

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

ИЗЛАЗИ ЧЕТИРИ ПУТА ГОДИШЊЕ

ГОДИНА VIII, 1975. број 1—4

Издаје:

Православље — Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије
с благословом

Његове Светости
Архиепископа пећког
Митрополита београдско-карловачког
и патријарха српског
Г Е Р М А Н А

Главни и одговорни уредник
Епископ марчански др Данило
Београд, ул. 7. јули бр. 5

САДРЖАЈ

Христос — васкрсење и живот	1
Божјињи загрљај Бога и човека	205

СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА

<i>Јеромонах Иринеј Буловић, Теологија дијалога по св. Марку Ефескоме</i>	5
<i>Отац Василије, Монашко ткање на чунку живота</i>	36
<i>Јеромонах Артемије Радосављевић, Спасоносност св. тајне покајања или исповедања грехова</i>	69
<i>Александар Солжењицин, Покајање и самоограничење — као категорија националног живота</i>	82
<i>Бакон Обрад Симулов, „Срце има своје разлоге”</i>	93
<i>Павле Евдокимов, Култура и вера</i>	145
<i>Проф. Антоније-Емил Тахиаос, Исихастичко-тиховатељски покрет у последњим деценијама XIV века</i>	161
<i>Прим. др Милан Марковић, За сахрањивање или спаљивање мртвих</i>	175
<i>Проф. Велимир Хаџи-Арсич, Етичка слобода воље и научно-психолошки детерминизам</i>	183
<i>Јеромонах Амфилохије, Литургија и подвижништво</i>	208
<i>Др Емилијан Чарнић, Свеправославна теолошка консултација у Ечмиадзину (септембар 16—22. 1975.)</i>	221
<i>Х. Ј. М. Турнер, Свети Григорије Нисијски као духовни путеводила данас</i>	229
<i>Епископ Александар Семјонов Тјан-Шански, Аскетика по учењу Отаца Цркве</i>	233
<i>Др Георгиос Капсанис, Уједињење „Цркава”</i>	245

ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ

<i>Душан Б. Берић, Свети Сава код старих далматинских писаца</i>	46
<i>Др Олга Срдановић-Бараћ, Улога свештенства у Првом и Другом устанку</i>	118

ПРИКАЗИ

<i>Ален Рију, Свет и Црква по св. Максиму Исповеднику (јеромона Амфилохије)</i>	58
<i>Јоанис Кармирис, Догматика, део 5: Православна екслисиологија (Ј. Мејендорф)</i>	139
<i>Владета Јеротић, Психоанализа и култура (др П. Симић)</i> . . .	143
<i>Пантелејмон К. Караникула, Кључ св. канона Источне православне цркве (др Миодраг Петровић)</i>	198
<i>Панагиот Н. Трембелас, Догматика православне католичанске Цркве</i>	199
<i>Др Милан Кашанин, Српска књижевност у средњем веку (др Димитрије Калезић)</i>	248

Δ

u

2

λ

γ

h

m

u

3

h

6

n

ō

o

ē

h

o

h

h

h

h

l

h

I

h

h

Теолошки потледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1975.

ГОДИНА VIII

БРОЈ 1

ИИ
39.035

Др Емилијан М. ЧАРНИЋ

ХРИСТОС — ВАСКРСЕЊЕ И ЖИВОТ

„Ја сам васкрсење и живот; ко верује
у мене живеће — ако и умре” (Јн. 11, 25)

Овим речима Спаситељ је за време свог земаљског живота учио и уверавао своје да смрти нема за онога ко прихвати и усвоји његово спаситељско и спасоносно дело. Речима, својим науком и делима он их је уверавао, али тек својим васкрсењем их је потпуно уверио да је он сам васкрсење и живот. Ко њега, његову личност, науку, његово искупитељско дело усвоји, тај је пребродио смрт и прешао у вечни живот. Код Христа су његова личност, његова реч и његово дело једно; једно од другог се не може одвојити нити замислити. То се најбоље види у његовом учењу о вечном животу и његовом васкрсењу као потврди и доказу да је он сам живот и извор живота. Његово уверавање да је смрт побеђена нашло је своју потврду у његовом васкрсењу; тиме је смрт стварно побеђена, а људима је дата могућност и моћ да и сами пређу у вечни живот где смрти нема. Христово васкрсење, дакле, представља коначну и необориву потврду његовог целокупног учења и његове богочовечанске личности. Зато је оно темељ хришћанске религије и хришћанског живота. „Ако својим устима исповедаш да је Исус Господ и поверујеш у свом срцу да га је Бог васкрсао из мртвих, бићеш спасен. Јер срцем се верује за праведност, а устима се исповеда на спасење”, читамо у посланици Римљанима (10, 9—10). То значи да треба веро-

вати у Христово васкрсење из мртвих. Јер Бог и Отац је тиме показао не само да је Исус Христос његов Син над којим смрт нема никакве власти, него и да је примио његову искупитељску жртву.¹

Христово васкрсење није само победа над смрћу него и победа над страхом од смрти, од које се човек увек ужасавао. Ослободити човека од страха могао је само он, Богочовек. Његове речи: „Нека се не узнемирава ваше срце и нека не страхује” (Јн. 14, 27) живе у душама верних као живи и непресушиви извор снаге која савладава страх. Оне живе и рађају живот зато што су потекле из живота. Суштину ове животворне тајне исказао је јасно и сажето апостол Павле у посланици Ефесцима: „Бог, који је богат у милости, због своје велике љубави којом нас је заволео, оживео је Христом и нас... с њим је васкрсао и нас и поставио на небесима у Христу Исусу” (Еф. 2, 4—6). Бог је даровао нама живот тиме што је Христа васкрсао.

Вест о Христовом васкрсењу продрла је муњевитом брзином у душе верних и неверних. У првима је постала победоносно гесло и извор ненаслућене силе, а у другима је изазвала неописиву смутњу, беспомоћну мржњу и доживотну муку. Свесни ове највеће истине, Христовог васкрсења и његовог значаја, апостоли су њом почели своју проповед и мисију. Христово васкрсење из мртвих истицали су као необорив доказ да је он прави Господ. „Нека сав дом Израиљев сигурно зна да је Бог учинио Господом и Христом овога Исуса кога сте ви распели”, „Убили сте зачетника живота, кога је Бог васкрсао из мртвих, чему смо ми сведоци” (Дел. ап. 2, 36; 3, 15), рекао је први беседник у Хришћанској цркви, апостол Петар, и отада се истина, да је Бог васкрсао Христа из мртвих, налази у тежишту апостолске проповеди (Дел. ап. 2, 36; 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40; 13, 30; 13, 37; 1. Петр. 1, 21). Увек је наглашавано да је Бог Отац тај који је Христа васкрсао (Рим. 8, 25; 1. Кор. 6, 14; 2. Кор. 5, 15; 13, 4; Еф. 1, 19; Кол. 2, 12) и нас оправдава (Рим. 3, 26. 30; 8, 30; Гал. 3, 8).

У ову тајну посебно понире апостол Павле и настоји да је објасни, да покаже тачно како се догодило Христово васкрсење и како ми долазимо до вечног живота. „Ми смо крштењем у смрт заједно с њим сахрањени, да бисмо, као што је Христос васкрснут из мртвих Очевом славом, и ми на исти начин живели новим животом” (Рим. 6, 4). Тумачећи ово место Теодорит допуњава Апостолове мисли додајући да је Отац васкрсао Исуса као човека, јер је он као човек и страдање примио.² Христос је, додуше, „био распет из слабости, али живи од силе Божије. Па и ми смо слаби у њему, али ћемо с њим живети од силе Божије” (2. Кор. 13, 4). У Христовом васкрсењу показала се изнад свега величина свемогућства и непобеди-

ве силе Божије. Зато Апостол манифестацију те свемоћи у Христовом васкрсењу назива славом Очевом.³

„Своју силну моћ Бог је показао на Христу када га је васкрсао из мртвих и посадио себи с десне стране на небесима”, учи даље велики Апостол (Еф. 1, 20). Победоносном силом Божијом Христос је подигнут из мртвих и уздигнут на небо с десне стране Бога Оца. Десна страна означава част и блаженство. Иако код Бога нема десно и лево, већ је све десно, Апостол употребљава овај израз имајући у виду првенствено Христову људску природу. Онај који је живео на земљи у телу и крст поднео, попео се на Божији престо захваљујући Божијој сили која се на њему показала. Христос сада влада на небу са Богом Оцем, али не као једна од многих небеских сила, које све сада не познајемо а које ћемо упознати у будућем свету, него учествује у Божијој слави која је својствена јединородном Сину Божјем. Зато је Христос над свим небеским силама преко којих Бог показује своју моћ. Што са Богом седи онај који је и сам Бог и што Син влада са Оцем, није ништа чудновато, јер је ова заједница власти спојена истом природом. Али да природа, узета од нас буде учесник у части онога који је узео, да изгледа да нема никакве разлике у поштовању, већ се преко видљиве природе обожава невидљиво божанство — то превазилази свако чудо. Схватање ове тајне представља темељ и садржај наше вере.⁴

То су све разлози што се истина Христовог васкрсења налази у средишту Павлове теологије. Он је објашњава на више начина, а своју основну тезу изражава активом: Бог је васкрсо Исуса из мртвих (Рим. 4,24; 8,11; 10,9; 1. Кор. 6,14; 15,15; 2. Кор. 4,14; Гал. 1,1; Еф. 1,20; Кол. 2,12; 1. Сол. 1,10) и пасивом: Исус би васкрснут (Рим. 4,25; 6,4; 6,9; 1. Кор. 15,4; 15,12—14; 15, 16—17; 15,20).

Својом јединственом светлошћу Христово васкрсење разгони сваки мрак из људских душа и страх — сваком добро познат. Не ради се само о страху од смрти него и о страху од узрочника смрти, греха, онога што стварно убија и одводи у смрт. Бог је са своје стране пружио лек за ослобађање од општег страха, али од сваког појединца се очекује одважност, одлучност, слободно опредељење да се тај лек прихвати, прими у себе и на тај начин постигне коначно оздрављење, вечни живот. Као пример такве одважности еванђеља нам истичу племениту одлучност жена мироносица, које су не обазирући се на Исусове многобројне и моћне непријатеље похитале на његов гроб руковођене само љубављу према свом Господу. А љубав не зна за страх и препреке. Слушајући само глас свога срца оне су скратиле свој ноћни одмор да би већ у свануће стигле до светог гроба. Похитале су свом Господу и не знајући да је он васкрсао. Да

ли тако журимо и ми који знамо да је Христос васкрсао? Да ли ми скраћујемо и да ли жртвујемо нешто од свог одмора да бисмо што пре стигли до свог Господа? Поставимо себи ова питања, сагледајмо себе у светлости Христова васкрсења и проверимо своју одважност, одлучност и спремност на жртву, мању и већу, за своје добро, за свој спас.

¹ Ев. Матопулу, Ерминиа ис тин прос Ромеус епистолин ту апостолу Павлу, Атина 1928, 210.

² Мињ 82, 106.

³ Е. Матопулу, 110.

⁴ Е. Чарнић, Светог апостола Павла посланица Ефесцима, Београд 1969,

Јеромонах Иринеј БУЛОВИЋ

Теологија дијалога по Св. Марку Ефескоме

1. У В О Д

Св. Марко Евгеник, митрополит ефески (1391—1444), велики светитељ Божји и један од најзначајнијих Отаца и Учитеља Цркве у новија времена, од својих савременика називан Новим Василијем, Новим Богословом и Атлантом Православља, данас је, нажалост, веома слабо познат не само широј црквеној, него и богословској јавности — у новијем, техничком значењу те речи. Већина зна о њему само тек толико да он једини није потписао унију на заједничком источно-западном сабору у Ферари и Фиренци 1438—9. г., да је тиме Бог преко њега спасао чистоту апостолске православне вере наше, — што је, уосталом, и сушта истина, — да је благодарећи њему Православна црква избегла ропство под неправославним Латинима и да је због свега тога папа Евгеније IV, видевши на крају Сабора да на Акту Уније недостаје потпис „Ефесца”, са очајањем узвикнуо: „Елем, ништа не учинисмо!”. Која је, међутим, била дубља унутрашња, духовна и богословска условљеност и подлога таквога Марковог става и држања у Фиренци, познато је само малобројним испитивачима његових списа, већим делом још необјављених, сем његових полемичких списа из периода Флорентинског сабора које је критички издао Louis Petit у серији *Patrologia orientalis* (том. 15 и 17), аката и докумената која се тичу Флорентинског сабора, а која издаје у више томова Папски институт за источне студије у Риму под општим називом »*Concilium Florentinum — documenta et scriptores* (од 1940. па све до данас), и још неких омањих списа. Уз то ваља додати да су сви римокатолички историчари и теолози који су се бавили личношћу и делом Марка Евгеника пристрасно и тенденциозно приступали њему и проблематици коју његово име повлачи за собом, не изузимајући чак ни таква у научном и богословском свету угледна имена, као што су J. Gill, V. Grumel и L. Petit, мада су ови објективнији у односу на старије римокатоличке стручњаке. Грчки пак православни истраживачи епохе св. Марка склони су, опет скоро без изузетка, да припишу Марковој борби за чистоту Православља националистичке мотиве, и да тако на један други начин ипак „осенче” и погрешно прикажу духовни лик и богословско „вјерују” Светога

Марка. Том борбом за Православље једино се да објаснити како његов став на Флорентинском сабору тако и читав његов живот и рад, па и светитељство његово. Екстремни примери ове „националистичке интерпретације“ јесу Никифор Калогерас из прошлога века и Николај Василијадис у Атини наших дана. Руси су мало писали о св. Марку, али што су дали, солидно је и објективно (у наше време Амвросије Погодин), а од неправославних протестанти су кудикамо најобјективније проценили и оценили његову личност и дело, разуме се, под призмом својих критеријума. И поред свега, међутим, без критичког издања његових сабраних дела и без монографија заснованих на његовој целокупној богословској заоставштини, слика о његовој светој и јуначкој личности, и његовом огромном подвигу „атлантског“ ношења Православља на својим плећима, остаће мањкава, крња и непотпуна. Отуда смо сагласни са сетном констатацијом грчког историчара Адамантија Дијамантопулоса да је св. Марка „Запад заклонио сенком дубокога мрака своје мржње“, а да га је Исток, особито грчки Исток, „обавио побожном нејасноћом, узвисивши га додуше тамо где му заиста и припада место, али и прекривши га дебелим прекривачем, као оно Хомер своје богове...“¹

Будући да на српском језику до сада немамо дела о св. Марку Ефеском, сем штурих извештаја о његовом непоколебивом православном држању на Флорентинском сабору, расејаних по уџбеницима црквене повеснице, писац ових редака је покушао да баци макар зрачак светлости на његов духовни светоотачки лик, тиме што је превео са грчког и објавио на страницама овога часописа два омања списа његова — први, „О васкрсењу“, недавно критички издат од стране о. Александра Шмемана, а други још неиздат, о молитви Исусовој.² Хотимиче смо избегли да св. Марка представимо нашем богословски заинтересованом читаоцу кроз његову догматску борбу на сабору у Фиренци, сматрајући да, онтолошки и логично, афирмација свагда претходи негацији, и да се Марково исповедничко „Не!“ на сабору заснивало на једном животном и егзистенцијалном „Да“, на једном „амин“ свега бића његова, усмереном Путу, Истини и Животу — еванђелском Господу Христу, који, као оваплоћени Логос Божји, за св. Марка и јесте „први богослов и учитељ богословима“.³ Данас, међутим, неодољиво се намеће потреба да изучимо

Најважније скраћенице:

- I. ГСП — Григорију ту Палама Синграмата, 3 тома, изд. П. Христу, Солун 1962—1970.
- II. PG — J. P. Migne, Patrologia Graeca
- III. PL — J. P. Migne, Patrologia Latina.
- IV. PO — R. Graffin — L. Petit, Patrologia Orientalis, Paris 1903.
- V. Acta Graeca — Acta Graeca Concilii Florentini, I, II, »Concilium Florentinum — documenta et scriptores«, ed. Pontificium Institutum Orientalium Studiorem, Romae 1953.

¹ А. Диамандопулу, *Маркос о Евгеникос ке и ен Флорентиа синодос*, Атина 1899, 7.

² В. »Теолошки погледи«, бр. 1—2/1974, 89—93.

³ Св. Марко Ефески, На други део онога што је казао Мануил Калека. По рукопису Codex Canonici Graecus 49 (Bodleiana, Oxford), г. 60. — Ср. у св. Григорија Паламе, Прва аподиктичка беседа о исхођењу Духа Светога. ГПС 1,25 и 26.

и схватимо и богословски темељ Светитељеве борбе на Флорентинском сабору, да разјаснимо себи и другима основна начела која за нас православне важе приликом сусрета и богословских разговора са инославним хришћанским заједницама, уколико, дабоме, желимо да останемо и убудуће верни себи и својим водичима на путу спасења, светим и богоносним Оцима Цркве, а поименце св. Марку Ефескоме, Исповеднику. Споменута основна начела назвасмо теологијом дијалога, не само за љубав савремене терминологије, већ и у духу изражавања св. Марка, који је такође, како ћемо ниже видети, спомињао и заступао „дијалог“. Неко ће, може бити, запитати: па добро, зашто ли је и чега ради важно за нас данас, баш данас, да се упознамо с „теологијом дијалога“, па још и у издању св. Марка Ефескога, за многе „фанатичнога“? — Ево зашто и ево чега ради: прво, зато што је у наше дане дијалог између разних хришћанских вероисповести постао свакодневна стварност са амплитудом од озбиљних званичних преговора свеправославних теолошких комисија са старокатолицима, дохалкидонцима и англиканцима, па до помоћног и површног сентименталног „екуменизма без услова и међа“; и друго, стога што посебно напори Старога и Новог Рима, мада знатно мање грозничави после смрти патријарха Атинагоре I и после последњих римских „заокрета удесно“ у унутрашњем дијалогу Рима са сопственим „протестантским крилом“, ипак умногоме подсећају на околности и на атмосферу уочи сазивања Флорентинског сабора; и треће као најпретежније, због тога што св. Марко, с једне стране као Црквом прослављени светитељ Божји и несумњиво светоотачки ум, а с друге стране као активни делатник дијалога у своме времену, може и треба да буде пример за углед и богонадахнути путовањ нама у нашем времену, дословце бременитом дијалозима у свима правцима.⁴ Јер, ваистину је поверење у облагодаћено искуство и у богомудрост светих Божјих људи, као и следовање њима, једно од основних мерила не само православнога богословствовања и мишљења, но и православнога живљења и побожности.

Из досад реченога произилази да је нама, данашњим православним хришћанима, св. Марко Евгеник најмеродавнији светоотачки ауторитет по питању дијалога са инославним хришћанима уопште, а с римокатолицима посебно, и отуд један од најактуелнијих и „најсавременијих“ светих Отаца, уз Григорија Паламу и остале „пала-

⁴ О трећем чиниоцу в. опширније у А. Погодина, Св. Марко Ефескиј и Флорентинскаја Унија, Џорданвил 1963, стр. 11. — И у нашој земљи проблематика међухришћанског општења је веома актуелна особито стога што римокатоличка црква у нашој земљи интензивно ради на спровођењу екуменског програма другог ватиканског сабора и у том правцу предузима низ значајних иницијатива, на које наша Црква мора реаговати. На неке је додуше већ и реаговала, и то на једне позитивно (као на пр. богословски симпозијум у Марибору недавно), а на друге негативно или углавном негативно (покушаји успостављања извесног молитвеног општења, а местимице и интеркомунује). Савремену римокатоличку мисао о дијалогу, надахнуту последњим римским концилом, темељито образложено и засновану, а прилагођену стварностима и нашем животном подручју, наш заинтересовани чинилац може наћи у књизи надбискупа сплитског Фране Франића, *Путови дијалога*, Сплит 1973. Леп приказ те књиге објављен је из пера ученог и трудољубивог проте и професора Васа Ивошевића у »Православној мисли«, св. 20, Београд 1973, стр. 138—142.

мисте" пре и после Паламе. А то и такво чињенично стање и дало нам је подстрека да се, макар у оквирима једног чланка, позабавимо његовим учењем и методама, суштини и циљевима хришћанскога дијалога.

2. ПРАВИЛНА ДИЈАГНОЗА КАО ПРИСТУПНА ФАЗА ДИЈАЛОГА

Најпре нам ваља објаснити у којем смислу ћемо употребљавати термин „дијалог”. Грчка реч „диалогос” уопште значи потпуно исто што и наша реч разговор, било да су посреду два или више саговорника. Дијалог међу представницима различитих хришћанских вероисповести представља управо то — сусрет и разговор о спорним питањима вере, због чијег различитог тумачења и доживљавања не постоји општење ни јединство између дотичних вероисповести, а циљ је разговору да се по могућству доспе до сагласности у вери на основу једног „вјерују” по спорним питањима које би обе стране могле прихватити као истинити израз откривењске богопредане вере, а тиме и као сигуран темељ за ступање у пуно међусобно општење и јединство. Флорентински сабор, без обзира на све своје вапијуће недостатке и неславан исход, био је покушај таквога дијалога између Православне Католичанске Цркве у целини и Римског католицизма у целини, највећи од времена раскола у 11. веку па до данас. Егзарх целе православне делегације и главни православни говорник на Сабору био је управо св. Марко Ефески и кроз његова уста заиста је проговорило цело св. Православље.

Но за разлику од данашњих међуконфесионалних разговора, који се воде на бројним конференцијама, конгресима и другим скуповима те врсте, а главни су им протагонисти учени академски стручњаци, односно теолози-професори, у Марково време и пре њега разговарало се о питањима вере на саборима, а носиоци дијалога беху епископи. Да ово друго одговара духу и предању Цркве, а да оно прво представља нововековни православни увоз западне рационалистичко-хуманистичке праксе и западног црквеног менталитета, о томе немамо потребе трошити речи јер је као дан јасно и општепознато. Читава делатност св. Марка на сабору у Ферари и Фиренци такође нам показује да православни учесник у дијалогу увек наступа као гласник и проповедник православне Истине, коју зна и којом живи и дише, јер живи и дише у Цркви Божјој и Предању њеном, а не отискује се са неправославним саговорником у неко заједничко трагање за истином као да су је обојица лишени. А и када се отисне на то, чини то само методолошки. Но да би се православни учесник дијалога тако држао као што се св. Марко држао, он мора исправно појмити стање ствари међу хришћанима које изазива потребу таквог дијалога међу њима; другим речима, он мора поставити тачну дијагнозу као што ју је у своје време поставио св. Марко.

Дијагноза? — упитаће ко. Јер где, чим је посреду дијагноза, ту је негде и нека болест. Па каква то бољка хара међу онима који призивају име Ипостаснога Здравља и Свеоздравитеља, Христа Господа? — Та бољка јесте чињеница великога раскола (1054. г.) и прекида општења између хришћанског Истока и Запада, од тада па све

до данас. То је ваистину најтрагичнији догађај у историји хришћанства. „Ја мислим — вели о томе св. Марко Ефески — да ће онај ко је увео ту раздеобу и растргао свишеизаткани хитон Господњег Тела бити подвргнут већој осуди неголи они што Христа распеше и неголи сви од памтивека безбожници и јеретици”.⁵ Да би ова рац рана хришћанства била исцељена, ваља најпре знати природу раздеобе и њене узроке. По питању природе раздеобе данас се обично, како у лаичком тако и у конвенционалном богословском говору, прича и пише о „деоби цркава”, из чега би, ако се не пружи одговарајуће тумачење тог несрећно изабраног израза, произишло да се првобитно Једна и Једина и Јединствена Црква Христова „поделила” на две цркве, источну и западну, од којих, по некима, једна греши у догматима, по другима обе су се удаљиле од првобитне вере, свака у своме правцу, а по трећима ни једна не греши него обе само различито изражавају исту истину и исту веру, при чему, у било којем од три набројана случаја, и једна и друга су остале цркве у пуном смислу те речи, са светим тајнама, са благодатно-освећујућом силом и спасоносношћу. Тако, на пример, данас се може врло често чути тврдња да „Православна црква признаје римокатоличке свете тајне”, или да су западни хришћани „само расколници, а не и јеретици”, и сл. Разуме се, то исто се не само говори него и официјелно прокламује с римокатоличке стране у односу на Православну Цркву.

Постоји по овоме питању и другачије мишљење међу православним богословима. Нећемо га овде засебно излагати јер се оно верно огледа у учењу св. Марка, будући једносушно с њиме. Како св. Марко гледа на болни проблем Великога раскола? — Признајући, како видесмо, сав ужас Раскола, и сматрајући Раскол Истока и Запада распећем страшнијим од голготскога, он ипак не признаје „деобу цркава”, нити „раздељено хришћанство”, него „последујући у свему Светој и Католичкој Цркви”,⁶ као њен верни син и њен православни отац и Исповедник, исповеда и своју веру у њу — веру у Једну Свету Саборну и Апостолску Цркву, по природи својој једну и нераздељиву, као што је једна и Глава њена — Христос Господ. Будући да је Глава Тела Цркве Христос, Оваплоћени Логос Божји и Ипостасна Истина Божја, то темељ и основ јединства и јединствености Цркве јесте православље, правоверје, Истина. Христос, Црква, Православље — то су синоними. Стога св. Марко у своме одговору Мануилу Калеки, који нападаше Православну Цркву стога што је она, тобоже, противречила сама себи у разним раздобљима, пише овако: „Шта дакле? Хоћемо ли овенчати вуном оне божанствене саборе, па их отерати у пустињу, зато што је пре њих у истој Цркви о истој ствари било изнето супротно мишљење? Или ћемо пак о Цркви мислити да је свагда једна те иста, и то не по местима, него по карактеру православнога мишљења, по којем се цркве широм читаве васељене и називају једном католичанском и апостолском Црквом, а кваритеље који с времена на време продру у њу сматрати

⁵ Беседа упућена папи Евгенију IV, 2. РО 17, 200. — Исто у: Acta Graeca I, 30—31.

⁶ Исповедање вере, 1. РО 17, 297.

не за пуноћу Цркве, нити за пастире и учитеље, већ за љуте вукове, који не штеде стада, по предсказању апостолскоме?⁷ Према томе, сви који се одвајају од јединства саборне црквене вере одвајају се самим тиме и од Цркве — а то су јеретици.⁸ Они отпадају од Цркве, изван ње су, а Црква остаје Једина Света. Остаје, додуше, рањена и оштећена губитком и отпадом својих бивших чеда, али не мање потпуна, не мање саборна и католичанска него пре.

