велики тек онај чије дело надживи све то и покаже свој надискуствени значај. Његово дело трансцендира простор и време. Стога су знаменити живи, док су велики само међу мртвима.

*

Нема достојанства нити поноса у човеку који се изједа мржњом и завишћу. Нема у његовом погледу отворености и ширине видика. Буђење вредносних снага отвара врата светле будућности и дела која воде у њу, а он се затвара пред релативношћу туђег дела.

*

Колико је мржња разорна види се по томе што мада мобилише многе снаге никад се не изражава у игри. Игра је суштински полетна, и чини непосредан, наиван израз стваралачких снага које се тек буде. Отуда је увек у знаку радости. Међутим, не постоји игра мржње. Све снаге које покреће мржња дејствују супротно естетски формативној акцији. Јер мржња унакази сваку форму, испуни све хаосом. Хаос и мржња иду руку под руку. Гдегод је ред, лепа форма, склад — ту нема мржње. Свако представљање мржње — бојом, речју, тоном — тражило би приказивање нереда, бесформности, хаоса и бесциљности.

*

Известан степен површности неопходан је како за мишљење тако и за живот. Тако, нпр., уопштавање као интелектуални процес показује границе логике кад се нађе пред својом „садржином”. Нема правила без изузетака, чега не би било кад би логичност била свепордна. Сваки изузетак је доказ границе мишљења.



Није „нагон смрти” буквално везан за смрт. То је доживљај бесмислености живота. У хришћанској, али и у многој философској — мисли то је идеја греховности искуственог света. Све искуствено дато не одговара свету идеја као савршеном, лишеном сваке границе. Тако је та чињеница заснована самом способношћу човека да замишља, да представља, да доживљава идеалну стварност, чиме му се нужно намеће поређење са датом стварношћу, невезаном за вредност и смисао.

Тако се и најинтензивнији облик живота, живот у здрављу и обиљу, дакле у пуном задовољењу нагона за одржањем, везује за осећање свога бесмисла, и несамосталности, упућености на нешто изван себе. За ту појаву је карактеристичан случај Светог Саве, Буге, и многих других. Тежња за успоном у искључиво идејно одређени живот не гаси се обиљем животних успеха и добара. Исти је случај чак и са онима који стварају историјски значај на дела, али се њима задовољавају само уколико их осећају као успон ка надисторијском. И ови се боје своје таштине, коју изазива свест о делу учињеном за збивања у датом свету.



Каткад успела анегдота — свеједно тачна или не — пружа добру слику личности какву психолог никаквим експериментом не може да створи. Јер, анегдоту ствара природни психолог, на основу свог непосредног уживљавања у личност која је у питању. Тако се она односи на битно у целини личности, док се методским испитивањем утврђују многе појединости о њој, а целина остаје изван домета.

Отуда велика животна вредност анегдота. У њима долази до израза психолошки геније народа, који осети битно, суштинско у човеку, добу, средини, па тако и у појединцу. Ту се покаже и сам посматрач, док се из експеримената не сазна ништа о експериментатору као личности.



Може се разумети грешка религиозног мислиоца што каткад — у жељи да истакне надрационални момент у сазнању — приписује разуму битну улогу у злу, греху, заблуди, те га жигује као узрок одвајања од божанства. Јер је разум тај који уноси двојство: субјект-објект као једну форму сазнања. Мистично сазнање је једино које искључује то двојство.



Разочарење је први знак старости, бар душевне. Јер младост верује у живот и сва његова добра. Она мисли да зло долази само из неумешности човека да себи створи срећу. Сагледање и признање принципа зла долази тек са зрелошћу и сазнањем битнога у свету.

Постепено, са јављањем неизбежних сусрета са тим злом у његовим различитим појавним облицима, наступа и замор и разочарење. И то утолико пре уколико је неко слаб као стваралац, као прегалац. Вера у сарадњу на овлађивању света вредности одузима свако тло за појаву разочарења.

*

Често смо више у заблуди кад судимо о себи него о другима. Од вајкада су мислиоци, а нарочито морално-религиозни, истицали тешкоће самопознања. Пре свега веома је тешко одвојити у себи оно што је индивидуално, специфично наше од онога што је опште људско или чак природно. Свакако је још теже упознати праве побуде својих сопствених мисли, осећања, хтења, понашања и рада. Ипак се не може порећи да у свакоме постоји бар тежња за исправним упознавањем себе: то је захтев не само савести, већ и успеха у животу.

*

Могућна је једна негација која је вредносна: уколико се стваралац ограничава на предмет тренутне обраде, одбацујући све остало из свог видокруга. Концентрација је једна врста негације свега изван предмета сазнања.

*

Савремена уметност покушава да се ослободи форме, чак и логичке, да би тако лакше продрла до суштине ствари, или бар појединачног предмета обраде.

Међутим, то многим уметнику не полази за руком стога што се одриче тежње за продирањем до Бића, или бар до идеје. Религиозно непродубљен, наш савремени уметник често не осети присутност апсолутног стваралаштва, или га се чак, у предрасуди, прибојава. Тако мора да се задовољи представљањем „склада боја”, тонова или речи — што не води даље од личног утиска.

*

Индивидуализовање је процес условљен природом саме дате стварности. И на највишем ступњу, код човека, предмет сазнања се дели на јединке, монаде, идеје, атоме. Без тога је тешко схватити дату стварност.

Продирање до трансцедентне стварности одбацује тај оквир. Тако хришћански мислиоци уче да се Бог открива у мери у којој га може да схвати људски ум. Индуси уопште одбацују индивидуалност, признајући јој само феноменалан, тиме и привидан карактер. Индивидуалност је за њих сметња на путу сазнања Бића, које је наиндивидуално. Мистици свих нехришћанских, монистичких религија чине исто. У екстази они нестају као личност, те и однос ја—ти престаје у том акту сазнања највише врсте.

*

Завист је сигуран знак недостатка љубави према човеку и његовом делу, вере у постојање једног вишег реда ствари и промена, најзад способности да се оствари оно што би нас увело у тај ред.

*

Екстремни и једнострано развијени људи представљају вредност за остале не само због својих дела ако су и даровити, већ исто тако и стога што олакшавају осталима да упознају себе и човека уопште. Свака се особина, функција, способност, сваки дар се лакше упозна кад се јави у највишој могућој мери. Управо тиме што је неки развијају до те мере, они чине очигледним и основне побуде, покретачке снаге људског духа уопште. И, кад су ти мотиви у нескладу с моралним захтевима, они утичу као кочнице код других. Али такође и побуђују ако су усклађени са моралом.