За св. Марка — за Цркву уопште — „јеретик је и законима против јеретика подлеже свако ко ма и најмање застрањује од праве вере”.⁹ По св. Марку, јеретици разних врста су „фалсификатори божанских догмата”, а заједничка им је особина свима без разлике да на своју руку и погрешно тумаче речи светих богослова и Отаца.¹⁰ Али не само данас, у време тзв. „екуменизма”, него већ и у време св. Марка било је људи који су сматрали да западни хришћани само различито формулишу истине богопредане вере, али да не греше у вери и да, према томе, нису јеретици. Али ево шта на то вели св. Марко: „Никада, кажу неки, нисмо гледали на Латине као на јеретике већ само као на расколнике. — Који то говоре, узели су то од самих Латина; јер они нас зову расколницима, немајући нам ништа приговорити око наше вере, него нам замерају што смо им отказали послушност, коју смо, по њихову мњењу, дужни били држати...”¹¹ Мало затим продужује: „Ми смо се први одвојили од њих — боље рећи, одвојили смо их и одсекли од заједничкога Тела Цркве. Зашто, реци ми? Да ли зато што имају праву веру, или зато што су правилно дoметнyли додатак (у Символ вере)? Ко би могао тако казати, сем ако није доживео јак потрес мозга? Не, него зато што мисле неумесне и нимало благочестиве ствари и што су неоправдано дометнyли додатак. Окренули смо се дакле од њих као од јеретика и зато смо се одвојили од њих”.¹² Овакав став св. Марка потврђује нам и писац грчких Аката Флорентинског сабора: „Реч узе епископ ефески господин Марко и одржа дугачак говор, рекавши и оне исте ствари, и додавши да Латини нису само расколници, а да је то Црква наша прећутала што је род њихов многобројан и јачи од нас. Ми пак, рече, ни за шта друго се нисмо од њих отцепили до ли зато што су јеретици, и уопште не треба да се с њима сједињујемо ако не избаце додатак из Символа и не исповеде Символ онако како га ми исповедамо”.¹³ Из ових речи св. Марка сазнајемо и у чему се састоји јерес западнога хришћанства — најпре римскога, а потом и његовог порода, протестантскога „реформираног” хришћанства. То је додатак *Филиокве* (*Filioque*) у Никејско-цариградском Символу вере,

⁷ На први део онога што је казао Мануил Калека. Codex Saon. Gr. 49 (Bodleiana, Oxford), г. 14.

⁸ Реч »јеретик« (*Еретикос*, од глагола *еруме*) означава свакога од Цркве одељенога, одвојенога.

⁹ Номоканон у 14 наслова, наслов 12, гл. 2. у: Pitra, Iuris Ecclesiastici Graecorum, t. II, Romae 1868, р. 600. — Исто наведено у св. Марка Евгеника, Окружна посланица против Грко-Латина, 4. НРО 17, 314.

¹⁰ На први део онога што је казао Мануил Калека, Codex Saon. Gr. 49 (Bodleiana, Oxford), г. 13.

¹¹ Окружна посланица против Грко-Латина, 4, РО 17, 314.

¹² Тамо.

¹³ Acta Graeca, II, 400.

којим додатком се изражава западно учење да Бог Дух Свети не исходи само од Бога Оца, како рече Самоистина Христос и како и до данас неизмењено учи Православна црква, него да исходи од Оца и од Сина (ex Patre Filioque).

У оквиру овога чланка ми се не можемо и нећемо упуштати у богословски разбор питања о Filioque, нити ћемо износити аргументе св. Марка против додатка Filioque, јер нам то није ни потребно за нашу тему о дијалогу Православља са инославнима. Али морамо нагласити да проблем *Филиокве* по св. Марку мора представљати главни предмет разговора хришћанског Истока и Запада, јер је то и главна догматска разлика међу њима. Учење о *Филокве* је главна западна јерес, по св. Марку, а учење о чистилишту, папи и другом, мада је неприхватљиво и погрешно, ипак није толико разорно као филиоквизам, јер филиоквизам крњи и квари предану апостолску веру у Свету Тројицу. Стога и каже св. Марко: „Ако Латини ни у чему не застрањују од праве вере, онда смо их, изгледа, узалуд одлучили од себе; а ако ли пак застрањују, и то око богословља о Духу Светоме, — а похулити на Духа Светога најтеже је од свију опасности, — онда јесу јеретици и као јеретике смо их одсекли”.¹⁴ Новотарење и јеретичко учење о исхођењу Духа Светога, изражено додатком *Филиокве*, и јесте, по св. Марку, узрок раскола. „Узрок расколу они дадоше, изневши јавно додатак који су раније кроза зубе изговарали”.¹⁵ Поводом додатка *Филиокве* св. Марко се с горчином обраћа Латинима и каже им: „Много је било јеретика, но ниједан се није усудио да прекраја символ, осим вас самих”.¹⁶

Како у својим списима, тако и у својим говорима на сабору у Ферари, св. Марко подробно доказује недозвољивост било каквог додавања или одузимања у односу на Символ вере, макар додатак био и правоверан, а камоли што није. Латинска одбрана се темељила на тврђењу да *Филиокве* не представља додатак (additio) већ објашњење (declaratio). Св. Марко је, међутим, прочитао у Ферари пред сабором „оросе” Васељенских сабора о неизмењивости Символа. Његов закључак је овај: „Забрана се тиче и речи, а не само смисла”.¹⁷ Према томе, *Филиокве* представља и римски узурпаторски напад на саборност Цркве и на католичност вере. То јасно осећамо из Маркова питања Латинима: „Зар се с правом не одвајамо од вас кад ви толике и тако велике Оце и многобројне Васељенске саборе ни за шта не сматрате?”.¹⁸ Како увођење додатка *Филиокве*, тако и упорно остајање при њему св. Марко сматра последицом и изразом недостатка хришћанске љубави код западњака: он их назива неумољивима, на њих примењује Хомеров стих о људима са гвозденим срцем

¹⁴ Окружна посланица против Грко-Латина, 4. РО 17, 314.

¹⁵ Тамо.

¹⁶ Дијалог о додатку, РО 17, 282.

¹⁷ Тамо. — Ср. Повест о своме делању, 2. РО 17, 306.

¹⁸ Дијалог о додатку, РО 17, 283. — Ово мишљење св. Марка развијају и новији и најновији православни богослови. Тако, за А. Хомјакова *Филиокве* је »морално братоубиство«, и отуд еклисиолошка јерес. Види његова *Избрание сочиненија*, Њујорк 1955, с. 266, 277, 296. Ср. и Амфилохије Радовић, *То мистирион тис Агнас Триадос ката тон аг. Григорион Паламан*, Солун 1973, с. 146, прим. 5.

у прсима¹⁹ и тврди да њихова упорност у новотарији представља презир према браћи одвојеној и саблажњеној том догматском новотаријом.²⁰ Јер, *Филиокве* је, тврди Светитељ, заиста „уметнута новотарија”,²¹ „дело јеретика” и „Црквама саблазан”.²² Све оне који се држе филоквизма, били то рођени римокатолици били пак унијати, св. Марко сматра и назива „преступницима праве вере и отачких установа”²³ — за њега су они, нарочито кад су у питању унијати, бивши православци, „издајници својега спасења и благочешћа”,²⁴ „дрски у побожности”,²⁵ немудри мудраци,²⁶ „фалсификатори вере и новотари у вери”²⁷, „који газе свако црквено предање”²⁸ тиме што усвајају „лукави догмат латинства”.²⁹ Све су ово строге и тешке речи али кудикамо животије и потребније него ли догматска околишења и умотавање суштине проблема у паучину нејасних и уопштених фраза и сентиментализама, лишених богословске садржине. Питање *Филиокве* није било за св. Марка питање престижа „нашег” или „њиховог”, ни питање формуле, а чак ни питање академски богословско, већ питање живота или смрти. Јер бити при Истини, са Истином, и у Истини — то значи бити у животу и имати живот вечни, јер богопознање и живот вечни су истоветна стварност, по речима Христовим (Јов. 17,3); бити пак с лажју, у лажи и за лаж — то је смрт, то је вечна богоодвојеност. На тај начин питање ниуколико није теоретско, доктринарно, већ егзистенцијално, сотириолошко, јер сваки догмат, свака бокоотривена истина, истина вере има спасењску намену, сотириолошки смисао, и ниједна нам није дата тек ради неког нашег вајног „заокругљивања хришћанског погледа на свет”. Отуда, ето, толика непопустљивост св. Марка у питању додатка *Филиокве*, његова убеђеност у пагубност тога лажног догмата. Да бисмо стекли још јаснију слику о томе, навешћемо овај Марков страсни — да не кажемо очајнички — призив уводиоцима *Филиокве*: „Зар ви, дакле, не кршите писано Предање Отаца својом уметнутом новотаријом? И како не црвените док читав Символ изговарате онако како га и саставише Оци, а само једну једину реч умећете из своје главе? Додавати и одузимати речи — то је посао јеретика који би тиме хтели да учврсте своју јерес. Да ли бисте тако што учинили у Еванђељу? Да ли у Апостолу? Да ли, најзад, у списима некога од ваших учитеља? Не бисте ли захтевали суђење кад би неко био затечен да се дрзнуо да тако шта учини? А ако ли случајно нису биле потребне толике одредбе, страшне клетве и безбројне забране, зар ни у том случају не би било срамно уметати своје речи у туђе списе, већ распрострањене и раширене по читавој

¹⁹ В. Илијаду 10, 357 и Одисеју 5, 191.

²⁰ Дијалог о додатку, РО 17, 282—283.

²¹ Дијалог о додатку, РО 17, 282.

²² Исто.

²³ Посланица Теофану, свештенику евбејском, 1. РО 17, 342.

²⁴ Повест о своме делању, 6. РО 17, 309.

²⁵ Исто, 310.

²⁶ Посланица Теофану, монаху на Имвросу, 2. РО 17, 345.

²⁷ Посланица Георгију Метонском, 2. РО 17, 335.

²⁸ Исто.

²⁹ Посланица Теофану, монаху на Имвросу, 1. РО 17, 345.

васељени, и стварати Црквама толику саблазан?"³⁰ Само *Филиокве*, по убеђењу св. Марка, довољно је да цео „догмат латински“ буде одбачен као богохулан и безбожан.³¹ Опет, ето, сусрећемо „прву беседу“ св. Марка, али свиђало се то коме или не, ми не можемо нагнати св. Марка, тога „богомудрога проповедника Истине“,³² да напусти споља сурови, а изнутра спасоносни језик истине и искрености за љубав споља углађенога, а изнутра трулога и лажљивог говора недоречености и заташкавања. Заиста, наш св. Евгеник, мада веома благородан и по телесноме пореклу, и по души, и по своме начину изражавања,³³ морао је, истине ради, кроз цео живот истицати да *Филиокве* представља „неподношљаву, неопростиву хулу“³⁴ против Духа Светог, уперену „против самога бића Пресветог Духа“,³⁵ а хула на Духа Светог је — подсећа нас он — по речима самога Христа Бога једина неопростива хула.³⁶ Да није посреди јерес и хула, зар би се и једна помесна црква, а камоли све помесне цркве Истока, усудиле да прекину општење с Римском црквом, и да тако настане „раскол велики и неизлечиви“?³⁷ Изневши то и тако чињенично стање, и доказавши га својим бројним списима о исхођењу Духа Светог и својим говорима Флорентинском сабору, св. Марко нам показује и доказује да његов став не извире из неке слепо упорности и фанатизма, него из љубави према истини и из верности истини. Он нам то каже, служећи се Христовим речима, овако: „Где су сад они који нас осуђују за свадљивост због нашег одвајања од јеретика и веле да између њих и нас ништа не постоји, него да до разлике долази из властољубља? Нека чују шта каже Павле да Еванђеље изврнуше они који макар и мало што новотарише“?³⁸ Због свега тога, вели св. Марко, ми „кажемо да је незаконито и противзаконито и насупрот Светим Оцима учињен додатак“³⁹ у Символу вере.

Св. Марко наводи још један посредан доказ да је *Филиокве* на Истоку заиста увек и неодступно сматрано за јерес, а његове присталице за јеретике. Тај доказ он изводи из праксе приликом примања римокатолика у Православну Цркву. А у његово време пракса је била, као што ћемо видети из његових речи, да се они примају кроз миропомазање: „Зашто помазујемо миром оне између њих који прилазе к нама? Зар није очигледно да их помазујемо као јеретике?“⁴⁰ Притом се св. Марко позива на канонисту Валсамона,

³⁰ Дијалог о додатку, РО 17, 282.

³¹ В. Посланицу Теофану свештенику евбејском, 3. РО 17, 343.

³² Јован Евгеник, Оповргавајућа беседа. У Доситеја, патријарха јерусалимског, *Томос Каталагис*, Јаш 1692, с. 223. Исто у А. Диамандопулу, *Маркос о Евгеникос ке и ен Флорентиа синодос*, Атина 1899, с. 23.

³³ Његово презиме Евгеникос управо то и значи — благородан, племенит.

³⁴ Посланица Георгију Схоларију, 3. РО 17, 325.

³⁵ Изреке светих да је из Оца Дух Свети. »Сотир«, 12 (1889), 341.

³⁶ Тамо.

³⁷ Беседа папи Евгенију IV, 2. РО 17, 202.

³⁸ Изреке светих да је из Оца Дух Свети, »Сотир« 12 (1889), 341.

³⁹ Окружна посланица, 6. РО 17, 320.

⁴⁰ Посланица против Грко-Латина, 4. РО 17, 314. — Ср. Окружну посланицу, 4 (РО 17, 315), где Светитељ цитира 7. канон II Вас. сабора о начину пријема аријанаца и других јеретика старог доба, те вели: »Видиш ли коме прибранимо оне што нам долазе од Латина? Ако су они сви јеретици — јасно је да су и ови«.

сведока истоветног начина примања Латина и у раније време, ближе расколу из 1054. г., и, коментаришући Валсамонове речи, пише: „Чујеш ли да су се одвојили не само у обичајима, него и у догматама, пригрливши догмате туђе православнима (а што је туђе православнима, свакако је јеретичко), и да их онда по канонима треба огласити и с православнима изједначити? А ако их треба огласити, јасно је да их ваља и миром помазати. Откуд се дакле појавише изненада пред нама као православни они које толики Оци и Учитељи кроз толико времена осудише као јеретике? Ко их је то тако лако учинио православнима?”⁴¹

Пословица каже да старост никад не долази сама, уз њу иду болест и смрт тела. То исто важи и за сваку болест, свако кривоверје и лажноверје: ни јерес никад не долази сама, нити остаје сама. Иза ње и уз њу јављају се и њене верне пратиље — духовна болест и духовна смрт. Ту св. Марко, као и св. Оци пре и после њега, поставља неодступно начело: „Подједнако се анатемише сваки јеретик, био он епископ, био он мирјанин”.⁴² А шта је анатема? Анатема — „то је одвајање од Бога”:⁴³ то није црквена казна него црквена констатација, праћена жалошћу целе Цркве, да се један њен део одвојио од ње, а тиме и од Бога, јер, по речима св. Кипријана Картагинскога, не може имати Бога за Оца онај ко нема Цркву за Мајку (*non potest habere Deum Patrem, qui non habet Ecclesiam matrem*), будући да се после Оваплоћења Христовог не може човек сјединити са Богом, са Светом Тројицом, другачије сем кроз Христа, а са Христом се не може сјединити сем кроз припадање Телу Његовом — Цркви. Закључак је јасан: чим једна група хришћана, мала или велика, упадне у јерес, она тиме својевољно иступа из Цркве и лишава се благодатног дејства Духа Светога, који је Душа Тела Цркве. Тиме дотична хришћанска заједница престаје да буде Црква у правом смислу те речи. Њено духовно стање је стање без црквености, без благодатности. То важи за све отпале од Саборне и Апостолске Цркве Православне, без обзира на степен удаљености њихова учења од православног. Ту важи опште начело: „*Пас ми ортодоксос, еретикос*” — „свако ко није православан, јеретик је”. Примењујући ове основне еклесиолошке истине на Римску цркву, св. Марко каже: „Произилазе да виши епископи и клирици нису више епископи и клирици, будући рашчињени од толиких и тако великих сабора, а да вам мирјани подлежу анатеми и одлучењу”.⁴⁴ На другоме месту он је још јаснији: Латински епископи и клирици су „несвештени од тада” (тј. од времена усвајања јереси *Филиокве*) и „туђи благодати која им је била дата”, а световњаци „подлежу анатеми”.⁴⁵ Разуме се да једно тело, рањено болешћу, не умире баш одмах, нити се грана, одвојена од дрвета, одмах суши, већ постепено. То важи и за заједнице одвојене од Православне Цркве. Но то не мења значај и тежину тврдње о њиховој безблагодатности. Овде се

⁴¹ Окружна посланица, 4. РО 17, 316. — В. и Теодора Валсамона, Одговори на Маркова питања, 15. РГ 138, 986.

⁴² Дијалог о додатку, РО 17, 282.

⁴³ Повест о своме делању, 2. РО 17, 306.

⁴⁴ Дијалог о додатку, РО 17, 282.

⁴⁵ Повест о своме делању, 2. РО 17, 306.

и св. Марко, који је увек доследан и радикалан у своме богословствовању и не долива ни мало воде у чисто вино Православне Истине, изјашњава опрезно, јер, док за јеретичко свештенство недвосмислено тврди да је лишено благодати свештеничке, дотле за вернике, људе вођене, а не вође, каже само да „подлежу анатеми”, а не каже изричито да су сви они одвојени од Бога и лишени сваке могућности спасења.

Тако нам, ето, св. Марко приказује стварност и право стање разједињавања хришћанског света. Слика би била вернија кад би разједињеност била само површинска, како мисле многи од данашњих тзв. „екумениста”. Међутим, свиђало нам се то или не, ствари морамо примити онаквима какве оне јесу, или, како то лепо изражава св. Марко, „морамо и ми волети оно што Бог допушта”.⁴⁶

3. ДИЈАЛОГ И ОПШТЕЊЕ

Разједињеност је, како видимо, губитак јединства са Црквом, а не „раздеоба Цркве”; но и таква будући, разједињеност је дијагноза болести, док, њој насупрот, „јединство Духа у свези мира” (Еф. 4,3) представља дефиницију црквенога здравља. Дивни плод тога савршенога јединства чланова Цркве — јединства у једноме Господу, једној вери, једноме крштењу (ср. Еф. 4,5), — јесте савршено и потпуно општење, савршена и потпуна заједница свих у Цркви. Црквено општење и заједничарење конкретизује се и остварује се, опет путем савршенога и потпунога дијалога — молитве. Као разговор човека с Богом и Бога с човеком, молитва је „вертикални” дијалог и „вертикално општење”; као саборна црквена стварност пак, немислива је и без своје „хоризонталне” димензије, у којој се јавља као заједница људи сједињених заједничким саборним молитвеним разговором са заједничком Главом, са заједничким Господом. Као и све у Цркви, овај савршени молитвени дијалог бива по слици и прилици Великога Превечнога Савета, Свете Тројице, и њенога вечного монолошкога дијалога или дијалошкога монолога: како су Три Божанске Ипостаси вечно стварне Три Ипостаси, Отац, Син и Дух Свети, и уједно вечно Један Бог, тако и у Цркви свака људска ипостас, свака људска личност, остаје особита, цела и целосна, ничим неокрњена и неумањена, и уједно све људске ипостаси, све људске личности, возглављене Христом као једном Главом, сачињавају једну јединствену Богочовечанску целину и пуноћу, звану Христос или Црква. Надврхунски пак врхунац дијалога молитве у Цркви, односно општења и заједничарења кроз молитву, јесте Свето Причешће, кроз које и којим човек постаје не само „један дух са Господом” (1 Кор 6,7) него и „сутелесник” и „једнокрван” са Христом Богочовеком. На тај начин Свето Причешће је садржина јединства Цркве. У тој светлости оно је садржина Цркве, њена пуноћа и њено остварење, а не тек неки „детаљ” Цркве; другим речима, оно није само „једна од седам светих тајни”, на шта га своде наши осхоластичени

⁴⁶ Посланица Ватопедцима, 1. РО 17, 339.

догматски приручници, већ је оно превасходна и свеобухватна Тајна Цркве, у коју воде и увиру све тајне црквене.

Из реченога произилази да је савршени дијалог, односно савршено општење и јединство, могућно само унутар Цркве, и да оно никада не може представљати средство или оруђе, циљ у будућности. Богословски пак дијалог Цркве са заједницама изван ње које верују у Христа Бога јесте непотпун дијалог, јер је он само средство и начин да се постигне горњи циљ, да се постигне пуно међусобно молитвено општење и заједница у Телу и Крви Господа. Непотпун је дакле богословски дијалог стога што је ограничен само на дијалог речима, и никад и ни у ком случају не може се у њега „укључити“ оно што би, у случају успеха, требало да буде његова тековина — а то је молитвено општење и његова круна, светотајинско и свето-причесно општење. На тај начин смо дошли до једнога од основних светомарковских и светоотачких начела православнога дијалога: нема и не може бити молитвенога општења и „интеркомуније“, нема и не може бити заједничкога мољења и заједничкога причешћивања између православних и неправославних све дотле док се не постигне циљ дијалога, сагласност у вери, а ако се она не постигне никада, онда никада неће ни бити заједнице и јединства.⁴⁷ Главна одлика неправославних хришћана и јесте да су, застранивши у вери, лишени општења са Црквом, да су изван њенога савршенога јединства, јединства у Причешћу. Отуд важи: „Ко општи са оним ко је лишен општења, сам се лишава општења“.⁴⁸ То правило св. Марко стално заступа, а понавља га нарочито често при крају свога живота, у својој борби против „Грко-Латина“ или „латинофрона“, како су тада називани унијати, присталице флорентинске уније. Нераскидива узајамна зависност између исповедања праве вере и примања у заједницу Цркве с једне стране, и исповедања јереси и непримања у црквено општење с друге стране, наглашено је у овим речима Апостола љубави, св. Јована Богослова: „Ако ко долази к вама и ове науке не доноси, не примајте га у кућу, и не поздрављајте се с њим; јер ко се поздравља с њим, прима удео у његовим злим делима“.⁴⁹ Св. Марко понавља и познате речи св. Игнатија Богоносца: „Свако ко говори мимо заповеђенога, макар био веродостојан, макар поштио, макар девственик био, макар чудеса чинио, макар пророковао, нека ти изгледа као вук у овчијој кожи, који ради овцама о глави“.⁵⁰ Забрану црквенога општења с неправославнима изриче и св. Василије Велики у својој Посланици монасима, те се и на њега позива св. Марко: „Ако се неки претварају да исповедају здраву веру, и опште с невернима (*тис етерофроси*), такве, ако после опомене од тога

⁴⁷ Ово начело, за чије непоштовање свештени канони прописују рашчињење клирика и одлучење верника (ср. 35. и 36. правило св. Апостола и др.), данас, нажалост, често крше многи православни »екуменисти«.

⁴⁸ Св. Марко Ефески, Исповедање вере, 5. РО 17, 303. — Ово је опште правило из канона св. Отаца и Сабора.

⁴⁹ II Јов. 10—12. Наводи св. Марко Ефески, Окружна посланица, 7. РО 17, 321.

⁵⁰ Посланица Поликарпу Смирнском. — У питање дословне аутентичности овога места не упуштамо се, Св. Марко га наводи у своме Исповедању вере, 5. РО 17, 303—304.

не одустану, не само што не треба примати у општење, него их не треба ни браћом називати”.⁵¹

Примењујући ова општа начела православне еклисиологије на конкретне примере свога времена, нарочито по закључку Флорентијске уније, када су унијати били заузели први патријаршијски престо православнога Истока — престо цариградски — и покушали да латинизују Православну цркву, св. Марко исповеднички и светоотачки изјављује: „Никада нећу примити у општење оне који се усудише да у Символу вере донетну новотарију о исхођењу Светога Духа, докле год остану упорни у таквој новотарији”.⁵² Да бисмо још боље појмили недопустивост молитвене светотајинске заједнице с јеретицима сваке врсте, па и недопустивост такве заједнице с римокатолицима, које св. Марко назива Латинима, и са унијатима, које опет зове Грко-Латинима, навешћемо одломак из његове беседе, коју је изговорио својим пријатељима и присталицама лежећи већ на самртничком одру, мало пре него што ће издахнути и предати душу Богу: „Као што кроз читав свој живот бејаш одвојен од њих (тј. Латина и Грко-Латина, И.Б.), тако и сада, у време мог изласка из тела, па и после мога скончања, одбијам заједницу с њима и сједињење с њима, и заклињући наређујем да се нико од њих не примиче, ни на мојој сахрани ни приликом помена који ће се вршити за моју душу, нити пак да се прикуче коме од наших, те покушају заједно се обући у одежде и саслуживати нашим; јер то би било мешање онога што се не може мешати једно с другим (*та амикта мигнисте*). Треба да они буду сасвим одлучени од нас, све докле Бог не да добро исправљење и мир Цркви својој”.⁵³ У истој тој својој самртничкој беседи, беседи свога исповедања вере и својих духовних завештања и аманета, св. Марко још подробније, још потресније, и још одлучније развија овај свој став према тадањем унијатском патријарху цариградском и његовом клиру, а тиме и према свима неправославнима који пошто-пото желе да наметну „интеркомунију” православнима.⁵⁴ Ево тих речи Светитељевих, необичних и страшних слуху неких данашњих наших богослова, ослабљених схоластичким теоријама и компромисним начином мишљења: „Хоћу опширније да кажем своје мњење, сада већма него икада, док се, ево, приближава моја кончина, — и то зато, да бих био доследан себи од почетка до краја и да се некима не би учинило да сам једно говорио, а друго скривао у уму својем, а што је ваљало проверити у овај час, час мога одласка. Говорим пак о патријарху: можда ће му пасти на памет, тобоже из почасти према мени, да на сахрану овога мога смртога тела, или чак на подушја што ће се мени давати, пошаље неке од својих архијереја, или од својега клира, или уопште кога од оних који с њиме опште, да се заједнички помоле и саслужују са свештеницима наше стране који ће бити позвани, јер можда мисли да ћу на било који начин, па макар и у тајности,

⁵¹ В. такође Исповедање вере, 5. РО 17, 303.

⁵² На истом месту.

⁵³ Умирућег Марка Ефескога беседа пријатељима. РО 17, 347—348.

⁵⁴ Рим и данас свим силама ради на остварењу интеркомуније с нама православнима. О томе видети изврстан информативни чланак прот. Димитрија Станилоаје-а.