*

Све етике указују на чињеницу да сваки неморалан акт, већ мисао (лаж, самообмана, крађа, превара, мржња, злоба . .) врши рђав утицај пре свега на онога у коме се јави. Отуда се у сваком моралном човеку пред оним суштинским добрим, тихим, благим природама јавља поређење са „анђеоским бићима”, док их зли обележавају као безначајне, наивне, за живот неспособне, или чак као будале.

*

Претерано испољавање опажања зла није знак доброте. Напротив, доброта сама собом тражи себи одговарајуће мисли, осећања, расположења. Има људи који не умеју да виде зло у другоме: само њихово постојање шири добро. Народ лепо каже: „Свака птица своје јату тежи”.

*

Само у поремећеном комплексу нагона или под утицајем површинских теорија може се јавити полиандрија или неверство жене у браку. Јер жена постаје потпуна само кад наиђе на човека који признаје вредности њеног предавања њему. Жртва коју она овим чини, и која се само као таква адекватно цени, одговара у том случају жртви човека, који је по нагону полигам, али сүзбија ту своју склоност из поштовања према жени коју воли и цени због њене жртве. Тако се обостране жртве осмишљају не само чистотом брака већ и оним што је изнад њега: породом.

*

Трагедија жене лежи у њеној суштини, у њеном бићу, које је у предавању, у давању себе. Цела њена личност уобличава се у знаку тога њеног одређења. То се не може да измени, несумњиво оправданим, изједначењем жене у социјалним правима, чиме се само искључује неправда, која јој се иначе лако наноси.

Опасност долази од несхватања те праве ситуације. За жену, што тиме губи женскост и могућност да добије себе достојног партнера у љубави, што бива једино у браку. За мушкарца, што се лако покаже недорастао и недостојан љубави жене од вредности.

*

Рад није бежање од смрти, мада се међу његовим побудама налази и та: одбрана од непостижности коначног смирења у самом животу. Јер, живот је уствари функција, процес, „полел“, незауставив и неумирав. Он је активна упућеност нечему што се коначно не постиже: живљењу до краја.

Отуда немогућност да се у самом животу нађе његов смисао, његова вредност и оправдање. Када би се то нашло живот би постао живљење без краја. То се најбоље види у душевном животу, који је по суштини функција, активност, полет ка нечему изнад себе.

*

Самим тим што је могао да замисли једну савршену стварност осетио је човек своје несавршености. Може се сагледати паралелан развој те две свести: уколико је свестраније, тачније анализовао свој доживљај прве, толико је јаче осећао границе друге. Примитивац није песимиста; све његово незадовољство животом односи се на животне недостатке: храну, болест, смрт. Отуда она његова наивна радост и лако стицање задовољава, чим се нагон за одржањем углавном може да задовољи. Напротив, највиши ум, дошавши до јасне идеје о светости као реалности недирнуте никаквом границом, намеће мисао и доживљај опште греховности свега феноменалног.

*

Јакe личности нису склоне разочарењу. Не зато што „не верују лако да се могу преварити у својим мишљењима, нити да их други могу завести, или надбити“, (Дучић), већ стога што све посматрају суштински, те схватају невре досан карактер датости, у којој унапред не очекују коначно задовољење.

Уопште је за разочарење потребно сужење видокруга на искуствено дато, можда чак и само на човека. Универзално сагледање би пружио увид у нешто што је изнад свега што буди разочарење.

*

Може се рећи да су велики ствараоци највећи реалисте, али и највеће сањалице. Прво, јер виде сву датост, са свима њеним границама; друго, јер у машти сагледају и предвиђају све њене могућности. Наравно, могу и да се преваре и покажу као фантасте. Исто као што наслуте и оно што пре њих никад није сагледано у човековој свести.

*

Психолог је посматрач збивања у друштвеним појавама. Он упознаје све условљено у човековој души.

Морална личност осети неслагања између збивања у души и идејних захтева. Она је мудрац, који одређује моралну вредност тежња и поступака, као и целе личности.

Философ у своме душевном животу налази везу са целином природе и то логички обрађује.

Религиозни мислилац доводи сва збивања у човеку у везу са универзалним стваралачким процесом, Извором и крајњим циљем.

*

Постати фанатик у мржњи значи сигурно постати злочинац. Постати фанатик у љубави значи у најгорем случају постати смешан у очима човека који не мисле дубље. Јер неправедност према другоме води злу, док љубав води правди и добру према свакоме.

*

Зло причињено другоме у име религије љубави није само злочин; то је перверзија ума и морала. Тешко је наћи веће зло од њега. И међу најгоре светогрбе, у исто време и највеће трагедије човека, спадају такви акти које је чинила понека хришћанска црква, полазећи од начела да „циљ оправдава средство”.

*

Сазнање промене у датом свету везано је за велика задовољства и највећа незадовољства. Прво управо због непрекидно новог, што задовољава нагон за одржавањем, друго због непрекидног губитка, јер промена значи нестајање посталога.

То двоје се мири једино доживљајем нечега што је изнад сваке промене. И како би се преварио онај који би мислио да би промене око себе, на неки чаробан начин, могао да усмери тако да би све служиле његовој земаљској срећи! И сам би се изненадио кад би видео да се у исто време, са свима променама око њега, мења и његово сопствено Ја, које такође, бар највећим делом својим, припада томе „око њега”, тј. природи. Али би у исто време осетио да је сва његова права срећа, дакле његово блаженство било зависно од тога колико се у њему зацарило — делимично његовим радом на себи, делимично по милости одозго — нешто од вечних вредности истине и лепоте, доброте и светости.

*

Највећу вредност представља за нас онај пријатељ који поред потребе да буде са нама има још јачу да буде каткад сам са собом. Не вреди много онај који је са нама зато што не сме и не може да буде сам.

*

Нагонско приступање човеку остаје типично за расне поделе, јер је и поникло из ње. Нацизам, фашизам, усташтво нужно се изграђује биолошком идеологијом и претвара друштвени поредак у рат свију против свих.