прихватити општење с њиме. А да моје ћутање не би дало повода онима који мој циљ не знају добро и по дубини, да га протумаче као моје попуштање, велим и посведочавам пред лицем многих овде присутних знаменитих мужева да нити хоћу нити прихватам општење с њим или с његовим људима, никако и нипошто, ни док сам жив ни после смрти, као што не признајем ни склопљену унију и догмате латинске, које примише он и његови... на пропаст правих догмата црквених".⁵⁵ — Неће ли се рећи да је ово фанатизам и мрачњаштво? Не! Ово је само жељ за спасењем кроз Истину, за спасењем својим и својих ближњих, а кривицу за неумољивост овога става сносе само они који упорно одбацују Истину. Он нам то и саопштава: „Уверен сам чврсто да, што сам даље од њега (патријарха-унијате) и таквих као што је он, то се више ближим Богу и свима светима, и како се од њих одељујем, тако се сједињујем са Истином и светим Оцима, богословима Цркве".⁵⁶ Очигледно је дакле да из Маркових речи не одзвања мржња према иноверним људима, њој нема ни трага, као што ћемо касније видети, — већ љубав према Истини, љубав према Истини као једином Путу у Живот, јер нас једино Истина може ослободити, по речима Христа Господа, Живе Ипостасне Самоистине и Свеистине (в. Јов. 8,32). Једном речју: љубав Светитељева према Истини је љубав према Христу и љубав према спасењу свију људи. А то је двоједна љубав. Зато је Православље, као „стуб и тврђава Истине", као ризница и пуноћа Истине, толико пресудно важно, и зато се вековима и за једну „јоту" и „титлу" из њега страдало и гинуло; зато је и св. Марко толико пострадао исповедајући и бранећи Православље и његову чистоту и целосност. У овој светлости биће нам потпуно схватљиве и прихватљиве и следеће исповедничке речи његове: „Сви учитељи Цркве, сви сабори, све књиге божанскога Писма поучавају нас да ваља избегавати иноверне (*февгин тус етерофронас*) и клонити се заједнице с њима. Па зар ћу ја презревши све њих, поћи са онима који под изговором лажнога мира наређују да се сјединим са иноверцима? да се сјединим с кривотворитељима свештенога и божанственога Символа, што уводе Сина као други узрок Светог Духа? Засад изостављам њихове остале верске неумесности, од којих би и једна само била довољна да нас од њих растави. Нека ми се то никад не деси, Утешитељу благи, и не дај да икад тако отпадем од себе и од дужног начина мишљења, него ми дај да се држим учења Твог и Тобом надахнутих блажених мужева, и да тако будем прибран оцима својим, односећи одавде са собом, ако ништа друго, а оно бар благочешће (тј. Православље, И. Б.)".⁵⁷ Он уједно позива и све друге православне хришћане да иду тим путем: „Бежите дакле и ви, браћо, од општења са онима који су изван општења и од помињања у молитви оних који нису за спасење. Ево, ја, грешни Марко, велим вам да је онај ко помиње папу као православнога архијереја дужан да испуни читав латинизам, све и до бријања браде, и да ће латиномишљеник човек (*о латинофронон*) бити осуђен заједно с Латинима и да ће се сматрати пре-

⁵⁵ Умирућега Марка Ефеског беседа пријатељима, РО 17, 346—347.

⁵⁶ Умирућега Марка Ефеског беседа пријатељима, РО 17, 347.

⁵⁷ Исповедање вере, 5. РО 17, 304.

ступником вере”.⁵⁸ Истоветан апел упућује Светитељ и свом ученику Георгију Схоларију, потоњем првом цариградском патријарху под Турцима, који је спочетка шуровао са унијатима, а после се тргао, и којему је св. Марко на смрти поверио дужност челника против унијатске борбе: „Бежи из Египта главом без обзира; бежи из Содома и Гоморе; хитај на гору, спасавај се да и тебе не захвати огањ!”⁵⁹

Из свих ових речи св. Марка јасно је свакој живој православној савести да богословски дијалог православних са инославнима, па и са онима по вери најближима, ниуколико не значи упуштање у интеркомунијске експерименте, у молитвено и светотајинско општење, па маколико неправославни партнер у дијалогу, како у време св. Марка тако и данас, настојао на томе. Јер, за православне не постоји »intercommunio«, већ само «communio», „кинониа” — општење и заједница у Једном Хлебу и Једној чаши Причешћа, чему је безусловни предуслов — православност причесника. Богословски дијалог је једини допуштени облик општења са инославним хришћанима.

4. СТАВ СВ. МАРКА ЕФЕСКОГ ПРЕМА ДИЈАЛОГУ И ПРЕДМЕТУ ДИЈАЛОГА

Напред изложени скроз негативни став св. Марка према „интеркомунији” служи као повод многим да га — уосталом неодговорно — прогласе фанатиком који је унапред био с предумишљајем решио да саботира и онемогући успех преговора на Флорентинском сабору. Оваква оптужба, међутим, све је пре него истина. Одбијање општења с инославнима је потпуно у складу са учењем Еванђеља и свих светих Отаца пре и после св. Марка, но оно се односи само на заједничку молитву и на свете тајне. Према самом пак дијалогу Светитељ је био апсолутно позитивно расположен, што ћемо посведочити одмах навођењем његових сопствених изјава, а тако исто је био позитивно расположен и према циљу дијалога — а то је, како на почетку рекосмо, достизање сједињења свих у Христу верујући у јединству Једине Свете Саборне, Апостолске и Православне Цркве Његове. Не само што св. Марко није плански и с предумишљајем минирао унионистички рад Флорентинскога сабора, већ, напротив, свим својим бићем је желео да дође до јединства вере, а тиме и до јединства у молитви и у благодати светих и боготворних Тајни Христових, унутар Једне Свете Цркве Христове. Ради доприноса томе светом и узвишеном циљу он се и примио епископскога чина, који је с почетка био одбио, сматрајући себе, из свога светитељскога смиреноумља, недостојним. Јер, ваља знати, он није завладичен толико ради духовних потреба тада већ страховито смањене и Турцима подвлашћене митрополије ефеске колико ради тога да би, као епископ, могао предводити целу православну делегацију, у својству њеног „егзарха”, на сабор у Италију, сазван као васељенски

⁵⁸ Посланица Теофану свештенику евбејском, 3. РО 17, 343—344.

⁵⁹ Посланица Георгију Схоларију, 3. РО 17, 324.

сабор свију цркава Истока и Запада.⁶⁰ Да је он већ унапред фанатично био против сабора и против саборскога покушаја да се постигне сједињење, како злонамерно пишу некоји, он не би ни кретао на ризични пут у Италију, акамоли да би се примио још и улоге вође свих представника Источне цркве на сабору. Но допустимо да нам сам каже о томе: „Ја се по наредби, вели, и по потреби Христове Цркве примих архијерејскога служења, које толико надилази моју вредност и снагу, те следих васељенскога патријарха и Богом постављенога цара и самодршца на сабор у Италију, не гледајући ни на своју болест ни на напорност и огромност предстојећег нам посла, него уздајући се у Бога и верујући овим нашим општим заштитницима да ће нам све на добро изићи и да ћемо постићи нешто велико и достојно наших напора и нада”.⁶¹

Иста пламена жеља и чежња Светитељева за сједињењем хришћанског Истока и Запада у једној вери и једној Цркви, и његово расположење да да све од себе за успех дијалога предузетог с тим циљем, огледа се и у његовим приступним говорима на сабору, а и касније у уводним деловима његових дубоких излагања о спорним питањима око „чистиштва” и Filioque-а. Тако, у свом поздравном говору папи Евгенију IV при самом отварању сабора св. Марко почиње овако: „Данас наста увод у радост читавоме свету; данас почињу да изгревају целој васељени словесни зраци сунца мира; данас уди Господњег Тела, раније за много времена разбијени и отргнути једни од других, хитају ка међусобном сједињењу; јер Глава, Христос Бог, неће више да подноси да стоји над раздељеним телом, нити, будући Љубав, хоће да веза љубави међу нама буде потпуно прекинута”.⁶² А у продужетку истога говора наставља свети Божји ревнитељ овим речима: „Хајде дакле, пресвети оче, прими чеда своја, која ти дођоше издалека, са Истока; загрли оне што од давног времена беху одвојени од тебе, а сада прибегоше твоме наручју; исцели саблажњене; заповеди да се одстрани свака сметња и препрека која омета мир; кажи и ти анђелима својим, као подражавалац Божји: приправите пут народу мојему; поравните, поравните пут, уклоните камење (Ис. 26, 10). Докле ћемо се ми, који имамо истога Христа и исте смо вере, борити једни против других и гложити се међу со-

⁶⁰ За нас Србе биће од интереса ако напоменемо узгред да је наша Црква била једина помесна Православна црква која је одбила да пошаље своје представнике на Флорентински сабор, која тај сабор ни дана није сматрала васељенским сабором и која је била прекинула свако општење са својом Мајком црквом, цариградском патријаршијом, све док су на њеном престолу седели патријарси који су признавали Флорентински сабор и флорентинску унију. О томе Силвестар Сиропул, учесник и историчар сабора, прича следеће: »Тада велики доместик Кантакузин усхтеде да отиде своме зету, деспоту Србије, по неким својим личним пословима. А цар му наложи да извести деспота о сабору и да наговори и њега да пошаље изасланика на сабор. Деспот пак, чувши од Кантакузина речи о сабору, каза: Ја сам сусед Латинима, и често сам с њима долазио у додир, и разговарао сам с њима, и знам тачно и речи њихове и намере и начине; знајући дакле добро и њих и све њихово, нећу послати изасланика на сабор» (по најновијем критичком издању грчког текста Успомена Сиропулових од V. Laurent-a: *Les Mémoires du Sylvestre Syropoulos, Concilium Florentinum — documenta et scriptores, series B*, vol. IX, Roma 1971, p. 598).

⁶¹ Повест о своме делању, 1. РО 17, 305.

⁶² Беседа папи Евгенију IV, 1. РО 17, 198.

бом? Докле ћемо се ми, поклоници исте Тројице, међу собом клати и јести, док једни друге не истребимо (ср. Гал. 5, 15) и док нас спољни непријатељи не претворе у ништа? Не дај да се то збоде, Христе царе, нити дај да Твоју доброту надјача мноштво наших грехова, него као што си у преташњим временима, када си видео злоћу како се веома проширила и увелико узела маха, Собом и преко апостола Својих зауставио њен продор и обратио све људе к познању Тебе, тако и сада преко ових служитеља Твојих, који ништа не прогласише пречим од Твоје љубави, састави нас једне с другима и с Тобом, и учини да се испуни и оствари она молитва коју си изговарао када си одлазио нас традање и молио се: дај ми да будем једно као што смо ми једно (Јов. 17, 11).⁶³ После овога пламеног призива папи и ове још пламеније молитве Христу да Он Својом силом оствари јединство свих у Њега верујућих, св. Марко почиње буквално да вапије ка Христу: „Сажали се, госпoде! Припази на нас, госпoде! Заштити нас, госпoде!“⁶⁴ Онда одмах наставља нешто мирнијим тоном, али опет у оквиру започете вапајно-уздисајне молитве за Живоме Христу: „Ти можеш, само ако усхтеднеш, а Твоје хтење значи да је дело већ извршено. Реци и нама као што си некад рекао преко Свога пророка: ево, ја сам с вама, и Дух ће мој стајати међу вама (Агеј 2, 4—5). Јер кад си Ти присутан, све ће бити успешно и све ће тећи глатко“.⁶⁵

Из овога одломка поздравног говора св. Марка при отварању сабора 1438. у Ферари видимо да је он толико за *оцијалог* и за *сједињење* да чак жртвује, докле год је то могуће, свој строги, и тачни, и савесни православни богословски речник, тако да, како видесмо, Латине назива „удима Господњег Тела“, а папу ословљава титулом „пресвети оче“, мада је интимно, како на почетку ове расправе показасмо, сматрао латинство за јерес. Да, звучи чудно, али искрености ради морамо признати да горњи одломак св. Марка, рушиоца уније, названог „Антипапа“,⁶⁶ подсећа доста на говоре данашњих „екумениста“. Ево још једног места из истог говора његова где он иде још даље, говорени папи Евгенију овако: „Стога подиже (Христос) тебе, првенствујућег међу свештеницима Његовим да нас сазовеш овде, а подиже и најблагговорнијег цара нашега да те у томе послуша, и пресветога нашега пастира и патријарха приправи на то да заборави старост и дуготрајне болести, а и нас који смо под њим пастири одасвуд сабра и укрепи нас да се смело одлучимо на далеки пут преко пучине и на друге опасности. Није ли се очигледно све то збило Божјом силом и судом, и није ли то све предзнак доброга и Богу милога свршетка?“⁶⁷ Овде видимо не само да Светитељ одаје признање папи и хвали га за његову иницијативу око поновног сједињења хришћанског Запада и Истока помоћу васељенског сабора, него да папи признаје и првенство, прелазећи преко чињени-

⁶³ Беседа папи Евгенију IV, 1. РО 17, 199. Исто у: Acta Graeca I, 28—29.

⁶⁴ На истом месту.

⁶⁵ Беседа папи Евгенију IV, 1. РО 17, 200. Исто у: Acta Graeca I, 30.

⁶⁶ Види Атханасиу Парију, О Антипапас ити агонес ипертавмасти ке ироика палесмата... ту ен агис патрос имон Марку Ефесу тупиклин Евгенику, Виени 1785.

⁶⁷ Беседа папи Евгенију IV, 1. РО 17, 198—199. Исто у: Acta Graeca I, 28.

це да Православна Црква признаје почасно првенство папи условно, тј. само у случају кад је папа римски по вери *православан*, што св. Марко и истиче на другом месту: „Ми папу сматрамо једним од патријараха, и то кад би био православан”.⁶⁸ Овде дакле видимо да св. Марко, из жеље да што више потпомогне дијалог и евентуално достизање јединства у вери, прећуткује папину неправославност и — узимајући у неку руку пожељно за стварно — обраћа му се као „првенствујућем”. Дипломатисање једнога виспренога Византинца? Не бисмо рекли. Пре би се овакво говорење Светитеља могло означити као тактичност у дијалогу, као поштовање према личности сабеседника, без обзира на размимоилажења у богословским убеђењима, и као покушај да се разговара топло, људски, хришћански, с поверењем и искреношћу, и — што је најпретежније — с узајамном љубављу. Охо! — вероватно ће на ово узвикнути неки читалац који би можда желео да речи и наступање „Антипапе”, св. Марка Ефескога, не подсећају овако саблажњиво на „дијалог љубави” савремених нам „екумениста”. Но ипак, заиста и доиста је посреди љубав св. Марка према Латинима, према тим расправослављеним хришћанима, јеретцима и изопачитељима Символа вере, а тиме и апостолске вере у Свету Тројицу. Он је мрзео њихову јерес, али је љубио њих. Дошли смо дакле до закључка да позитивни став св. Марка према дијалогу и према проблематици хришћанскога јединства врхуни љубави према саговорницима — неправославним хришћанима. Ево како он то искрено и дирљиво формулише, све једнако обраћајући се папи Евгенију: „Теби доликује, преблажени оче, ако само усхтеднеш, да саставиш растављено и да срушиш *преградни зид* (Еф. 2,14), и да извршиш дело божанскога домостроја. Томе си ти и почетак поставио, и обогатио си га сјајним почастима и даровима, па зато благоизволи и да га довршиш. А нећеш наћи друго време погодније од ове прилике коју ти је Бог данас пружио. *Подигни оче своје унаоколо и види* (Ис. 60,4) часне и свештене старце, честите старине којима би сад већма требала постеља и одмор, али су се ипак отиснули из својих крајева и прибегли твоме савршенству, *обузети једино надом на Бога и љубављу према вама*. . .”⁶⁹

Ове последње речи светог ревнитеља свете вере православне показују нам, с једне стране, какав треба да је унапред заузет став и расположење православног учесника у дијалогу, — нада на Бога и љубав према сабеседницима у дијалогу, — а показују нам и вододелницу, граничну линију, „жеравичну раскрсницу”⁷⁰ између здравог и правога светоотачког икүменизма св. Марка и болећиво-сентименталног сладуњаваог „екүменизма” некојих савремених нама „екүменаца”. Заједничко, наиме, њима, западноүмствујућим „екүменистима”, и св. Марку, оцу православног икүменизма, јесте наглашавање узајамне љубави између учесника у дијалогу. Разлика почиње у појимању и тумачењу те љубави. У савременом „екүменском” издању она је ограничена и сведена на своју људску компоненту, на свој хүманистички или можда пре хоминистички, недүховни и без-

⁶⁸ Окружна посланица, 6. РО 17, 320.

⁶⁹ Беседа папи Евгенију IV, 2. РО 17, 200—201. Исто у: Acta Graeca I, 31.

⁷⁰ Израз о Јүстина Поповића (ср. »Философске урвине«, Минхен 1957).

духовни садржај, на људско осећање, на сентименталност, која је потом, у наставку, устоличена на престо идеала и идола, апсолутизована и идолотворена и проглашена за врховно мерило и врховног арбитра у дијалогу.⁷¹ Другим речима, иза ње стоји једна људска идеологија љубави, али не стоји једна црквена теологија љубави. Иза светомарковског и данашњег правога православног икүменизма, на против, не само да се назире већ управо светли и блиста уместо голога хүманизма — Црква Божја, уместо идеологије — теологија, уместо љубави као сентиментализма — љубав као богочовечанска категорија и богочовечанска благодатна стварност. А таква, права љубав не одвојива је од истине: штавише, права љубав и истина и нису две ствари него су двоједна целина, љубав у истини или истина у љубави, несливена, али и неразлучна једна од друге, у сталној и нераскидивој међусобној перихорези и прожимању, по слици и прилици јединства у посебности између Лица Божанске Тројице или пак по лику и обличју „општења својства” божанских и човечанских у једној и јединственој Богочовечанској Ипостаси Господа Исуса Христа. А зашто је то тако? Зато што ни љубав ни истина, за св. Марка и за нас православне уопште, нису створене и пролазне стварности, него су нестворене и вечне енергије Божје, које међу нама људима постоје само уколико уколико постоје у нама, односно уколико ми стојимо у њима, уколико се причешћујемо њима као благодатним даровима кроз своје уцрковљење, ухристовљење, и обожење. А све божанске енергије и силе, када је свака од њих стварност у Богу, а не само голо име, како мисле схоластичари номиналисти, свде се на једну и једину Силу или Енергију Божју, како нас богонадахнуто уче Свети Оци, чије је учење о енергији Божјој најјасније формулисао св. Григорије Палама, а за њим и његовим следбеницима — међу њима и наш св. Марко Евгеник Ефески. Љубав, истина и све остале божанске силе, потребне нама људима за живот и побожност (ср. II Петр. 1,3) воде порекло „одозго”: свака од њих „с небеса причине” — од Бога, Оца Светлости, кроз Светлост — Сина Божијега, у Светлости — Духу Светом. Љубав, истина и било која божанска несаздана обожујућа сила није „појам, или идеја” или теорија, или схема, или разум, или наука, или философија”,⁷² него нераздељиво дељиви део пуноће Божанства која „телесно” обитава у Личности Богочовека Христа (ср. Кол. 2,9). Будући да их нема ван богочовечанске пуноће Личности Христове, љубав и истина су Личност, Личност Христова.⁷³ Као такве, оне су једносушне и нераздељиве, и зато нема љубави без истине, нити има дијалога љубави без дијалога истине. Реч Божја говори нам с једне стране о љубави у истини (види II Јов. 1), а с друге о истиновању у љубави (види Еф. 4,15). За љубав нам вели да је „љубав Божја” (Лк. 11,12; Римљ. 5,5; II Кор. 13,13; I Јов. 3,17; Јуд. 21), али и о истини нам сведочи да је „истина Божја” (Римљ. 1,25; 3,7; 15,8). Љубав је „љубав Очина” (I Јов. 2,15; 5,3), али и свака реч Бога Оца је — истина (Јов. 17,17). Такође, љубав је „љубав Христо-

⁷¹ Типичан пример оваквог делања беше покојни патријарх Атинагора I, аутор пароле »дијалог љубави«.

⁷² Јүстин Поповић, Православна црква и екүменизам, Солун 1974, стр. 190—191.

⁷³ На наведеном месту.

ва" (Римљ. 8, 35; II Кор. 5,14; Еф. 3,19), али и истина је — истина Христова (II Кор. 11,10; Еф. 4,21). Љубав је „љубав Духа" (Римљ. 15,30), и „љубав у Духу" (Кол. 1,4; ср. Еф. 1,15), и „плод Духа" (Гал. 5,22), али исто тако и Дух Свети је Истина (I Јов. 5,6) или Дух Истине (Јов. 14, 17; 15,26; 16,13; I Јов. 4,6). Љубав је из Бога (I Јов. 4,7), али и истина постаде кроз Исуса Христа (Јов. 1,17). Љубав је Бог (I Јов. 4,8; 4,16), али истовремено Христос је „пун благодати и истине" (Јов. 1,14), као и што и Сам нелажно сведочи о Себи: „Ја сам Пут и Истина" (Јов. 14,6). Христос је дакле Ипостасна Истина, не престајући ниуколико бити и „Син љубави" (Кол. 1,13). Проповед Еванђеља је проповед љубави, али подлога тој љубави је „истина Еванђеља" (Гал. 2,5; 2,14). Зато љубав никад није сама него је увек „љубав истине" (II Сол. 2,10). Стога ми хришћани, ако и уколико то јесмо, не љубимо љубављу којом воли остали, нехришћански свет, већ љубимо делом и истином (I Јов. 3,18). Или, исто то мало друкчије, Христов човек „стоји у љубави" (I Јов. 4,16), али „ходи у истини" (II Јов. 4), односно, живи „у истини и љубави" (II Јов. 3). Колико је обележје хришћаниново његова љубав (види Јов. 13,35), толико је и чињеница да је он — „из истине" (Јов. 18,37; I Јов. 3,19) и да је његово биће и битисање — „у речи истине" (II Кор. 6,7). Као што љубав хришћанинова није апстракција ни гола парола већ „љубав нелицемерна" (Римљ. 12,9; II Кор. 6,6), „љубав са вером" (Еф. 6, 23) и „у вери истине" (II Сол. 2,13), тако ни истина његова није теорија ни поглед на свет већ живот обучен у тело љубави — вера која кроз љубав делује (Гал. 5,6). Христос Богочовек је вера наша и истина наша. У Њему се вера и истина поклапају. А вера се у Новом завету обично помиње заједно са својом пратиљом, која је и њена кћи — с љубављу. Вера рађа љубав, а не љубав веру.⁷⁴ Али обе су нераздвојене сапутнице и у Богу и у нама; у Богу као вечне енергије, а у нама као врлине, што је исто. Ниједна од њих нема првенство ни части ни власти у односу на другу, или, ако хоћете, и једна и друга има првенство спрам друге. Стога Свето писмо на једном месту помиње остајање „у вери и љубави" (I Тим. 2,15), а на другом саветује неком — и сваком — да буде узор „у љубави и вери" (I Тим. 4,12). Но ипак их чешће збраја и набраја генетичким редом, тј. на првом месту веру, а на другом љубав, мада су онтолошки и по вредности недељиве и равноправне; тако се најчешће у вечном Новом завету каже „вера и љубав" (I Сол. 3,6; II Сол. 1,3; I Сол. 5,8; I Тим. 1,14; II Тим. 1,13; I Тим. 6,11) и препоручује се да будемо „здрави у вери, у љубави" (Тит. 2,2) или се каже „у истини и љубави" (II Јов. 3).

Но да престанемо с даљим навођењем сведочанстава Светога писма, тј. саме Истине, о једносусности истине и љубави и о неразделивост њиховој, и да се вратимо на исходишну тачку — на разлику између „екуменистичког" и православно-екуменистичког појимања дијалога љубави. А у оволике наводе из Светога писма упустили смо се хотимице, да покажемо колико је став св. Марка по питању дијалога љубави исконски библијски, црвекнопредански, апостолско-светоотачки став, управо животни став саме Цркве, животни

⁷⁴ Ср. у св. Максима Исповедника: »Вера је основ врлина које јој следе, наде и љубави, јер извесно представља истину« (PG 90, 1189).

став самога Живог Христа као Цркве, а никако и ниуколико није став једнога фанатика, како га неправично оптужише сви римокаатолички учени историчари и богослови, а и неки, на жалост, међу православнима — разуме се, присталице екуменизма (на пр. Оливије Клеман из Париза).

Рекосмо да је св. Марко за „дијалог љубави“, и показасмо то и доказасмо његовим текстовима. Лепо, то желе и данашњи „екуменисти“ хуманистичкога смера. Али какву садржину приписују томе дијалогу он и они? Ту, рекосмо даље, почиње развође, почиње „жеравична раскрсница“, која се потом претвара у непремостиви јаз, у „провалију велику“. Они, идеолози љубави, кличу: „Љубав!“ и у то име пред Истину постављају путоказ с натписом: „У архиву!“ Он пак, свети теолог љубави, кличући: „Љубав!“, аутоматски мисли на „љубав истине“ (II Сол. 2,10), и на дневни ред дијалога ставља једну једину тачку: истиновање у љубави (ср. Еф. 4,15) или љубав у истини (ср. II Јов. 1). Он ослушкује шта Дух кроз уста Апостола говори Црквама: „Ништа не можемо против истине, него за истину“ (II Кор. 13,8), и одмах то преводи на језик дијалога љубави, те каже: „Не можемо ни љубити против истине него само за истину!“ Јер љубити против истине — то значи љубити смрт, пропаст, пакао, богоотуђеност; а љубити за истину значи љубити живот, спасење, вечност, обожење, како за себе тако и за сабеседника у дијалогу. Произилази да је љубав хуманистичког екуменизма *sub specie Christi* уствари нехотична мржња и да је дијалог љубави без истине уствари „дијалог лажи”,⁷⁵ док је права љубав, љубав по Богу, љубав којом Бог у нама стоји (I Јов. 4, 12), само она љубав која упорно брани истину, стоји у истини и за истину, живи и дише истином, страда за истину и — када устреба — мре за истину. Права љубав неућутно поји и кличе: Све за Истину, Истину ни за шта! Све за Христа, Христа ни за шта! Све за живот вечни, живот вечни ни за шта! — Такође се неодољивом силом намеће закључак да, сходно свему реченоме, прави дијалог љубави неминовно води у дијалог истине, односно тачније речено, да мимо и изван дијалога истине нема и не може бити дијалога љубави. Јер, „суштина љубави је истина; и љубав живи истинујући”.⁷⁶ Стога и свети „проповедник истине”⁷⁷ Марко Евгеник, истичући, како видесмо, љубав као *conditio sine qua non*, као безусловни услов дијалога, свагда напоредо с њоме ставља и истину Божју као једину ослободитељку (ср. Јов. 8,32) и једини лек и свелек од свих духовних болештина, од којих је најстрашнија — опет по св. Марку — велики раскол између Истока и Запада. Тако, он каже, обраћајући се Латинима: „Морамо с љубављу одговарати на оно што сте казали”, али одмах додаје: „... Чувајући наше благочешће (= православље, И. Б.) и од Отаца предате црквене догмате”.⁷⁸ Ове

⁷⁵ Јустин Поповић, Православна црква и екуменизам, Солун 1974, стр. 191.

⁷⁶ Исти, наведено дело, стр. 226.

⁷⁷ Тако Светитеља назива писац његова житија, иначе његов рођени брат, Јован Евгеник, у своме »Логос антирритикос«, који види у Доситеја, патријарха јерусалимскога, »Томос Каталагис«, Јаш 1692, стр. 223. — Ср. и у А. Дијамантопула, »Маркос о Евгеникос ке и ен Флорентиа синодос«, Атина 1899, стр. 23.

⁷⁸ Беседа прва о чистицишном огњу, 1. РО 15, 39.

речи св. Марка могу се узети ваистину као златно правило дијалога: обраћати се инославнима с љубављу, али уједно чувати Истину Православља, чувати живоносне догмате Цркве. Само на тај начин дијалог ће превазићи своју људску ограниченост, разгранаће се и разједрати у праве богочовечанске размере, приобрешће христороличну ширину и дужину, висину и дубину, преобразиће се, штавише, од дијалога у једногласни славословни монолог истине у љубави, љубави у истини, и биће Христос све у свему, и биће једно стадо и један пастир, — све ово, дабоме, под претпоставком да дијалог буде крунисан успехом и да се постигне сагласност „у вери и истини” (I Тим. 2,7) на заједничку вечну корист, а да се избегне сагласност у лажи, у малOVERном и безверном „догматском минимализму” који би био само на вечну погибао обају партнера у дијалогу, и православнога и инославнога. Јер, циљ дијалога, по св. Марку и по свима светим Оцима, никако не може бити „да се успостави вештачко и неистинито уједињење”,⁷⁹ већ да се доспе у савршено, органско, унутрашње, натприродно, црквено-богочовечанско јединство вере, и јединство живота, и јединство духовног пута и опита, јединство чији је једини узор и једини остваритељ — Пресвета Тројица: „Оче свети, сачувај их у име твоје, оне које си ми дао, да буду једно *као и ми* . . . да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби; да и они у нама једно буду, те да и свет верује да ме ти посла” (Јов. 17, 11 и 21). Баш постизању тога правога светотројичног и богочовечанског јединства, јединства „са свима светима” (Еф. 3,18) у Цркви прворођених чеда Божјих, служила је непопустљивост св. Марка по питању православне вере и његово одлучно одбијање свакога догматскога компромиса са јересју.⁸⁰ У служби тог и таквог светог свејединства, које једино јемчи слободу деце Божје, св. Марко је позивао Латине да се врате вери старе Цркве. „Мољасмо их — вели он — и шта све не говорисмо, што би било кадро ганути и камене душе, да се врате оној доброј сагласности коју раније имаћасмо и у односу на себе саме и у односу на Оце наше, када сви исто говорасмо и не беше међу нама

⁷⁹ Окружница против Грко-Латина, 1. РО 17, 312.

⁸⁰ У нашем »екуменском« веку, напротив, ретко се срета такво чврсто стајање у Истини и за Истину, али је зато компромис веома »у моди«. Међутим, ако је неодступање од свеспасоносне и једине спасоносне Истине фанатизам, треба бити фанатик. Но није то нападачки фанатизам већ одбрана своје душе. Уосталом, у овој бескомпромисности по питањима вере св. Марко није нимало усамљен. Напротив, ту је он у потпуној сагласности и савршеној заједници »са свим светима« (Еф. 3, 18) без изузетка и без остатка. Нарочито је веран св. Марко челнику и прваку небројене плејаде светих исповедника свих векова — преподобноме Максиму Исповеднику (7. век). Овде подсећамо, успут и навлаш, на податке из Житија Максимова: како је одбијао свако молитвено и литургијско општење са тадашњом четворицом источних патријарха због њихова пада у монотелитску јерес, како су га нагонили на општење с њима тврдећи да ће и папа рамски — тада православан — саслуживати с њима, како је он одговорио: »Нека сва васељена саслужује с вама, ја један нећу, и ја један бићу Црква, а ви нећете«, како је страдао, у заточењу умро не видећи телесним очима тријумф Православља и — посмртно победио. О ставу св. Максима према јеретцима види, сем његова житија и његових списа, и студију Андреја Теодору »И енанти тон еретикон стасис ту јеру Максиму ту Омологиту«, у »Кинониа« (Атина), бр. 2/1974, стр. 74—89.

раскола".⁸¹ Јер, једино такво јединство, јединство у „доброј сагласности” с Истином, са Светим Оцима, са Предањем, са Црквом, јесте спасоносно и животодавно; свако друго јединство и сједињење, путем компромиса и уз издају Истине, уствари је најрадикалније разједињење, јер разједињује човека од Бога, а тиме неизбежно и људе једне од других, а сједињује их с „оцем лажи” и „лажом од искони”, Сатаном. Не треба се заваравати: један пут (боље: Пут) води кроз Истину у Живот вечни, а други пут (боље: стрампутница) води кроз лаж у смрт вечну. А смрт вечна — то је бесмртно трајање у богоотуђености и богоодвојености. У овој перспективи ваља посматрати и разматрати борбу св. Марка на Флорентинском сабору за очување неокрњенога и целоснога православнога Предања и чистоте православне вере. Дубље посматрано, он је био једини прави борац за сједињење Запада с Православном црквом, јер је једини постављао питање дијалога и сједињења на једну здраву основу — а то је жива вера и Предање Цркве, чији је садржај Богочовек Христос као Пуноћа Истине, Живота и свију божанских енергија и свега божанскога, а кроз Њега и у Њему сва Света Тројица, Бог наш, са свима својим савршенствима и бескрајностима. Знао је св. Марко врло добро, заједно са светим Григоријем Богословом, да је „бољи рат него ли мир који одваја од Бога”⁸² и да „постоји и рђава слога, као год и добра несагласност”, заједно са светим Јованом Златоустом.⁸³ Целокупним својим држањем и радом на сабору он је понављао Златоустове речи: „Велимо дакле да није сваки мир непрекоран и добар, већ да често постоји и погибелан мир који удаљује од божанске љубави, као, на пример, кад бисмо се помирили и сагласили напустивши истину. Христос није дошао да нам даде такав мир”.⁸⁴ Светомарковско руководно начело дијалога: „с љубављу одговарати... чувајући благочешће — Православље” заиста је синтеза и примена целокупне дотадашње светоотачке теологије дијалога, коју св. Златоуст богомудро и златоречито изражава овако: „Допринесимо што до нас стоји, и разговарајмо с њима са свом добром вољом и стрпљивошћу, показујући и погрешност њихове ствари и величину духовне штете, и никад немојмо посустати и одустати од њихова спасења”.⁸⁵ Другим речима, да би дијалог могао бити „дијалог љубави”, он мора бити „дијалог истине”, а то може бити само онда кад православни сабеседник у дијалогу стоји на бранику Истине, кад речју, делом и целим бићем заступа и представља не себе, нити „интересе” и „црквену политику” појединих центара Православља, нити „екуменски програм” појединих група, већ стварну веру и истинито католичанско Предање Православне цркве. Тако је поступао св. Марко Ефески, такав став је заступао у својим саборским говорима и у својим делима, тако је и нама данашњима у аманет оставио, тако је постао верни следбеник претходних светих Отаца, а особито св. Максима Исповедника који тај став формулише на класичан начин овим речима: „Не пишем ово стога што бих хтео да се јеретици ра-

⁸¹ Повест о своме делању, 2. РО 17, 306.

⁸² PG 35, 488.

⁸³ PG 59, 314.

⁸⁴ PG 57, 405.

⁸⁵ In Genesin hom. 7, 7. PG 53, 68.

жалосте нити што се радујем њихову злу — не дао Бог! — већ пре стога што се радујем и веселим њиховом обраћењу. Јер шта је вернима слабе од тога да виде како се расејана чеда Божја сабирају уједно? Нити вам пак саветујем да неумољивост претпоставите човекољубивости, — не дао Бог да се тако распаметим! — него вас молим да с пажљивошћу и разборитошћу чините и вршите добро свима људима и да будете свима све, за што вас год ко замоли; једино у ономе што би на било који начин могло подржати јеретике у учвршћивању њихова безумног веровања хоћу и желим да будете сасвим сурови и немилосрдни. Јер ја сматрам за човекомржњу и за одвајање од божанске љубави сваки покушај да се заблуди дода оснажење, на још већу пропаст оних који јој отпре робују⁸⁶. Свети Марко, својим, разуме се, речима и делима, учи ово исто, и сведочи истину католичанске (саборне) црквене вере из љубави према „одељеној браћи“ и ради спасења свих и сједињења свих са Оцем Небеским кроз Сина Његова у Духу Светоме, у заједници свих и у јединству једнога Тела и једнога Духа, у једној и јединој Цркви Божјој.

5. СТАЈАЊЕ У ПРЕДАЊУ И СВЕДОЧЕЊЕ ИСТИНЕ — САДРЖАЈ ДИЈАЛОГА ЗА ПРАВОСЛАВНЕ

Свети Марко је често и усмено и писмено давао одушке својој тежњи и чежњи да буде приоројан међу оне које је сматрао и називао „ревнитељима православне вере“⁸⁷. Разуме се, као што и доведе показасмо, ревнитељ или зилот је једно, а фанатик је друго. Док је овоме последњем, као превасходно самољубивом и самозаљубљеном, првенствено стало да поједи, да наметне себе и своја уочења милом или силом, а није му страна ни страст и пристрашпе, мржња и презир, дотле је оном првом, ревнитељу, главна и двоједина брига — како спасти и себе и ближње једним правим спасењем, тј. једним правим Спаситељем; како водити и себе и ближње једним истинитим путем, тј. путем Истине, у једини вечни Живот — а то је за нас људска бића, само живот у богоопштењу и богозаједници, у „благословеном царству Оца и Сина и Светога Духа“, које почиње „сада“, овде на земљи, у нама, у Цркви Божјој, и траје „увек и кроза све

⁸⁶ Посланица 12. Јовану Кувикуларију. PG 91, 465.

⁸⁷ Посланица патријарху васељенском. PO 17, 337. — Овде напомињемо да, строго узевши, сваки православни хришћанин ваља да буде равнитељ своје вере. Историјски гледано, међутим, главни носиоци ревнитељског духа и ревнитељских акција на православном Истоку беху одвајкада монаси. У саборној борби Цркве Божје против растачућих сила разних јеретичких лажних вероучења стегоноше и челници Православља кроз векове бежаху монаси. Сведок тога је повесница васељенских сабора. Током времена и силом прилика ревновања (зилотизам) добијаше каткад и облике спонтане организације или полуорганизације, ооље репи спонтаног удруживања. Почети тога падају у време борбе Цркве против иконоборства, настављају се током »студитског процвата« византијскога монаштва, букте и пламте зилотски покрети после неславне Лионске уније у 13. веку, поново се распламсавају у време св. Паламе и антипаламита, у време св. Марка и Флоретинске уније у 15. веку, у време тзв. Кољивада у 18. веку, итд. И у наше дане су јака зилотска струјања у сврху очувања чистоте православне вере, с епицентром у Светој Гори.

векове", тамо у незалазној светлости Божје вечности, опет у Цркви. Кад би вера била само идеологија и поглед на свет, а не и живот и дисање и спасење, не би за њу требало баш толико ревновати и излагати се опасности да те слабоверни и маловерни, будући неозарени одозго зраком несаздане светлости божанске, „прегрупишу” и прогласе не више ревнитељем, чиме се поносиш, већ сад фанатиком или „верски затуцаним елементом” чега се грозиш. Али, свиђало се то људима или не свиђало, изгледало то неправославној екумени тријумфалистички застарело, „без вере је немогуће угодити Богу” (Јевр. 11,6), и то не било какве вере већ праве, богооткривене, богопредане и Црквом саборно чуване и очуване вере. Само имајући „тајну вере у чистој савести” (I Тим. 3,9), тајну вере истините, и будући утемељени у тој вери (ср. Кол. 1,23), и гледајући очима те вере ка Господу Исусу Христу, „начелнику и савршитељу вере” (ср. Јевр. 12,2), удостојићемо се од Бога да се „Христос усели вером у срца” наша (Еф. 3,17), и тако ћемо заиста бити спасени благодаћу кроз веру (ср. Еф. 2,8), — и не само то, него ћемо, „са вером и љубављу у Христу” (I Тим. 1,14), спасавати и ближње своје, сведочећи пред њима праву веру Христову, учећи их да држе све што нам је Господ свима заповедио (ср. Мат. 28,20) и тиме их приводећи у пуноћу Христову из њихове делимичности и половичности, љубећи их да би и они с нама заједно, „једним устима и једним срцем”, исповедали пречасно и величанствено Име Бога Јединога и, кроза све то, отварајући и њима широм двери црквене што воде у „благословено царство Оца и Сина и Светога Духа”, у живот и блаженство, у светлост и вечност. И ни због чега другог до ли због ове условљености спасења нашега истинитом вером св. Марко је „ревнитељ”, „зилот”. Због тога се он и другима обраћа овим речима: „Молим вас именом Господа нашега Исуса Христа да једно говорите свагда и да не буду међу вама расколи (ср. I Кор. 1,10), да истиниту и од Отаца предану веру нашу чувате чврсто као добри залог, нити шта додајући нити шта одузимајући. Јер ми, синови и ученици Васељенских сабора и Отаца који на њима и у временима између њих просијаше, ни досад не имаћасмо мањкаву веру, нити нам требаше сабор и његов „орос” да бисмо штогод новије научили.⁸⁸ Вера наша, добро наслеђе Отаца наших — то је хвала наша. Надамо се да ћемо с њоме предстати Богу и добити опроштај грехова својих; а без ње — без ње не знам која праведност ће нас избавити од вечне казне. Ко год покушава да нас отргне од те вере и да нам уведе другу, новију, тај, па макар он био и анђео с неба, нека је анатема, и нека буде избачен из свакога сећања, и Божијега и људскога”.⁸⁹ У истом сотириолошком смислу ваља појмити и апел св. Марка православним хришћанима, апел који је и по слову и по духу тако изразито светопавловски надахнут: „Стојте држећи предања која примисте, како записана тако и неписана, да вас заблуда незаконичка не повуче са собом и да не паднете

⁸⁸ Овде Светитељ алудира на Флорентински сабор (1438—1439) и на његов »орос« (одредбу, дефиницију) о унији на темељу наметања латинства Православној цркви по свим тачкама. Као што се зна, св. Марко није потписао тај »орос«, и срушио је напослетку ту трагичну унију.

⁸⁹ Посланица Ватопедцима, 2. РО 17, 340.

са свог упоришта”.⁹⁰ Свети Марко је свестан да ради свога личнога спасења — а радити на своме личном спасењу никако није себиčnost већ је то уједно и најпреданији рад на спасењу других, у светлу њихове двојединства и једносушности — мора сачувати „добро исповедање” праве вере неокрњеним и целосним као први и темељни услов, на који треба дозидати подвижничко-благодатно живљење „по вољи Божјој” као природан и неизоставан израз праве вере, па се тек онда, имајући веру и живот, односно Православље и праводелање, као две стране једне исте медаље, може надати спасењу. А што важи за светог Марка, важи тим пре и за свакога од нас. Све ово он скромно и смерно изражава обраћајући се светогорским монасима: „Молите се и за мене да остатак својега живота проведем по вољи Божјој, да бих могао, сачувавши непољуљаним добро исповедање до краја, наћи некоје последње место у скупу оних што Богу угодише”.⁹¹ Још је дирљивије једно друго место у нашега Светитеља где он још смиренније, не полажући наду на живот и дела, сматра да мора „понети са собом” барем православно веровање своје, с њим изићи пред лице Божје и с њим се отиснути на безобалну пучину Божје милости и љубави. „Исповедајмо, вели свети Марко, до последњег даха, са многим смелошћу, добри залог светих Отаца, наше веровање које нам је пратилац од детињства, које прво изговорисмо и с којим нека бисмо напослетку отишли, односећи одавде са собом, ако ништа друго, а оно благочешће (= Православље, И. Б.)”.⁹²

За светог Марка Ефескога, дакле, стајање и остајање у благочешћу или Православљу није нипошто теоретско нити апстрактно-спекулативно питање, па штавише, није само важно теолошко питање, већ је оно основно животно питање, свепитање, са којим стоји или пада могућност нашега спасења и живота у Богу. Само у овоме битно егзистенцијалном и сотириолошком контексту да се појмити, оправдати и подражавати упорна приврженост св. Марка целини Предања, где је све важно и свето, до последње „јоте” или „титле”. Јер, „извртање католичанске (= саборне, свеопште, И. Б.) вере општа је пропаст”.⁹³ Стога св. Марко одбацује сваки покушај „ревизије” и „исправке” Предања црквенога у било којем његовом делу или виду без обзира на захтеве „времена”, „црквене политике” и сл. Он понавља анатеме црквене против оних који се усуђују да додају или одузму било шта што се тиче богопредане саборне православне вере.⁹⁴ Свој став поткрепљује позивајући се и на православне и свете

⁹⁰ Окружна посланица, 7. РО 17, 321. — Ср. II Сол. 2, 15.

⁹¹ Посланица Ватопедцима, 3. РО 17, 341.

⁹² Посланица патријарху васељенском. РО 17, 338. — Једнаким речима завршава Светитељ Ефески и своје исповедање вере: »Утешитељу благи... дај да будем прибројан оцима својим држећи се учења Твојега и Тобом надахнутих блажених мужева, односећи одавде са собом, ако ништа друго, а оно благочешће» (Исповедање вере, 4. РО 17, 304).

⁹³ Умирућега Марка Ефеског беседа пријатељима. РО 17, 349.

⁹⁴ Тако цитира Оце седмога васељенскога сабора: »Ако ко руши било које предање црквено, писано или неписано, нека је анатема» (види Дијалог о додатку, РО 17, 282), и продужује њиховим речима: »Ми чувамо установе црквене; ми чувамо одредбе отачке; ми анатемишемо оне који што додају или одузимају из Цркве» (на наведеном месту; ср. и »Изреке светих да је из Оца Дух Свети«, »Сотир«, том 12, год. 1889, стр. 340).

епископе града Рима из времена пре раскола. Тако, на пример, наводи ове речи светог папе Келестина: „Чистоту древне вере не треба да узнемирују богохулне речи. Ко је тај ко није сматран достојним анатемисања ако је било додавао што вери било одузимао што од ње? Јер оно што нам потпуно и јавно предадоше свети апостоли не прима ни додатак ни одузимање. Прочитасмо наиме у књигама својим да не треба ни додавати ни одузимати (ср. Откр. 22,18). Голема казна очекује и онога ко додаје и онога ко одузима”.⁹⁵ Наводи и речи св. Јована Златоуста, по којима у питањима вере нема ситница, него и ситница, када се фалсификује, оштећује све и изврће Јеванђеље, што Златоуст духовито објашњава на примеру фалсификатора новца, који не мењају много монету већ само мало преиначују печат на њој, но тиме ипак фалсификују читаву монету.⁹⁶ Због тога пагубних последица свакога новотарења у области вере, једампут предане светима, св. Марко прокламује опште начело: „Нека се говори оно што је проповедано, а што је прећутано нека се не говори!”⁹⁷ Ово је општи светоотачки став, што св. Марко потврђује и тиме што наводи истозначајне формулације претходних светих Отаца, Јова Златоуста („Што није написано, не треба веровати”)⁹⁸ и Дионисија Ареопажита („Уопште се не треба усуђивати рећи или помислити нешто мимо онога што нам је на божанствен начин изражено свештеним речима”).⁹⁹

Овај став апсолутнога поштовања према Предању Цркве у целини огледа се и у поштовању слова и духа појединачних, Црквом усвојених и зато аутентичних и богонадахнутих израза његових, доктринарних, богослужбених и других, а особито у поштовању и неизмењеном чувању васељенскога и непогрешивог Символа општецрквене саборне вере, Символа никејско-цариградскога. За св. Марка не може бити ни речи о некаквој измени било речи било догматскога садржаја овога светог Символа. То је једна од основних тачака и кључних позиција како његова црквено-богословскога „вјерују” уопште тако и његова држања у дијалогу с инославнима, у конкретном случају с римокатолицима, који су, како се зна, својим додатком *Filioque* извршили својеврсну ревизију свецрквенога Символа вере и покушали, не одрекавши се тога свога покушаја ни до данас, да наметну целој Цркви тај свој ревидирани символ. Допатак *Filioque* је у жижи великог раскола између Истока и Запада, како по св. Марку тако и по осталим православним Оцима и писцима новијих времена, све до неких новијих, на Западу пониклих теорија о преваходно друштвено-политичким узроцима раскола. Овај став св. Марка према чистоти Символа вере је став читаве Православне Католи-

⁹⁵ Посланица Несторију. PL 50, 474—476. У св. Марка Ефескога: Сведочанства да само из Оца исходи Дух Свети, 95, РО 17, 223.

⁹⁶ Види: св. Марко Ефески, Изреке светих да је из Оца Дух Свети, »Сотир«, том 12 (1889), стр. 340. — И по св. Василију Великом, свако мењање у питањима вере је »отпад од вере и оптужба гордости« (PG 31, 680. У св. Марка Ефескога: Исповедање вере, 5. РО 17, 303).

⁹⁷ Силогистичка поглавља против Латина. 20. РО 17, 252.

⁹⁸ О Духу Светом. PG 52, 814. — Наводи св. Марко Ефески у: Сведочанства да само из Оца исходи Дух Свети, 93. РО 17, 222.

⁹⁹ Наводи св. Марко Ефески у: Силогистичка поглавља против Латина, 13. РО 17, 247.

чанске Цркве од доба великог раскола па до данас, а и данас све православне делегације на свима званичним богословским преговорима са свим инославним црквама заинтересованим за богословски дијалог с Православљем, заступају неодступно овај став, и нема изгледа да ће се он икад изменити.¹⁰⁰ Ево како Ефески Светитељ изражава свој однос према Символу вере: „Ову свештену лекцију и символ, изложен од стране првога и другог сабора, а од осталих потврђен и утврђен, прихватајући и чувајући свом душом, прихватам и признајем уз речених седам сабора и онај што би сазван после њих за време благочестивог цара ромејског Василија и пресветог патријарха Фотија, а који... осуди и анатемиса, као и претходни васељенски сабори, све оне који се усуђују да новотаре какав додатак, одузимање или уопште било какву измену у споменутом символу”.¹⁰¹ За потврду овога става св. Марко се позива на одређене одлуке васељенских сабора и дословно наводи неке од њих.¹⁰² а позива се и на знамените речи св. Кирила Александријскога: „Ни на који начин не дозвољавамо да ко дира у одређену веру (односно, у символ вере), нити пак допуштамо, ни себи ни другима, да избрише иједну реч онде написану или да прекрши ма и један слог, опомињући се онога који рече: *Не померај међа вечних које поставише оци твоји* (Прич. 22,28). Јер, не говораху они већ Дух Бога и Оца...”¹⁰³ Ова и оваква апсолутна неповредивост никејско-цариградскога Символа вере заснива се, за светог Марка, на ауторитету Господњих речи, на ауторитету Новог Завета, где се јасно износи учење о исхођењу Духа само од Оца, а нема ни трага учењу о исхођењу од Оца и Сина. Зато св. Марко доводи у непосредну везу Символ вере и Свето Писмо, а повредитеље Символа оптужује, служећи се речима св. Иси-

¹⁰⁰ Такав став православних данас уводио је плодом у званичном дијалогу са старокатолицима. Они су, извојивши се из Римске цркве, првобитно били задржали *Filioque*, али су, на подстрек православних, с којима од почетка искрено покушавају да успоставе пуно јединство у вери и тајнама, проучили дубље цео проблем и званично усвојили православно гледање на *Filioque*.

¹⁰¹ Исповедање вере, 4. РО 17, 302. — Овде напомињемо да су на овоме великом цариградском сабору при св. Фотију 879/880. године заједно с епископима Истока осудили и анатемисали *Filioque* и филиоквисте и папски легати. И нехотице се намеће питање: који папа беше непогрешив — Јован VIII, савременик Фотије, поборник традиционалнога Символа без *Filioque*, или Сергије IV, Венедикт VIII и потоње папе 11. столећа, који већ примају *Filioque*?

¹⁰² Тако, позива се на први и други васељенски сабор, а затим на 7. канон трећег васељенског сабора, »који одређује да никоме није допуштено изговарати или писати или састављати другу веру мимо оне коју одредили свети Оци сабрани у Nikeји у Светом Духу, а оне који се усуђују мењати је, ако су свештена лица, отуђују од свештенства, а ако су световњаци, кажњавати анатемом« (Изреке светих да је из Оца Дух Свети, »Сотир«, том 12. год. 1889; стр. 339); цитира опширно прво правило шестог васељенског сабора — тролског, 692. године — по којем ваља »неноваченом и неокрњеном чувати веру предату нам од светих апостола и од триста осамнаест блажених отаца у Nikeји, и од осталих светих сабора« и које такође поткрепљује своје захтеве одлучењем и анатемом против непокорних (Изреке светих да је из Оца Дух Свети, »Сотир«, том 12. год. 1889, стр. 339—340) као и одлучени канон великог сабора при св. Фотију 879/880. године (Mansi 17, 520. — У св. Марка Ефескога: Исповедање вере, 4. РО 17, 302).

¹⁰³ Посланица Јовану Антиохијскоме, PG 77, 180. — У св. Марка Ефескога: Сведочанства да само из Оца исходи Дух Свети, 77. РО 17, 218.

дора Пилусиота, за непоштовање спрам Светога писма. „Такви болују, вели, од једне међу овим двома болестима: или нису поверовали да је божанствено Писмо речено Духом Светим, па су, према томе, неверници, или пак сматрају себе мудријима од Пресветога Духа. А у томе случају шта чине ако не демонструју?”¹⁰⁴

За св. Марка апсолутно је неповредив и неприкосновен не само Символ вере него и свака без изузетка истина и тајна наше вере. Ту заиста нема и не може бити „занемарљивих количина” и ситница. Навевши Апостоле речи: „Ако вам ко благовести мимо онога што примисте, нека је анатема” (Гал. 1, 9), св. Марко надовезује и ове речи из односног тумачења Златоустовог: „Не рече: ако буду објављивали супротно, или ако све изврну, већ: ако ма и најмање благовесте мимо онога што примисте, ако и ситницу помере с места, нека буду анатема”.¹⁰⁵ Према томе, стожерно дијалошко начело св. Марка је управо оно које је он толико пута прокламовао на Флорентинском сабору: „Не може бити снисхођења у питањима православне вере”. Јер, компромис (снисхођење, синкатавасис) је признак свега што је људско и релативно; а у Православљу све је божанско и савршено. Када су остали Грци — приповеда Силвестар Сиропул — при крају сабора почели да моле св. Марка да нађе и он компромис, „икономију”, еда би се већ једном скинуло с дневнога реда питање *Filioque*-а и васпоставило јединство, он је духовито одговорио да њихов предлог, преведен на језик православних вредности и стварности, значи: дозволи да ти се одсече глава, па после иди куд год хоћеш! Ни по питању *Filioque*-а, ни по било којем другом богословском питању не може се пристати на компромис, а остати православан и у Цркви Божјој. Јер, „никада помоћу средине, човече, не беху исправљене црквене ствари; нема средине између истине и лажи, него као што онај ко изиђе са светлости нужно мора бити у тами, тако бисмо могли ваистину казати и за онога ко је макар мало застранио од истине да се потчинио лажи; премда се може рећи да има средине између светлости и таме, и то је такозвани сутон или сумрак, но средину између истине и лажи немогуће је измислити...”¹⁰⁶ Због тога св. Марко одлучно одбацује сваки догматски минимализам, као и сваку двосмислену догматску формулу, сматрајући да основ за сједињење може сачињавати само потпуно исповедање потпуне Истине. „Можда је могуће, вели он, наћи средњу реч између двају веровања, која би реч једноимено означавала и једно и друго, али наћи средње веровање између двају супротних веровања о истој ствари, немогуће је; иначе би постојала средина између истине и

¹⁰⁴ Изреке светих да је из Оца Дух Свети, »Сотир«, том 12 (1889), стр. 340. — А на другоме месту (Силогистичка поглавља против Латина, 21. РО 17, 252) вели св. Марко: »Кад погледам на речи светих којима се служе збо рећи о Божанском Духу, долази ми мисао да латино-умствујући не осећају ни логичкога поретка мисли и вештине њихова уклапања у контекст, ака моли тачност божанских догмата и отачкога разума који са Духом истражује о Духу«.