Приступање разумом човеку дели их на културне и варваре. Грци, а нарочито Римљанин, са својим рационализмом, делили су људе

не само на културне и некултурне, већ су то идентификовали са суштинским разликама. Зато су највише ценили пријатељство, дакле основу добрих односа људи исте културе.

Тек приступ у љубави чини све људе синовима Божијим. Једност, једнобитност човечанства тек тиме се освешћује и отелотворује. У религији љубави то добија своју теоријску подлогу и тумачење, чиме постаје најзначајнији историјски чинилац. Додуше, трагови рационалне поделе задржали су се у доброј мери у римокатолизму, у коме често избија нетрпљива подела на католике и некатолике. С обзиром на то неизмерна је вредност првобитног хришћанства, очуваног у Православљу.

*

Пријатељство се не може одржати без узајамног узврата добра. Љубав то не тражи, не претпоставља. Она је више од пријатељства, које настаје уколико се у њему појаве ирационалне побуде и поступци. Ближњи нам је сваки коме можемо учинити добро, а то значи сваки човек. Пријатеља имамо неколико, ближњи нам је сваки.

Кад стоици траже да се за пријатеља мора да погине, они и нехотице убацују нешто више од пријатељства: жртву, које нема без надрационалног става према ономе за кога или за шта се приноси. Жртва се не објашњава једино рационално, а без ње нестају многи вредносни односи међу људима.

Цицерон је осетио да без љубави не може бити ни пријатељства. А Јован Дучић каже: „Човека најискреније волимо кад га волимо заједно са његовим недостацима, чак кад га волимо баш због његових недостатака”. (Благо цара Радована).

*

Ако злог човека имамо за пријатеља самим тим доказујемо да смо за то одређени или себичним интересима или правом љубављу.

*

Мање има злих људи него што се то обично мисли. Више је оних код којих суштинска људска тежња добру није нашла свој пут, или се није пробила кроз многе сметње које је у њему поставила његова несрећна природа у некој својој, нама тешко схватљивој игри.

Напротив, има људи који се тако лако крећу ка добру да се пред њима питамо да ли је доброта њихова заслуга.

*

Пријатељу се чини добро јер је добар, моралан, честит и треба да остане такав. Ближњему чинимо добро да би постао добар.

Приступ човеку у љубави искључује свако наметање, пропаганду, дакле сваки егоцентризам, обично покривен лепом речи. Једино исправан је такав приступ кад се чини у уверењу да се тиме чини божански гест, који наилази исту искру у другоме, али не нашом заслугом: обожено у нама буди обожење другог.

*

Пријатељство се тешко стиче, а престаје из многих разлога. Љубав је божански дар, а не престаје никад: колико су јаки разлози да се изгуби, толико, и још јачи да се ојача. Једино она „зна” да је тамо најпотребнија где је нема. У пријатељству има разочарења, у љубави је нема.

*

Има људи о којима је тешко говорити добро јер је у њима оно претрпано злом, те је потребан велики напор и јако самосавлађивање да бисмо га открили. Али уколико нам ово пође за руком, и пронађемо принцип добра који се и у таквом човеку пробија до свог израза, осетимо се и сами донекле облагорођени. То је успех који доноси неизгубљив добитак.

*

Добри односи међу људима могући су једино стога што је тежња добру исконска и пробија се у сваком човеку до свог израза, макар и уз тешке борбе и савлађивање унутрашњих и спољашних сметњи. Већи вођ човека налази се у његовој тежњи добру него сва људска етика и остала ученост.

Осећање тог доброга у другом човеку чини да многи неучени, једноставни и по спољашњем животу малозначајни људи уживају велике симпатије и изазивају код других доброту, благи поступак племенитости. Код њих разум, ученост, „теорија” служи само делимично рационалном тумачењу те њихове надрационалне личне одлике.

*

Није чудо што наука не доноси мир, него чак пре рат. Прво, научни дух поставља истину изнад љубави. Друго, из науке нужно проистиче техника, а она поставља удобност изнад духа и његових вредности.

Зато су највећи у науци истицали своју зависност од вере да служе в е ч н о м Логосу, о коме налазе сведочанства у самој природи, предмету свога истраживања.

*

Највећи наш васпитач је онај који нађе, осети, открије у нама добро, било покренуто, било тек могуће. Од тог тренутка ово се у нама само бори за свој опстанак и јачање.

Напротив, онај који нам укаже само на зло у нама, макар и у најбољој намери, ставља нас пред двоструки задатак: да сами пронађемо у себи добро, покренемо га и водимо даље; и друго, да се боримо против зла које се тим указивањем оснажило.

*

Космолошки доказ о постојању Бога може се узети као тачан једино у најопштијем значењу. Наше мишљење нужно закључује да је природу неко или нешто морало створити. Али свако друго, ближе одређено закључивање не говори много. Чињеница да природу не можемо коначно сазнати доноси собом да никад не можемо знати да ли се првобитни и крајњи узрок природе не налази у Богу или у оном делу природе који још нисмо сазнали, јер представља онај њен део до кога никада нећемо доћи.

Кант је имао право говорећи да бисмо путем испитивања природе сазнали само мајстора, а не Бога.

Али, проширено појимање сазнања, у коме интелект допуњује мо целином духа и душе, дакле сазнање целином личности, заснива једно д о ж и в љ а в а њ е које носи у себи сигурност иако не рационалну евидентност. Ово сазнање добија подстицај за уверење да присуство природе гарантује постојање Бога.

Зато религиозни мислиоци одувек тврде да ко целим својим бићем не доживи Бога неће га ни доказати логиком. Јер рационални доказ не може да у потпуности изрази пуноћу доживљаја, сигурност религиозног искуства. Само рационално врхунски развијен човек могао би до те мере да буде импресиониран рационалним моментом у Богу да постане религиозан у потпуном смислу.

*

Многе појаве у личности и друштву сложенијег ступња културе чине утисак само бољег, савршенијег искоришћавања човека и друштва мање сложеног ступња. Неодољиво се чак намеће сумња у морални напредак. Поставља се питање да ли свест о учешћу моралних вредности појачава њихов утицај на људе.

Али негативан одговор на ово питање одузео би највећи део побуда за идејни и вредносан рад. Јер вера у општи напредак, дакле и морални, црпе своје главне побуде и снаге управо из тога: из убеђења да се напредује у приближавању царства идеја.

*

Да је човек измислио Бога тачно је, али се то мора тумачити с другог краја него што је то чинио атеизам. Наиме, човек је д о ж и в е о, и с к у с и о Бога, да би тога постао свестан и логички формулисао, тј. такође и смислио Бога. Као у сваком стваралачком акту, тако и у религиозности мисаона обрада, логичко сређивање последица је доживљенога. Уметничко дело следује естетском доживљавању Бића у његовој естетској манифестацији. Тако је и са религиозним: Бог се доживи, да би се затим тај доживљај логички обрадио. Зато се Бог може доживети и код онога који је тиме тако згранут да и не осећа потребу, можда чак и не може, као јуродиви, да то логички среди и изрази. У сваком религиозном мислиоцу побожност претходи теологији.

*

„Роди ме мајко срећнога па ме баци на ђубре”. Способност, интелигенција, чак ни мудрост не ствара срећу, која највише зависи од услова који са њима немају везу. Мудар човек иде за идејом, не за срећом, најмање за уживањем. Његова је основна тежња упућена продирању до света истине и лепоте, доброте и светости. То, међутим захтева одрицање од срећног живота. Највећи међу људима најчешће нису били срећни. Не само то, него су, да би што дубље продрли у свет идеја, занемаривали срећу овога света, сматрали је за сметњу на своме путу. Што више везаности за датост, тим слабији полет Нумену, блаженству.

*

Није толико зло оно што начини диктатор, колико чињеница да омогући отпор против добрих и слаби њихов утицај, спречи утицај за њих једино могуће организације, засноване на апелу за праведност, слободу савести, поштовање свачијег уверења и личности. Кад завлада диктатор убрзо завлада и лукавост уместо мудрости, насиље уместо правде, страх уместо закона. Убрзо цела друштвена атмосфера постане пријатељ ласкаваца и букача, а непријатељ тихих стваралаца, који за себе не траже ништа до могућност за рад.

*

Потпуно остварење идеје немогућно је ни појединцу нити заједници. Нема савршеног лекара нити медицина загосподари животом; нема уметника који савршено претстави Естетско, нити научника који открије целу природу и све њене законе; нема савршене морално-религиозне личности, нити такве заједнице без сенке на њој.

Аморални и глупи заснивају на томе свој став осуде тежње за идејним и правдају своје прљавштине и бесмислице. Границе медицине приказују као њену општу немоћ, уметност замишљају као средство за појачање чулног уживања, науку као средство за осигурање од сваке незгоде, недостојног претставника верске заједнице узимају за основу свога атеизма.

Али, ако одбацимо медицину идемо у магију; ако се одрекнемо уметности предајемо се животињским уживањима, порекнемо ли чисту тежњу за сазнањем претворимо све у тежњу за удобношћу; окрећемо ли се од морала и религије претварамо живот у рат свих против свију и идемо у идолатрију. Тек тада живот постаје пустош и хаос.

*

Кад је од нашег непријатеља постао пријатељ сигурно је да је нешто племенито победило у нама обојци. Кроз однос који је започео као лични уздигли смо се сједињеним снагама до надличнога.

*

Ученик представља могућност да се пробуди нешто значајно не само у њему већ и у самом учитељу: веза човека са вечним, са

истином и лепотом, добротом и светлошћу. Уствари се тек тако остварује однос ученик-васпитач. Без тога све остаје душевна техника.

*

Љубав не тражи нити изазива благодарност. Она је себи довољна и изазива само љубав. Увек је као „нестворена светлост”, која нема своје средишно жариште, већ је светлост у себи. Њени зраци немају правца, дакле ни краја. Она је најбољи пример како су сви наши појмови извора, правца, места, времена никли у свету појава и односе се само на њега.

*

У једном случају имамо оправдање ако искуство са злом сажмемо у мисао: ако одговара потреби да се зло истакне, опише, подвуче, и тиме можда чак учини мање опасним за друге. Јер је иначе веома сумњива непосредна борба против зла, пошто је успешна једино преко остваривања добра. Као што је оправдано и дружење са злим човеком уколико смо покренути љубављу према још неоткривеном добру у њему.

Дакле, ма с које стране посматрамо ствари око себе и у себи, природу и човека, љубав је једина у којој је човеку дата Бесконачност у свој својој стваралачкој пуноћи.

*

Пламен је суштински залет, полет, функција стварања светлости и топлоте. Он не стиже да оствари ниједну сталну форму, већ се непрекидно оформљује, мења, тражи себе у тој чистој функционалности.

Много је стога поређења стваралаштва, духовног полета са пламеном. И гледање у ватру, у пламен подстиче много на активност духа. Може се некад незнано како дуго гледати нетремице у пламен. Има у томе нечега што подсећа на душу која је успламтела у своме стваралачком заносу али још није постигла завршну форму неке од стваралачких функција.

*

Пријатељство тражи много. Поред извесне природно условљене сличности још и слагање у погледима на живот, морал, на све проблеме света и живота, — дакле како животно тако и теоријско подударање. Љубав не тражи ништа. Штавише, што више неслагања тим јаче се распламсава љубав. Она је потребнија тамо где има одступања од жељенога него тамо где је све добро. Она тражи могућност да служи, помаже, уздиже, да се жртвује. Ни ослонац не пружа ближњи коме служимо у љубави, ослонац нашој вери у победу добра. Све полази од нас, али од надличнога, божанскога у нама.

*

Као пријатељу не можемо прићи свакоме — у љубави то можемо: бедном и силном, сиромашу и богатом, ограниченом и генијалном, грешнику и светлом карактеру.

Пријатељство може доћи у кризу, прекинути се, чак претворити у непријатељство — однос у љубави остаје до смрти; он је изнад времена. Једино љубав не зна за границе.

*

„Љубав је слепа” — уколико се мисли на нагонску. Али хришћанска љубав је видовита, теоријски заснована и правдана од највећих хришћанских мислилаца. Њу признаје и објашњава и свака философија која учи коначну победу добра. Јер принципу зла и бесмисла супроставља се и коначно га побеђује једино принцип добра и љубави.

*

О природи као целини с правом се говори само на основу тога што је доживљај целог првобитан, појам целине категорија, изворни, дакле преискуствени појам. Скуп свих наших искустава не би никад дошао до тога.