¹⁰⁵ PG 61, 624. — У св. Марка: Исповедање вере, 5. РО 17, 303. — Тумачећи на другоме месту исте речи Апостоле, додаје св. Марко: »Видите колико је пророчки казао *ако и анђео с неба* — да не би ко истицао првенство папино« (Окружна посланица, 7. РО 17, 320—321).

¹⁰⁶ Посланица Георгију Схоларију, 2. РО 17, 323.

лажи и између потврђивања и одрицања, а тога нема...¹⁰⁷ Дво-
смишене догматске формулације назива св. Марко, по угледу на св.
Григорија Богослова, подсмешљивим називом „каторнос“ (κοδορνός
а тако се називала једна врста војничких чизама које су се могле
обувати обе и на десну и на леву ногу. По убеђењу св. Марка, раз-
лика у речима није важна докле год је садржина вере иста, као
што с друге стране ништа не помаже сагласност постигнута у из-
разима кад остаје и даље разлика у суштини, у вери. Метод за укла-
њање разлике у вери није, по св. Марку, метод „и — и“ него метод
„или — или“. То он доказује на примеру латинскога Filioque и на-
шега монопатризма. „Ако је, вели, истинит латински догмат да Дух
исходи и од Сина, лажан је наш да исходи само од Оца (јер због
тога смо се и оделили од њих); ако ли је пак наш истинит, онда би
бесумње био лажан њихов. Какве дакле средине може бити између
овога двога? Никакве, сем да се створи реч која би одговарала и
једном и другом веровању као какав „каторнос“. А зар ће нас она
ујединити? И шта ћемо чинити кад станемо једни друге испитивати
о појмовима и мишљењима? Хоће ли бити могуће и једне и друге
нас назвати православнима, а ми верујемо супротно? Не бих ре-
као...¹⁰⁹ У светлу овога схватања и учења Светитељева падају у воду
и све данашње екуменске теорије о томе како у дијалогу треба стал-
но наглашавати само оно што нас спаја, а прећуткивати по могућ-
ству оно што нас раздваја. Како видимо из речи богомудрог ефес-
ког благовесника истине, треба чинити управо супротно — не нојев-
ски бежати главом у песак релативизма већ с вером и надом на
Божју помоћ покушати уклонити разлике заједничком послушношћу
спрам неизмењеног саборно-апостолског и светоотачког светог Пре-
дања. Само тада ће дијалог бити дијалог истине и љубави, а не кућа
на песку која под ударцима дажда и ветрова „паде и распаде се
страшно“ (Мат. 7,27). Јер, само цела Истина, цела Личност Христа
Богочовека, може зацелити и исцелити рану хришћанскога неједин-
ства. А сва половична решења, све недоречености и условности, све
тактике и стратегије само продужују и овековечују болест. Зато св.
Марко нештедимице одбацује сваки компромис, сваку половичност,
сваку „икономију“ у питањима вере,¹¹⁰ а и сваки црквени сабор
који пуноћу црквене Истине ма и најмање озлеђује, жртвујући је
сједињењу.¹¹¹ Присталице такве „икономије“ назива св. Марко „рђа-
вим икономима“.¹¹² И проглашава још једно од основних начела
хришћанскога дијалога: „Икономија се може применити тамо где

¹⁰⁷ Окружна посланица, 5. РО 17, 316.

¹⁰⁸ Окружна посланица, 5. РО 17, 316—317. — Ср. св. Григорије Бого-
слов, Беседа о св. Атанасију. РГ 35, 1108.

¹⁰⁹ Окружна посланица, 5. РО 17, 316—317.

¹¹⁰ Ср. Повест о своме делу, 5—6 (РО 17, 308—311); Посланица Теофану
монаху на Имвросу, 1 (РО 17, 344—345); Посланица Георгију Схоларију, 2
(РО 17, 324); Окружна посланица, 5 (РО 17, 317). Ср. у св. Григорија Богосло-
ва, Беседа о св. Атанасију, РГ 35, 1105.

¹¹¹ »Нико не господари над нашом вером: ни цар, ни архијереј, ни лаж-
ни сабор, нити ико други, до ли једини Бог, Који нам ју је и предао и лично
и преко својих ученика« (Посланица Ватопедцима, 2. РО 17, 340).

¹¹² Посланица Георгију Схоларију, 2. РО 17, 322—323.

неће довести до безакоња”.¹¹³ Јер, права црквена икономија није компромис са заблудом нити са злом већ напор Цркве да како год што више људи просветли и спасе. А таква сотириолошка икономија је уствари најстрожа „акривија”. А спасењу води верност Истини и љубав ка Богу и човеку. То двоје не можемо и не смемо раставити, па их онда међусобно супротставити, како чине неки од данашњих „екумениста”. А поновно сједињење између римокатолика и православних могућно је, по св. Марку, само кад буде одбачено *Filioque* и свака друга новотарија у вери.

Дошавши до краја, видимо да Маркова теологија дијалога није само његова, већ је то и теологија „једампут предане нам вере” (ср. Јуд. 3), теологија наше свете Цркве, њених Пророка, Апостола, Исповедника, Отаца, Учитеља, њенога свештенога Предања, заснована у крајњој линији на примеру и на науци Првога и Врховнога Богослова — Господа Христа. Логички императив следи из тога за нас данас, *hic et nunc*: она треба да се оваплоти и у нашој савременој пракси, у нашем дијалогу са сваким ко нас запита за наше надање (ср. I Петр. 3,15) — за православну веру нашу.

¹¹³ Исповедање вере, 5. РО 17, 303 (по св. Златоусту).

Summary

Hieromonk Iriney Bulovich

THE THEOLOGY OF DIALOGUE ACCORDING TO ST. MARK OF EPHESUS

Working on his thesis on the theology of St. Mark of Ephesus, the author presents here a very current subject today on the theology of dialogue. This question of dialogue is dealt with in the following four points: 1) A right diagnosis as an approach to dialogue, 2) Dialogue and communion, 3) Attitude of St. Mark of Ephesus towards dialogue and the subject of dialogue, and 4) Standing in the Tradition and witnessing to the truth as the content of dialogue from the Orthodox point of view.

The author points out the willingness and inclination of St. Mark for dialogue with Roman-Catholics at the time of the Council in Florence, but underlines that for St. Mark it meant equally both dialogue in love and in truth, the truthful faith. In this respect, St. Mark of Ephesus was a faithful follower of Church Fathers, Councils and total Orthodox Tradition.

The attitude of St. Mark, which by no means was fanatic but serious and sane, is presented by the author in opposition to the modern sentimental-humanistic understanding of an ecumenical dialogue, which diminishes the truth and the faith of the Tradition. At the same time, he indicates that the attitude of the Ephesian fighter for Orthodoxy should be the guiding principle also for the Orthodox theologian of today.

Отац ВАСИЛИЈЕ*

Монашко ткање на чунку живота

Господ није дошао у свијет да просто побољша услове овоземаљског живота, није дошао да понуди неки нови политички и економски систем, нити да нас научи неком методу за достизање психофизичке равнотеже. Дошао је на победи смрт и да дарује вјечни живот: „Јер тако завоље Бог свијет да је дао Сина свог Јединородног, да ниједан који вјерује у Њега не погине, него да има живот вјечни” (Јн. 3,16). А тај живот вјечни није неко обећање послеисторијске среће, није неко просто надживљење смрти, нити неко продужење без краја овог садашњег живота. Вјечни живот је благодат која освјетљује и осмишљаје садашњост и будућност човјекове душе и тијела.

Јављања васкрслог Христа ученицима имају за циљ да им пруже ту сигурност побједе над смрћу.

Христос је васкрсао. „Смрт више не господари Њиме”. Он је савршени Бог, улази и излази кроз затворена врата. Он је савршени Човјек који се може додирнути, који једе и пије као било који од Његових ученика.

**
*

Оно што човјек посједује и што вриједи, нису толико његове тјелесне и интелектуалне способности, колико то да може да постане заједничар Христовог Васкрсења. Да је у стању да умре и да већ од данас живи вјечним животом: „онај који воли душу своју изгубиће је, и онај који мрзи душу своју у овом свијету сачуваће је за живот вјечни” (Јн. 12,25).

Монах, предајући се потпуно Богу, свједочи, доживљава и открива једну истину и радост: „који изгуби добија . . .” Отуда је живот монаха — губитак и опет проналазак, приобрећење.

Православни монах није просто „мистичар”. Он не спада у оне који покушавају да преко неке одређене дијете или технике постигну високи степен самосавладавања и аскетских подвига. Јер сваки људски труд, сам за себе, припада овоме вијеку и као такав је безначајан и неспособан да победи смрт, било у монаху било у брату.

* О. Василије је игуман манастира Ставрениките у Светој Гори. Овај чланак, који је на српски превео јеромонах др Амфилохије Радовић, прочитан је као предавање на трећем конгресу православне омладине Западне Европе у Дижону у септембру 1974. г.

Заиста, тајна православног монаха је тајна васкрслог човјека.

Његово послање није да измишља нове идеје, нити да употребљава своје способности на организацију нечега; он је позван да буде свједок својим животом — да је смрт побијеђена. То пак остварује се сахрањивањем себе самога у земљу, као сјемена.

Зато, кад је једном неки млади монах рекао свом старцу: видим да ми се ум налази непрестано у Богу, он му одговори: то да ти мислиш стално на Бога није нешто особито велико. Оно што је важно то је — да сматраш и осјећаш себе нижим од сваког бића.

Старац му тако открива друге димензије живота. На мјесто простог размишљања и уперености мисли на Бога, призива га на потпуно приношење свога бића, на смирење које је истинска смрт, али истовремено и васкрсење у нови смирени и свесилни живот.

На универзитету Пустине (тако Оци назваше монаштво) подвижници не уче, већ примају на дар све што је божанско. Не замајају ум свој или тијело своје, него жртвују цијело биће своје. „Да нисам све разрушио, не бих био у стању да себе саградим“.

Истински монах је васкрсли из мртвих, образ и слика васкрслога Христа. Он открива да духовно не значи нематеријално, нити плотско — тјелесно. Духовно је све оно (било материјално или нематеријално) што је освећено тајном Крста и Васкрсења; све преображено нествореном божанском енергијом.

Тако монах открива духовно послање и назначење створенога и тјелеснога. И истовремено јавља и свједочи опипљивост нематеријалнога и нестворенога.

Монах је ожењен са тајном светодејствовања спасења свих створења унутар Православне Цркве.

На један особити начин он се бави свим и — ничим. Он је „од свега одвојени и свима сједињени“. Појам „специјализације“ по природи му је туђ. Нити је за једно „специјализован“, нити је за друго незаинтересован. Све га интересује.

Оно што је важно за монаха и што га осветљује, што му открива предмет његовог интересовања, то је: мјесто и положај сваке појединачне ствари у преображеној стварности, унутар божанске Литургије спасења свега створенога.

Интересује га откривење и познање тог свесабирајућег начела које се дотиче свега што постоји. Зато, све што је преображено (све што саборно има удела у свеспаситељној божанској енергији) — подједнако га занима. Помаже му да упозна самог себе и да нађе рјешење за сваки проблем који искрсне пред њега.

Ево шта пише један такав монах:

„Није мој посао да зграде зидам и украшујем. Чак ни то да читам и пишем.

Шта је онда моје послање?

— Да, ако је могуће, умрем у Богу. Тек тада истински живим, и друга сила ме покреће.

— Тек тада могу слободно све да радим (и да копам, и да читам, и да пишем) а да притом нисам за било шта везан. Тада се могу свим бавити, под условом да кроз све и у свему спокојно ловим

једну једину ствар. Да пустим да све, свака „брига“, кроз мене слободно прође, — чекајући Јединога који свему даје вредност. Кад градиш ради грађења — гроб свој градиш. Кад пишеш ради писања — плетеш мртвачки покров свој.

Кад живиш, дишеш, тражећи милост Божју, онда се изаткива око тебе рухо нетрулежности, и раба у теби сладост небеске утјехе.

Само зидање и писање су другостепеног значаја”.

Циљ монаховог живота није да постигне личну сконцентрисаност или напредак, него да буде служитељ тајне спасења, тиме што не живи за себе него за Онога који је за нас умро и васкрсао. И за сву браћу.

То је могуће постићи зато што монах не живи по жељама срца свога, него како Црква жели и налаже.

Монашки постриг улазак у монашки живот, врши се на божанској Литургији.

Будући монах оставља себе самог пред светим Жртвеником. Прима га једно свето Братство. Свето је јер је положило на истом том светом Жртвенику сав свој живот, планове и наде.

Као што претварање хлеба и вина у Тијело и Крв Христову не зависи од свештеникове врлине, него од благодати свештенства у коју је свештеник обучен, тако и у монашком животу и владању одлучујућу улогу не игра способност или карактер игумана или братије, већ Дух Предања који води и руководи.

Кроз све Свете Оце се провлачи једна једина и иста златна жица: сви воде истом циљу — слободи Светога Духа. Сваки говори на себи својствен начин. Изражава свој опит. Подвлачи оно што је сам доживео. И све то духонадахнуто мноштво, које је живјело у разним мјестима и разним временима, сачињава један свехармонични глас простоте који пјева једну химну око престола Јагњетова. Пјева сада и у вјечност. Овдје и на сваком мјесту. Пјева је у литургијском простору живота, слободном од преграде сићушности и пролазне саможивости.

Тако та надвремена и свеблага Сила, која је све из ничега створила: она освећује свете дарове на светом Престолу, сабира сабор Светих Отаца, освећује монаха који се приноси на жртву, узима у своје руке и прима на себе уређење и живот сваке монашке заједнице.

Сав живот нас монаха се окреће око Бога. Он је вријеме наше, Он и све бриге наше. Наше тјелесне моћи, и „првине” нашег ума, њему се приносе. Богослужење, читање, молитва сачињавају смисао нашег подвига и стожер око кога се окрећемо. Божанска Литургија представља срце нашег организма, компонује наш лични живот и живот наше заједнице.

Архитектонски, манастир је саграђен да служи светој Литургији. Он је, могло би се рећи, архитектонски пјевана божанствена Литургија.

Око храма, као Херувими и Серафими: собе, ћелије, трпезарија, библиотека; област на којој се Св. Литургија проширује и преноси у току 24 сата.

Свака ствар се налази на свом мјесту, по литургијском поретку распоређена. Отуда онај који живи по манастирском програму, који корача по ходницима манастира, осјећа да се непрестано окреће око „јединога на потребу”. Његове мисли и трудови, бол и радост, његова душа и тијело, — све се то креће унутар божанствене Литургије манастирског живота, која се приноси и служи за сву васељену.

Имаш утисак да је и тај живот и то здање — жива икона Христовог Васкрсења. Као што је Христос Својим Васкрсењем разорио врата смрти, и извео на свјетлост ведрине и спасења прворођене, и сва кољена у окове окованих, — тако и божанствена Литургија: узводи сав наш живот горњем Царству; а Храм, својим обликом, сав манастир, — свјетлости и тишини освећења.

Овај Крстоваскрсни карактер живота свуда се простире.

Свака утјеха и благодат у Православљу и монаштву даје се послужењу смрти.

Утјеха значи превазилажење смрти у свим облицима живота.

Ово можемо наћи и у дугим монашким богослужењима, постовима, у свој вјештини подвижничког живљења. Оно што је православно — тешко је? Строго је? Превазилази људске моћи? — Кад се споља посматра — тако изгледа. Дјелимично — тако је и по својој суштини („Монах је стално приморавање и подстицање природе”, каже св. Јован Лествичник). Но, ипак, оно не зна шта је незнање, ма колико мрачно се приказивало, никад није загушљиво и неприродно.

Зашто? Зато што, на крају, из великог труда, подвига, бдења које често превазилази људске моћи, — изниче нова млада, нетрулежна, неуверљива, која доноси стоструки плод. А онда? — Онда благосиљаш трудове и болове. Све жртвујеш. Јер радост ова која румени, свјетлост је будућега вијека, која освјетљује, орадостљује и животвори садашњост и будућност. Тако тражиш спонтано у пројекту још теже подвиге, још дубљи мрак, још већу усамљеност да би стигао до непостидне утјехе, незалазне свјетлости, и свега онога што орођује и сједињује Човјека са свим и сваким.

Подвижници таквог соја долазе до тога да примају са захвалношћу и благодарношћу страдања и патње, или презрење и понижења људска, јер се тако ослобађају од преварних утјеха овог свијета и постају још од сада заједничари вјечне Славе Господње.

Св. Симеон Нови Богослов нам открива своју душу: „За ништа сам сматрао искушења и невоље које су ме сналазиле, погледајући не будућу, но садашњу славу Господа нашег Исуса Христа”.

Један карактеристичан догађај и примјер тога: у наш манастир навраћа понекад један стари Пустињак да тражи помоћ. Са оним што добије прихрањује себе и помаже и друге старије од себе. Дође тако једног дана у уобичајену посјету, па ће рећи једном од манастирске браће:

„Надам се да се не љутиш што долазим и тражим помоћ. Ако се љутиш, није важно — могу и да не долазим више. То нек те не

жалости, јер монах личи на пса. Ако га удариш и отјераш — добро си урадио. Ако га не удариш него му даш парче хљеба, и то је добро”.

Овај старац, иако је превалио седамдесет пету, ни од кога не тражи да му указује поштовање. Сам себе сматра за пса. До земље се клања свима и од свих тражи благослов, па било да се ради о монасима, послушницима или поклоницима.

Обукао се, међутим, у такву неизрециву радост, тако да је сваки његов долазак у манастир читав празник. Сви, и монаси и поклоници, скупљамо се око њега, да чујемо ријечи благодати које излазе из уста његових, да се освијетлимо радошћу која зрачи са његовог лица, иако он сам свега тога није свјестан. Личи на онога Старца који је тражио од Бога да га не прослави на земљу, и толико му се сијаше лице, да нико није био у стању да погледа на њега!

Осјећаш да у овим смиреним душама које зраче од радости, светодјејствују непрестано двије врлине: тајна покајања и тајна љубави.

То су покајници, не разочарани очајници.

Господње „покајте се” не значи једном се покајати, не значи ни повремено кајање (то може бити само почетак његов): сав живот треба да постане покајање. Став и непрестано стање човјеково треба да буду покајни и пуни скрушености. Све што ради и све што мисли да буде натопљено скрушеном нарављу. Још више: смирење је једино истинско пиће за сво његово биће.

Тајна покајања и скрушености, и усправљања снагом друге Силе, треба да дјејствује сваког трена. Сваког момента ти који си пао треба да осјећаш да те Он подиже.

Да осјећаш да си ти пад а Он Васкрсење. Да си небиће а Он Биће. И да те је по неизмјерној милости привео у биће, и подигао те палоба, васкрсавајући те непрестано. Тако, кроз сазријевање духа покајања у нама, ми „стално носимо на тијелу смрт Господа Исуса, да би се и живот Исусов на тијелу нашем показао” (2 Кор. 4, 10).

Монашки живот је истовремено Велики Петак и Недјеља Васкрсења. Они стално доживљавају и живе „живоносно умртвење”, „радостотворни плач”.

Као што су осјетљиви на покајање, тако су осјетљиви и на љубав. И оваје виде пут жртве који води директно и сигурно у вјечни живот. Никакав труд, учињен из љубави према Богу, не пропада. Све оно што се даје, што се губи, давано брату из љубави, чува се и спасава, остајући недирнуто и умножено у вјечности.

Други није просто неопходни сапутник у животу, већ је неодјељиви елемент нашег духовног самосазнања. Само изгубљен ради Бога и ради брата, човјек је у стању да нађе самог себе, правог себе и своје истинске размјере: „Онај који изгуби... наћи ће”. Само тако се усправља у њему Богочовјечанско и неограничено величанство Човјека. Тек тада човјек осјећа да су темељи на којима почива — непоколебиви. А темељи су: смрт, исчезавање. Антрополошка пак стварност у којој, од тог момента (умирања) па надаље, живи нови човјек јесте — свепрожимајућа благодат.

Непропадлива плата за дату чашу хладне воде брату то је — нова Тројична савјест човјекова која се рађа у њему. Други није

граница која ограничава нашу личност, која затвара наш простор и хоризонте или једноставно ласка нашој сујети. Он није мртвачко платно које обмотава нашу мртву усамљеност. Није „пакао“. Други је сопствени, нама својствени предео живота, најдрагоценији и нај-аутентичнији ја сам, који нам дарује — кроз наше приношење њему — појам и стварност вјечног живота, који је већ почео: „Ми знамо да пријеђосмо из смрти у живот, јер љубимо браћу“ (I Јов, 3, 14).

Кад се приближиш једном зрелом монаху, не налазиш код њега ништа надчовјечанско, ништа што зачуђава и ствара вртоглавицу. Све је код таквих дубоко људско, смирено и носи у себи спокојство и утјеху. Поред свег свог подвига и самовања они се нијесу удаљили од човјека, вратили су му се. Загрили су све људе и све њихове болове.

И духовни напредак монахов не зависи од тога колико је постио и злопатио се, него од тога до које мјере је постао заједничар благодати Духа Утјешитеља, колико је спокојства задобио и колико је у стању да буде духовни мир и брату човјеку.

Братству једног манастира дође помисао да превазилазе по врлини друге монахе зато што упражњавају више од њих молитву Исусову.

Кад упиташе у вези тога једног опитног Старца, он рече: „Не говорите ми колико су бројаница избројали и колико Исусових молитава прочитали. Друга ствар мене интересује: да ли је неки од њих, који је духовно напредовао, у стању да схвати савременог уморног човјека, да утјеши ожалашћенога? Да ли је у стању да ослободи од ђаволских мрежа оног који се у њих заплео? Ако је у стању да то уради, ако је у стању да подари духовни мир брату и да пробуди у њему љубав за живот, да га научи да се радује и благодари Богу, то је знак да је тај монах стварно напредовао духовно“.

Овај став Светогорског Старца је врло карактеристичан. Показује колико је монаштво човјекољубиво. Све мјери мјером љубави, саборним спасењем свих, а не фантастичним срећивањем сваког појединачно.

Свјетлост којом зрачи истински монах има снагу откривења у себи. Личи на долазак Господа: „Ако вам дакле кажу: ево га у пустињи, не излазите; ево га у собама, не вјерујте. Јер као што муња излази од истока и показује се до запада, тако ће бити долазак Сина Човјечјега!“ (Мт. 24, 26—27). Монах не заповиједа: радите ово или оно по људски, не предлаже неки свој план, нити излаже своје мишљење него излива из себе утјеху. Са њим се осјећаш бскрајно спокојан и сигуран. Све се испуњава свјетлости. Твоје недоумице се разрешују без ријечи. Волиш Христа, живот. Не бојиш се смрти.

Такви монаси, непознати, безимени, пуни свјетлости — постоје. Познајем једнога од њих. Блиста и прелива се — ето израза који донекле изражава истину о њему.

Посједује ризницу неизрециве радости у земљаном сасуду, малом и ломком. И радост се излива, испуњавајући све око. Шири се свуда као миомир. Свјетлост зрачи из његовог бића. Радовање превазилази његове моћи, растапа срце његово, те плаче, виче, скаче.

И кад говори и кад ћути; и кад спава и кад је будан; и кад је присутан и кад је отсутан: увијек исто говори, има исти идентитет, привлачност и силу. Присуство његово или сјећање на њега; осјећање да је негдаје близу или сами факат да постоји: предаје, зрачи нешто друго, нетварно, спокојно, продорно. То (друго) обнавља човјека. Смирује његове живце. Гаси његов гњев. Просвјетљује његов ум. Окриљује наде његове. Припрема за духовну борбу, која доноси тишину и мир свему народу. Ту се непрестано рађа нешто што је предвечно и непокретно. Происходи нешто што је непресушно и нераздјеливо. У сваком дијелу, у сваком парчету постоји тајна цјелоснога, и то цјелосно стално бива нешто друго, ново обновљено, први пут чувено и виђено. Свима говори исто, и сваки узима оно што тражи, оно у чему оскудева. Није значајно толико оно што каже, колико дух који извире и предаје се оним што говори. Дух потстиче, покреће срце његово и језик његов. Дух дотјерује његову реченицу и изображава коцкице његових ријечи.

Он је свирала, лира Духа, која цјелосно трепери и бруји од Његовог наитија. Зато и мелодија коју производи та лира привлачи и преноси у непознату земљу. Сведубински људска: очовјечује човјека. Он све проблеме решава уједно.

Он је задобио рај — крвљу својом. Од себе је направио риту, подерао себе, дао, свима раздијелио.

Сад се са лакоћом креће свуда и у свему, на начин на који се нико други не креће. Свуд налази дом свој, јер је свагда спаљивао ћелију своју — из љубави према другоме. Гдје год ступи ногом, свуд налази чврсту стијену, јер се сагнуо и пустио другога да пређе преко њега. Увијек му је израз какав треба, и увијек налази потребну слику за своју ријеч јер никога није обмануо, никога није ранио, ни на једно створење није згазио. Ублажио је рану и бол свега свијета.

Глас му препукнуо, дах испрекидан, руке дрхте а ноге се преплићу. И опет, стоји чврсто. Гази непоколебиво. Корача без препрека. Види, иде напријед, воли. Слободан је. Он је човјек будућег вијека, управо зато и једини који исправно говори о овом вијеку. „Они који мисле да су стубови” не примјећују га, а он види и запажа све и свакога.

Он је мјесто гдје сунце грије, спокојство, богатство чистоте. Преизобиље плодне дјевствености. Сво његово тијело се осмјехује свето изнутра. Зрачи свјетлост и сладост. Прољетни је дан са много повјетарца, свјежег, лаког, чистог као суза, натовареног са мирисима животодајним и широм донесеним са процвјеталих удолина срца његовог и из одаја светих и свијетлих помисли његових.

У његовој близини се очишћујеш, облачиш у благодат једну за другом. Овај човјек је икона богословља, светости, откривење сједињења двеју природа у Христу.

Његово тијело се храни, одржава у овом животу — духовним опитима. Небеска маџа — храни тијело његово, испуњује срце његово, сабира кости његове

Познаје Бога, како каже божанствена Литургија, страшног и Човјекољубивог. Слабачак је, као од паучине изаткан, но, ипак, све-

моћан. Прима таласе благодати који превазилазе његове моћи. Његов земљани сасуд није у стању да издржи. Излива се, постаје огањ. Све у њему и око њега постаје — свјетлост неприступна. Океан је свјетлости, у коме можеш пливати доживотно, у коме плива и спасава се твар и сва историја.

Дух нетварни који се настањује у дубинама бића његовог ошатаствљује све у њему и око њега: опипљивије и стварније од предјела који нас окружује. Чак је и тијело његово прозирно, пуно свјетлости.

Он је природан и светац. Савршен човјек и савршен Бог по благодати.