С обзиром на то мора се тумачити материјализам као недоследан став према проблемима света. Он део проглашава за целину, наравно, без оправдања. Јер под претпоставком да не постоји ништа изван материје сваки наш закључак о природи односио би се само на део који смо упознали, али не и на њену целину.

Материјализам је уопште недовршена мисао. Он обилази питање: откуд сама материја, закони, целине, свест, смисаоне акције човека, нарочито самосвест, што су вредности, итд.

*

Добром методом се продире до свега рационалнога у датоме. Међутим, сам стваралачки акт тек п о л а з и од рационалнога. Метода указује на пут, али не доводи до циља. Зато је чак потребнија за сређивање стеченога него за сам акт стицања. Тако би, нпр., уметник методичар био сав заступник једне „школе”, али не и њен оригиналан представник. Систематичари у науци и философији уствари су само помагачи стваралаштва, а не и сами ствараоци. Они су суви, неинвентивни сређивачи и конзерватори. Сва саопштења људском духу долазе из надрационалнога, надискуственог, надусловљеног — а трансцендентно се увек замишља тако, чак и код оних који поричу сваку могућност његовог сазнања.

*

Приписивање јединства природи претпоставља акт духа, а не скуп опажаја. Њиме се прелази искуство. Он чак скуп звања о природи чини с а з н а њ е м. Природа као збир захтевала би бесконачно сабирање, чиме се ипак не би дошло до целине и јединства. Summa rerum није целина природе.

То се исто, можда и лакше, види пред историјом човека као предметом сазнања. Ниједан историјски појам — рат, револуција, законодавство, економске измене, истакнуте личности... — не обухвата све догађаје на које се односи. Историчар уноси целину у њих, да би их са тог гледишта обухватио и одабрао.

Зато и природа као целина претпоставља појам мисаног бића. Немогућно је замислити емпиријско решење проблема целине природе. То би значило сагледати ту целину и одговорити на питање шта је изван ње.

*

Задовољство које у нама изазове успех других, нарочито познатих у истој струци, сигуран је знак нашег доброг карактера, а можда и поседовања истих способности. Напротив, завист ниче из осеке у души.

*

У људима који много пишу постоје несумњиво неке несоцијалне особине. Прва је да не воде рачуна о времену других, својих читалаца. Читање за мисаоног човека делом значи прекид у духовној обради сопственог доживљавања, дакле застој у сређивању свога искуства. Зато се при читању бира, рачуна са временом које одваја од сопствене унутрашње изградње.

Друго је што недостаје немилосрдном писцу обзир према осетљивости читаоца који има потребу за оформљеном мисли, за изразом који је достојан изложенога. Јер, брзо писање је великим делом гомилање мисли, али не и њихово однеговано изражавање.

Најзад, може се нешто закључити и о таквом писцу лично: он нема ни нужно поштовање према себи, јер не одваја своју вредносну мисао од случајне, површинске и невредне. Или је можда болесно уображен те замишља да све што никне у њему долази непосредно од богова. У том случају најјаче потцењује читаоца.

*

Бежање од гомиле није увек знак мизантропије; оно може да буде мотивисано бежањем од закона стада, дакле онога што човек који тежи свету духа жели да превазиђе. Да је то тачно види се по томе што онај који бежи од гомиле може са великом љубављу да служи идејно одређеној групи: народу, позиву, припадницима неке религије или правца уметности, итд. Главно је, дакле, у томе присуство неке велике и вредносне тежње у већем броју људи, који тиме престају да буду гомила.

*

Само мудрост указује на лепоте старости, од којих су главне сазнање правих вредности свега, па и самог живота, и ослобођења од слепих и са вредностима непомирљивих нагона. Ту долази и осећање завршеног извесног високог задатка.

Има још много лепота старости, чије би даље навођење изазвало изненађење многих, како старијих тако и младих, и то управо зато што не умеју да их виде.

*

Истина је да мудрост носи извесну меру туге. Она доводи до сазнања неизбежности зла. Али постоји нешто друго, што тугу не само одгони већ и уноси у душу једну тиху радост. То је вера у пролазни карактер зла и коначну победу добра. А то пружа једино мудрост религиозног мислиоца.

Јован Дучић каже о Петрарки: „умро је спокојно, јер је умро побожно“. И заиста, кад би религија пружала само оно што пружа болести, старости и смрти, морала би се творцу човека признати највећа милост.

*

Одговорност пред свим дужностима сигурно је заснована једино ако полази и у вези је са одговорношћу пред оним у нама што нам је изворно, што је „Богом дано“. Јер је то датост из које је поникло наше биће, којом смо ношени у свакој вредносној тежњи, која нам говори о вези са крајњим циљем нас самих и свега око нас.

Зато Дучић каже: „Препоручујем вам да од једног човека имате... на уму увек његов најјачи потез у животу, некакву његову нарочиту акцију, доброту или злоћу, и да се определите према томе, јер је човек у томе основном потезу ставио и изразио целог себе“. Додајмо томе још нешто: човек је тиме постао оруђе Светворца.

*

Цео наш духовни лик, као и живот узајамно повезан са њиме, зависи од умења да разликујемо оно што зависи од нас самих од онога што је опште људско, па и опште емпиријски условљено. У првом случају осећамо она зла која су последица сопствених грешака, незнања, слабости, заблуда, те их можемо исправити. У другом освешћујемо облике универзалног зла и тражимо једини лек од њега — живљењем у идеји добра и светости.

*

Суровости у поступку према човеку друге расе, народности, вере..., најгоре су стога што личну одговорност за зло пребаце на своју заједницу расну, народну, верску... Извршилац злодела осећа се тим мање одговоран што је одлучнији у њему: чини га ради добра заједнице.

*

Цео човек може се упознати према ономе пред чиме каже одлучно, каткад и по цену живота недоступно „Не“. Бескичмењаци га не кажу никад кад се треба заложити за сопствену корист; карактери увек кад је у питању начелност или корист на туђ рачун.

*

Време тече а ми га не примећујемо много осим у два супротна случаја: кад смо презапослени и не знамо чиме пре да га испунимо, или кад смо оскудни у материјалу који би га требало испунити.

Међутим, досада и празнина иду руку под руку и носе непријатност која се обично изражава у скепси и безнадежности. И док од презапослености нико није добровољно прекорачио руб живота, и тиме отишао у још већу празнину и бесмисао, дотле се самоубице по правилу рекрутују међу беспосличарима.