Ничега лажног код себе нема. Он не прави, него рађа, исходи. Не говори, него твори. Не ставља примједбе, — воли.

Сва његова мисао је дјело, акција. Ријечи његово стваралаштво. Његово одсуство — све испуњава (по благодати). Његово присуство све смјешта (по благодати). Посједује особито схватање живота, свијета, отстојања.

У свијету га нема, и истовремено га сабира, организује, обједињује („молитвама твојим си утврдио васељену”).

Не потпада под обична правила. Ако га гађаш, стријеле твоје га не налазе. За њих је непостојећи. Ако га тражиш, ма гдје се ти налазио, уз тебе је. Само за тебе живи. Сваког момента извире из дубина лик његов, језик његов, његово појимање свијета. И то тиме што заходи живот његов, губи се тијело његово, бјежи, одуховљује се биће његово, изаткива се и добија вриједност плот његова.

„Постадох заједничар образа и не сачувах; постаје заједничар Он (Господ) моје плоти, да би и образ спасио и плот обесмртио (PG. 36, 325C).

Налазећи се пред њим појимаш Богословље св. Григорија Паламе. Осјећаш да се из суштине Светости његове, за тебе неприступне, излива и истиче непрестано и неисцрпно неописива Благодат која допире до тебе, до душе твоје и духа, — као свјетлост животворна.

И као што сунце даје могућност живота свој твари, тако и ова свјетлост монаха отвара могућности за процветање живота у сваком човјеку.

Не ограничава. Не врши неку специјалну мобилизацију. Не затвара хоризонте. Не организује на људски начин. Помаже сваког појединачно да нађе самог себе. Помаже сваког да заволи свој живот, водећи незалазној Светлости.

Сви се њему исповиједају. И он се пред свима исповиједа. Нико се не устручава да му повјери сваку па и најскривенију тајну свога срца. Напротив, отвара срце своје са повјерењем пред њим, као што цвијет отвара круницу своју пред сунцем. А и он се никога не боји што ће сазнати тајне његове душе. Шта више, често поставља завјесу ћутања између узаврелог и пресвијетлог бића свога и слабих чула његовог посјетиоца, да не би посјетилац с видом и свјетлост изгубио. Пушта нежно и бешумно топлину сјаја, да омекша, да освијетли, да утјеши, и да орадости човјека, брата његовог, створеног „по образу” Божјем.

Не плаши те са његовим аскетским подвизима, него ти предаје духовну мирноћу, кроз претакање љубави Божје у којој он живи даноноћно.

За вријеме вашег заједничког разговора врло је благородан и пажљив. Зна, види, воли. Осјећа какав ће бити исход ствари. И тако дјелује, у тој и таквој клими пуноће истине (о животу и човјеку).

Разоткрива твоје тешкоће једну за другом у потпуној природној атмосфери. Не боли те операција која се врши на теби. Други је осјећао прије тебе, за тебе, болове — Господ Христос. Сад се налазиш на мјесту покоја кога донесе бол Његов. „Јер, гле, дође Крстом радост свему свијету”.

Оставља те да сам видиш, да све то свариш. Сваки пут у току вашег сусрета, пита те како се осјећаш.

Примјећујеш да те он само помаже, са расуђивањем. Не интервенише на груб начин. Не намеће се магично. Открива ти природно функционисање твога бића. Оставља ти пуну слободу. И постајеш заробљеник истине, слободе, стварности онаква каква је. И одлазиш утјешен, ослобођен од мрака, умирен, окрепљен. Напушташ га и одлазиш на свој посао, идеш гдје хоћеш, и опет, остајеш ту за свагда.

Пупчана врпца наде веже твоје духовно биће са тим мјестом, тренутком, лицем, опитом. И врпца та — матерински храни, оживљује, обликује у материци Цркве духовно новорођенче, новог човјека који се зачиње и рађа Духом Светим.

Налазећи се поред њега осјећаш да су древни Светитељи истински живи, као што је и овај древан и мртав за свијет и живи на други начин, с нама, у Духу Светом. Тиме свједочи да нас никад неће оставити. Пред њим осјећаш да си стигао на последњи судњи дан. Суди те.

Суди ти љубав његова које нијеси достојан. Продорност, његово чисто око које те не осуђује. Осјећаш какав ће бити суд Божји. Осјећаш како се хришћански објашњава бесмртност душе. Каква ће бити васкрсла тијела. Садашњост и будућност се објашњавају не размишљањима, већ јављањем, откривањем живота. Налазиш се пред Богојављењем.

Твој живот задобија једну другу есхатолошку димензију. И људска топлина и нада испуњавају последњу тајну живота.

**
*

Присуство древних Светитеља је опипљиво. Исто тако и благодат нових превасходи историју и води нас од данас до вјечности. Било да живе било да умиру свједоче Силу Васкрсења. Откривају људско величанство, незалазну свјетлост Царства, због које смо створени. Показују нам да не постоји разлика старог и новог у Цркви, у Тијелу Васкрслога Христа, које „све твори новим”.

Један млади монах написа за једног духовног Старца:

„Читам Авву Исака. Налазим у њему нешто истинско, херојско, духовно. Нешто што превазилази вријеме и простор. Осјећам га као глас који је по први пут одјекнуо у непознатој и затвореној унутрашњости бића мога. Иако тако временски и просторно удаљен од мене, ипак дође у дом душе моје. У једном моменту духовног мира — про-

говори ми. Сједи заједно са мном. Премда сам толико других ствари прочитао, иако сам се са толико људи срео (или су и данас у мојој близини), ипак, нико од њих није имао такво расуђивање. Ипак, никоме од њих не открих тако дубоко одаје моје душе. Или да се јасније изразим: Нико ми не показа братски, пријатељски, да у мени — у мојој људској природи — постоји и таква двер. Двер која се отвара према простору отвореном, бескрајном. И нико ми не рече ту неизрециву, несањану тајну, да овај свијет сав припада — Човјеку.

Први пут осјећам свети понос, дивљење за човјечанску (боље рећи *богочовјечанску*) природу.

То ми подари као божански благослов присутност једног Светитеља, одељеног од свијета и греховне помрачености.

Он припада људској природи. То ме радује. Уживам у доброчинству његовог благослова. Будући исте природе врши ми битијно трансфузију живоносне крви своје слободе. Открива ми истинског човјека. Својим присуством ми говори, што и сâм осјећам, да смо заједно. Није нешто туђе за мене. Он је ја сâм, и то најистинскији. Цвијет је чисти људске природе”.

Сад можемо да завршимо сјећајући се утјешног Слова Пророка Божјег Исаије:

„Овако говори Господ: блажен је онај који има сјеме на Сиону и сроднике у Јерусалиму”.

А и ми сви можемо рећи да смо блажени, јер имамо на Сиону Православља (Света Гора) сјеме Светих Подвижника. И у горњем Јерусалиму имамо толико својти и сродника. Они живе за нас и претстављају свјетлост и наду наше садашњости и наше будућности.

Summary

Fr. Basilius

ON MONASTIC LIFE ON THE MOUNT ATHOS

The young hegoumen of the Athos Stavronikita Monastery held a lecture on this subject at the Assembly of the Orthodox Youth of Western Europe in Dijon in September, 1974, which we publish here.

He presents here some aspects of the spiritual experience of the Athos monasticism, which continues the true spiritual traditions of the Orthodox East: repentance, re-birth, humiliation, transformation, love, prayer, attainment of the grace, illumination, deification. He also puts forth some actual examples of life and thought of some Athos monks — starets and goes on to speak about the ascetic-liturgical character of the Athos monasticism today in a very plastic and vivid way, a rather comprehensible and attractive one for the contemporary reader.

Душан Б. БЕРИЋ

Свети Сава код старих далматинских писаца

Две личности из српске прошлости стекле су нарочиту популарност код наших народа, не само српског него и код хрватског: Растко Немањић и Марко Краљевић. Треба нагласити да је хрватски народ, особито у Приморју, био иницијатор и ширитељ оне популарности коју ужива Краљевић Марко на Балкану све до данас. У Приморју, у Далмацији, налази се колевка народне епике о многим нашим јунацима из прошлости, чија се слава, путем певања и гусала, простире дубоко у унутрашњост наше земље. Међу популарним личностима из прошлости Србије спомиње се у многим делима старих далматинских писаца Растко Немањић, доцније познат као Свети Сава, што је редак случај с обзиром на ондашње прилике и менталитет Римокатоличке цркве, која је са анимозитетом гледала на све што је православно.

Међу прве књижевнике у Далмацији који пишу о Светом Сави спада, свакако, Дубровчанин *Антун Сасин* (пре 1524 — после 1595).¹ који, иако по суду књижевних историчара „није велики пјесник“, ипак је „први по времену пјесник историјског епа у дубровачкој поезији“.² О његовом животу мало знамо. У дубровачкој државној служби провео је од 1553. до 1577. године као писар у стонским соланама и стонској канцеларији. Написао је више лирских песама, „Малахну комедију од пира“ и две пастоларе, „Филиду“ и „Флору“.

Сем тога, Сасин је написао епску песму „Разбоји од Турака“, где су опевани „врло важни савремени историјски догађаји“.³ Ту он опева рат између Турске и Аустрије у годинама 1593—1595. У VII „Разбоју“ он пева о пропасти Турака при опсади Острогона:

Кад гром и тријес седам тисућа
поби Турака кон Будима,
око петнаес дана има,
ер је Божја слас могућа,

¹ М. Medini, *Povijest hrvatske književnosti u Dalmaciji i Dubrovniku*. Knjižica I. XVI. stoljeće. Zagreb, 1902. g., izdanje »Matice Hrvatske«. — П. Поповић, *Антун Сасин, дубровачки песник XVI. века*. »Глас« С. К. Академије ХС, Београд 1912.

² П. Поповић, нав. дело, стр. 67.

³ П. Поповић, нав. дело, стр. 46.

која хотје осветити
и указат своју славу,
ер ждегоше славна Саву,
хтје их огњем попалити.

Остали се разбјегоше,
који бјеху живи остали,
и кијех муња не опали,
тер свак бјегну, куд ко може".⁴

У овим стиховима Сасин нам као савременик говори о спаљивању моштију Св. Саве, јер речи „ер ждегоше славна Саву” односе на тај догађај 27. априла 1594. године, пошто он о даљим догађајима пева врло мало и то само до после јануара 1595. године. Тиме би, по суду Павла Поповића, „дубровачка књижевност дала, доста неочекивано, грађу за решење једног чисто историјског питања”,⁵ тј. о години спаљивања Св. Саве од Турака.

Слично Сасину, спомиње спаљивање моштију Св. Саве и други Дубровчанин, савременик Сасинов, *Мавро Орбини*,⁶ који је, ступивши у бенедиктински ред живео неко време у мљетском самостану, одакле је, посвадивши се са својим друговима отишао у тадању Угарску, где је неколико година био опат бенедиктинског самостана у Бачкој. Из Бачке се вратио у Дубровник и умро 1614. године.

Орбини је дуго сакупљао по Италији историјски материјал, док су му кнезови од Урбина отворили своју богату библиотеку, помажући га у његовом књижевном раду. Као резултат тога рада је дело *»Il regno de gli Slavi hoggi corrottamente detti Schiavoni, Historia di don Mauro Orbini Rauseo abbate melitense. Nella quale si vede l'origine quasi di tutti i Popoli che furono della lingua SLAVA, con molte et varie guerre, che fecero in Europa, Asia, et Africa; il progresso dell' Imperio loro, l'antico culto, ed il tempo della loro conversione al Christianesimo. E in particolare veggonsi i successi de' Rè, che anticamente dominarono in DALMATIA, CROATIA, BOSNIA, SERVIA, RASSIA et BULGARIA. In Pesaro appreso Girolamo Concordia. Con licenza de' Superiori. MDCI»*.⁷ Премда је ово дело врло конфузно и некритично, ипак се „уз нужни опрез и савесну контролу, може и у њега наћи по где које драгоцено зрнце”.⁸

Једно такво „зрнце” је и оно где говори Орбини о Св. Сави. Пишући о Стевану Немањи, кога назива Симеоном, каже: „Имао је три сина. Стефана, Вуксана и Раска; који, пошто се замонашио беше назван Сава и од Срба је држан за светитеља. Његове кости, пре мало времена Синан Паша, човек безбожан, дао је јавно спалити” (*»Hebbe*

⁴ Djela Petra Zoranića, Antuna Sasina, Savka Gučetića Bendeševića. »Stari pisci Hrvatski« knjiga XVI. Zagreb 1888, izdanje Jugoslavenske Akademije, str. 186.

⁵ P. Popović, nav. delo, str. 55.

⁶ L. Rava, Mauro Orbini primo storico dei popoli slavi. Bologna 1913.; F. Šišić, Priručnik izvora hrvatske istorije. Dio I. Čest I. (do godine 1107). Zagreb 1914. — A. Cronia, Il »Regno degli Slavi« di Mauro Orbini (1601) e la »Istoriya Slavenobolgarskaja« del Monaco Paisi (1762). Roma 1940.

⁷ Служим се примјерком Народне библиотеке у Задру под сигнатуром Ц. — 8185.

⁸ F. Šišić, nav. djelo, str. 43.

tre figliuoli, Stefano, Vuchsan, et Rasco; il quale fattosi monaco, fu chiamato Sabba, et da i Seruiani è tenuto per santo. Le cui ossa, poco tempo fa Sinan Bassa, huomo empio, fece bruciare pubblicamente».⁹ Овом белешком Орбини, за разлику од Сасина, пружа нови податак да је Св. Сава био спаљен од Синан Паше, „човека безбожног”.

Код ове двојице спомиње се само једна епизода о спаљивању моштију Св. Саве, док њихов млађи савременик, насловни бискуп босански *Иван Томко Мрнавић*¹⁰ из Шибеника (7. II. 1580 — 1. IV. 1637), пише читав животопис Св. Саве. Мрнавић је основно образовање добио у своме родном месту Шибенику, а 1597. године налазимо га у Риму као питомца тамошњег Илирског колегија. У својој 26. години постаје шибенски каноник и врло брзо улази у јавни живот Далмације, сарађујући у издавању хрватских глагољских књига. Убрзо је именован, 1627. године, за каноника у Загребу, а 1631. постаје насловни бискуп босански. Али, већ 1635. године одрече се тога наслова због својих тежњи да постане загребачки бискуп, у чему га је спречила смрт.

Мрнавић се још као клерик у Шибенику и Риму почео бавити историјом, оставивши за собом много расправа, при чему је сву своју пажњу сконцентрисао на генеалошка испитивања, не жацајући се и кривотворења докумената, да би доказао своје тврдње. И своју лозу покушао је да доведе у веза са српским Немањићима и Мрњавчевићима, од браће Вукашина, Угљеше и Гојка, који су, по њему, били у најтешњим родбинским везама са Сибињанин Јанком и његовим сином краљем Матијом Корвином, као и са Скендер-бегом Кастриотићем. Овом приликом Мрнавић је фалсификовао неколико исправа из XIV и XV века, оверивши их код сплитског каптола, као и верне преводе са словенског на латински језик, а онда их штампао.¹¹

На овом месту занима нас само животопис Св. Саве, који је Мрнавић написао у књизи: »*Regiae sacritatis Illyricanae foecunditas a' Ioanne Tomco Mrnavitio Bosnensi edita. Romae MDCXXXI. Superiorum permissu. Romae. Typis Vaticanis.*»¹² Дело у формату четвртине има XXVI непагинираних страна, а од 1—296 стране налазе се двадесет и два Мрнавићева житописа светитеља из Илирика, од којих су већина из угарске краљевске куће, док од јужнословенских има само: блажени Иван Гостумил, легендарни хрватски краљ, и Св. Сава Српски. Први животопис »*Vita B. Ivanis primi in Bohemia eremicolae filii Gostvimili Regis Dalmatiae*«, штампан је на странама 191—194, а други »*Vita S. Sabbae Episcopi Simeonis Stephani Regis filii*« на крају дела од 285—296 стране.

⁹ Mauro Orbini, Il Regno de gli Slavi, str. 249.

¹⁰ A. Pavić, Ivan Tomko Mrnavić. »Rad« knj. XXXIII. Zagreb 1875. izdanje Jug. Akademije. — A. G. Fosco, Vita di Giovanni Tomco Mrnavic. Sebenico 1890. — F. Šišić, Kako je Vizantijski car Justinijan postao Slaven. (Ivan Tomko Mrnavić). Prilog kulturnim prilikama hrvatskim u prvoj polovini XVII. vijeka. »Nastavni Vjesnik« knj. IX. Zagreb 1901.

¹¹ F. Šišić, Priručnik izvora hrvatske istorije, str. 41.

¹² Служим се примерком Народне библиотеке у Задру, под сигнатуром 27792. 98. VII. Многи су погрешно означавали као годину штампања 1630. или 1640. На примерку Народне библиотеке у Задру стоји јасно као година штампања 1631.

На непагинираним странама, од III—VIII стране, штампана је посвета Мрнавића Фердинадну III, краљу Угарске, а на IX—X странама кардиналу Франциску Барберину. Затим од XI—XXIV стране смештено је тринаест ода и епиграма, различитих аутора, посвећених Ивану Томку Мрнавићу, а на XV—XVI страни предговор Мрнавићев читаоцу и каталог светитеља, чији живописи следе од 1—296 стране. Испред самих живописа отиснут је *in folio* бакрорез свих светитеља, као илустрација њихових живописа.

Животопис Св. Саве Мрнавић започиње с тројицом светих мужева с таквим именом: први је Сава Кападокијац из 5. века у Палестини, отац многих монаха, други је Сава Гот, такође с краја истог века, који је стављен на муче од краља Атанарика, а „трећи је Сава наш, Симеона Стефана краља Рашке, славни потомак, који у тринаестом веку, животом светим, краљевски род свој прослави” (*tertius est Sabba noster, Simeonis Stephani Rasciae Regis, praeclara soboles, qui decimotertio saeculo, morum sanctitate, regiam suorum progeniem illustravit*).¹³ Даље Мрнавић даје податке о Рашкој и Немањинима и прича како је „Растко трећи по рођењу, још за живота очева, пошто је од свога детињства душу побожности предао и због тога од оца, више од остале браће вољен, одмах у првој младости, буку дворску презирући, без знања родитеља, побегао од куће светим људима, који су на падинама брда Атос становали” (*Rascus tertio loco genitus, vivente adhuc patre, cum ab infantia animum ad pietatem adiecisset, indeo prae caeteris fratribus, a patre diligeretur, ubi primum adolescere caepit, Aulicas turbas pertesus, insciis genitoribus, domo prolapsus, ad sacro viros, qui iuga montis Atos... incolebat*).¹⁴

Затим Мрнавић пише како се и Савин отац замонашио. „У то време краљевић Растко, Савом међу монасима назван, после великих доказа врлина, стигавши до зрелог доба после смрти Теодора српског Епископа, на његово место против своје воље је постављен” (*quo tempore Regius adolescens Rasco, Sabba inter caenobitas dictus, post magna virtutem inkrementa, ad maturam aetatem progressus, mortuo Theodoro Seruiensi Episcopo in eius locum, vel inuitas sufficitur*).¹⁵ Затим описује Савину бригу и старање за цркву, чистећи је од шизматичког короа (у овом случају од православних, јер Мрнавић својата Светог Саву, као, тобоже, римокатолика); говори се о народном сабору којем председава Иван, капелан апостолске столице и Симон, ипођакон легат. Опширније се прича о посети Савиној манастиру Свете Горе, где су се поучавали младићи, које калуђери батинама нису могли присилити да оставе своје дивљаштво и наводе се Савини прекори калуђерима због таквог поступања и његове поуке у погледу васпитања тих младића. О смрти Св. Саве каже Мрнавић да је „у старости и пун заслуга, најзад у манастиру Милешеву, подигнутом на дедовском господству, оставивши земаљски живот, одлетео на небо, дана 14. јануара, око 1250. године” (*dierum meritum; plenus demum in Milesceuo Caenobio, intra auitas ditiones con-*

¹³ *Mrnavić, Regiae Sanctitatis illyricanae foecunditas, str. 285.*

¹⁴ *Mrnavić, nav. delo, str. 287.*

¹⁵ *Mrnavić, nav. delo, str. 288.*

stituto, terrena sarcina deposita, volauit ad caelos, die quartadecima Januarij, circa quinquagesimum tertij decimi saeculi annum).¹⁶

Као савременик спаљивања моштију Св. Саве, Мрнавић прича како „провали Синан паша у Србију, у град Милешево упаде, и пошто је објавио рат реликвијама светог епископа, где су се увелико штовале, и пошто је извадио из гроба свето тело, безбожно пламеном спали” (in Seruiam irrupit. belloque reliquijs sancti Episcopi indicto, ad Milesceum oppidum, vbi magna veneratione cultae habebantur aduolat, ac sacrum corpus tumulo extractum, flaminis incendit sacrilegis).¹⁷ Завршавајући причање о овом догађају, каже да је остало поштовање „о овом светом достојанственику код самих Турака, који су данас непријатељи имена хришћанског, и не само код шизматика, који су срушили заједницу католичку, него и код наших католика, особито у култу. Његове свете реликвије, премда су од поганог Синана биле ватром спаљене, ипак стоје на светом месту, и у гробу светитеља, на оном истом светом месту где су једном отпочинуле; исто поштовање (указује се), које је и пре свечано било указивано честим ходочашћем Илира (haec de sanctissimo praesule, ipsis hodie Christiani nominis hostibus Turcis, vnionis Catholicae euersoribus, culto inprimis, cuius sacrae reliquiae licet ab impuro Sinano fuerint flammis combustae manet tamen sacro loco, sancti viri tumulo, in eodem sacro loco, vbi semel quieuit, idem honor, qui prius, assidua Illyricorum peregrinatione solemniter attestatus).¹⁸

Животопис се завршава казивањем о поштовању, које су Немањићи, осим Душана, указивали Римокатоличкој цркви и доноси у целини запис из базилике св. Николе у Бариу о даровима краља Свефана Уроша.

Животопис Св. Саве од Мрнавића издао је поново у посебној књизи каноник *Иван Јосип Павловић Луцић*¹⁹ из Макарске (15. III 1775 — 19. III 1818), који је свршио философију, право и теологију у Падови. Као каноник, а касније и као генерални викар у Макарској, бавио се писањем, издавши много дела на латинском, талијанском и хрватском.²⁰ Међу штампаним делима налази се и животопис Св. Саве од Мрнавића: »VITA S. SABBAE ABBATIS Stephani Nemaniae Rasciae Regis Filii auctore JOANNE TOMCO MRNAVITIO BOSNENSI Nunc ex autographo ejusdem Mrnavitii Codice iterum edita, Praefationibus, Animadversionibus, Notisque Historico-chronologico-criticis illustrata, Opera Studio JOANNIS JOSEPHI PRESBYTERI Paulovich Lucich Juris utriusque Doctoris, VENETIIS MDCCLXXXIX. Apud Sebastianum Coleti superiorum Permissu, ac Privilegio«. ²¹

¹⁶ *Mrnavić*, nav. delo, str. 292.

¹⁷ *Mrnavić*, nav. delo, str. 293.

¹⁸ *Mrnavić*, nav. delo, str. 294.

¹⁹ A. Meneghelli, Poche linee intorno alla vita e alle opere di Monsignore Gian Giuseppe Pavlovich Lucich canonico e pro-vicario di Macarsca. Padova 1841. — G. Marković, Una recensione senza precedenti ed un po' più di luce. Zagabria 1904.

²⁰ Према мојим библиографским подацима Павловић Луцић има 33 латинска, 14 талијанских и 25 хрватских дела, што штампаних, што рукописних.

²¹ M. Veljković, Vita S. Sabbae Abattis, od Ivana Tomka Mrnavića (1580—1637), »Srpski književni glasnik« Beograd 1935, knjiga XLIV. br. 3. — Служим се примерком Народне библиотеке у Задру под сигнатуром 3982. XXXIV. I. 3.

Живот Св. Саве штампао је и Павловић Луцић, према рукопису из породичне библиотеке у Макарској, а који је донео у Макарску каноник Стјепан Павловић Луцић, ректор бискупске семинарије у Ферентину код Рима. У овом штампаном животопису налазе се два отиснута бакрореза, један »Св. Саве, опата из породице Немањића« (S. Sabba Abbas de Nemaniorum Fimiliae), на почетку књиге, а други између 22. и 23. стране („Племенски грб Стефана Немање и императора Рашке“ (Gentilium Stemma Stephani Nemanie Regis et Imperatoris Rasciae). Између 30. и 31. стране је „генеалoшка табла куће Немањића“ (Stemma Genealogicum Almae Domus Nemaniae). Слично Мрнавићу, који изводи своје порекло од Немањића, и Иван Јосип Павловић Луцић изводи порекло породице Павловић Луцића такође од Немањића, у коју је сврху и приложена поменута табла.

На почетку књиге на трећој страни је посвета Ивана Јосипа Павловића Луцића једном Батошићу, потомку Немањића: »EGREGIO ET RELIGIOSO VIRO R. P. F. FELICI NEMANIAE BATTOSCHICH Lectori, Concionatori, Patria Macarensi, Instituto Seraphici Ordinis Alumno, Consuetudine Sanguine sibi conjunctissimo, Ad Posterorum Memoria Joannes Joseph Presbyter Paulovich Lucich Dalmata Macarensis D.S.D.« За посветом следи кратак увод до девете стране, а од 9—26. предговор читаоцима о животу и списима Ивана Томка Мрнавића. Иза овога на 27—30. страни је Мрнавићев предговор, са посветом Стефану Батошићу, потомку Немањића: »Illustrissimo Domino Suo, Patrono Colendissimo D. STEPHANO NEMANIAE Alias BATTOSCHICH Nobili Dalmatae, ac Patritio Macarensi, In perunnis annimi, consanguinitatis obsequium Joannes Tomcus Marnavitius Bosnensis S. P. D.«. Испред самог животописа штампан је на 31—32. страни још један Мрнавићев предговор, а затим долази од 33—68. стране „Живот Св. Саве опата“ са обилним белешкама Ивана Јосипа Павловића Луцића и молитвом које нема у првом издању Мрнавићева Животописа Св. Саве:

Моли се за нас, Свети Саво:

Да постанемо достојни обећања Христових.

Помолимо се.

Свемогући и милостиви Боже, који си научио Блаженога Саву да са свим срцем пређе од земаљске власти понизном наследовању твога Крста, који си хтео њега прославити у пастирској бризи, молимо да његовим посредовањем уделиш, да ослобођени од земаљске страсти и чистим мислима будемо способни да теби служимо и да уживамо у небеском друштву, међу овцама твога стада. У Господу нашем, итд.”

(Ora pro nobis Sancte Sabba,

Ut digni efficiamur promissionibus Christi.

O r e m u s.

Omnipotens misericors Deus, qui B. Sabbam Pontificem de terreno principatu ad humilem tuae Crucis sequelam toto corde tranzire docuisti, illum pastoralis Sollicitudine clarescere voluisti, ipsius quaesumus

intercessionem concede, ut terrenis affectibus expediti libera tibi valeamus mente deservire, inter oves pascuae tuae caelesti consortio gaudere. Per dominum nostrum etc.).²²

Уз горе поменуте римокатоличке свештенике имамо и барског надбискупа Андрију Змајевића²³ из Пераста у Боки Которској, који такође пише о Св. Сави.