У оба случаја остајемо у оквиру времена. Постоји само једно стање повремениог узражења изнад њега: то су моменти преданости неком вредносном послу или уживања у неком великом делу. Тада „време стоји“ а ми доживљавамо стање пријатности потпуно друге врсте од сваке у времену.

И у сећањима имамо неких за које није важно да се односе на доживљаје дугог или кратког трајања; то не мсња њихов квалитет или значај.

*

Чекамо рођење детета, чекамо пријатеља, вољено лице уопште; чекамо положај, жетву, принос које било врсте. Све то доноси извесну радост.

Али у свакоме од нас постоји једно чекање нечега што је изван сваког обележја. Знамо, осећамо, целим својим бићем доживљавамо да ће то нешто доћи, да је неминовно, неизбежно. Не знамо чак ни да ли је добро или зло.

Једино вера може да нам ослика нешто одређеније то што тако очекујемо. Отуда онај мир верујућих: они не заснивају своје радосно ишчекивање на логичким, стога колебљивим закључцима, већ на једном дубоко у подсвести, у своме суштинском и целосном Ја доживљавању, које тако добија одређеније облике, иако релативне.

*

Наш плач не мора увек да се испољава сузама; он може да остане у нама и скривен за остале. Ако је изазван свешћу о личној судбини, он брзо прође. Претрпљено зло или прође или се навикнемо на њега.

Али плач над судбином човека и целог његовог света не пролази. Отуда су религиозни подвижници једино прави у плачу. Одбацивши осећање за сопствену судбину, они су захваћени једино плачем за човека, за општу греховност свега створенога. За њих нема утехе — осим наде у милост онога који дозвољава постојање света греха и везаности. Песник говори о овоме као о „светском болу“.

*

Старење је у доста јаком смислу освешћавање својих и човекових граница. Младост верује у себе и човека. Постепено увиђа човек како се шири мрежа непроходности, недостиживости, везаности. И то — да би парадокс био већи — уколико више ствара, утолико јасније увиђа релативност и границу стваралачког узмаха. Јер се непрегледност неостваренога и задатак тим јаче указује.

Само површни су дубоко самоуверени, и убеђени у своју незаменљивост. Напротив, прави ствараоци су мудри, свесни сопствених и опште људских граница, „греховности“.

*

Јака је и неугасива исконска тежња човекова добру. Разноврсност њених манифестација више долази од сложене мреже идеја у којима се јавља у свести, него од ње саме, засноване на потсвесним мотивима и недиференцираним снагама.

Зато човекову активност води, свладавајући све сметње, више потсвешћу заснована, колико нагонски подстицана толико чисто духовна тежња највишим идејама и вредностима.

*

У свакој човековој акцији има места за љубав. Не само то, већ успех у њој зависи од љубави. Њен недостатак даје место егоцентричним мотивима, ако не и мржњи, која је сверазарачка снага. Отуда у свакој области, док влада мржња траје револуција, рушење, разарање. Тек уколико се јавља љубав почиње се са позитивним, вредносним, стваралачким радом.

*

Сваку појединост видети из перспективе вечности значи бити човек. Зауставити се на појединости, макар из чистог интереса, значи бити водоноша у науци и недоступан филозофском узмаху, а безначајан са гледишта религије, тј. као личност од надвремене вредности.

*

Антропоморфно-егоцентрично се показује свако ограничење на службу животу, без обзира на социјалне мотиве у њему. Без религиознога у себи оно не даје ону примесу одговорности која је потребна за сваку утанчанију, продубљенију моралност. Неосетно, човек као јединка или која било заједница, постаје себи циљ и мисли једино на сопствен удобан живот. Поглед ограничен на себе или човека не помогне се свести о целокупном процесу суштинског историског збивања, који је у знаку остваривања вредности, те пролази равнодушно и поред универзалног тока ствари. На свим пољима рада то има за последицу измену мерила и свођења интереса на данас и овде. Крила духа закржљавају, и уместо да се лети кроз бескрајност, тапка се око себе.

*

Под претпоставком да се логос, естетско, добро и свето показује човеку, тим пре се то мора претпоставити за његово активно доживљавање. Бар у тежњама човековим ка тој стварности мора да говори нешто више од његових снага, које саме по себи не би биле неисцрпне, док се каткада, код највећих претставника тих области рада, показују заиста као такве. Кад се баци поглед даље од самих

културних дела, и пође ка њиховим покретачким снагама и побудама, одмах се са сигурношћу осети да сваки покушај њиховог само природног објашњења претставља узалудан напор.

*

Ни претпоставка опште условљености промена у природи па и човеку, нити признање човекове слободе бирања циљева и путева акције, не искључује претпоставку да Бог врши свој стални утицај на човека. „Бог се стара о свакој души“, макар то било схваћено као директан његов утицај, или као милост у случају човекове грешке и лутања.

Идеално замишљена личност којој су упућени сви васпитни покушаји носи у себи многе од надличних вредности, бар као могућности. Дефиниције такве личности заустављају се на ономе што је у њој приступачно појмовном захвату, а то је, међутим, не карактерише потпуно.

Отуда разлике у судовима о личности, њеном бићу, њеном „карактеру“, њеној вредности. Једнострани рационалиста остаје код онога што је приступачно појмовном захвату. Суд осталих зависи од начина и дубине уживљавања онога који га доноси.

Зато уметник најчешће пружа ближу, вернију, животнију слику разних личности него психолог-научник. Уметник открива целински и саме личности, док психолог као научник остаје код онога што је приступачно „методи“. Исто је и са религиозним мислиоцем: има много случајева да су „старци“ већ на први поглед, али у сваком случају после кратког разговора, осетили целу личност свога посетиоца и све његове проблеме.

Познато је да и велики људи у очима ситних и безначајних изгледају ситни и безначајни. Исто тако је и у етичком суду: злонамерни у свакоме, па и у најплеменитијем човеку, виде само зле побуде и тежње.

*

Обично се код упознавања неке личности истиче значај срећених мисли и тежња. Заборавља се при томе често цео онај сплет побуда, тежња, емоционално заснованих тенденција, интереса, упућености — које чине углавном подсвесне комплексе, а које покрећу, воде и одређују све срећене тековине свесног дела личности. Веома мало познајемо личност чији „поглед на свет“ познајемо, ако је не „осетимо“ у ономе што је носилац, подлога, покретачка снага свега тога већ израженог, рационализованог дела њене подсвести.

*

Свакој индивидуалности био би отворен свет у свој својој разноврсности, да свака не прихвата од њега само оно за шта је оспособљавала њена сопствена условљеност, граница, способност за прихватање утисака. Човек кореспондира само са делом стварности.

Ипак, свака индивидуалност носи у себи далеко више могућности за прихватање, за освешћавање утисака, и измену својих облика акција, него што их за кратко време свога живота може да оствари.

Човек би могао да створи много већи број слика света, и да живи у далеко разноврснијим природним условима него што је његов свет, него што је ова, сада му позната природа.

Међутим, главно је у томе оно активно тражење, усвајање, узимање што је могућно ширег круга света, који је човеку потенцијално дат. Неки прихвата само оно што му се намеће, док неки тражи, узима, отима активишући највећу могућну меру својих склоности. Има равнодушних прималаца, али има и вечито гладних.

Овај процес је код човека двоструко сложен. Јер, док животиња учествује у околном свету само уколико јој се он преко њених чула намеће, дотле човек учествује већ у томе активно, бирајући дражи и утиске према својим идејама, духовним тежњама, а тим пре учествује још у свету *в р е д н о с т и*, које су му *з а д а т е* (Кант), не само дате.

Не само то, већ човек и у самом учешћу у датоме зависиу многоме од учешћа у задатоме. Веома се разликује слика света као проста чулна датост од оне у којој се јавља истинито, добро, лепо и свето. Већ њено стварање значи одвајање од простог сабирања утисака о просторно-временски датоме. Упућеност тим вредностима чини да гомиле чулно датих чињеница постану смисаоне целине, као што одређује и вредносну личност одвајајући је од свега индивидуално условљенога.

*

Ми се у раду и животу исправно служимо појмовима које ни ми сами не можемо тачно да дефинишемо, или то чинимо непотпуно. То бива чак и у интелектуалном раду. Али постоји начелна могућност такве дефиниције.

Зато се не може са Волтером — који је више волео бурлеску него мирну логику — рећи да „метафизику имамо кад онај који говори и онај коме говори не знају о чему се говори”. Јер би Волтер имао право само у два случаја: а. кад би постојало једино рационално сазнање; и б. кад не би постојала начелна могућност да се тачно дефинише све о чему се у метафизици говори.

*

За онога који много говори мишљење није *з а д а т а к*. Јер је мисао активна прерада неког искуства, те мислилац нема кад да говори много. Он је забављен акцијом мишљења, док говорник полази од смишљенога и изражава га речју. Отуда код благоглавољивога много претстава а мало појмова, много асоцијација, слика, чињеница, а мало апстракција, судова, истина. Говорљивога интересује материјал, мисаонога мисаона обрада материјала.

*

Неистина изречена о другоме доказује донекле нашу неспособност за објективно мишљење, можда чак и скривено присуство неког нерасположења према њему. Јер изречена неистина носи у себи суд, каткад и вредновање, али је у сваком случају знак недовољног изражавања истинољубља у нама.

*

Обично кажемо да смо некога или нешто р а з у м е л и кад познате нам појединости о њему повежемо у логичку целину. Уствари, разумевања нема уколико у односу нашем према другоме нема љубави. Мајка најбоље разуме своје дете јер га воли. Исто је и са љубављу према жени, пријатељу, отаџбини, науци... Однос према овима свео би се на мање или више вешто логичко сређивање података о њима кад не би било љубави у тој акцији.

Можемо чак имати много података, чињеница о некоме или нечему, али под утицајем мржње према њима донети суд који доказује пуно неразумевање и осуду.

*

Љубав према истини чини основну покретачку снагу мисаоности. Отуда неки људи високе интелигенције не постижу велике резултате, не „оду далеко”: у њима преовлада скепса, цинизам, критикастерство, или нешто слично. Они се губе у тражењу непотпуности у туђем мишљењу, уместо да сами пођу за својим. Тако оне побуде, које не могу да се ускладе са етичким захтевима, ма како биле интелектуално снажне, не могу да донесу правог плода.

*

Дубоки су корени истине која мисаоно и животно води човека. Иду они међу спетове подвести у којима су трагови свега што смо добили од најдаљих предака, као и свега што смо од колевке доживели. Муслиман може да упозна учење Христово, да се слаже са њиме, али ипак да остане муслиман. И обратно.

*

Смисао за Естетско у природи није довољан да бисмо волели жену, односно да би жена волела мушкарца. Мора у њиховом односу да буде и примеса осећања за уметнички лепо. Једино тако остаје љубав трајна, те се одржава и онда кад наступи засићеност природно лепим у љубавним партнерима. Трајна љубав носи у себи елементе духовнога, што чини основу цењења, узајамног поштовања, веровања у вредност целе личности.

Природа је мудро поступила кад је и у уметнички не много развијеноме дала љубав. „Заљубљеност” је више од нагона; она обухвата целу психу. Зато се брак као нераскидива веза мора одржавати као једина гаранција за трајност везе, јер нагон временом ослаби или покаже своју незајажљивост у погледу непрекидног тражења нових објеката Свођење љубави на сам нагон претставља велику опасност за нормалне односе између полова.

*

На чему се зауставља наша мисао? Само на ономе што ниче из самог нашег бића или из Бића, које као такво побуђује на мисаоност

покреће и наше. Отуда се битно у ствараоцу не изједначава са наученим, већ са доживљеним, са оним што није из целосне личности.

*

Снага великих личности могла би се потпуно мерити једино кад би било могуће одмерити све свладане тешкоће али и снаге њиховог унутрашњег залета ка изразу. Међутим, овај други моменат немериљив је другачије до у њиховом самопосматрању.

*

Да ли је неко велики или обичан човек одређено је исконским у њему. Али да ли ће испунити своје одређење — то зависи од њега самога. А управо тиме се и постаје велики — испуњењем одређења, призива, вокације, без обзира на значај његовог спољњег изгледа и утицаја на развој историје искуствено датога човека. Људска мерила за величину сопствених дела мењају се, а упоређена са универзалним она можда не значе много, или чак ништа.

*

Што нас ставља пред питање о евентуалној величини јуродивог — јесте чињеница да он не упозна своју снагу свесно, не одреди је интелектом, те према томе нема сујету и све оне недостатке карактера који следе из тога.