Змајевић је завршио школу у Риму, добивши назив наставника мудрознања и богословља, а затим је био опат св. Бурђа и будвански апостолски викар, док га папа Климент X не именује 23. II 1671. за барског надбискупа. Змајевић се много бавио књижевним радом, било прикупљајући књижевне радове домаћих људи или сакупљајући народне песме, било да је и сам писао. Спевео је у осмерцу у три певања „Пјесму о боју у Перасту“ (15. V. 1654), „Пјесму од пакла“ и пјесму о потресу 1667, „Словенска Дубрава похођена од Господина Бога године 1667“. У рукопису је оставио један велики летопис, који носи наслов „Даржава света и славна крепосна царковнаго летописа трудом Андрије Змајевића пераштанина философије наставника и богословца негда опата перашкога сада архиепископа барскога, у Будви С. престола апостолскога намјесника, краљевства Србије начелника свому народу словинскому отворена а С. скупштини од расплодења виере поклоњена, год. 1675“.²⁴ Рукопис, величине 31 x 30, има седам листова непагинираних, где је вероватно имао доћи предговор, а иза тога од 1—901. стране исписан је летопис од створења света до папе Инокентија XI године 1676, док на крају, на двадесет листова долази садржај летописа, а на осталих деветнаест листова су различите белешке, које треба уметнути у летопис. У рукопису недостају листови од 125—128. стране. Пружајући хронолошким редом историјске податке, на стр. 743—744, Змајевић уз слику доноси и животопис Св. Саве, који наводимо према оригиналу:

„Године 1250. С. САВА породи се од Симеона Немањића првога краља Срвије, и од Јелице жене његове Константина Страшимира, Бана од Ниса сестре, родитеља богољубних, и свето Римско Царкви послушних како се види у књигах краља Стефана сина реченога Симеона брата Светога Саве, које писа светому Оцу Папи Иноченцију III говорећи: Ми наследујемо стопе Свете Римске Царкве по начину оца нашега добре спомени. Будући жив оште Симеон, речени краљ, Раско син његов малахно дитеце даби Гну Богу самому служио, диже се с' службе очине, раскоше дворова његових остави, отиде, и покаљућерисе у Свету Гору, које тада Редовници у свем послушни живјаху Светом Римском престољу, к' послуху доведени од Царградскога Цесарства владана од Балдуина, и осталих његових намјесника Латинске Господс. Име од Раска биму у оно од Саве про-

²² Pavlović Lucić, Vita S. Sabbae Abattis... auctore Joanne Tomco Marnavito, str. 68.

²³ S. Vulović, Popis narodnih Bokeških Spisatelja i njihovih dijela. Prvi program s. k. realnog i velikog gimnazija u Kotoru za godinu školsku 1872—73. Dubrovnik 1873. — P. Butorac, Zmajevići (ogledi). Preštampano iz »Hrvatska Prosvjeta«, Zagreb 1928.

²⁴ Рукопис се налази у библиотеци Археолошког музеја у Сплиту. Набављен је 1925. год. за 1.000 талијанских лира. Писан је латиницом, а не босанчицом, као што пише Буторац у својој радњи.

миењено. А пошто узрaste у годиштиех, и велико крепости по смарти Теодора Сервие Бискупа, Мaстир реченомy граду (који биеше близу Боетије, и Тесалије како пише Иван Кантакузено Цесар) и варх сарбскога краљевства какосе види у Сарбско саборнику Аркионскуп намиесник Патриарке Царограцкога биј одређен, и ради тога Патриарка он и намиесници његови потомтога бише од народа речени. У овому владању такосе поние Сава да неостави диело помњи, добра, и света Мaстира пристојно. Свакому милостив на пут Божи поставља свакога сам по себи походећи Даржаве риечју, и диелом криепи своје народе. Пошто њеколико год. а влада, и напредак Царкви Свете учини, добрием и светием начином свака упути (какому би допуштено) у Свету Гору завратисе. Најпослие походећи Царкве, и Манастире у Трнову, а не како пише Марнавић у Милошеву на 17 сиечна светињом, и чудесма славан ово год. е преминуо. Тиелому целокупно у Милошево прениесе год. е од Спасења будући... гдје Синан Паша од Будима видећи да с' уфањем, које Сарбљи, и Булгари у Светога Саву имаху, туркомсе опираху наскочи Сарбску Даржаву будући год. е 1595. у Милошево приде, и Светога Саве моћи сажеже. Из овога огња облак до неба пружен, разликом моштију нарешен за њеколико дана сва војска видје, којему показа Гн Бог Светињу слуге свога, и пода за знамен Турком Сарцбе Своје, којаих до мало варлием начином педипса. А мјесто његова гроба славно оста; И данашњи дан богољубно од свиех народа, словинских навластито у Милошево походисе. Речени Сарбски Просветитељ ради свјетлости коју оном краљевству, наук, и светиња његова пода учећи оне народе."

Из писања Змајевићевог видимо да се он служио и Мрнавићевим животописом Св. Саве, исправљајући га напоменом да је Св. Сава умро у Трнову, а не у Милешеву.

И док Андрија Змајевић пише летопис умећући домаће хронолошке податке, догле *Јеролим Кавањин*,²⁵ сплитски властелин (10. V 1643 — 29. 11. 1714) износи у стиховима добрим делом и странице из домаће прошлости у свом гламазном спеву, познатом под називом „*Богатство и убоштво*“, које садржи не мање од 32.658 стихова. Свршивши прве науке у Сплиту, Кавањин одлази у Падову, где студира право и добија доторску диплому. Вративши се у Далмацију, живи у Задру, Сплиту и Брачу на различитим положајима: био је члан градског вијећа, адвокат сплитског надбискупа и државни тужилац. У старости повукао се на своје имање на Брачу, да се пред смрт опет врати у Сплит. На Брачу пише своју „велепјесан“ у 30 певања, у којој је изнео све своје знање из теологије и историје, а особито историје Јужних Словена: „Повјест Вангелска богатога а несрећна Епулона и убогога а честита Лазара: илити од Штете Богатства а Користи Убоштва, Велепјесна истога Г. Беролима Кавањина Властелина Сплитскога, и Трогирскога природно раздиљена у триест пјевања с' онизими као одступно одашавши од поглавитога циља стегнут од

²⁵ J. Aranza, Jerolim Kavanjin (Cavagnini). »Stari pisci Hrvatski«, knj. XXII. Zagreb 1913, izd. Jug. Akademije. — A. Jutronic, Splitski pjesnik J. Kavanjin na Braču (1641—1741) »Novo Doba« Split 1938, uskršnji broj. — C. Čičić-Sain, Jerolim Kavanjin i njegova obitelj po dokumentima iz starog arhiva Stolne crkve Sv. Duje u Splitu. »Novo Doba« Split 1940, uskršnji broj.

љубави хоти писати зачињавајући од своје отачбине Далматинске, и од свих иних Даржава Краља и виших људих Илирских Сложење корисно сваком чоекү нашего народа толико световному колико духовному за уклонитисе од зла, а моћ слидити добро на спасење душа”.²⁶

„Богатство и убоштво”, то најобимније дело из старе далматинске књижевности, представља читаву једну енциклопедију испевану у осмерачким шестинама са цезуром тачно по средини стиха. Кавањин нам овде пружа податке о многим нашим знаменитим људима, не само о својим савременицима, него и о неким из дубље прошлости, опевајући како световна тако и црквена лица. Међу осталима, Кавањин пева и о Св. Сави у XV певању од 74—77. строфе:

Краља узвишна земље Рашке
мудро чедо, Свети Сава,
старе обити Неумашке
дика, крипост, светост, слава,
бискуп града поглавнога,
узор врха Атонскога.

Гди убигну још дитетом,
мрзећ химбе дворењаци,
постом, бичем и молиетом
служи Богу с пустињаци,
пак имајућ бискупију,
врати се опет у пустињу.

Туте покли свом мудрости
липо уреди Раско стадо,
пун достојства и светости,
у самоћ се уврие радо,
гди дух прида Богу јаком,
тиело а мртво својем земљаком.

Покон триста дузиех лиета
неиштетено уздржа се,
у чудесних, чим проклета,
од Синана цара ужга се,
дотле славна добиетника,
пак прикорна побиегника”.²⁷

Даље Кавањин пева о осталим српским светитељима, које „Србско их море у се ували”.

Много је карактеристичније одушевљење Светим Савом у делима фра Андрије Качића Миошића²⁸ из Бриста близу Макарске

²⁶ Прво издање »Богатства и убоштва« издано је трошком бискупа Ј. Ј. Штросмајера у Загребу 1861, а друго 1913. од Југ. Академије у редакцији Ј. Аранзе, као XXII књига »Старих Хрватских Писаца«.

²⁷ »Stari Hrvatski pisci«, knjiga XXII, Zagreb 1913, str. 269.

²⁸ К. Eterović, Fra-Andrija Kacic-Miosic, na temelju novih istraživanja, Dubrovnik 1922. godine.

(1704 — 14. XII. 1760), који је још у детињству ступио у самостан у Заострогу. После свршених наука у Будиму обављао је наставничку службу у филозофској школи у Заострогу, а после кратког боравка на жупи у Опүзену налази се у теолошком генералном студију у Шибенику, да га после десетогодишњег учитељског рада видимо у самостану у Сумартину на Брачу, одакле је прешао у Заострог, где је уз мали прекид живео до смрти. Пред нама је чувено дело „О. Андрије Качића из Бриста *Разговор угодни народа словинскога* у ко-му се указује почетак и сврха краља словинских, који пуно викова владаху свим словинским државама с различитим писмам, од краља, бана и словинских витезова”.²⁹ Ово дело је настало, како сам писац каже, као резултат онога „кад но се с гуслам скиташе од Скадра до Задра, од Мостара до Котора”, а које штампа први пут у Венецији 1756. године.

У предговору „Разговора угодног”, који посвећује „припољубљеному штиоцу”, вели да му је сврха „нека се садашњи и послидњи витезови могу огледати као у зрцало у храбреница војевања и гласовита јунаштва својих дида у шукундида” и „да се славна имена витезова и гласовитих јунака могу за пуно викова на свиту уздржати, штити и њихова јунаштва спомињати”. Због тога „реторике и поезије, каже Качић, накићена ни напирлитана веза нећеш наћи, него једну зграду тврдога темеља од истине зићану, стинам наравним из дубоких јама, по настојању сиромаша Милована ископаних”.³⁰

Сасвим је разумљиво да Качић у „Разговору угодном” није мимоишао Св. Саву. Доносећи историјске цртице о словинским владарима, он пише и о Стевану Немањи, оцу Св. Саве, под насловом „Симеон, краљ словински XL”, па вели: „Ови, будући добар и паметан погрдивши свит, остави своје краљевство сину Стипану, а он улизе у манастир, у кому, чинећи покору, свето умри. Син његов Саба хоти наслидовати отца свога, и тако оставивши свит, улизе и он у манастир, свето живи, свето и умри, кога Сервиани и данас зову „Свети Саво”.³¹ Међутим, у „Разговору угодном”, штампана је и „Писма о четири света имењака”,³² у којој Качић пева о Св. Сави. Та „четири света имењака” носе исто име Сава, од којих је први Св. Сава Освећени (слави се 5. одн. 18. децембра), други је Св. Сава Готски (15. одн. 28. априла), а трећи је Св. Сава Стратилат (24. априла одн. 7. маја).

О нашем Св. Сави Качић пева:

„Четврти је ружа изабрана,
Од колина Немањић Стипана,
Славинскога краља и цесара,
По имену калуђере Сава,
Круна, дика, поштење и слава
Словинскога пука и народа,
Пустињака крипосних војвода.”

²⁹ Izdanje stampano u Zagrebu 1889. g.

³⁰ Kacic, »Razgovor ugodni«, Zagreb 1889, str. 1—2.

³¹ Kacic, nav. delo, str. 59.

³² Kacic, nav. delo, str. 24—26.

У даљим стиховима Качић описује живот Св. Саве од времена кад је он напустио родитеље и замонашио се па до смрти. Песма се завршава спаљивањем моштију Св. Саве:

„Милешево манастир се зваше,
Гди светог Саву упоаше,
Поче чинит велика чудеса,
Кад му душа пође на небеса.

Савино се не распаде тило,
Него оста пуно годин' цило
И стало би до судњег данка,
Свега свита збора и састанка.

Али божји неверници Турци
Смамише се горе него вуци,
Светогрђе тешко учинише,
Свето тило на ватру бацише.

Брзо се је Сава осветио
И десницу своју посветио,
Јер подиже тер до мало дана
Каравлаха и Карабогдана.

Да ударе слободно на Турке
И јуначке окрваве руке
Под барјаком Саве покорника,
Немањића божјег свећеника.

Витешки се они поднесоше,
Сто хиљада глава осикоше,
Осветише Немањића тило,
Које скоро бише изгорило.

Рад чудеса калуђера Саве
Словинске га све држаше славе,
А највеће Ерцега Стипана
Светог Саве бановина звана.”

Фра Андрија Качић Миошић, као и остали стари далматински писци, пише и пева о Св. Сави са оним истим пијететом као што су писали и српски писци.

Последњи од старих далматинских писаца који пише о Св. Сави јесте *Тома Ивановић*,³³ дубровачки свештеник (5. IV. 1740 — 4. VI. 1808). Иако нам је живот овог „вредног радника на литерарном аскетском пољу” мало познат, зна се да је као римокатолички свештеник уживао дубровачки црквени бенифициј капеланије „Св. Крижа на трећем Каналу”, у којој цркви постоји и његов надгробни натпис,

³³ *N. Đivanović, O Sv. Savi. Dva priloga iz stare dubrovačke književnosti. »Brastvo« knj. XVIII. Beograd 1924.*

док је он сахрањен у гробљу „на Данчама”.³⁴ Уз друге своје радове, Ивановић је према делу „Плач блажене дивице Марије” фра Матије Дивковића (1563—1631) штампао 1786. године „Плач Б. Марије Дјеве из српскијех у латинска пренесен, узмножен, понаправљен и поклоњен богољубној Браћи поштоване скупштине наречене благијем Ње Највјештењем... с’ придговором о Ње светковинах”.³⁵ у „Обзнању” на крају ове књижице на страни 78—80 каже да је превео „Животе светаца” француског исусовца Ивана Кроазе-а, којима је додао животе светаца и светица „зацијећа словинскијех страна”. Међу тим животописима, налази се и живот „Св. Саве Калубера и Бискупа српскога, и Парца Херцеговине” у којем се преводу служио „ријечима псалаца и мошковскијех, и глагољачкијех, и српскијех”.³⁶ Штета што се овај Ивановићев „рукопис о свецих” изгубио а с њим заједно и живот Св. Саве.

Из читавог овог прегледа, почевши од Антуна Сасина па до Томе Ивановића, јасно се види да поштовање према Св Сави, које су указивали далматински писци у старо доба, јесте живи доказ да тада није постојао анимозитет према ономе што је српско, као и обратно. У овом прегледу видели смо да сами римокатолички свештеници и бискупи пишу животописе Св. Саве, док једни чак и своје порекло изводе од лозе Немањића. О Св. Сави постојале су чак и литаније у римокатоличкој цркви. Исусовац Н. Нилес у чланку »War Erzbischof Sava I., der gefeierte Nationalheilige der Serben, katholisch?“³⁷ о томе пише: „У Далмацији ја сам нашао његово (Св. Саве) име у једној католичкој литанији светаца” (In Dalmatien habe ich seinen Namen in einer katholischen Heiligenlitanie gefunden). Међутим, покојни „шибенички бискуп, монсињор Фоско, одлучно се изрази против употребе горе споменуте литаније” (Bischof von Sebeniko, Msgr. Fosco, entschieden gegen den Gebrauch der erwähnten Litanie ausgesprochen).³⁸

Томе је узрок, вероватно, што се у XIX веку опажа велико ширење култа Св. Саве и по најзабаченијим српским местима, као чисто српског народног светитеља у крилу Православља, што изазива реакцију код Римокатоличке цркве, која избацује из своје употребе литанију Светом Сави.

³⁴ N. Đivanović, nav. djelo str. 28. »Srđ« Dubrovnik 1905, godina IV, broj 3 i 4, str. 155.

³⁵ N. Đivanović, nav. djelo, str. 28—29.

³⁶ N. Đivanović, nav. djelo, str. 29.

³⁷ »Zeitschrift für katholische Theologie«, Innsbruck 1900. Vierundzwanzigster Jahrgang. IV. Quartalheft.

³⁸ Nilles, nav. delo, str. 759.

Јеромонах Амфилохије РАДОВИЋ

Прожимање тварног и нетварног бића по св. Максиму Исповеднику

— Приказ на књигу: *Le monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*,
par Alain Riou, Paris 1973. —

Свети Максим Исповједник, нажалост мало или нимало познат нашем богословљу, једна је од централних личности — носилаца отачког Предања. Он је недавно откривен Западу читавим низом радова. Прво од стране о. de Lubac-а, а потом преко радова о. Ballthasar-а (*«Kosmische Liturgie»*, Einsiedeln 1961, допуњено издање), L. Thünberg-а (*«Microcosm and Mediator»*, Lund 1965), W. Völker-а (*«Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens»*, Wisbaden 1965) и читавог низа других студија. Недавно објављена књига Алена Риу *«Свијет и Црква по Максиму Исповједнику»* спада у ред најбољих, досад објављених, радова о Светом Максиму. Писац делом резимира претходне радове а делом покушава да реши до сада мало решавано централно питање Максимовог богословља: однос између тварног и Нетварног бића. (М. J. Le Guillou у предговору књиге најављује скоро објављивање још једне књиге о Максиму од Juan-Miguel Garrigues-а, која се тиче човјека, његовог спасења и обожења, под насловом: *«Максим Исповједник. Љубав — божанска будућност човјека»*. По писцу предговора, ове двије књиге допуњавају једна другу и дају могућност да се дотакне Максимова мисао у свој њеној ширини).

После исцрпне библиографије, у којој су наведени сви до сада написани на западним језицима радови о Св. Максиму, писац прелази на први део свога рада — *Космологију* (стр. 26—71). Његов приступ Максиму није просто приступ научника и историчара. Риу је тако рећи опијен ритмом максимовске мисли. Понирањем у њене дубине покушава да да одговор на савремене проблеме хришћанске мисли: проблем односа Цркве и свијета, проблем односа природе и личности, слободе тварног бића и Божје благодати. Повлачећи на почетку да данас постоје у хришћанској мисли двије тенденције: — једна која утврђује аутономију твари у односу на Бога и кроз то води у атеизам, и друга која се налази у опасности да помијеша Бога и твари, кроз покушај усклађивања савремене науке и библијског појимања свијета (Т. Шарден), — писац у наставку налази као једини могући излаз из тих крајности Максимово појимање *«Новог»* (Откр. 21, 5) као *«скривене силе Васкрсења»*, тј. појимање и схватање Пасхе као основе и срца свијета (стр. 26—28). По писцу, Св. Максим успијева да савлада своју, по много чему апокалиптичку епоху (рањавање кроз Ислам хришћанске Икумене, привидни тријумф шизме и јереси)

органским и стваралачким сабирањем богословских струјања која су му претходили. Он своје исповиједање чисти од појмовних апстракција и враћа се новозаветним павловским и јовановским темама и живом осјећању есхатолошке иманентности, тако блиском првим хришћанским покољењима. Превазилажењем школског богословља он налази адекватан одговор на историјске катастрофе, а кроз сопствено исповједништво открива есхатологију љубави као Пасху и обнову свијета (стр. 30). Он тако прихвата и преноси сво Предање Источног хришћанства, на свој, максимовски начин. Док су досад истраживачи претежно обраћали пажњу на изворе његове мисли, доводећи га у зависност било од јелинске философије било од разних богословских струјања прије њега, Риу, и то с правом, подвлачи да је Максим изнад свега монах, храњен живим монашким и библијским предањем (стр. 32). Синтеза, коју он врши између оригенистичке космичке икономије, у којој главну улогу игра драма личне слободе, и Ареопагитске космичке онтологије (= свијет је космос, хармонија, организован на причешћу нижег вишим), има своје корјене не толико у Максимовој философској култури колико у монашком живљењу и предању из кога је поникао (стр. 39). По оригеновском схватању, које је дуго времена било искушење за богословске и монашке кругове, разумна бића опадају од првобитне енаде и мировања због »засићености« (kópos) и кроз слободу и искање супротнога улазе у кретање, мноштво и материју. Отуда је по њему кретање и само настајање материјалног бића истоветно са падом. Иза тог учења се крије јелинско схватање материје као зла. Његов саставни део је учење о преегзистенцији душа, вјечности материје и повратка тварног бића првобитном мировању у енади као његовом коначном циљу.

Свети Максим поставља ствар на сасвим друге основе, посматрајући кретање не као пад већ као улазак тварног бића у радост постојања. Док је код Оригена настајање прелаз тварног бића од нематеријалног и интелегибилног стања (= прво стварање) у материјално (= друго стварање, пад кроз слободни избор педагогије зла), за Св. Максима оно је акт самог стварања твари, вољом Божјом. Тако, на мјесто подјеле чулно — интелегибилно, код Максима имамо подјелу између тварног и Нетварног бића. Полазећи од те подјеле и од аристотеловског појимања покрета као стремљења циљу, Св. Максим одриче оригеновско појимање кретања као потенцијалности твари (која постулира могућност њеног иманентног усавршавања), и тиме доказује да ни једно тварно биће — управо зато што је тварно — није у стању да постигне своју пуноћу повратком у првобитно стање, будући од самог почетка несавршено. Последње стање и циљ твари неупоредиво је савршенији од њеног првобитног стања. Последњи циљ твари је истоветан не са првобитним њеним стањем, већ са првобитним планом Божјим о њој; првобитно стање је само почетак остваривања тог неизрецивог Божјег плана. Тај план се остварује кроз поистовјећење слободне енергије тварног бића са Божанском енергијом и планом, кроз »излаз слободе из саме себе« да би се поистовјетила са вољом (= планом) Божјом. У томе и јесте тајна обожења и несмјешивог прожимања тварног и Нетварног бића. Да би објаснио то несмјешиво јединство енергије тварног и Нетварног бића (ово Максимово учење потсјећа писца на »богочовечанску енергију« Ареопагита) Св. Максим га образлаже разликовањем суштине и Божанских енергија. Ова разлика по писцу постоји већ код Кападокијаца, да би доцније постала класична за Источно предање (стр. 53, фуснота 40). (Признање постојања разлике између суштине и енергије у дјелу Св. Максима, и то од стране једног тако изврсног западног познаваоца Св. Максима, од особите је важности, тим пре што већина западних истраживача

одричу светоотачке коријене те разлике, доцније детаљно образложене паламитским богословљем). Овдје писац савршено тачно примјећује да Св. Максим, таквим својим појимањем кретања и односа тварног и Нетварног бића, коренито руши стари мит о првобитној енади разумних бића да би га замијенио телеолошком визијом будућег јединства у Богу. Тиме бива преброћен и јелински дуализам духа и материје, материје као зла и симбола пада. Будући да за Максима извор покрета и материјалног стварања није пад, он тиме раздваја покрет, кретање од гријеха и природу од гријеха. Основа поријекла твари није гријех, гријех није у природи твари и постојања материје; он је злоупотреба природне енергије разумних бића. Тако, мит о носталгији за изгубљеним преегзистинтним стањем, Св. Максим преображава у нестрпљиво ишчекивање Будућег, погруженог у неизрециви »вечнопокретни покој« (стр. 54).

За Максимово учење о односу између тварног и Нетварног бића, од особите је важности, по писцу, његова теорија о божанским *логосима*. Док Ориген и Ареопагит, ослањајући се на заједничко неоплатоничарско наслеђе о »изливању Једнога«, решавају проблем јединства и мноштва тако што га један решава теоријом о енади а други преко природних и хијерархијских »исхођења«, дотле Св. Максим слиједи александријско предање о јединству *логоса* твари у Логосу, и то Логосу као икони Бога Оца а не било каквом метафизичком философском принципу (стр. 55). Ти *логоси* нити су Бог Логос у својој суштини непричесној и неприступачној, нити су тварна бића у реализацији; они су као неко лично одређење стаче твари, план Божји, и у Богу, о свакој твари. Они нису само »праобрази« тварних бића, већ су и »управљени ка Богу« тј. чудесни *позив* и *призив* коначном циљу твари: причешћу Божанске природе (2 Петр. 1, 4). У Богу постоје вечно ти логоси твари, али не и сама твар као таква. Логоси твари, који су од вјечности у Божанском знању и Савјету, носе у себи »благопријатно« вријеме настанка сваке твари и њихов божански »циљ«, који је у тијесној вези са »благовољењем« Божјим. Твар је дакле присутна од вјечности у Богу, али не у метафизичком већ у »икономијском«, домостројитељном смислу. Ту се ради о преегзистенцији *благослова*, о предвјечном »избору« »благопријатног« остварења Икономије. Бог је Промислитељ сваке твари, но не у смислу господарења на врху онтолошке пирамиде хијерахија, већ у смислу вечног ношења у Себи »логоса« и »времена« (*кајрос*) сваког бића, од највишег до најмањег. Отуда, за разлику од неоплатоничког учења о »божанским идејама«, тварна бића нису еманације суштине Божје, већ дјела »благовољења«, *воље* Божје. Твар не настаје по неопходности из суштине: она је дар Божје воље и слободе. Тиме се искључује могућност било какве природне еманације при стварању и природног апсорбовања твари при њеном обожењу (пантеизам). Истовремено се подвлачи чисто хришћанско појимање стварања »из ничега« и апсолутна *новина* твари, за разлику од грчкопаганског појимања о заустављеном, укоченом (палом) свијету, окренутом свом почетку (стр. 58—59).

Замјерајући Балтазару и Шервуду (Sherwood) што при објашњењу максимовских логоса узимају за полазну тачку »божанске идеје« и проблематику о природи и натприродном, писац констатује факат (заједно са Владимиром Лоским, кога Шервуд критикује због поистовјећења логоса са нествореним енергијама), да Св. Максим изричито назива логосе — »божанским енергијама« (Amb., 22). Излажење и откривање тих енергија, логоса, из неприступног и скривеног огњишта Божанске суштине, Свети Максим не појима као еманацију, већ као један други *начин постојања* Бога, целосно при-

сутног у сваком свом нествореном свјетлосном зраку. Логоси су нестворени, јер су нешто друго од твари: они су вјечни план Промисла, предображено возглављење цјелокупне твари у Логосу, вјечно мјесто твари у Богу, настале у »благопријатно« вријеме. Иако писац изричито изјављује да овом констатацијом о логосима и божанским енергијама не жели да улази у сав проблем Паламизма, ипак је јасно, и за православне читаоце извор радости, да му не недостаје паламитска интуиција у појимању максимовског богословља, која се провлачи као црвена нит кроз сав његов рад. То се види и из пишчевог назирања основне мисли скривене иза ове максимовске богоприличне антиномије између Божанске суштине и воље: њоме се, с једне стране, искључује свака могућност вјечног и »неопходног« постојања тварног бића, и постављају, с друге стране, сигурни темељи могућности узајамног синергетског прожимања тварног и Нетварног бића, којим се замјењује идеја еманације вишег у ниже и изношење нижег у више; тиме се укида и схема партиципације и узрочности. Тако Св. Максим, преодолевши александријску метафизику »еманација Једнога« и ону безвремених »божанских идеја«, *икономијом благослова* и возглављења (»анакофалеосис«) свега у Логосу разоткрива есхатологију космоса у оквирима предвјечног Божанског Савјета. Та есхатологија не значи носталлију ни за прошлим ни за будућим у хронолошком смислу ријечи: она је нестрпљиво ишчекивање будућег предвјечно датог као слободни циљ, као икономија, започета стварањем, откривена у драми кеносиса и жртвовања Агнеца и цјелосно остваривана у сваком поједином бићу, кроз сарадњу са Духом Светим (стр. 60—62).

Максимова јединствена визија троструког оваплоћења Сина Божјег (у речима-логосима твари, у логосима Св. Писма, у плоти људској) не супротставља поредак природе насупрот поретку спасења. То супротстављање, карактеристично по Риу за Запад после Августина, јасно се види у западном концепту о »чистој природи« и аутономији твари, из кога се рађа повјерење у чисто људске силе и жеља за техничким господарењем свијетом. Истина, такво појимање даје природи особити динамизам, међутим њиме се истискује тајна кеносиса (што значи Христа) и ускршњег преображења свијета. Кретање својствено твари, »врлина« тварног бића, не састоји се, по Максиму, у аутономној игри тварне слободе; њен пут је пут слободног заједничарења и уподобљења Оваплоћеном Логосу и кроз то остварења провобитног логосног циља свега створенога. Писац поставља питање: да ли се можда свођењем слободе на уподобљавање воље тежњи уписаној у икони — не умањује значај личности? Факат је да Св. Максим, да би искључио сваку могућност поновног отпадања твари од Бога због засићености (*koros*), инсистира на непроменљивости обоженог човека и ставља акценат на пасивност људске енергије у сједињењу с Богом. Тај свој, по писцу, »моноенергетски« став (из *Ambigua*) Максим мијења у својим каснијим списима против моноенергита и монотелита, особито под утицајем свога исповједничког подвига, у свјетлости кога му се разоткрива парадоксална *новост* тајне Оваплоћења (стр. 63—69).

Управо та тајна, тј. *Христологија*, предмет је другог, у исто вријеме централног и најбоље обрађеног дијела ове студије (стр. 73—121). Оно што је по писцу важно за Максимову Христологију то је да новост Оваплоћења превазилази новину стварања. Не одричући теорију »логоса« и сталност природног поретка, Св. Максим на основу Оваплоћења доводи у уску везу са логосом твари личностни начин (*tropos*) постојања твари и остварења њеног призивања уписаног у природи. Слобода није просто *слобода избора*, нити је остварење циља тварног бића просто прелаз телеолошкој пуноћи природ-

ног поретка. Тај личосни начин постојања, који је »око« стабилне суштине сваког бића, његов динамизам и лична слобода, у ствари је принцип сталне актуализације и свакодневне обнове природног поретка. Он је несводљив на логосну стабилност твари и потсећа на енергије око Божје суштине, преко којих Бог, не штетећи својој простоти и непокретности, реализује свој божански план о тварном бићу. Овај личосни начин постојања, заложен у тварној икони као сјеме тварне ипостаси и дат једном за свагда кроз снисхођење Логоса, не враћа твар у њено првобитно стање: он води обнови не само пале природе већ и оне пре пада. Писац непрестано подвлачи ову антиномију у Максимовом учењу као и несводљивост — једног над ругог — »логоса« и »тропоса« твари, несводљивост засновану на антиномичности природе и ипостаси (стр. 73—79). По њему, ова разлика сазрева код Максима у току његовог животног подвига и све дубљег созерцавања Богочовечанске Тајне. Он полази од Тројичне и Христове тајне, имајући за основу Халкидон. Ова разлика ипостаси и природи, пренета са Тројичне тајне на тајну Христа, даје Св. Максиму могућност да искључи оригенистичко потчињавање личне слободе телеолошком динамизму природе, свођење тајне Христа на једну природу и апсорбовања Његовог дејства једном енергијом. Двострук је парадокс Оваплоћења: а) рођење од Дјеве значи новост прожимања у Христовој ипостаси човечанске и божанске природе; б) својим послушањем Христос не рестаурира просто старо стање природе, већ обнавља човекову природу у Новом Адаму. Обнова иконе се врши кроз снисхођење Ипостаси Логоса, а не природе. Тако ипостас задобија извјесно првенство у остварењу спасења. У Новом Адаму не обнавља се само природа: у Њему се открива нова визија Икономије, не више као телеологија природе, већ као есхатологија твари у факту последњег Адама и у откривењу његовог Тијела — Цркве, као есхатолошке материце свијета (88—89). Свети Максим задржава тројицу: биће, добробиће и вјечно добробиће. Међутим, то код њега није више преношење онтолошког аристотеловског тројства: суштина, сила, акт (или слично њему: почетак, средина, крај). Код њега се оно директно односи на тројицу Икономије, тј. Тајне Христа: рођење, крштење, васкрсење. У органској вези са тим је и факт да Св. Максим не созерцава икономије спасења хронолошки, полазећи од природног поретка. Јер природи и њеном стварању, и манифестовању у њој и кроз њу тајне спасења, претходи *план* Божанског Савјета чији је циљ тајна Оваплоћења. Оваплоћење је прва и последња мјера свега. Отуда за Максима онтологија не значи примјену опште науке о бићу на посебни случај Христове личности: тајна Христове Личности је срце и основа његове онтологије (стр. 94). Тако схваћену онтологију слиједи њена Икономија: остварење ипостасног јединства као стожера око кога се окреће твар и циљ свијета. Бог је стварао тварно биће гледајући на тај циљ.

Врло је занимљиво пишчево тумачење *ex nihilo* стварања. Позивајући се на Вулфсоново тумачење тога учења код Св. Григорија Ниског, он каже да *ex nihilo* не значи метафизичко »небиће«, већ Бога у апофатичком смислу. Све је ради Оваплоћења а само Оваплоћење је чисти дар, ни за шта, »ништа« бездана Божанске љубави. Тако и стварање. Бог ствара Својом вољом, апсолутно слободном и ничим не условљеном: тајна Божје слободе је срце Тројичне тајне. Но Бог може бити назван »ништа« само утолико уколико се јавља као »могућност« постојања (или непостојања) твари (*»contingence«*) у апсолутној не-неопходности Његове слободне стваралачке воље. Тајна непојмљивости Бога се јавља као »тајна Божје воље«. На том *ex nihilo*, »Ништа«, Љубави и Воље Божанске заснива се и тајна стварања, и бездан тајне ипо-

стасног јединства у Христу, и тајна есхатолошког стања твари. Овдје се опет налазимо у срцу антиномичне разлике суштине и енергије Божјих, за које Св. Максим каже да се никад не одмарају (Богословске и етичке главе I, 48—50). (Уп. стр. 96—97. Види и фус-ноту 23).

Та христолошка потка тварног бића и свега што се одиграва с њим и у њему, види се у Максимовој гносеологији. По њему природно познање не значи усхођење чисто природне мисли преко аналогије бића (*analogia entis*) Богу као узроке постојећег (*causa essendi*). Будући да за њега не постоји првобитност природног поретка, већ његово органско уклапање у првобитност Божјег плана (= Оваплођење), за то »природно созерцавање« значи управо проналажење тог плана у постојећем и кроз њега: проналажење разлога, »лого-са« твари. То значи да он претпоставља вјеру, исповиједање тог првобитног плана и Промисла, у свјетлости кога тварно биће разоткрива своју »тајну«. То природно познање се разликује од једног другог, од опитног познања, које претпоставља уподобљење и ипостасно сједињење, »тропичко« обожење. Ово је непосредно, у љубави познање (стр. 98—101). Објашњавајући тајну Преображења Св. Максим, по писцу, подвлачи истовременост и узајамно прожимање ова два познања — катафатичког и апофатичког. Катафасис није »природна теологија« која покушава да позна Бога преко закона каузалитета: катафасис извире из саме структуре Тајне. Разлика између једног и другог није разлика онтолошке области твари и трансцендентности Божанства, којој се стиже метафоричким превазилажењем (»негирањем«) првога. Напротив, ту се ради о два »символичка« (за писца »символ« значи заједначање и прожимање два предмета) начина познања, који се узајамно допуњавају и прожимају, сабирајући и сједињујући сами »логос« твари и њен »тропос« у новост тајне охристовљења. То прожимање пак не заснива се на некој теорији познања, већ на прожимању две природе у Христу (стр. 101—107).

У наставку писац даје врло дубоку анализу »символа«, тврдећи да је по Св. Максиму »символичка« сама структура Тајне. Христос, поставши истовјетан с нама по човјечанској природи, постао је »символ« и »образ« самога Себе. У Његовом откривеном »лицу«, »образу«, ми видимо Његову скривену Ипостас. Ово двоје — Своју неизрециву Божанску бескрајност и Своју историјску реалност — Он је »поставио заједно« (сим-волон, од *συμ-βάλλω* = бацати стављати заједно), сабрао у једно, и провео Својом руком цјелокупно тварно биће кроз Себе откривеног пред Собом скривеним, поставши тако »символ«, »икона« самог Себе и Тројичне Тајне Бога. Он је откривена скривеност неизрецивог Тројичног Бога. Отуда је »символ«, »образ« — јављање скривеног у видљивом и кроз видљиво. Веза између видљивог и невидљивог, тварног и Нетварног бића, не постоже се кроз интелектуално указивање нечега што значи на другу њиме аналогијски означену стварност. Она се остварује кроз њихово јединство у једном »самом себи« (*Εαυτος*) у јединству две природе у јединственом Лицу и Личности Господа. Тварно видљиво биће је »икона« Логоса невидљивог, Који је »икона« Предвјечног Оца. Тако Св. Максим поставља чврсте темеље »богословља иконе«, или боље речено »богословља као иконе«, развијеног од стране Св. Теодора Студита и Седмог Васељенског Сабора. Оваје писац с правом примјећује да је такво појимање иконе, као присутности невидљивог у видљивом, остало туђе за Запад. За Запад слике и статуе су видљиво изображење онога што је видљиво код Христа и Светих. Оне не значе никакво присуство: просто потсјећају на изображена лица и догађаје као помоћ молитви и побожности. (То присуство и то »по природи« (*transub-*

stantiatio) припада искључиво евхаристијским даровима). Отуда, док се Максимово појимање тајне бића одвија у христолошким оквирима „иконе“, која сједињује апофатичко богословље Тројичне Тајне и катафасис икономијског јављања (схваћеног као троструко Оваплоћење: кроз „логосе“ природе, кроз „логос“ Светог Писма, и кроз Оваплоћење Логоса) Једнога од Тројице, дотле западна мисао подлеже искушењу сазнајног дуализма: познање преко „аналогије бића“ се осамостаљује у односу на познање преко „натприродног“ Откривења. (Сам писац не изводи такав закључак, но он се намеће сам по себи. Уосталом, и путеви западне мисли, особито од времена схоластицизма, очевидно га потврђују). Икона по Св. Максиму значи присуство невидљивог у видљивом, но не по природи. То присуство је **ипостасно** и **по енергији**, у смислу Халкидонске апофатике (стр. 108—113). Све постојеће су „сјајне хаљине“ Преображеног Бога Слова, Који је Син Возљубљени и Икона Предвјечног Оца. Све је прожето и сједињено неизрецивим јединством у Његовој скривено-откривеној Ипостаси.

То „прожимање“, међутим, тварног и Нетварног бића кроз Оваплоћење Логоса, није самоциљ и коначно стање. Оно је преображење Крста. Присуство је присуство будућег, символ и „образ“ су стварност која наговјештава долазеће, преко драме Крста. Отуда је по Св. Максиму Икономија Христова у плоти — есхатолошко драматично кретање свијета у Христу, пасхално „руковођење“, којим Христос „проводи“ тварно биће кроз Себе ка Себи (δια... προς), кроз Себе видљивог и униженог — ка Себи прослављеном. Тај други аспект „символа“ (= прожимање Бога и твари) писац обрађује у III глави своје књиге, која носи наслов: **Пневматологија — Еклесиологија, Есхатологија** (стр. 123—200). Основна мисао овог поглавља је да је по Св. Максиму Крст Христов космичка оса спасења. Крсно унижење и смрт Сина означава начин „прелаза“ тварног бића ка Нетварном и ипостазирање твари у „синовски начин постојања“ Личности Возљубљеног. На Крсту се завршава Христологија и почиње Пневматологија. Свети Дух се даје Цркви и „потсјећа“ људе у њој на све што је учинио Христос, продужујући Његово дјело и сабирајући људе у Тијело Христово кроз њихово **уподобљење** Новом Адаму. Дух Свети врши усиновљење људи кроз крштење и Евхаристију, уводећи их у тајну Богочовјечности. Писац (следећући В. Лоском, Клеману и Булгакову) говори о „кеносису“ Духа: Дух, сједињујући се са тварним ипостасима Својом енергијом, скрива Своју Ипостас. Ово „исчезавање“ Његове Личности у моменту Његовог усвајања и усиновљавања сваког појединца основа је раћања Новог Човјечанства у Христу. Таквим дејством Духа омогућена је персонализација благодети, тј. синергетско (саделатно) личносно и слободно усвајање њено: свако на свој начин постаје нова твар у Христу Духом Светим. **Кеносис** Бога у Сину на Крсту врши се тајно-активно у страдању и тај божански кеносис се пројављује и даље као привидна скривеност Духа којом се поштује тварна слобода и отвара поље њене добровољне, непринуђене сарадње. Док је, по Св. Максиму, у палој твари Бог присутан путем природне узрочности и Промислања, силом којих Бог одржава јединство у нескладу палог тварног мноштва, дотле Црква сједињује Бога и твар не више спољашним путем, наметањем свеопште и неопходне узрочности, већ унутрашњим јединством. Црква је једном за свагда ипостасно присуство Бога у свијету, не присуство владања и притиска, већ скривено и дискретно, по вољној игри Његовог кеносиса, присуство недоступно научном и природном истраживању. Јединство твари са Богом после пада је наметнуто, као божанско „покривање“ тварне енергије и каузалност. У Цркви тварно биће **васкрсава** на синовско-слободно призивање дјете Божје кроз личносни „начин“

постојања. Надмоћ божанске енергије у Цркви је замијењена даром вјере у крштењу, што значи синергетским прожимањем тварне и нетварне енергије. Тиме је избјегнута опасност теургизма неоплатоничарског типа и аутоматске зависности нижега од вишег. Христов Крст не значи неко магично спасење које свијет усваја пасивно. Он је призив на страдално свједочење присуства есхатолошке тајне, тј. Другог Доласка (Парусије). Тако Св. Дух одлаже Парусију да би се она (тј. долазак) могла оваплотити новим рођењем и крстом у сваку поједину личност. У том размаку Крста и последње Пасхе сви су позвани да Духом Светим постану сүтјелесници Тијела Цркве. Бог чува твар од расула логосима „промисла“ и „суда“, но коначна Његова побједа се остварује кроз ипостасно јединство и божански кеносис који постаје унутрашњи принцип космичке литургије и „игре“ свијета. Црква води све постојеће не да га подвргне једној пирамидалној хијерархији сүштина — како то захтијева схема учешћа нижег у вишем (Ареопагит), већ да га уподоби том принципу неизрецивог прожимања и јединства бића, чије срце није ништа друго до доброта Божја. Црква као Тијело није збир удова. Она је саборно јединство тварних ипостаси које она рађа новим рођењем. Црква је по Св. Максиму духовни човјек, а човјек је тајанствена Црква. Свети Максим не прави од Цркве биће (*une entité*), које би се збрајало с Богом или с тварају као нека посебна „сүштина“: она је ипостасни чвор, пресек или сплет (*poeud*) присуства Бога у свијету и свијета у Богу. Она је несмесио јединство Бога и твари у Христовој Ипостаси; њена тајна је тајна „ипостасне саборности“. То значи тајна Христа и с Њим сједињених на Његов, христоподобан начин, кроз усиновљење у Светом Духу. Показавши преко космолошке и антрополошке синтезе да је Црква „тропос“ (начин) слободног сједињења с Богом и усиновљења у Духу, да је она велика материца која обнавља твар на свим њеним нивоима игром љубави космичке литургије, Свети Максим на крају интегрира у њу космологију и антропологију, рекапитулирајући тиме у Новом Човјеку (Христу) Откривење и твар.

У наставку писац подвлачи Максимално учење о богослужбеној и аскетској „анамнези“ првог Доласка: саборна „онтологија“ Цркве се продужује у саборном богослужењу, реално се доживљава кроз Евхаристију и подвиг уподобљења. Кроз то твар постаје нова васкрсла твар. Кроз Пасху, Васкрсење — стари свијет, подчињен природи и времену, прелази у ново стање васкрслости, на нови начин васкрсног живљења који чини присутним Други Долазак и уводи у његову тајну. Та „нова твар“ није просто телеолошко продужење природе, већ њена радикална обнова. Рекапитулација свега у Христу се не врши по законима старе твари, већ кроз есхатолошки беанс (*béance* = отвор) отворен у срцу старог свијета кроз човекољубиви кеносис Бога. Уподобљење кроз подвиг и страдање том кенотичком начину постојања води победи над ђаволом и ка саборној пуноћи и хармонији природе. Љубав, човјекољубље, које укључује и непријатеље, — то је по Максиму последње слово Еванђеља, бездан кеносиса у коме се одиграло на Крсту спасење свијета, кроз кога се остварује циљ божанског Предвјечног Савјета и где се реализује, у току сваке епохе, есхатолошко присуство Долазећег преко оних који својим страдањима и исповједништвом допуњавају Христово страдање. Тако је преко кеносиса љубави и страдања већ у овом свијету остварује есхатолошко заједничарење у Пасхалној тајни Христовог кеносиса и васкрсења. Не постоји други пут којим се може побиједити и спасити свијет. Као Христос тако и сваки Његов вјерни сведок уништава кроз добровољни кеносис страдања разорну силу гријеха и неутрализује оно што би нормално имало катастрофалне посљедице. Кроз

сведок уништава кроз добровољни кеносис страдања разорну силу гријеха и неутрализује оно што би нормално имало катастрофалне посљедице. Кроз такву љубав природа, енипостазирана и усиновљена, бива одвођена „с оне стране” себс саме. Али то није одвођење у „натприродно”, као нешто посредно између Бога и човјека, већ у самога Бога, кроз Њега, ондје гдје је Он, у наручје Оца. Таквом ни самом опиту отстраданом љубављу и сам Св. Максим је извршио есхатолошко очишћење своје епохе и припремио васкрс VI. Васељенског Сабора. Напуштен од свих, чак и од Рима, Свети Максим остаје сам вјеран до краја вјери Православној и *постаје цијела Црква* (јер, по њему Католичанска Црква је управо то „право и спасоносно исповиједање Бога”) (стр. 172, 200).

Да би оправдао на неки начин ово одбацивање Св. Максим од стране „цијеле институционалне Цркве” и његово (Максимово) појимање Цркве изражено у горњим ријечима, писац ове студије наводи у „Додатку II” (наиме, у „Додатку I” налази се хронолошка таблица живота Св. Максима, док се у „Додатку III”, стр. 214—261, налази француски превод Максимовог тумачења Оченаша и Првог стоглавља о љубави), Максимове текстове који, по њему, свједоче да је Св. Максим признавао примат и особеност Петрове столице у односу на све друге апостолске столице. Да ли овај додатак има за циљ да оправда пишчеву припадност Риму или (што је још вјероватније) да га „заштити” од Римске курије — не знамо. Једино је јасно: навођење ових мјеста је врло неубједљиво, чак можда и за самог писца. Јер да је писац слиједио основни ритам цјелокупног свога рада и њиме изложено Максимово појимање Цркве, као и сопствену тврдњу да је у својој усамљености Св. Максим *постао цијела Црква*, — закључак би морао бити да је Петрово првјенство прешло на Св. Максима. Ако је, по писцу, суштина Петровог првјенства Римске столице „непогрешиво исповиједање вјере” (стр. 207) и ако је та столица одбацила Св. Максима који је био носилац тог и таквог исповиједања, *истовјетног са Католичанском Црквом*, онда — закључак се намеће сам по себи. Текстови које писац наводи свједоче просто да је Св. Максим бранио Римску столицу док је она исповиједала ту праву, спасоносну петровску вјеру и док се надао у њу да ће га подржати. Кад га је и она напустила он је понео крст Петровог исповиједања а кроз њега и Петрово првјенство. То није одрицање јерархије, јер је јерархија служење томе „правом и спасоносном исповиједању Бога”, она органски извире из њега. То је просто још једна потврда Максимовог „личносног начина постојања” у коме и јесте сва новост Цркве у односу на „природни поредак” твари. Чудно је да се један тако поштен писац у последњем моменут одриче своје централне мисли у тумачењу Светог Максима...

Поред ове недоследности може се писцу ставити озбиљан знак питања и на његов однос према Ареопагитским списима. Да ли стварно Ареопагиту недостаје „јасна” Христологија, као што то покушавају да докажу новији западни истраживачи, за којима се поводи и А. Риу (а и о. Мејендорф)? У сваком случају, Свети Максим никад није ставио такву примједбу своме „свештеном Дионисију”. Теорија „извора” и њихових „корекција”, премда код писца овог дијела не игра толику улогу као код његових притходника (Balthasar-a, Völkер-a и др.), ипак затамњује у извјесној мјери и код њега цјелокупност предмаксимовског Отачког Предања и дубоко смирење Максима пред њим. То смирење је било саставни део Максимовог „кеносиса” и христоподобног

синовског „начина” постојања, без кога Максим не би био Максим *Исповједник* есхатолошке присутности Тајне Оваплоћеног Бога.

И поред ових примједби, очигледна је корисност ове изврсне студије о Св. Максиму за све оне који желе да дођу у додир са живим Отачким Предањем Цркве. Особито треба још једном подвући пишчеву паламитску интуицију Максимовог појимања божанских енергија и њиховог односа према Божјој суштини. Тим пре што она, нажалост, недостаје понекад и самим православним богословима услед њиховог отуђења од тог живог Предања Цркве.

Париз, јула 1974.

П П
39.035

ТЕОЛОШКИ ПОСЛЕДИ

БЕРСКО
НАУЧНИ
ЧАСОПИС

ХРИСТОС — ВАСКРСЕЊЕ И ЖИВОТ

ТЕОЛОГИЈА ДИЈАЛОГА
ПО СВЕТОМ МАРКУ
ЕФЕСКОМЕ

МОНАШКО ТКАЊЕ
НА ЧУНКУ ЖИВОТА

СВЕТИ САВА
КОД СТАРИХ
ДАЛМАТИНСКИХ ПИСАЦА

ПРОЖИМАЊЕ ТВАРНОГ
И НЕТВАРНОГ БИГА
ПО СВЕТОМ МАКСИМУ
ИСПОВЕДНИКУ



1 '75

Теолошки погледи

версконаучни часопис

Издаје:

Православље —
Новинско-издавачка установа
Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита

београдско-карловачког и

Патријарха српског

Германа

Уредивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

др Атанасије Јевтић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Миодраг Петровић

др Емилијан Чарнић

Секретар Уредивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 15. — динара

Годишња преплата: за нашу земљу 50. —
динара, преплата за иностранство
6,00 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе“

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

Штампа: „Сава Мухић“, Земун, М. 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

Германа

Уредивачки одбор

Епископ марчански др Данило
(главни и одговорни уредник)

др Чедомир Драшковић

др Атанасије Јевтић

Димитрије Калезић

др Душан Кашић

др Лазар Милин

др Миодраг Петровић

др Емилијан Чарнић

Секретар Уредивачког одбора

Радомир Ракић

Технички уредник

Градимиr Станић

Часопис излази четири пута годишње

Цена једном примерку 15. — динара

Годишња преплата: за нашу земљу 50. —

динара, преплата за иностранство
6,00 САД долара

Претплату слати на текући рачун: Право-
славље — Новинско издавачка установа
Српске патријаршије, број жиро рачу-
на 60811-620-16-300-7153-170129 Београд „за
Теолошке погледе”

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

Штампа: „Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46—48

САДРЖАЈ

<i>Др Емилијан Чарнић</i>	Христос — васкрсење и живот	1
	СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
<i>Јеромонах Иринеј Буловић</i>	Теологија дијалога по светом Марку Ефеском	5
<i>Отац Василије</i>	Монашко ткање на чунку живота	36
	ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ	
<i>Душан Б. Берић</i>	Свети Сава код старих далматинских писаца	46
	ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ	
<i>Јеромонах Амфилохије Радовић</i>	Прожимање тварног и Нетварног Бића по св. Максиму Исповеднику	58

CONTENTS

<i>Dr. Emilian Charnich</i>	Christ — Resurrection and Life	1
<i>Hieromonk Iriney Bulovich</i>	The Theology of Dialogue according to St. Mark of Ephesus	35
<i>Fr. Vasilius</i>	On Monastic Life on the Mount Athos	45
<i>Dushan B. Berich</i>	St. Sava by the Old Dalmatian Writers	46

Прилози који се објављују у „Теолошким погледима” првенствено представљају ставове писца, а не саме Редакције.

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије, 413-181/73-02 од 19. III 1973. године не плаћа се порез на промет.

САДРЖАЈ

<i>Др Емилијан Чарнић</i>	Христос — васкрсење и живот	1
	СТУДИЈЕ И ГЛЕДИШТА	
<i>Јеромонах Иринеј Буловић</i>	Теологија дијалога по светом Марку Ефеском	5
<i>Отац Василије</i>	Монашко ткање на чунку живота	36
	ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ	
<i>Душан Б. Берић</i>	Свети Сава код старих далматинских писаца	46
	ОЦЕНЕ И ПРИКАЗИ	
<i>Јеромонах Амфилохије Радовић</i>	Прожимање тварног и Нстварног Бића по св. Максиму Исповеднику	58

CONTENTS

<i>Dr. Emilian Charnich</i>	Christ — Resurrection and Life	1
<i>Hieromonk Iriney Bulovich</i>	The Theology of Dialogue according to St. Mark of Ephesus	35
<i>Fr. Vasilius</i>	On Monastic Life on the Mount Athos	45
<i>Dushan B. Berich</i>	St. Sava by the Old Dalmatian Writers	46

Прилози који се објављују у „Теолошким погледима” првенствено представљају ставове писца, а не саме Редакције.

На основу мишљења Републичког секретаријата за културу СР Србије, 413-181/73-02 од 19. III 1973. године не плаћа се порез на промет.

THEOLOGICAL VIEWS

A quarterly published in Serbian
with summaries in English.

Publisher: »ORTHODOXY«,
the Publishing Institution of the Serbian
Orthodox Church.

Annual subscription
for abroad: U\$ 6,00

Address:

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