*

Чак и сазнање носи у себи ознаку трагичног карактера људског бића: уколико продире даље отвара све дубље проблеме. Тако ни у њему не налази човек коначно смирење. Отварајући врата блаженству оно не затвара врата патњи. Ово двоје не налази се у истој равни.

*

Најсигурнији пут упознавању вредности личности јесте у сазнању онога у чему налази смирење и шта је узнемирује.

*

Разумом се може сазнати нека ствар, промена, појава, може се упознати и човек. Али тиме се не упозна њихова вредност. За ово је потребно сазнање целином сопствене личности; то је акт који ангажује све сазнајне снаге, не само интелектуалне.

Зато религиозна личност негује ову врсту сазнања, која истовремено сазнаје и вреднује. Велики напредак научног мислиоца условљен је тиме: одрицањем од функције вредновања. Али је то донело и удаљавање науке од живота, који на сваком кораку захтева вредновање, чак претходи и самом научном сазнању.

С обзиром на то потпуно је погрешно „philosophari necesse est, vivere non est necesse”.

Зато је ближе истини: „primum vivere, deinde philosophari” Наравно, живети не у смислу уживања, већ доживљавањем целе стваралачке личности.

Summary

Dr. Radmilo Vuchich

PHILOSOPHICAL APHORISMS

Emphasizing the wholesome character of cognition, the author gives a great attention to the limits of the rational thinking. He analyzes the mutual interdependence of the human spirit and its diverse manifestations. All the functions of the spirit are determined by its primordial love for the Absolute and all together they create science, arts, ethics and religion. The tragic character of the given world appears in human cognition, in its limits, out of which one can escape only through the call from above.

ИСПРАВКЕ

У бр. 1/1972. омашком је отштампано да је чланак „Покајање — заповест садашњег тренутка” превела Бранка Прибић. Међутим, чланак је превео Радомир Ракић.

У бр. 2/1972. у чланку Б. Ковачевића „Из циклуса Студеничка виђења” у прилогу „Кључеви тајне” стр. 129 погрешно је наведен стих из Леопардијеве песме »L'Infinito« (Бесконачност). Овај стих у ствари гласи: *E il naufrager m'e dolce in questo mare.*

Затим је примећено да је латински цитат, два реда више погрешно сложен. Он треба да гласи: *Spiritus Sanctus nexus infinitus.* што значи: Дух Свети је спајање у бесконачности (веза са бескрајношћу, бескрајно спајање).

Извињавамо се поштованим читаоцима и молимо их да исправке унесу у своје примерке.

34 923

Теолошки потледи

БЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС

34 923



БЕЗ БЛАГОДАТИ НЕМА ЖИВОТА

БУДУЋИ ВЕЛИКИ САБОР

МОНАШТВО И ПРОБЛЕМ СТРАДАЊА

СВЕТИ АПОСТОЛ ПАВЛЕ-МАНУЕЛНИ РАДНИК

УЗГРЕДИЦЕ

3'72

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом

ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 9. — динара

Годишња претплата: за нашу земљу 36.—
динара претплата за иностранство 4,50
долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 608-620-1-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе“

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

Штампа: »Сава Милић« — Земун, Маршала Тита 46—48

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом
ЊЕГОВЕ СВЕТОСТИ
АРХИЕПИСКОПА ПЕЋКОГ
МИТРОПОЛИТА
БЕОГРАДСКО—КАРЛОВАЧКОГ И
ПАТРИЈАРХА СРПСКОГ
ГОСПОДИНА ГЕРМАНА

Уређивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Емилијан Чарнић

Секретар Уређивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Коректор

Богољуб Ракић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 9. — динара

Годишња претплата: за нашу земљу 36.—
динара претплата за иностранство 4,50
долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 608-620-1-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе”

Уредништво и Администрација часопи-
са: 11000 Београд ул. Седмог јула 5,
Патријаршија

Штампа: »Сава Мухић« — Земун, Маршала Тита 46—48

САДРЖАЈ

<i>Епископ тимочки Методије</i>	Без блакости нема живота	155
---------------------------------	--------------------------	-----

НАШЕ ВРЕМЕ

<i>Христо Јанарас</i>	Будући велики сабор	160
<i>Christo Yanaras</i>	The Great Orthodox Council in Preparation	170

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

<i>Јеромонах Иринеј (Буловић)</i>	Монаштво и проблем страдања	172
<i>Hieromonk Irenaeus Bulovich</i>	Monasticism and the Problem of Suffering	190
<i>Проф. Л. Мунтеану</i>	Св. апостол Павле — мануелни радник	191
<i>Prof. L. Munteanu</i>	St. Apostle Paul as Manual Worker	197
<i>Др Радмило Вучић</i>	Узгреднице	
<i>Dr. Radmilo Vuchich</i>	Philosophical Aphorisms	221

САДРЖАЈ

<i>Епископ тимочки Методије</i>	Без благости нема живота	155
---------------------------------	--------------------------	-----

НАШЕ ВРЕМЕ

<i>Христо Јанарас</i>	Будући велики сабор	160
-----------------------	---------------------	-----

<i>Christo Yanaras</i>	The Great Orthodox Council in Preparation	170
------------------------	---	-----

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

<i>Јеромонах Иринеј (Буловић)</i>	Монаштво и проблем страдања	172
-----------------------------------	-----------------------------	-----

<i>Hieromonk Irenaeus Bulovich</i>	Monasticism and the Problem of Suffering	190
------------------------------------	--	-----

<i>Проф. Л. Мунтеану</i>	Св. апостол Павле — мануелни радник	191
--------------------------	-------------------------------------	-----

<i>Prof. L. Munteanu</i>	St. Apostle Paul as Manual Worker	197
--------------------------	-----------------------------------	-----

<i>Др Радмило Вучић</i>	Узгреднице	
-------------------------	------------	--

<i>Dr. Radmilo Vuchich</i>	Philosophical Aphorisms	221
----------------------------	-------------------------	-----

THEOLOGICAL VIEWS

A quarterly published in Serbian
with summeries in English.

Publisher: »ORTHODOXY«,
the publishing institution of the Serbian
Orthodox Church.

Annual subscription
for abroad: U\$ 4,5.—

Address:

Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia