

Теолошки последци

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД, 1976.

ГОДИНА IX

БРОЈ 4

Јеромонах Атанасије Јевтић

Литургија и васпитање

(ЕВХАРИСТИЈСКИ ПРИСТУП ХРИШЋАНСКОМ ВАСПИТАЊУ)*

1. Ако би смо поставили себи питање: шта је и у чему је *идентитет* Православне Цркве, и хтели да на то питање добијемо један конкретан, кратак и тачан одговор, онда би тај одговор бесумње био — да је управо света Евхаристија, то јест *Литургија* наше Цркве, њен прави и истински идентитет. Света Евхаристија је овде, наравно, схваћена онако како је схвата и доживљава сама наша Црква: не као „једна од седам тајана“, него као *Литургија Цркве*, као тајна саме Цркве. Јер Божанска Литургија, као тајна-догађај, као дело и акт (πράξις) целе Цркве, представља у сваком месту и сваком времену, hic et nunc, откривење и манифестовање у овом свету целокупне Цркве Божје у Христу, јављање (ἐπιφάνεια) и испољавање бића и идентитета саме Цркве као такве, као *Тела Христовог*, као *богосабраног скупа* или *сабора* (συνᾱξίς, σύνοδος) верног народа Божјег, који се вером у Христа и благодаћу Божјом окупља око свог епископа (или свог свештеника у име епископа) да принесе Богу „дарове Његове свете Цркве“ у Христу Исусу, благодаћу и дејством Духа Светога.

На тај начин, свака православне вере локална Црква, окупљена око епископа и презвитера на својој светој Литургији, открива и пројављује своју идентичност са свецелом *Католичанском* (Саборном) Црквом Божјом, која је благодарећи божанској Евхаристији свуда и увек *једна* — једно и јединствено *Тело Христово* и на земљи и на небу.

*) Кратак реферат на саветовању *Предање и обнова у православном васпитању*, одржаном у манастиру Њамцу — Румунија, 6-10. септембра 1976. године.

Света Литургија не представља само једну од седам тајана у Цркви, него сачињава и открива саму тајну Цркве, „Тајну Христову” по речима Апостола Павла (Еф. 3, 3-4; 5, 32; Кол. 1, 27; 2, 2; 4, 3), тајну која се зове и јесте *Христос у нама* и ми *једно у Христу*, по речима истог Апостола (Кол. 1, 26-27; 3, 11; Гал. 3, 26-28), то јест тајну идентичности Христа и Цркве, тајну нашег учлањења вером, заједничарењем и благодаћу Светога Духа у живо Тело Живога Христа. Из овога само собом произилази да је Литургија Цркве уствари њено највеће, најпотпуније и најконкретније исповедање и сведочење о вери њеној. Исповедање и сведочење најпре о Богу: да је Бог међу нама и ми у заједници с Њиме — нашим Творцем и Спаситељем; затим исповедање о свету — творевини Божјој, и о човеку — слици Божјој, и о Цркви — заједници синова Божјих, и то исповедање на конкретан и „практичан” начин, кроз Литургију, која представља црквену визију на делу света и човека пред Богом и са Богом.

Стварно, Литургија Православне Цркве представља један реалан на делу („у пракси”) синопсис и рекапитулацију саборнокатоличанске вере Цркве. Јер служење Божанске Литургије верног народа Божјег који је Црква, раскрива нам реално присуство, црквено-тајинску манифестацију свег *Откривења* Бога Живога и Истинитог, открива нам и раскрива човекољубиви *Домострој* спасења Свете Животодавне Тројице, који се домострој (οἰκονομία) у светој Литургији раскрива и пројављује као *благословено Царство* Оца и Сина и Светога Духа. Почетни возглас свете Литургије: „Благословено царство Оца и Сина и Св. Духа”, и такође речи молитве из самог канона Евхаристије: „Ти ниси престао да све чиниш док нас ниси узвео на небо и царство Твоје будуће нам даровао, и зато Ти ми благодаримо”, — показују нам и означају да у Литургији својој целокупна Црква улази и ступа у Царство Божје, и поистовећује се са њиме.

А шта је то Царство Божије, Царство Свете Тројице? То је сав свет, видљиви и невидљиви, тварна бића и нетварна благодат Божја, свет како га је Бог замислио и створио да би он постао *Црква*, то јест да би постао *Дом* (οἶκος) Бога Оца, *Тело* Христово, *Обиталиште* Светога Духа (Еф. 2, 18-22). Свет је замишљен и створен од Бога да би постао Црква, зато је *Црква* (ἐκ-κκλησία) саборно и сабирно име за сва дела Божја, за сва добра Божја и сва бића и твари које је Бог створио да их уведе у царство Својег вечног живота.¹

2. Пошто је свет Богом створен и назначен да постане Црква, и пошто се ради тога остварује човекољубиви домострој Божји као „домострој тајне Христове” (Еф. 3, 2. 9) који уводи у вечно Царство Божје, јасно је само по себи да и *живитељи*, обитаваоци, грађани тог Царства, то јест сва створена бића у свету Божјем, назначена да уђу у Цркву и постану *чланови* Цркве и наследници Царства, да сви они треба, по речи Апостола Павла, „да живе и понашају се као што треба у Дому Божјем, који је Црква Бога Живога, стуб и тврђава

¹ Не треба заборавити да реч „Црква” — Ἐκ-κκλησία — означава управо један скуп, сабор, сабрање (σύναξις, σύνοδος, συναγωγή) Богом позваних и Богом сабраних, то јест једну *породицу* οἰκο-γένεια свих и свега у Христу, кроз Духа Светога, на славу Бога Оца.

Истине" (1 Тим. 3, 15). Ово пак живљење и понашање, овај начин живљења и делања, начин опхођења и поступања, владања и *васпитања*, треба да буде, по истом Апостолу, сагласно и сходно великој *Тајни Побожности* (1 Тим 3, 16) у којој се састоји и садржи сва тајна Цркве и света. Та „тајна побожности“ јесте *јављање Бога у телу* (1 Тим. 3, 16), то јест *оваплоћење* и очовечење Христово, и истовремено — *јављање човека у Богу*, то јест *узношење човека у слави* (1 Тим. 3, 16), или *обожење човека у Христу*.

Какво је и шта означава то „понашање“ или „владање“ (опхођење) у дому Божјем који је Црква? То је *понашање, живљење, васпитање*, сагласно са основном тајном која се свршава у дому Божјем, тј. сагласно са великом *Тајном Побожности* (1 Тим. 3, 15-16), и означава начин битног (егзистенцијалног) живљења и учествовања у тој основној тајни света и живота. Начин, дакле, понашања, начин односа и поступања, начин *васпитаног* владања сходно овој Тајни састоји се у једном таквом начину људског живота и делања који би био једна непрекидна богослужбена *литургија*, једна богоцентрична служба, *бого-служба*, стално животно богослужење и литургисање Богу и Господу ове свете и велике Тајне. Другим речима, то би био начин *евхаристијског* живљења, деловања и понашања човека пред Богом у овом свету и животу.

Први човек, Адам у рају, живео је и проводио је један такав живот евархистијски, живот литургисања (тј. служења) Богу и себи, живот *литургијски*, функционалан, спасоносан². У тој првој рајској литургији човек је приносио Богу себе, целокупно своје биће и живљење и целокупну твар око себе. У свом таквом литургијском, богоцентричном понашању Адам би, остајући веран Богу и своме правом назначењу, достигао до остварења оне велике Тајне Побожности, то јест до свога *обожења* у Христу и прослављења све твари, као коначног назначења човека и света. У том и таквом понашању и начину живљења он је требао да расте и напредује, да се усавршава све више и више кроз испуњење своје *боголикости*, јер је и створен *по лику Божјем* (κατ' εἰκόνα Θεοῦ са назначењем да достигне до пуноће своје истинске *богоподности* (καθ' ὁμοίωσιν Θεοῦ) да достигне у *подобље* Бога, у *благодатно по-истовећење* (истоветност) са Богом³. Свети Иринеј Лионски са правом говори да је први човек у почетку био као *дете* (νήπιον = мало дете, одојче, младенац; ср. *Против јереси* IV, 38, 1-2 PG 7, 1107) и да је требао да расте, напредује и усавршава се док не достигне у човека зрела и савршена, „у меру раста пуноће Христове“ (ср. Еф. 4, 13). У овом и оваквом православном схватању човека очигледно је присутан један антрополошки динамизам. Очигледно је да већ ту, на самом почетку хришћанске антропологије, постоји у првом реду место и простор за *васпитање*, простор за васпитавање, изгра-

² Грчка реч *литургија* — λειτουργία —, и поред тога што је постала лично име за Св. Евхаристију Цркве, није изгубила и своје шире значење, као: **служење** (служба службовање), **посао, деловање, рад, функционисање**, јавни **рад** за народ, вршење **општекорисне функције** и сл.

³ Свети Максим Исповедник то назива: достизање „уподобљењем и заједничарењем до **поистовећења** (ταυτότης = идентичност) **по енергији**“ с Богом (Главе о богословљу и домостроју IV, 19. PC 90, 1312).

бивање и уздизање човека, за његово усавршавање. Човек је био створен од Бога добар и савршен, али је од самог Бога био постављен на пут динамичког раста и слободног развоја, на пут слободног васпитавања и усавршавања себе, у динамизам раста из једне пуноће у другу, из славе у славу. То је управо и разлог зашто је Бог дао човеку заповест у рају: да му помогне у овом васпитавању себе, у понашању и живљењу сходно своме назначењу, да помогне човеку да живи један живот истински слободан и ненаметнут, али и потпуно одговоран живот, живот прогресивног рашћења и слободног динамичног изграђивања себе, васпитавања и испуњавања⁴ себе сагласно својој боголикости и сходно својој богоподобности.

Али, као што је познато, човек је одрекао тај свој позив и назначење, и уместо да буде вођен, васпитаван, испуњаван и усавршаван својом слободном стваралачком вољом и љубављу посредством Бога и Божје помоћи, у једној литургији слободне и узајамнољубеће сарадње са Богом Човекољупцем, човек је изабрао понашање и владање по савету и вољи ђаволој. И тако је дошла трагедија пада људског, то јест смрт духовна и телесна, прекид општења и заједнице са Богом Живим и Истинитим и, према томе, један живот неприродан и противприродан (παρά φύσιν). један живот без литургије, без функције, живот промашен, *пали* живот. Човек је, како вели о. Александар Шмеман, почео да живи „један живот неевхаристијски у једном свету неевхаристијском”⁵.

Али, човекољубиви Божји домострој спасења дао нам је Христа. Христос је увео и даровао нам „другу заједницу” с Богом (δεύτεραν κοινωνίαν — Св. Григорије Богослов, PG 36,633), то јест нови однос и нову заједницу између Бога и човека, заједницу која је била прекинута човековим падом у грех и одступањем од Бога. Ова нова заједница у Христу не само да је воспоставила него је и надмашила и преиспунила ону прву литургију која се вршила у рају. И управо у Литургији Цркве, као Тела Христовог, манифестује се и саопштава се нама ова друга и последња (коначна, есхатолошка) заједница с Богом, заједница која и јесте велика Тајна Побожности, то јест *сједињење* Бога и човека у Христу, обожење човека оваплоћењем, смрћу и васкрсењем Христовим.

3. Улазећи у Литургију Православне Цркве и учествујући у њој, ми присуствујемо и заједничаримо, на литургијском (евхаристијском) сабрању са осталим члановима Цркве, у тој великој Тајни Побожности, и самим тим ми се на Литургији *понашамо*, владамо и живимо, дакле ми себе на Литургији *васпитавамо*, сагласно тој великој Тајни Побожности која се на њој свршава и служи, литургише. Мерило и правило, закон и мера тог литургијског понашања и владања састоји се и садржи се у оним речима литургијске молитве из канона Евхаристије: „Твоје од Твојих Теби приносимо за све и

⁴ Карактеристично је да словенска реч **васпитање** („воспитаније”) стоји у вези са храњењем, одгајивањем и **рашћењем** детета, човека. Исти је случај и у многим другим језицима.

⁵ For the Life of the World, француски превод у изд. Desclée, Paris 1969, стр. 19.

ради свих", а такође и у оним речима јектеније: „Сами себе и један другог и сав живот свој (сву твар и сва наша дела) Христу Богу предајмо”.

Може се поуздано рећи да Евхаристија (као *Литургија* — λειτουργία, тојест као *дело и тајна* Цркве) јесте истинско понашање, или владање, васпитање, *етос* Цркве Православне⁶, најпре пред Богом и према Богу, а затим и према свету и човеку. Јер у својој Литургији Црква исповеда и васпитава у пракси и на делу да је Бог *Творац, Отац и Спаситељ* свих нас и свега света. Она у Евхаристији такође исповеда да је сва твар, то јест сав космос, творевина Божја и према томе је *добра*; затим да је та твар због греха људског потпала под пропадљивост и смрт, али да она може бити спасена у Христу и већ је спасена као *Црква*, која је *тело* оваллоћеног Логоса, *заједница* у Духу Светоме јављених синова Божјих у Сину Божјем, који и јесу *слава и слобода* све твари (ср. Рм. 8, 19—23). У Литургији Црква Православна такође исповеда и сведочи да је човек живи лик Живота Бога и да он треба да иде напред, и може да иде и напредује, да расте и уздиже се до своје пуноће која је *богоподобје*, то јест обожење и обогочовечење човека, у чему и јесте право васпитање и образовање човека. Али у Литургији се такође говори и показује да је човек пао, да је он, уместо да буде син Божји и да има понашање и васпитање сагласно и адекватно своме позиву и назначењу, пошао за саветом ђавољим који га је одвео у потпуни *промашај* својег назначења, у *грех*⁷. С друге стране, Литургија истовремено исповеда и *спасење* човека у Христу, а то спасење и јесте она велика *Тајна Побожности*, то јест: *Бог који је постао човек* ради нас и ради нашега спасења, Исус Христос *Спаситељ, Богочовек*.⁸ Свршавање свете Евхаристије управо нам и раскрива и показује спасоносно понашање новог човека у Христу, истог човека, палог али и препорођеног, васкрслог и васпостављеног у Христу благодаћу Духа Светога.

4. Међутим, Литургија и литургијски живот у Православној Цркви не ограничава се само на храм. Већ од самог почетка живота хришћаниновог, то јест од светог Крштења, човек хришћанин улази у један начин *литургијског и евхаристијског* живљења, рада, понашања и васпитавања. Он се од почетка па кроз сав даљи свакодневни живот васпитава и живи евхаристијски, литургијски, то јест увек и свагда као жива икона Исуса Христа, као христолики и христоподобни (христоподражавајући) пророк, првосвештеник и цар све твари и свега света, који прима, узима и употребљава све твари као долазеће од Бога, као дар Божји, и онда их опет приноси Богу као дар благодарности своје, као *евхаристију*. „Јер свако је створење

⁶ Ср. чланак о. Г. Флоровског, *The Ethos of the Orthodox Church* (српски превод у „Гласник СПЦ”, 5, 1965).

⁷ Карактеристично је да реч *грех* (по-грешка, по-грешно) и на јеврејском и на грчком и на словенском, па и српском језику значи пре свега *промашај* непогађање у циљ.

⁸ Зато и вели св. Јован Дамаскин да свршавање Св. Евхаристије „испуњава целокупни духовни и натприродни домострој оваллоћења Бога Логоса” (PG 95, 408).

Божје добро, и ништа није за одбацивање, када се узима и прима са захвалношћу” — μετ’ εὐχαριστίας (1 Тим. 4, 4). На овај начин, сав свакодневни живот човека пре Литургије, пре доласка у храм на свету Евхаристију, наравно човека васпитаног и понашајућег се литургијски, црквено, уствари је једна стална *проскомидија*, стално припремно доношење и приношење које треба да буде завршено, испуњено и (у)савршено на Литургији Цркве призивањем („епиклезом”), силаском и дејством божанске благодати Духа Светог.

После пак Литургије, излазећи из храма, хришћани васпитани православно, евхаристијски, настављају свој живот и свој рад у свету такође на начин литургијски. У Литургији, сваки је схватио и доживео своје људско биће као личност и као заједницу (то јест као *личност у заједници*). Излазећи из Литургије поново у свет („У миру изиђимо”), они настављају да се понашају и поступају као слободне личности у Христу, као „обновљени у познању по лику Христовом” (Кол. 3, 10—11), као бића личностна, боголика, која имају вредност неприкосновену и несводиву ни на што друго (мада су стално изложени свима као „сметлиште” света и „призор” за свет — 1 Кор. 4, 9. 13), али истовремено и као саборни чланови Цркве Христове, благодатно-органски удови Тела Христовог, не престајући истовремено да буду и припадници рода људског и друштва људског у свету. Овде се, наравно, сусрећемо са једним сталним крстом у животу хришћанина у овоме свету, али ношење крста свога и идење за Христом стално је својство хришћана у овом свету и веку (ср. Гал. 6, 14).

5. Васпитање хришћанина у свету не може имати други циљ од онога што је циљ и Литургије: спасти човека од греха, трулежи и смрти, спасти га од власти ђавола, и сјединити га с Христом, учланити га у Тело Христово — Цркву (=уцрквити, ухристовити човека⁹, да човек постане син Божји и обиталиште (храм) Духа Божјег Светог. Ово значи да ни један други циљ васпитања, ма какав он и како узвишен био, не може собом заменити једини крајњи циљ човеков — *обожење*, које једино представља пуноћу и аутентичност истинског бића и живота човековог. У овом и овако постављеном циљу васпитања има, наравно, оног хришћанског православног максимализма, али је тај максимализам истински реалан и могућ да се оствари. Многи други неправославни хришћани, особито на Западу, често су истицали и прихватили друге циљеве човековог живота и васпитања, али је за нас православне очигледно да сваки други циљ васпитања минимализира наше хришћанско призвање и тиме минимализира истинско човеково назначење, минимализира и ниподаштава човека као живу и личну икону Бога Живога и Истинитога, као биће створено Богом са циљем да постане син Божји и *бог по благодати*.

Литургијско васпитање се састоји у томе да „Христово обличје постане у нама” (μεχρὶς οὐ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ἡμῖν = да се Христос образује, уобличи, изобрази у нама — Гал. 4, 19) по ре-

⁹ Ову мисао веома често истиче о. Јустин Поповић, особито у својим последњим делима (Тумачење на ап. Павла, Философске урвине, Човек и Бого-човек, Догматика III део још необјављен). Он то назива још и охристовљење обогочовекење човека.

чима Апостола Павла, то јест то васпитање се састоји у увођењу Христа у нас и у наш живот као живог и делатног принципа који нас ослобађа и формира наш истински непропадљиви живот и наше биће (ср. Гал. 2,20; 3,27; 5,1; 6,15). Ово обликовање и васпитавање у Христу могуће је једино у Духу Светом и дејством Духа Светога јер се једино у Духу Светоме може вршити и свршавати спасоносна *литургија живота*, истински *функционалан* и *спасоносан* живот који не пропада и не упропашћује човека. Једино се благодаћу Духа Светога може приносити свој живот, своја дела и све своје биће Богу Оживитељу, Спаситељу и Обожитељу човека. Апостол Павле нам то јасно сведочи: „Синови су Божји они који су вођени Духом Светим” (Рм. 8,14). Свети Кирил Јерусалимски и многи други Светитељи Православне Цркве говоре нам и сведоче о Духу Светом као *васпитачу* и *руководитељу* Цркве и сваког верника у њој. Ето онда зашто треба чинити оно непрекидно молитвено призивање (епиклезу) Светога Духа у целокупном нашем животу: да Он, Божански Утешитељ, дође и у нама врши *истиниту литургију* нашег људског живота, да се тако у нама свршава и пројављује још у овом свету права функција онога што се зове и јесте *живот*, то бесцен благо даровано нам од Бога. За ову сталну литургијску епиклезу Духа Светога, то јест сталну личну *молитву* сваког хришћанина (ср. Рм. 8,15; Гал. 4,6; 1Сол. 5,17—19), — која свој пуни изражај и врхунац достиже свакако тек на заједничкој Литургији Цркве —, једва да је и потребно наглашавати колико је она потребна и неопходна за васпитање, за узрастање и образовање човека, за образовање и узрастање од лика Божјег („образа” Божјег, *боголикости*) ка подобију Божјем (богоподобности, *богоистоветности*), у којем узрастању се и састоји прави динамизам бића и живота човечјег.

Први човек у рају одрекао је и одбацио ову епиклезу Духа Светога (и зато је остао *наг*, обнажен), то јест одбацио је *синергизам*, сарадњу са Духом Божјим, сарадњу ненаметнуту и слободну, али битну и неопходну и једино спасоносну за свако створено биће. Јер то је сарадња са својим Творцем, Оцем и Спаситељем, са својим Оригиналом и коначним Назначењем, и зато једина сарадња која *не отуђује* човека, него га истински *очовечује*, *обогочовечује*. Уместо сарадње са Духом Светим човек је ушао — и у-пао — у сарадњу са ђаволом, у синергизам демонски, чије последице и зле плодове видимо код човека и у човечанству од Адама до данас.

У својој књизи „Против Јелина (многобожаца)” Свети Атанасије Велики говори о томе како многи људи, имајући искуство динамизма људског бића, то јест искуствено сазнање природне потребе човека да се развија и усавршава, да се образује, изграђује, васпитава, уздиже до нечега већег, узвишенијег и потпунијег, сматрају онда да је довољно само радити на себи, васпитавати и уздизати себе (или своје друштво), испуњавати и допуњавати себе стварима, производима, идејама, делима и могућностима свога ума, свога бића и уопште овога света. Међутим, у свом благодатном искуству (светодуховском доживљају себе и света) и он и остали Светитељи Православне Цркве нам сведоче да то никада неће моћи и не може бити истинско испуњење(или ослобођење, разотуђење, спасење, усавршење)

човека и његовог друштва, него на крају крајева свагда и поновом поробљењу и отуђењу човека, рашчовечењу и дехуманизацији човека. И ми заиста видимо колико разних васпитања постоји у свету, која у име хуманизма и хуманизације човека врше, у коначном билансу, дехуманизацију човека.

За истинско испуњење, тј пуноћу човека потребно је ништа мање него вечна и несаздана енергија (=благодат) Божја, Дух Божји боготворни, једном речју: човеку је потребан сав живот Божји и сва пуноћа Божанства која у Христу обитава телесно (ср. Кол. 2,9 — 10). Зато је Христос и истакао као прву заповест блаженства ону смирену констатацију: „Блажени су сиромашни духом”, то јест блажени су они који, при свем сазнању огромних човекових способности, остварења и могућности, осећају и доживљавају себе сиромашнима без Духа Светога, без Христа, без Бога.

Стећи и имати Духа Светога могуће је кроз све ствари и све послове и дела човекова, јер је човек дело Божје и живи у свету који је и поред зла у њему ипак Божји свет и Бог је у њему присутан. Али ово стицање Духа Светог бива под условом који је тако јасно изражен у литургијским молитвама: „Нека сиђе на нас и на дела наша Благ Дух благодати Твоје ... Надахни нас да имамо побожни страх Твојих светих заповести, да све грешне жеље погазимо, и поживимо Животом духовним (тј. животом у Духу Светом и Духом Светим), све у нашем животу мислећи и творећи што је Теби угодно (тј. што је по Божјој вољи)”.

6. Ова права литургијска и литургичка, богослужбена мера: да се све ради и чини ради богоугађања, ради љубави Божје и богољубља, та мера треба да постане правило и садржај целокупног живота и дела сваког хришћанина и, наравно, правило и садржај свег нашег васпитања и васпитавања. Оно што највише угађа Богу у свем нашем људском животу јесте несумњиво Света Евхаристија коју Му приноси Црква Сина Његовог Јединородног. Управо зато и сав наш живот, као чланова и органских удова тела Цркве Христове, треба да буде једна непрекидна евхаристија, једна стална литургија. Евхаристијска и литургијска мера и канон, као мера и мерило свих ствари и свих наших акција, треба да се оваплоти и у нашем просветно-васпитном раду. Зато је потребно најпре обновити у нама самима и у нашим ученицима овај евхаристијски живот, овај начин литургичког и евхаристијског живљења и деловања. Онда ће и наше васпитање бити увек обнављано тим нашим евхаристијских и литургијским искуством, увек обнављано и увек остајуће верно живом предању литургијског живота Православне Цркве.

Протојереј Јован Романидис
проф. Солунског универзитета

Откривење, Свето Предање, Свето Писмо и непогрешивост¹⁾

ЗАЛОГ ВЈЕРЕ

Шта је центар Светог Предања? — Христос и заједништво с Њим, и свједочанство о Њему пријатеља Његових: пророка̄, апостола̄ и светитеља̄. У Старом Завјету Христос се откривао Својим пријатељима пророцима бестјелесно, и у Себи откривао је свога Оца, кроз Духа Светог; после оваплоћења открио се тјелесно, и опет пријатељима Својим: пророцима, апостолима, светитељима.

У Откривењу, као и у Светом Предању, имамо три ствари: Откриваоца и Даваоца, откривено или дар, примаоца, чувара и предаваоца откривеног дара.

1. Откриваоц дародавац је — Бог. Послани преносилац, Онај који по природи Својој носи у Себи и открива Собом Бога, и који је Његовог дара дародавац, то је — Логос Божји. Он, Логос, у откриваоцу и по природи дародавцу — Духу Свом Светом, даје људима Откривење и заједничарење у дару: преко пророка̄, апостола̄, светитеља̄ и свештенства.

2. Причасни откривени дар, кога Христос чини доступним за народ Божји од Оца у Духу Светом, преко пророка̄, апостола̄ и светих, — то је у ствари нестворена природна слава Христова, која

¹ О. Јован Романидис један је од најпознатијих савремених православних богослова јелинског језичког подручја. Одрастао и образован у Америци, гдје је једно вријеме био и професор на Академији Часног Крста у Бостону, труди се на даровит начин, да поврати православно богословље светоотачкој мисли. То се јасно види и из овог одељка његовог „Догматског и симболичког богословља Православне католичанске цркве” (Солун, 1973., стр 109-161), у коме он приступа тајни Откривења на један органски, живи начин, разбијајући мртве схоластичке схеме, којима су нам последњих вјекова замрачивали јединственост Светог Писма и Светог Предања и скривали вјечну силу Божју као њихову срж. Ово је први текст о. Романидиса који се преводи на српски језик, духовне користи ради богољубивог и истинољубивог читаоца Србина. Чланак је прожет светоотачким мислима и дословним текстовима, што обавезује читаоца да се колико је могуће више удуби у његов садржај и основну мисао. Поднаслов у тексту унео је преводилац, ради лакшег разумијевања. (Превео са грчког јером. Амфилохије).

се, у ономе што је раздијељено (тј. у творевини), раздељује нераздјељиво, сходно достојанству и припреми људи. Дар откривења и заједничарења славе Божје, дат у Старом Завјету пророцима и народу Божјем, преко Ангела Божјег у Духу Његовом, обухвата у оваплоћењу и људску природу Бога Логоса.

Премда је и у Старом и у Новом Завјету исти извор откривеног дара, — у оба Завјета то је Христос, који открива Бога, води и спасава народ Свој преко обожених пријатеља Својих, — ипак међу њима постоји и коренита разлика. Ево у чему се та разлика састоји: иако је у Старом Завјету народ Божји могао да општи и да осјети укус славе Христове, ипак је он био, преко смрти, под влашћу ђавола. Под влашћу смрти или у Аду налазили су се не само неправедници него и праведни пријатељи Божји; у оваплоћеном Логосу смрт је била уништена, а њен господар лишен власти коју је неправедно вршио над праведницима. Врата паклена, или врата смрти, била су у Старом Завјету моћнија од Цркве; преко првог васкрсења светих у Христу и уништења прве смрти, она су ту своју моћ над Црквом изгубила. Заједничарење у слави или царству Слова (Логоса), кога су се удостојавали пророци и вјерне душе, било је, прије оваплоћења, привремено; у смрти пак и васкрсењу оваплоћеног Слова, постало је постојано и стално. Иако то заједничарење славе или царства Христовог није било стално прије оваплоћења, ипак оно има у оба Завјета откривални карактер, као и силу спасења, освећења и обожења.

Ово дејство и енергија Логоса у народу Божјем, прије и после Његовог оваплоћења, то и јесте у ствари Залог и срж вјере, а истовремено и центар и сила која образује Свето Предање, као и суштина учења Светог Писма.

3. Примаоц, чувар и предаваоц овог божанског Откривења и Дара то је — пророк, апостол и светитељ Цркве, који је то постао путем обожења, као и свака обоженима и њиховом учењу, вјерна душа, која обитава у Духу Светом. На тај начин пророк, апостол и светитељ на путу обожења задобија *директно познање* Бога, кроз Христа у Духу Светом; народ пак Божји задобија то *познање Бога посредно*, преко тих и таквих обожених пријатеља Христових.

Ово посредно знање о Богу предаје Логос Божји појмовно, преко пророка̄, апостола̄ и светитеља̄, усмено и писмено, кроз иконе. Народ прима мисли, и слике у створеним ријечима, од обожених пророка, од оваплоћеног Логоса и од апостола и светитеља, док они који су се удостојили боговићења и обожења, гледају на видљив начин невидљиве ствари, нечујно чују нечувено и неизрециво, и поимају надпојмовно надумне и надлогичне тајне Царства.

То посредно богопознање, даровано преко пророка̄, оваплоћеног Логоса и апостола̄, садржано је у Светом Писму, литургичком и светотајинском животу Цркве, у дјелима светих Отаца и одлукама Васељенских и Помјесних Сабора. Непосредно пак богопознање, које задобијају обожени, превасходи ове симболе о Богу, што не значи да се разликују од њих, насупрот, увијек је са њима сагласно. И као што се увијек међу собом слажу посредно и непо-

средно богопознање, тако и они који имају непосредно знање, увијек су сагласни између себе, и разумеју један другог. А што се тиче лже-пророка, лжеапостола или лжесвеца, тј. лжеобоженог, такав увијек учи супротно Светом Писму и онима који су задобили истинско обожење.

Сила која омогућује примање, чување и предавање или *предање* откривеног, спаситељног, освећујућег и обожујућег дара Божјег, тј. залога горе наведене енергије и благодати у оваплоћеном Логосу, није ништа друго до управо тај *Залог*, који се предаје и саопштава кроз тајну славе и царства или кроз тајну крста и васкрсења.

Тај *Залог*, кога прима и предаје Јерархија с колена на колена епископима и презвитерима, за вријеме божанствене Евхаристије, на дан њиховог рукоположења, — да би кроз епископе и презвитере био сачуван и предан на обожење и освећење вјерних, — то је у ствари Логос Божји, који је открио Себе бестјелесно у слави пророчима, а у тијелу њима и апостолима; који је Духом Својим открио у Себи Бога Оца, и у последња времена родио се као човјек од Богородице. Тај оваплоћени Логос, дом Божји и боравиште вјерних, то је исти Онај који у епископу, живој у тајнама икони Својој, прима, чува, даје или *предаје* — залог, што значи Самога себе, заједно са ангелима и пријатељима Својим, на усавршавање народа Свога. Христос је Црква, или чокот, кога засади Бог десницом Својом, тј. славом и царством Својим, којим је уништио царство смрти и васкрсао душе у Аду умрлих; Он својим крштењем васкрсава такође и душе оних који су се очистили, просветлили и обожили. Те душе су лозе на Чокоту, коме је виноградар Бог.

Бог, преко оваплоћеног Логоса у Духу Светом, чини могућим усвајање, чување, предавање благодати, и то не кроз наметање вољи, него уз човјекову сарадњу, ради плодносног узрастања лоза. Црква то је — Чокот и лозе заједно. Бесплодна и сува лоза, откинута са Чокота, престаје да буде носилац *Залога*, јер залог никад не може бити поистовјећен са мртвом лозом. Залог је — цео Чокот са плодноним лозама, тј. оваплоћени Логос Божји заједно са светим и вјерним причасницима тијела и Царства Његова.

ПРИМАОЦИ, ЧУВАРИ И ПРЕДАВАОЦИ ЗАЛОГА ПРЕДАЊА

Из свега што смо до сада рекли, јасно је следеће: ако хоћемо да имамо правилно и цјеловито поимање Светог Предања или Залога, треба најпре да одредимо прецизно: а) Ко је прималац, чувар и предавалац Залога вјере и како то постаје; б) шта он прима, и како га прима, чува и предаје.

А) ПримАОци, чувари и предаваоци залога Светог Предања, јасно се дијеле на гностике (зналце) и вјернике, тј на оне који непосредно познају славу и царство Божје, зналце, свједоке очевидце,

прије и послѣје оваплоћења јављене божанске природне Силе Христове (то су пророци, апостоли и свети); и на оне који Духом Светим примају, чувају и предају са детињом простотом, усмено и писмено свједочанство о Богу, и учење светих боговидаца.

Прави вјерници, који посједују унутарњу вјеру, никад не прихватају и не задовољавају се неком општом идејом о Богу, која је производ фантазије или философије по човјеку; они вјерују конкретно и искључиво у Бога Аврамова, Исакова и Јаковљева. То значи: вјерују у Господа славе, који је, Духом Својим, открио у Себи своју природну нестворену славу и царство и Божанство: бестјелесно у Старом Завјету, тјелесно у Новом Завјету. Вјерни прихватају не сумњајући и цјелосно свједочанство и учење о Богу пророка, апостола и светих, задовољавају се њиховим мислима и ријечима. Истовремено они избјегавају научни и философски метод тражења истине о Богу, благодати, оваплоћењу, Цркви итд. Зашто? — Зато што а) између богооткривене истине и научне истине о природи, која постоји у свијету, нема сличности, те отуда не постоји ни научни метод који би направио мост између доње, ниже и ове горње истине свише; и б) духовни вођи и њихови оци — пророци, апостоли, свети — то нијесу мудраци који дијалектичким путем траже истину и расправљају о њој, него очевидци свједоци истине у Христу, тј. божанства и царства и благодати и славе Христове, у Њему оствареног ипостасног јединства Његове двије природе, једносушности Логоса и Духа Светог са Оцем, свештених тајни царства Божјег, Цркве, Суда итд. Они су то постали на дан Педесетнице, када су апостоли били уведени у сваку истину Духом Светим, као што им је Господ обећао. Управо због овога, обожени пророци и апостоли и Оци Цркве који им следују, не богословствују дијалектички и апстрактно него духовно, у мраку светотајног Богословља.¹

У новије вријеме неки од православних теолога почели су да заступају мишљење да се Христове ријечи у Јовановом Еванђељу (Јн, 14, 25-26; 16, 12-13) упућене ученицима Његовим, односе директно на: а) „дјело Духа Светог у Цркви, послѣје Вазнесења и Духова“, б) да се тичу руковођења „вјерних“ и в) свагдашњег увођења Цркве „у још дубље разумијевање и још јасније поимање тајни спаситељне Икономије извршене кроз Исуса Христа“. То мишљење је неприхватљива заблуда, потпуно туђа учењу Отаца Цркве и, уопште гледано, она личи на већ осуђена схватања монтаниста „о увођењу у сваку истину“ после Педесетнице.

Учење о томе Православне Цркве и свих светих Отаца, резимира велики Отац Православља св. Григорије Палама следећим ријечима, говорећи о дану Педесетнице: „Кад је (Господ) долазио на Своје спаситељно страдање, говорио је Својим ученицима: „Ако ме љу-

¹ „Мрак“ — ГНОФОС — о коме се овдје говори, синоним је у језику боговидаца за неизрециву свјетлост, која заблесне сво биће богоозарених „свјетлозарном тамом“ новог, неовдашњег, оностраног у Богу бивствовања. Тај израз се врло често сретa у апофатичком богословљу православних тајновидаца (код Дионисија Ареопагита, Григорија Ниског и др.). Прим. прев.

бите, држаћете моје заповијести; и ја ћу умолити Оца, и даће вам другог утјешитеља, да буде са вама вавијек, Духа истине (Јн. 14, 15). И опет: „Ово сам вам говорио, док сам био са вама; Утјешитељ пак, Дух Свети, кога ће послати Отац у моје име, он ће вас свему научити” (Јн. 14, 25). И опет: „А кад дође Утјешитељ, кога ћу вам од Оца послати, Дух истине, који од Оца исходи, он ће свједочити за мене, и упутити вас у сву истину”. (Јн. 15, 26). Сада, ево, испуни се обећање, и сиће Дух Свети, послан и дарован од Оца и Сина, и обасјавши свете ученике, и цјелосно их претворивши на божански начин у свјетилке, боље речено, учинивши их надмирним и свемирним свјетилима, као Онај који има у себи ријеч вјечног живота, — просвети преко њих сву васељену.”

Оно, дакле, што је Христос рекао о упућивању Утјешитељем апостола у сву истину, испунило се на дан Педесетнице. Његове ријечи се односе на доживљено Обожење овога дана, тј. на долазак Духа Утјешитеља за стално заједничарење, и на откривање Њега као ипостаси или лица. Оно што апостоли нијесу могли да приме, да схвате, у 16 глави Јованова Еванђеља, примили су и схватили на Духовдан, кроз њихово обожење, тј. у Богу гледање и сазерцавање.

Овдје се срећемо са јасним разликовањем двије ствари: а) Учења Господњег и откривења ријечима и чудесима, у којима још немамо доживљену опитно сву истину, јер се она не сазнаје само на тај начин; б) откривења или јављања, путем обожења цијелог човјека, природне Христове славе и Божанства, у Духу Светом, које превазилази ум и мисао. Према томе, ријечи Христове о упућивању у сву истину, ниуком случају не могу бити схваћене, као да се ту ради о упућивању у сву истину тек послвије Духовдана.

Треба такође и то рећи, да се Христове ријечи о упућивању у сву истину, не односе на вјерне уопште него на Христове пријатеље, који су постали апостоли, као што о томе јасно говори св. Григорије Палама у наведеном тексту. Овај опит не припада свима вјернима или свима члановима Цркве, него само светима који су постали Христови пријатељи. Сваки пут кад су, у каснија времена, неки од светих, као на примјер Апостол Павле, првомученик Стефан и многи други послвије њих, задобијали Обожење и боговићење, увођени су као обожени у савршено исту истину у коју су били упућени и уведени апостоли на дан Педесетнице. То значи да је откривење послвије Духовдана, просто јављање славе Слова, Логоса, во плоти. Ту се, дакле, не ради о откривању нових или допунских истина, изван оних које су откривене на Педесетницу. Зато апостол Павле изражава учење свих апостола, кад каже: „Али ако вам чак и ми, или анђеоса неба проповиједа нешто друго од онога што смо ми проповиједали, нека буде проклет. Као што смо пре казали а сад опет велом: ако вам ко проповиједа нешто друго од онога што сте примили, нека буде проклет.” (Гал. 1, 8-9).

Овај опит обожења не претставља ни „удубљавање” у већ откривене истине. Као да Духовдан није био највећи могући у овом животу степен „понирања”, који превазилази сваку врсту мисаоног и рационалног удубљивања!

Треба добро пазити да светоотачкој употреби ријечи „откривење” не дамо западњачко значење и смисао, по коме се ту ради о откривењу ријечи, слика, појмова и вредности, без надумне и надразумне нестворене силе Христове; такав погрешни смисао даје откривењу Западна црква, у које она треба да се преко својих богослова удубљује, да би током времена боље схватила откривење, путем развоја догмата.

Послије Педесетнице постоји напредак, али се ту не ради о увођењу Цркве у сву истину, као откривање нових истина, него о формулисању ове истине од стране светих Отаца, Васељенских и Помјесних сабора под руководством Духа Светог, ради супротстављања јересима и решавања потреба сваке епохе, као и ради омогућивања вјернима да постану заједничари већ на Духовдан потпуно откривене истине: кроз очишћење, просветљење и обожење. Према томе, Црква не „допуњава и не потпуњава Христово учење”, него дефинише и изражава, на дан Педесетнице потпуно откривену сву истину.

Тврдња, дакле, да Свети Дух уводи Цркву у дубље поимање и јасније схватање тајни Христом извршеног домостроја спасења, догмат је франачкопапског августиновског предања, на основу кога су Франци прогласили (809. године) за догмат јеретичко *Филиокве* и све остале своје заблуде (усвојене тек онда када су они загосподарили Римом), које Православна црква осуђује кроз вјекове.

Светим Оцима је непознато дубље поимање тајни од апостолског опита боговиђења на Духовдан. То виђење у Богу, превазилази људске моћи схватања и поимања, будући да је изнад ума и разума. Шта је то у шта би могао да се удуби онај који није обожен, да би задобио дубље поимање и јасније схватање од онсга Духовданског, и на који начин? Они који се после Духовдана удостоје обожења, не задобијају никад неко дубље поимање од апостолског, него увијек једно те исто, уколико им га Христос подари. Отуда, није Црква она која бива „увођена у истину”; то просто вјерни задобијају, преко очишћења, просветљења, обожења, које превазилази људски ум, — дубље поимање једном за свагда у Цркви дате и откривене истине.

Погрешан је, дакле, став неправославних историчара догмата, по коме свака појава нове терминологије у Цркви, као на примјер израза: „Света Тројица”, „једна суштина”, „три ипостаси”, „једносуштан”, „природно или ипостасно јединство”, „Филиокве” итд., значи напредак у схватању догмата или њихово рашћење или развој. Ова погрешна тумачења имају свој коријен у богословском методу Августина. Грчки Оци су имали јасно и тачно знање о увођењу и развоју нове терминологије: нијесу је никад схватили као продубљивање, нарастање и развој, него једино као потврђивање и формулисање истине већ потпуно схваћене, надумним путем, преко обожења. Кључ за разумијевање догматског богословља и богословског метода није неки философски систем, него животи пророка, апостола и светитеља, као што смо то већ утврдили.

НЕСТВОРЕНА СЛАВА БОЖЈА И ТВАРНИ СИМВОЛИ

Основна разлика између гностика, богозналаца (пророка, апостола и светитеља) и вјерних, састоји се у томе што онај који задобија обожење, постаје, заједно са свима вјернима, заједничар залога божанске благодати, преко учења чуда и тајни Христовог царства али њему Христос открива уз то и природну славу, царство, божанство и благодат — Своју, Очево и Духа Светог. На тај начин обожени човјек постаје заједничар откривења које превазилази манифестирање залога кроз тварне ријечи, слике, симболе и појмове. Вјерни засада познају поуке и чудеса и дејства Христова и Његових светитеља, посвједочена божанским Писмом и светим Тајнама које јасно откривају Христово божанство и благодатно царовање с Њим светих. Вјерни посједују с онима који су обожени заједништво у истом залогу али скривеном у тварним ријечима, сликама, симболима, појмовима и обредима; поред тога и они су предодређени да виде Христа духовно, у слави и Царству Његовом, као што су га апостоли видјели на Тавору у моменту преображења, као и послје васкрсења и Духовдана.

Треба одмах подвући да тварни израз — у ријечима, сликама и симболима — нестворене благодати и енергије Бога Логоса и Његовог оваплоћења, који је дат у Светом Писму, симболима и одлукама Васељенских сабора и списима или учењу светих Отаца, — тај израз је дјело непогрјешиве енергије Светог Духа, који просветљује пророке, апостоле и свете да руководе вјернима, помоћу овог тварног изрази на вршење воље Божје, кроз заједничарење у слави и царству Христовом. Ријечи Христове и дејства, непогрешиви су, јер је Христос по Својој природи — самоистина. Свето Писмо, одлуке Васељенских сабора, ерминеvтичко предање светих Отаца, и литургијски светотајински живот Цркве, такође су непогрешиви израз дејства Божјег и непогрешиви и незаблудиви путовођ вјерних, који имају духовне оце са даром расуђивања и разликовања духова; путовођ истинском обожењу и освећењу, зато што посједују учење и праксу и искуство обожених пророка, апостола и светих, који су познали Христа не само по тијелу него и по духу, у слави Његовој.

Ово разликовање у Залогу између надумне и надлогичне и надчулне славе Божје, и њеног изрази у тварним симболима и појмовима прије и послје оваплоћења нема ничег заједничког са платоновским разликовањем између трансцендентних праузора (архетипа) и њихових изображења у свијету, било са гноселoшке било са сотириолошке тачке гледишта. Између нестворене славе Божје и творевине нема, као што смо видјели, никакве сличности. Зато се, да поново подвучемо, слава Божја и назива „мрак“, „огањ паклени“, „тама“ и сл. Употреба ових изрази, који се супроте ономе што је божанско, произиш из жеље да се истакне да божанске енергије, Богу својствене силе („око Бога силе“) превазилазе све тварне категорије — анђелске, људске и космолошке.

СВЕТО ПИСМО И СВЕТО ПРЕДАЊЕ

Очигледно је да Залог предања, о коме је ријеч, схваћен као царство и слава Божја, постоји прије стварања свијета: њиме се свијет ствара, он се открива првоствореним људима, а послје пада, у Старом Завјету — праоцима и пророцима, да би у оваплоћењу Христовом и Његовом уништењу смрти открио и јавио своју пуноћу, вршећи очишћење, просветљење и обожење вјерних у Цркви. Ово јасно свједочи да Залог свештеног Предања није исто што и текст Светог Писма него нешто друго, и да се може спознати непосредно, преко обожења, без посредовања текста Светог Писма. Имајући у виду ту разлику свети Григорије Палама каже: „Онај који га је (Христа) задобио преко држања божанских заповијести, нема потребе за изучавањем Писма, јер и без њега посједује њихово тачно познавање, тако да је чак у стању да буде учитељ сигуран и онима који учењем ходе, као Јован (Крститељ) и Антоније (Велики).”

Но ипак, Свето Писмо није нешто различито од Залога Светог Предања, будући да је оно његов део, и будући да је залог садржан у Светом Писму. То не значи, међутим, да је Залог и истовјетан са Светим Писмом, јер се он поистовјећује са Црквом. Свето Писмо се управо стога и не може поистовјетити са Светим Предањем јер је ово друго општи (а не дјелимични) израз Цркве. Но то опет не значи да постоји било каква разлика између Залога тј. Цркве, у Светом Писму и у Свештеном Предању.

И поред овога, Црква онако како је описана у Старом и Новом Завјету, не постоји сама по себи у Светом Писму, постоји само описно и у изразу. Она претставља и сачињава Свето Предање, од пре стварања свијета до краја вијека, као тијело и невјеста женика Христа, који је чокот на коме живе и доносе плод лозе. Другим ријечима, Христос, или Залог Свештеног Предања, постоји у Светом Писму и дјејствује кроз њега, само онда када се Свето Писмо чита и тумачи у Цркви, тј. само онда када тумач спада у ред обожених и просвећених „у најмањој мјери”. За оне који читају Свето Писмо ван Цркве, Залог остаје скривен, јер иако Свето Писмо свједочи о Залогу и садржи га у себи, ипак, Свето Писмо не тумачи само себе: његов тумач је Црква, и то свети у њој који су обожени, који заједнички посједују један и исти опит и откривење божанске славе. Опис обожујућег и богојавног опита (искуства) пророка и апостола, који постоји у Светом Писму, то није и не може бити, сами опит откривења славе Христове, јер сам опит и слава Божја превазилазе било какво чулно или умно искуство и опис. Све ово потврђује да је апсолутно немогуће научно употребљавати за суштинско тумачење Светог Писма критерије, који не припадају ерминевтичком предању обожених људи.

Треба обратити особиту пажњу и на факат да је Свето Писмо само по себи књига тајанствена и неприступна световном природном човјеку, као и критеријумима свих научника и философа, будући да између онога што је нестворено и творевине не постоји никаква сличност. Бог остаје тајанствен и скривен чак и у откривењу обоженом пророку, апостолу и светом, јер божанска слава и заједништво у њој, превазилази и ум и чула, без обзира на то што се цео човјек прослав-

ља и обожава у оваплоћеном Логосу. Са тог разлога онај који употребљава научни или философски метод, и који има чулно искуство за полазну тачку и логичке категорије познања као и (по схватањима неких) надексперименталне категорије тобожњег чистог и непомешаног ума, ослобођеног оног што је акцидентално (случајно), — такав аутоматски изврће смисао Светог Писма. Смијешно је чак и помислити, не само са духовне већ и са научне тачке гледишта, да је могуће да протумачи правилно Свето Писмо онај тумач који појма нема о слави Христовој откривеној пророцима и апостолима. Као мјерило и правило тумачења Свештеног Предања и Залога у њему, у које спада и чији је део Свето Писмо, Црква признаје само прослављене и обожене пророке, апостоле и свете Оце, а никад случајног научника, коме је врло често непознат не само пут који води ка заједничарењу и задобијању славе Божје, него чак и само постојање тог заједништва или обожења с ове стране гроба.

Они којима је непознат овај опит задобијања, од стране пророка, апостола и светих, Царства Божјег, и који не схватају истовјетност и значај те истовјетности откривене славе Логоса у оба Завјета и у Цркви, неспособни су да уђу у траг и да схвате апсолутно јединство и истовјетност пророчког, апостолског и светитељског учења. Отуда такви измишљају постојање разних врста „теологија” у два Завјета и у Цркви. Ову несигурност франачко-латинских потомака, неки стручњаци с рајетинским духом (који су изгледа привикли од дјетињства да се диве свему што је туђе) покушавају да уведу у православно богословље као тобож нешто научно. Такви, шта више, сматрају себе свјетилима и спасиоцима православних од њихове тобожње заосталости. Али као што смо видјели, они нити су прави научници, ни светихоници ни спаситељи. Они просто покушавају својим ненаучним методама увезеним са Запада, да истисну из свијести и савјести православног народа ауторитет *обожених* људи, и да га замијене — својим ауторитетом. Међутим, народ је бољи зналац и већи научник од њих; зато их просто не признаје за своје, одајући поштовање светим моштима обожених Отаца својих и упознавајући Бога кроз њихов живот и благодатна дјела.

Једно је јасно: између Старог и Новог Завјета и између Светог Писма и Свештеног Предања, не постоји и не може да постоји разлика или противречност — у богословљу и духовном животу. То са разлога што је откривење Бога у слави преко Логоса у Духу Светом — пророцима, и кроз оваплоћење Логоса — пророцима, апостолима и светима, — у њима потпуно истовјетно, као један и исти Залог живота. Главна разлика између Завјета је у томе што је Логос јавио Бога Собом у Духу пророцима прво без плоти, а у оваплоћењу је открио славу Своју и божанство, кроз Своју људску природу од Дјеве рођену. Згазивши потом смрт и даровавши људима сталну заједницу славе Своје, открива од тада Себе пријатељима Својим, у пријатељима, из вијека у вијек.

Црква учи истинито о Богу јер је она Христос, који царује заједно са пријатељима Својим, и заједно са њима предаје Себе вјернима као Залог, преко Светог Писма и Светих Тајни. Овај Залог и Предање

су исто ; изражавају се Светим Писмом и цјелокупним црквеним животом, који, узет у цјелости, и јесте Свето Предање. Са тога разлога, непогрјешивост се не ограничава ни временски ни просторно. Она је својство Цркве. Залога и светог Предања, и садржана је у Светом Писму, али само онда када је оно унутар светотајинског живота у Христу, обожених и вјерних људи. То зато што се у центру светог Предања налази сабор око Христа Његових пријатеља: пророка, апостола и светих, који познају Бога кроз Христа у Духу, као што пријатељ зна пријатеља свог. Кроз своје обожење они постају заједничари по благодати, непогрјешивог по природи Христа. Што се пак тиче вјерника, они заједничаре у Христовој непогрјешивости преко тих и таквих Његових пријатеља и преко епископа, који посједују апостолско прејемство, уколико остају вјерни, заједно са клиром, учењу пријатеља Божјих, и уколико њихови вођи богословствују сагласно јасним упутима обожења обожених, ограничавајући се духовно и методолошки на њихове ријечи и схватања.

Премда је Свето Писмо богонадахнуто и учи у Цркви о Богу и његовим односима са свијетом непогрјешиво, ван Цркве као Тијела Христовог, новог Залога светог Предања, оно не учи непогрјешиво, јер јој недостаје ерминевтичка енергија Светог Духа: њу тада замјењује енергија критерија који су туђи обожењу. Пријатељи Божји уведени Духом Утјешитељем у сву истину, знају шта ради Господ. Онај који се налази изван заједнице пријатеља Божјих и који не следи са смирењем њиховом учењу, тај нема кључ за Свето Писмо, јер се налази ван Залога Предања, и према томе — ван истине.

Центар Свештеног Предања је јединство и обожење пријатеља Божјих, остварено славом и царством Божјим и оваплоћеним Логосом Његовим у Духу Светом. „Славу коју си ми дао ја дадох њима, да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду сасвијем једно, и да позна свијет да си ме ти послао и да си љубио њих као мене што си љубио. Оче, хоћу, да и они које си ми дао буду са мном гдје сам ја; да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио прије постања свијета.” (Јн. 17, 22-26).

Први који су окусили и видјели ову славу Христову били су пророци Старог Завјета, Јован Крститељ и апостоли Петар, Јаков и Јован на Тавору на дан Преображења. Највиши могући степен гледања славе Свете Тројице у овом животу имали су апостоли на дан Педесетнице. Да се оваје ради о виђењу славе Божје с ове стране гроба, јасно се види из Христових ријечи:...” да позна свијет да си ме ти послао. ”. Слично виђење славе Божје имали су и првомученик Стефан и апостол Павле. Апостол Павле поставља шта више јављања у слави васкрслог Господ, заједно са смрћу, погребеном и Његовим тридневним васкрсењем, у центар Светог Предања.. „Јер вам најприје предадох, каже Апостол, што и примих да Христос умрије за гријехе наше, по Писму, и да би укопан, и да уста трећи дан, по Писму, и да се јави Кифи, потом једанаесторици апостола; а потом га видјеше једном више од петстотина браће, од којијех многи живе и сад, а неки и помријеше; а потом се јави Јакову, па онда свима апостолима; а послѣ свију јави се и мени као каквом недоношчету.” (1 Кор. 15, 3-9).

ТАЈНА КРСТА И ВАСКРСЕЊА

Б) Предуслов овога гледања или сазерцавања нестворене славе Божје, тј обожења, јесте љубав која не тражи своје, и пријатељство једнога са другим и са Богом, које се постиже кроз благодатно искоренење самољубља. Васкрслог Христа свијет више не види. Виде га само обожени светитељи. „Нећу вас оставити сиротне; доћи ћу к вама. Још мало и свијет ме више неће видјети; јер ја живим, и ви ћете живјети. У онај дан знаћете ви да сам ја у оцу своме, и ви у мени, и ја у вама. Ко има заповијести моје и држи их то је онај који мене љуби а који мене љуби тога ће љубити Отац мој; и ја ћу га љубити и јавићу му се сам.” (Јн. 14, 18-21).

Све ово значи да обожење или Боговиђење, гледање славе или божанства или Царства Христовог, претпоставља радикалну промјену духовног човјековог стања. Човјек треба да од роба или плаћеника или непријатеља, постане пријатељ Божји. Да то пријатељство с Богом није исто што и световно пријатељство види се јасно из тога што је Христос, тек пред распеће Своје, после дугог општења са апостолима, рекао им: „Ви сте пријатељи моји ако творите што вам ја заповиједам. Више вас не називам слугама; јер слуга не зна шта ради господар његов него вас назвах пријатељима јер све што чух од Оца својега, ја вам казах.” (Јн. 15, 14-15). Ово пријатељство се задобија уз помоћ благодати и сарадње човјекове, преко измирења човјека са Богом, посредством тајне крста и васкрсења. Апостоли су постали пријатељи Христови, и то управо пре голготске крсне жртве, зато што су узели крст Његов и пошли за Њим. Без ове тајне нема измирења са Богом. Према томе, у центру светог Предања стоје обожени пророци, апостоли и свети пријатељи Христови и очевидци свједоци Његовог божанства, који су постали и постају заједничари тајне крста и васкрсења, и кроз њу другови Христови.

Из свега досад реченога да се закључити, да ко не прихвати за темељ и услов богословља — обожене свете, не може задобити познање Христа, нити је у стању да зна шта је пророк а шта апостол. Протестанти који одричу светитеље, и римокатолици којима је обожење непознато, откинути су од златне нити светог Предања и апостолског прејемства, па су према томе, изван истине, будући да је обожење Оних који се пењу по лествици обожења једини незаблудиви и непогрјешиви мост који води вјерне ка Христу и ка учешћу у слави и Царству Његовом.

Када, дакле, тражимо тачно опредељење светог Предања — шта и како прима, чува и предаје примаоц, чувар и предаваоц пријатељ Христов — можемо рећи: он, преко обожења или боговиђења или сједињења са Христом, прима, чува и предаје тајну крста и васкрсења, и у њој Оца кроз оваплоћеног Логоса у Светом Духу. Христос дејствује преко Својих пријатеља и апостолских прејемника епископа, у тајнама Цркве, тајну крста и васкрсења. На тај начин они који имају заруке Светога Духа, задобијају стално заједништво првог васкрсења, које припада пријатељима Његовим с оне стране гроба.

Тајна крста и васкрсења, то је уствари божанска слава, величанство и љепота у којој обитава Пресвета Тројица; она постоји вјечно прије створења свијета, све прожима, колико је творевини могуће да је смјести, и постаје по достојанству причасна на разне начине. То је љубавна Божја енергија, која не тражи своје, и превасходи све тварне категорије и свако ангелско и људско искуство, било чулно било духовно. Она је истовремено и мучитељна сила, која уништава гријех и силу противника воље Божје, усавршавајући, колико је то могуће, и непокајане непријатеље Божје кроз њихово мучење. Тајна, дакле, крста и васкрсења, скрива се у тој нераздјељиво дељивој и многоразлично дариваној простој и јединственој слави и енергији Божјој која и јесте она божанска сила и благодат која је првјенствено образовала и образује свето Предање, кроз очишћење (собом) и просветљивање вјерних и обожење оних који се обожују.

Бог који се обукао у неприступну свјетлост као хаљину, раздјељује се нераздјељиво, у оном што је дјељиво (творевини); и дијели се недјељиво у дјељивом; и умножава се неумноживо у Својим енергијама и даровима; и постоји цео несмјестиво и неограничено у свакој Својој енергији и сваком дару, обухватајући Собом све енергије којима је окружен. При свему томе, Он остаје неизмјенљиво триипостасан у свим по природи Својим односима, и просте природе, тј. Своје надсуштаствене скривености.

Ова сила крста и васкрсења, то је нераздјељиво раздјељивана и сходно достојанству свакога, причасна љубав Божја, која дјејствује и постоји у Богу прије постања свијета, дјејствује у стварању и управљању свијетом: прије појаве Мојсејевог закона, послије закона, прије оваплоћења, у оваплоћењу, прије крсне жртве, у крсној жртви и после крсне жртве; чини крсну жртву, тј. силу васкрсења, присутну и дјелатну у божанској Евхаристији и Тајнама, којом се остварује очишћење, просветљење и Обожење. Тајном крста и васкрсења и Својом крсном жртвом, Христос, са Оцем и Духом Светим, измирује Себе са свијетом и храни вјерне, дајући им мужественост и духовно узрастање ка Обожењу.

Треба подвући да је тајна или сила крста и васкрсења, нестворена енергија или својство надсуштаствене скривености; њега Бог не задобија, оно му вјечно припада по природи. Према томе измирење крсном жртвом нити што додаје нити што одузима од Божје љубави према свијету. Отуда, измирење човјека и Бога не може никуком случају бити схваћено као помирење два узајамна непријатеља. Бог никад не постаје да буде пријатељ и непријатељима Својим, по преизобиљу Своје љубави. Управо стога свети Јован Златоусти, тумачећи апостола Павла, пише: „Измирите се с Богом”! — Апостол не каже: измирите Бога са собом, јер није Он непријатељски настројен већ ми; Бог никад не непријатељствује”. Бог постаје „непријатељ” и мучитељна сила само са тачке гледишта оних који се по сопственој вољи и настројењу супроте љубави Божјој. С тога разлога, човјек а не Бог се измирује тајном крста, и преко тог измирења преображава се од непријатеља у пријатеља Божјег. На тај начин он силом крста постаје заједничар Христовог васкрсења. Кад стање обожења постане стално, тајна крста постаје васкрсење за оне који се обожују.

ОБОЖУЈУЋА И ОГЊЕПАЛНА СИЛА БОЖЈА

Ова тајна крста, која је истовремено и тајна васкрсења за оне који потајно заједничаре у њој, и јесте управо она *сила*, која садржи и образује свештено Предање, разграничавајући га од старог свијета обмане и пропасти. Они пак који се супроте вољи Божјој, особито у односу на Обожење тајном крста, постају својим гријесима и слепилом непријатељи Божји, па чак и онда кад сами уобразице и мисле да су у добрим односима с Богом. Други опет гледају на Бога као на непријатеља, и поред стварне љубави и пријатељства Божјег према њима. Због отврдлости таквих емоционалних наиваца, који сматрају и замишљају Бога као непријатеља, љубав и пријатељство и обожујућа благодат, слава и царство и мјесто и обиталиште Божје, — дају се и откривају таквим непокајаним наивцима и непријатељима Божјим, као вјечни огањ, крајња тама и мјесто мучења.

Залог и свештено Предање, то је област и „мјесто” очиститељне просветљујуће и обожујуће силе Божје; пакао пак је исто тако мјесто очиститељне силе Божје, али огњепалне и мучитељне. Просветљујућа огњепална, обожујућа и мучитељна сила Божја једна је и проста, али се и раздјељује недјељиво у односу на оно што је дјељиво (тварна бића) према ставу (достојанству) оних који је примају или не примају Сви задобијају или ће задобити познање истине Христовог откривења у слави, али неће сви постати и заједничари те славе. Недостојни славе, мучиће се гледањем нествореног огња, и то њихово стање у мјестима мучења, биће за мучене њихово спасење.

Ево шта пише о томе апостол Павле: „Темеља другог нико не може поставити, осим онога који је постављен, који је Исус Христос. Ако ли ко зида на овоме темељу злато, сребро, драго камење, дрва, сијено, сламу, свакога ће дјело изићи на видјело; јер ће дан показати, јер ће се огњем открити, и свако дјело показаше огањ као што јест. И ако остане чије дјело што је назидано, примиће плату. А чије дјело изгори, тај ће поднети штету, а сам ће се спасти, али тако — као кроз огањ.” (1 Кор. 3, 11-15)

При описивању пакла употребљавају се антитезе: „огањ” — „тама”, које одговарају изразима „свјетлост” — „мрак”, „свијетли облак” — „сјајни мрак” који на надуман начин окриљује и осветљује прослављене и обожене примаоце откривења. И управо, као што је слава Божја у богојавном искуству пророка, апостола и светих „свјетлост” и „мрак” (*гнофос*), који се јавља у виду свијетлог облака, а тај облак обухвата, изнутра освјетљује и прожима и истовремено превазилази сваку духовну и чулну категорију, — исто тако бива и код оних који се муче: иста та слава и иста свјетлост јавља се као „огањ који спаљује”, и „крајња тама” и „мјесто мучења”; вјернима пак који још нијесу савршени, сјајни облак се јавља као „дим муњесјајни”.

Тако, док се сироти Лазар, примљени у наручје Аврама, радује, дотле се богаташ, који није примљен али је истину познао, мучи гледањем те исте стварности. Аврамов одговор богаташу: „Имају Мојсеја и пророке”, значи просто да су пророци видјели Бога у „сјајној

тами", и да су схватили да је та иста „свјетлост — тама", за оне који не воле Бога и не извршавају Његову вољу, — огањ који спаљује, крајња тама, и мјесто мучења.

Недовољно очишћеном вјернику, који не узлази на Гору (Синајску), остајући лишен боговиђења, поручује св. Григорије Богослов: „да гледа Гору задимљену и муњама освјетљавану, која је претња и чудо за оне који нијесу у стању да се попну на њу." Што се тиче питања пакла, о коме смо говорили, исти овај Светитељ каже следеће: „Онај којим је нижи део завладао (тјелесност), и који се до те мјере погрузио у иловачу, да није у стању да подигне очи према зорама истине; који поставши свише и будући призван у небеске висине, и није у стању да овлада оним што је доле, — тај биједник пун је слепила, макар у изобиљу посједовао земаљска блага. И утолико више, уколико се више изобиље игра са њим, и уколико је увјеренији да постоји неко друго добро изван стварног Добра. Жањући зао плод зле памети, или ће бити осуђен на таму, или ће видјети као *огањ* Онога кога није познао као *свјетлост*."

Из реченога се јасно види, да и паклени опит огња и таме, превазилази чула, ум и разум. Међутим, тај паклени мрак не може бити окарактерисан као незнање, или недостатак, или празнина, сходно ставу који одговара чисто философској форми апофатичке теологије. Да се апофатичко богословље старозавјетног и новозавјетног Откривења, као и учење светих Отаца, односи и на пакао, и да правилно поимање пакла посједују искључиво они који су се удостојили обожења, о томе потанко говори св. Григорије Палама, који на следећи начин резимира учење Цркве по том питању: „Они који сматрају да је уопште немогуће доживјети оно што је божанско, и да је немогуће видјети Бога као надсвјетлосну свјетлост, него да се Он само разумом може сазерцавати (ово је било учење Варлама, који у томе следује Августина и франачколатинско предање), личе на слијепце који осјећају само сунчеву топлоту, и неће да повјерују онима који имају очи, да сунце уз то и сија. Ако слијепци још покушају да убјеђују оне који виде, да сунце, које је сјајније од свих небеских тијела, није свјетлост, испашће смијешни онима који имају чуло вида. Исто тако, биће оплакани и они који се слично односе према свепревасходном „Сунцу правде", и то не само од истинских духовних видилаца, него и од оних који им вјерују. Такви су за оплакивање, не само зато што, — док Бог по преизобиљу Своје доброте према нама, невидљиво снисходи из своје свеизузетности и несхватљивости и неизрецивости, по неисходној својој надсуштвеној сили, постајући доступан и видљив за ум, — они остају без љубавног жара према очевидном и по себи појмљивом том еросу (љубави), него и зато што неће да следе ни свете, који својим учењем руководе и човјекољубиво упућују према оној свјетлости. Стога доспевају на руб пропасти, покушавајући да повуку за собом и своје послушнике, да би их имали за друштво када „угледају као огањ", по Григорију Богослову, „Онога кога не познаше као свјетлост", и коме не повјероваше. А тај огањ је мрачан, боље речено, истовјетан са тамом којом пријети Еванђеље. Он је, по ријечи Господњој, спрем-

љен Ђаволу и анђелима његовим". Тај мрак, дакле, није просто чулан, јер је спремљен и за лукаве анђеле који немају чула; он није просто ни незнање, јер они који сада вјерују наследницима таме, знаће га много боље, јер „свака плот исповиједиће да је Господ Исус Христос у славу Бога Оца, Амин."

ЕГОИСТИЧКИ ЕВДЕМОНИЗАМ И ЉУБАВ КОЈА НЕ ТРАЖИ СВОЈЕ

Ово откривење, пророцима, апостолима и светима, љубавне и мучитељне силе Божје, коју ће видјети сви људи без изузетка, као свјетлост или као огањ, одмах указује и на корениту разлику која постоји између оваквог учења и платонизма, као и учења протестантског и римокатоличког, августиновски настројеног, по коме виђење суштине Божје повлачи за собом срећу (евдемонију) и отстрањење афективне и волиционе стране у човјеку. Истовремено, постаје одмах јасна погрешна основа дискусије која се води на Западу о благодати, заслугама, добрим дјелима, вјери, релативном и апсолутном предодређењу.

У свим франачколатинским системима, било римокатоличким било протестантским, добра дјела заслужна или сама по себи, или са разлога „неодољиве" благодати која им претходи, или опет као свједочанство предодређености за спасење онога који их твори, — средства су преко којих вјерник стиче задовољење или одстрањење својих жеља, кроз интелектуално виђење божанске суштине. Виђење (визија) божанске суштине је награда или плата за дјела постигнута кроз „неодољиву" или „неодољиву" благодат, или је резултат благодатног учвршћења разума на путу ка евдемонији. Оно се међутим не сматра као унутрашња промјена себичне и самољубиве љубави у несебичну љубав која не иште свога, преко божанске благодати. Промјена постигнута благодаћу, није као код нас промјена саме љубави путем обожења, већ само промјена објекта љубави кроз њено окретање са промјенљивих на непромјењива бића ради стицања уживања (евдемоније). Са тога разлога, казна значи — лишење човјека од стране Бога овог виђења божанске суштине, што значи лишење уживања. Ово се међутим противи, као што смо видјели, библијском и отачком учењу, по коме се казна не састоји у лишавању виђења славе Божје, већ у човјековом неуспјеху да буде сарадник Божје благодати, ради задобијања путем обожења љубави која не иште своје, због чега види Бога као огањ а не као свјетлост.

Већ смо запазили да су управо са горе наведеног разлога франколлатини схватили вјечни огањ као нешто тварно. Додајмо томе да су они погрешно тумачећи оно што отачко Предање говори о усавршавању у „средњем стању", огњем Божанства, оних који су на путу обожења, дошли до закључка да постоји одвојено мјесто од Раја и Пакла, у коме бивају кажњавани и очишћавани, опет тварним огњем, они који још нијесу савршени и који се припремају за блажено виђење божанске суштине. Треба запазити да за франколлатине и њихове потомке римокатолике постоји духовни прогрес у „средњем ста-

њу", док у Рају влада статичност на разним степенима среће (евдемоније).

Неопходно је нагласити да, за разлику од оваквог схватања, библијско и светоотачко учење о савршенству не прихвата статичност ни за „средње“ ни за коначно стање блаженства. Онострано средње стање спасаваних, или још необожених, завршава се обожењем. После првих стадија обожења с ове и с оне стране гроба, ход према вишим стањима савршенства је *бескрајан*. Људи, па и анђели, створени су релативно савршени, да би се усавршавали вјечно и бесконачно. Овај бесконачни духовни напредак и послије смрти, али и послије коначног васкрсења и обновљења првобитног стања, нема никакве везе са казнама у тобожњем чистишту, „очишћењима“ и „задовољштинама“ божанске правде, преко тварног огња франколатина и римокатолика.

Свакако, анђелски еони и људско вријеме неће бити избрисани сијањем над свима славе Божје и њеним сазерцавањем са људске стране, као што се то дешава у схватањима блиским платонизму, будући да ће увијек постојати и за људе и за анђеле замјењивање једног стања савршенства другим.

ПРАВОСЛАВНИ СИНЕРГИЗАМ

Из свега реченога да се закључити, да се богословље обојужујућих се, засновано на сазерцавању у Богу, поистовећује са њиховим животом, тј. са њиховим учењем о савршенству. То стога што је опит обожења почетак највишег степена савршенства. Сила пак Божја, која усавршава оних који се обојужују и чини их пријатељима Божјим, налази се, као што смо већ рекли, у тајни крста и васкрсења. Подвлачимо да за разлику од августиновских западних схватања о благодати, тајна крста и васкрсења није просто енергија Божја и дејство на човјека, већ да оно претпоставља човјекову сарадњу. Очигледно је из свега што смо до сада видјели да је ова сарадња основно својство и карактеристика за односе између Бога и Његових пријатеља и да је она као таква суштински део светог Предања и ерминевтичког понирања у њега од стране обојужујућих се; и то до те мјере, да без те и такве сарадње, не би могао да постоји ни изабрани народ, ни Свето Писмо, ни Богородица, ни оваплоћени Логос, ни од људи сабрана Црква, и то једноставно стога што не би могло бити — пророка, апостола и изабраних светих. Свето Предање не постоји нити може да постоји — без благодати Обожења. Постоје многе вјероисповјести које не знају шта је то обојужујућа енергија која снисходи на оне који се обојужују. То је потпуно природно, јер одсуство обожених пријатеља Божјих повлачи за собом отпадање од истине и губљење Залога, па отуда и одвајање од светог Предања и Цркве.

Обожење је, дакле, неопходно средство којим Бог обрађује лозе на Чокоту и омогућује им да узрастају и плод доноси, уз сарадњу оних који га примају, који, поставши пријатељи Божји и христо-

си и богови по благодати, постају вође народа Божјег, као по преимућству носиоца Залога и Светог Предања. Неопходно пак средство усавршавања оних који су у стању обожења, али и „најамника” и „слугу”, јесте распињање жеља и кроз њега искорењивање самољубља, дубоком унутарњом вјером и безграничним послушањем вољи Божјој. Усавршавање послушањем важи за анђеле прије пада ђавола и демона, за које нема више покајања после пада. За људе је послушање средство савршенства и прије и после пада. Послушање, међутим није самоциљ, тј. није му сврха како би човјек својом ропкошћу и трговачком размјеном задобио неко статично стање среће, које води овјековјечењу ропског и себичног односа према Богу. На степену „роба” и „најамника” човјек постаје заједничар Божјег савршенства, кроз задобијање у Христу очиститељне и просвјетљујуће тајнокрстовске благодати, која чисти ум од страсти, освјетљује, освјећује, даје праведност и оживљава цијелог човјека. Уз то она омогућује човјеку, уз његову сарадњу, послушност до смрти вољи Божјој преко које благодат Божја претвара и саму послушничку себичност у несебичну љубав. Тако се човјек обожује и постаје пријатељ и сарадник Божји, и брат и благодатни сацар Христу, и усиновљеник Богородице Дјеве.

Ево шта о томе пише на основу Мојсејевог живота, св. Григорије Ниски: „У почетку смо рекли, ако нијесмо заборавили, да је савршени живот онај чијем напретку не може постати препрека никакав опис и дефиниција савршенства, и да је пут душе ка савршенству — вечно узрастање живљења бољему. Дошавши пак на крај описа живота Мојсејева добро би било да потврдимо ту нашу дефиницију савршенства. . . . примјењујући је на сам живот: бити познат Богом и постати Његов пријатељ. Јер управо се у томе и састоји истинско савршенство, да човјек не престаје са рђавим животом из ропског страха од пакла, и да не чини добро због награде, уновчујући врлински живот неком врстом трговине и замјене, него превиђајући све, чак и оно што му је обећано кроз наду, једино сматра за страшно губитак Божјег пријатељства; и сматра за једино узвишено и љубави достојно то да постане пријатељ Божји, у чему се, по моме мишљењу, и састоји савршенство живота”.

Из наведенога, али и из читавог дјела Григорија Ниског о Мојсејевом животу, као и уопште из светоотачког учења, очевидно је да савршенство постоји већ у Старом Завјету, који свједочи јасно о постојању Божјих пријатеља праведника и прије и после Закона, као што Нови Завјет свједочи о њиховом постојању прије Голготске крсне жртве. То стога, што тајна крста, која дјејствује измирење између човјека и Бога и чини човјека пријатељем Божјим, иако је истовјетна са Голготском крсном жртвом, с обзиром на ипостасно јединство (у Христу) и општење својстава које произилази из тог јединства, ипак се од ње (Голготске жртве) и разликује, будући да јој претходи (као „образ”) и да дејствује измирење и прије ње, тј. прије оваплоћења, па чак и прије Мојсејева закона. (О овоме, опширно говори св. Григорије Палама у својој једанаестој бесједи „О крсту”).

Треба и то подвући да је сила крста која ствара Свето Предање, онај крст, који узима сваки вјерник на путу обожења. Под тим крстом се међутим не подразумевају, као што многи мисле, оне тешкоће са којима се срећамо у животу. То је крст добровољног подвига, који хришћанин узима на себе, да би се ослободио од ропства ђаволу и гријеху, преко држања послушности вољи Божјој до смрти, којом задобија обожење, преко очишћења и просветљења. Према томе, спасење људи и њихово обожење, не састоји се просто у Христовом распећу за људе и у дејству на „предодређене” неке тобожње неодољиве благодати која извире из Голготе, и која остварује усвојење плодова (по западњачком изразу „заслуга”) крсне жртве, ради задовољења евидемонистичких жеља. Напротив, сваки хришћанин је дужан да се и сам разапне, и то не случајно или по слијепом или апсолутном предодређењу, већ добровољно својом сопственом вољом, као што се и Христос разапео, јер се само таквим добровољним разпињањем постаје заједничар тајне крста, која преображава самољубивог човјека у Божјег пријатеља и бога по благодати.

Са овог разлога, протестантска јерес је осуда монашког подвижништва, а монаштво франачколатинске традиције је непотпуно, јер оно: а) чини добра дјела за плату, без да тражи обожење, које му је непознато и б) употребљава животна страдања за тобожње „задовољење” божанске правде, да би тиме избјегло франачколатински огањ пургаторија и његове муке.

„ЗАСЛУЖНА” ДЈЕЛА и НЕСЕБИЧНА ОБОЖУЈУЋА ЉУБАВ

Суштински део Светог Предања такође је и из несебичне обожајне љубави и пријатељства са Богом извирућа смјелост светих пред Богом, који доживљавају тајну обожења и с ове и с оне стране гроба. У ту смјелост и пријатељство с Богом нада се народ Божји, призивајући заступништво пред Богом Богородице и светитеља. О томе пријатељству и смјелости пред Богом и заступништву светих, које се заснива на тајни крста, тј. на тајни Обожења, јасно говори сам Господ Христос: „Од ове љубави нико веће нема, да ко душу своју положи за пријатеље своје ... Назвах вас пријатељима; јер вам све казах што чух од Оца својега. Ви мене не избрасте, него ја вас изабрах, и поставих вас да ви идете и род родите; и да ваш род остане, да што год заиштете у Оца у име моје да вам да. Ово вам заповиједам да имате љубав међу собом” (Јн. 15, 15 — 17).

Плод о коме се овдје говори, не значи западњачка „заслужна” или од тобожње „неодољиве” благодати настала дјела, већ љубав која не иште своје-оних који задобијају обожење; љубав која се разпиње за ближњег као Христос. Добра дјела су немоћна сама по себи да припреме човјека да види Бога као свјетлост и да задобије смјелост пред Богом за браћу своју, сличну оној коју је имао Мојсије и Апостол Павле, који су се молили да буду лишени личног спасења ради спасења других. Таква обожајна љубав пријатеља Божјих,

у стању је „да заустави гњев против Израилћана, јер Бог мијења сопствени суд, да не би ожалостио пријатеља свога.” Добра пак дјела сама по себи ван обожења, личе на лишће осушене смокве (Мр. 11, 13—14. 20) које, кад нема за плод обожајну љубав у Христу, није у стању да дарује измирење са Христом нити пријатељство љубави „која не иште своје” (1 Кор. 13, 5). Јер само таква љубав је плод који остаје, тако да онај који има такви плод, кад затражи нешто од Оца у име Христово, добиће.

Ово што смо рекли о пријатељима Божјим и њиховој смјелости, постаће јасније, кад се узме у обзир општа деоба степена савршенства, наведена у ријечима св. Григорија Ниског. Роб твори вољу свог господара из страха, најамник ради за плату, пријатељ све што ради, ради као израз плода несебичне љубави обожења. Обожењем, или обасјаношћу, или Боговићењем, пријатељ Божји приближава се стању безгрјешности, да би га на крају својом тјелесном смрћу и задобио и потом у бесконачност усходио на више степене савршенства. На тај начин он ураћа многим родом, и род његов остаје. С тачке гледишта корисности за свијет, овај плод може да остане за многе скривен и да изгледа као некористан, особито онда ако га не прате опектакуларна добротинства, допадљива социјалној себичности мноштва. Прави међутим хришћани, познају пријатеље Божје, одају пошту њиховим светим моштима, и траже њихово смјело заступништво пред Богом, предајући се у њихове руке, да их воде и руководе у духовном животу.

Изобилни плод Обожења има двоструки карактер: карактер љубави и истине. Зато онај који је обожен, истовремено је онај који истински воли љубављу пријатеља Божјег, и онај који том и таквом љубављу познаје истину. Тај пак изобилни плод није резултат научног истраживања и рационалистичке и дијалектичке генијалности, него искључиво резултат учешћа оних који се обожују у тајни крста и васкрсења, тј. њиховог причешћивања Христовом славом и царством. „Ако зрно пшенично паднувши на земљу не умре, онда једно остане; ако ли умре много рода роди. Који љуби душу своју изгубиће је, а ко мрзи на душу своју у овом свијету, сачуваће је за живот вјечни.” (Јн. 12, 24—25).

ОБОЖЕЊЕ — ИЗВОР НЕПОГРЈЕШИВОСТИ

Онај који постигне, тајном крста и васкрсења, очишћење ума од страсти, кроз ослобођење од дејства демона, и који превазиђе обожењем на крштењу задобијено просвјетљење, поставши Христов пријатељ, — само такав може бити и јесте прави богослов и духовни отац, пошто буде уведен Духом Утјешитељем у сву истину, као Апостоли на Духовдан. Тајном крста дакле задобијено обожење и виђење славе Божје и царства, извор је и темељ духовне и догматске непогрјешивости у Цркви (чуваног) Светог Писма и Свештеног Предања, и на тај начин носилац догмата и у Христу духовног живота.

Ево шта о томе благовјести св. Григорије Палама: „Тако у Богу сазерцавање и божанска тајна крста, не само што ослобађају душу од злих страсти и њихових твораца демонâ, него изобличавају и зломислена учења и њихове заштитнике, и искључују их из врата свете Цркве Христове, у којој нам је дато да сада празнујемо и показујемо (постојање) божанске благодати и енергије крста у Оцима — прије крста. (Беседа 11).

Треба и то истаћи, да пророци и апостоли не само што су знали да разликују дејство и дјела Божја у историји (као што сматрају неки од савремених тумача Библије), него су видјели и чули и „разговарали” са нествореним енергијама Божјим, тј. са славом, свијетлим облаком, огњеним стубом, божанством, царством и благодаћу Божјом, и преко њих са Богом који је у њима (коме припадају). Како? — Надвидним виђењем, слушањем надчујним, надукусним укусом, наддодирним додиром, надмирисним мирисом, надумним знањем, надпојмовним поимањем. Једном ријечју, они су чули и чују „неизрециве ријечи”.

Кад тако обожени човјек постане непогрјешив у односу на Божанске ствари и обожење, онда он сазнаје јасно и очевидно, не само путем размишљања и дијалектички, разлику између нестворених Божјих енергија и створених сила тварног бића, укључујући у то и (распознавање) ђаволских и демонских дејстава. Тако он посједује у највећој могућој мјери с ове стране гроба, дар разликовања духова, који је темељ догматског богословља и у Христу духовног живота Цркве. Они пак који се налазе изван заједнице таквих који поседују тај дар, падају неминовно у јерес и у духовни живот пун заблуда и обмана. Они опет који још нијесу постигли обожење, али који посједују и чувају залог Духа и запаљене свјетиљке, такви се смиравају пред пророцима, апостолима и светима, као пред благодатним боговима и христосима и духовним Оцима, и одлучно прихватају њихову мисао и наук о Богу, очишћењу, просвјетљењу и обожењу, — као мјерило догматског и по Христу духовног учења Светог Писма и Цркве, тј. Свештеног Предања.

Премда је Боговиђење, силом крста и васкрсења, надчулно, надразумно и надумно, оно ипак обухвата собом и ум и разум и осјећања и чула, јер се цео човјек обожује, тј. прославља и постаје Бог по благодати, и види Оца кроз Сина у Духу. Миомир светих моштију, заједно са чудесима која се врше преко њих, опипљиво је свједочанство њиховог обожења, као и васкрсења тијела на крају вијека.

Све ово јасно посвједочује да учење Светог Писма о савршенству нема никакве везе са стојичком апатијом (бестрашћем) ни са ослобођењем од тијела и страдалности (страствености) о којем се говори код платоничара Умртвљење страствености (страдалности) тајном крста, не значи ослобођење разумности или ума од ње већ насупрот очишћење и обожење страствености. Христос као савршени човјек је имао и има по природи беспорочну безупречну страственост (страдалност), невине патње, као што почињу да их имају благодатно они који се обожују, и као што ће их на благодатан начин имати и обожени.

Кад се такво стање постигне, онда жеља савршеног није жеља за собом, него за Богом и ближњим својим; он се не гњеви и не љути због неправди њему учињених, већ због неправди учињених ближњем. Управо зато љубав Богочовјека Христа и оних који се обожују, љубав која не тражи своје, нема никакве везе са стоичком мирноћом и платоничарском срећом (евдемониом), или са хедонизмом и евдемонизмом, било старијих било новијих система и праваца. Као што такође нема ничег заједничког са сентименталним алтруизмом философске етике.

Због свега тога, Христос и његови светитељи одликују се огњеном ревношћу и прије и после гроба, али не и сентименталном љубављу; одликује их топло састрадање за сву браћу који се још на земљи подвизавају, са којом се непрестано саподвизавају и успјешно учествују у њиховој борби за спасење и против демона, као и у свим њиховим породичним, националним и животним бригама. Како? — Својим учењем, примјером, својим светим иконама и моштима и чудима, али првенствено својим посредништвом и смјелим заступништвом пред Богом.

Подвлачимо још једном, да је мистицизам, који проистиче из покушаја екстазе и изласка ума из тијела, из времена, сјећања, непрекинутог или било ког мишљења, као и покушај онтолошког изласка из материје, потпуно туђ учењу о откривењу и духовном искуству обожених душа Светог Писма и Свештеног Предања. Православна подвижничка пракса и теорија о задобијању једнословне и непрестане умне молитве, нема никакве везе са таквом врстом мистицизма, као што је нема ни виђење славе Божје, задобијене обожењем.

Јасно је из свега досада реченог, да непогрјешивост у питањима која се тичу Бога и просвјетљења и очишћења вјерника обожењем, као и уопште догмата и богословља, не припада читавом народу безразлично. Цијела Црква је непогрјешива, јер је Христос Црква, а народ Његов, то су Му удови. Непогрјешивост допире до народа и обитава у њему дејством Духа Светог, који у Себи носи Сина и Оца, — преко обожујућих се пророка, апостола, светих, као и преко клира, који посједује апостолско прејемство рукоположења и истините науке оних који се обожују у Христу. Духовна „демократија“ не постоји ни у Старом Завјету ни у Новом, па ни у Цркви. Као што не постоји ни било какав „сталеж“ теолога, овоземаљских мудраца, самозванаца образованих у неправославним школама, који би имали право да ставе под нож критике учење и катихетски метод оних који су већ задобили обожење, и да сами одлуче шта да задрже од плодова крста и васкрсења, шта да одузму и шта да додају тим плодовима.

По свједочанству Господњем, постоје три врсте људи или три „реда“ у поимању тајни Христовог царства: а) они „спољни“ који се уче царству Божјем у причама, јер „гледајући не виде и слушајући не чују нити разумеју“ (Мр. 4, 12); б) они „којима је дано познање тајни царства небеског“ (Мр. 4, 11); в) они који виде обожењем царство и славу Христову (Христово крштење, Преображење, Педесет-

ница, Стефан пред синедрионом, Павле на путу за Дамаск). Те тајне царства Христовог, које су видјели и виде обожени — тајне су Цркве, тј. крста и васкрсења, преко којих се ученици Господњи ра-запињу свијету и тако задобијају прво васкрсење обожења, и че-кају друго.

ПРЕДАЊЕ ДУХОВНИХ ОТАЦА

О тим тајнама сазнају и вјерници, који су вјерени са Духом, из свједочанства очевидаца, уколико су прикладно поучени и уко-лико имају духовне оце, који посједују дар разликовања духова, или су очевидци славе Христове. У редове оних који су започели обожење и у редове вјерних спадају само они који добровољно, а не случајно, узимају тајном крста свој крст, и тако следују Христу.

Они који желе да живе по Христу, стављају се под руковод-ство православног Предања, преко духовног оца, који посједује дар (харизму) разликовања духова, и кроз то бива способан да правил-но и тачно учи начину на који се узима крст и постаје заједничар тајне крста и васкрсења. Они пак који траже Христа изван уског и тегобног пута и сматрају непотребним добровољно распињање, налазе духовне оце „по овом свијету” мудре, према своме срцу и укусу, и са земним разумом и богословљем.

Према томе, у центру апостолског прејемства, не налази се само непрекинуто прејемство рукоположења од апостолског време-на, већ је његова срж и истинско догматско учење, као и пракса и теорија о духовном животу у Христу, а све то као „плод” очишће-ња и просвјетљења и „изобилни род” обожења. Прекид предања обо-жења, значи одвајање и отсијецање од апостолског Предања, тј. од заједнице у тајни крста и васкрсења, и има за последицу отпадање од благодати и истине. Јасан доказ прекида апостолског прејемства је и отсуство чуда која се преко њих дешавају, као што је то слу-чај, и то на скандалозан начин, у протестанизму. Односна пракса и учење франачколатинског предања не заснива се на предању Обоже-ња, па се као такво, и оно налази ван Светог Предања. Када протес-танти одбацују учење о светима, њиховим моштима, киповима, за-слугама и „сувишним” дјелима, они првјенствено одбацују погреш-но учење о томе франачколатинског предања, а не, бар не свје-сно, и само Православље, које им је, уопште узев, непознато. И не само они, чак ни римокатолици не познају довољно православно учење и праксу о светима.

Догматско и духовно учење Цркве и њена пракса се изража-ва у њеном литургијском и светотајинском животу, у иконама, ар-хитектури, црквеној музици, али и шире: у друштву, филантропији, политици, економији, војсци, просвети — код свих оних који се на-лазе у обожајној заједници обожених, а по могућству и оних који су ван ње.

Критериј и правило за све оно што спада у сферу непосред-ног служења и надлежности Цркве, јесте руковођење вјерника, кроз

очишћење и просвећење, ка обожењу. Једини и јединствени разлог постојања Цркве јесте припрема вјерника за дан Господњи. Ради испуњења тога свога циља, Црква, надахњивана обоженим светима, њиховим богословљем и духовношћу, негује свој литургијски, иконографски, музички, друштвени, човекољубни живот. Критериј пак њихове форме и размјера, остаје увијек — вођење обожењу. Управо зато православно богослужење, химнографија, умјетност, увијек су имали и имају аскетски и подвижнички карактер и усмјереност, без икаквих примјеса дуалистичке метафизике у њиховој основи; са јединим циљем служења духовним потребама на лествици савршенства. Све оно што је водило и води обожењу, увијек је прихватљиво и добродошло, као што је за одбацивање све оно што води духовној статичности, страстољубљу, натуралистичком хедонизму, или овосвјетском женственом емоционализму, екстатичким демонским стањима, итд.

ПРАВОСЛАВНА УМЈЕТНОСТ И КУЛТУРА

Православни иконопис и богослужење, као и музика, очигледно је да имају чисто догматски карактер, и циљ спаситељно-обожајни. Колико је јака црквена увјереност у то, показује и факат, да су најревноснији заштитници догматског карактера црквене умјетности, особито иконописа, били одвајкада и највјернији чувари обожајног Предања: овдје мислимо на монахе и подвижнике православног светог Предања. Догматска основа њиховог духовног живота, било је библијско искуство обожења цијелог човјека; шта више и ткз. бездушне материје, као што се то десило са хаљинама Христовим, које су засјале нетварним Божанством. Отуда, као што је људска природа и плот Христова, преко општења својстава двије Његове природе, извор обожујуће благодати, тако постају њени носиоци и материјални елементи светих Тајни, као и свете одежде и сасуди, свете иконе и свете мошти.

Црква наглашава такође, на основу искуства и учења Богом просвећених и обожених људи, да Свето Писмо, састављено од слова упућених вјернима, у оквирима светоотачког Предања, на њихово спасење и усавршавање, слова која предају појмовима дејства Логоса прије и послије Његовог оваплоћења, као и дјела и мисли пророка, и апостола и светих, — треба да буде што потпуније изражено и у иконама, којима су вјерни дужни да одају поштовање, како би се преко њих све то запечатило и урезало у њиховом сјећању. Колико год је неопходно за спасење и усавршавање вјерних Свето Писмо и символ крста и Христових страдања, као и материјална страна за св. Тајне, исто толико су нужне и свете иконе и свете мошти, за поуку, угледање и освећење вјерних. Без њих је немогуће узићи уз степенице савршенства, јер је основа човјековог спасења непрестано сјећање на Бога, на Његову силу и вољу, кроз Христа, у животима пророка, апостола и светих. Свете иконе и свете мошти светих, потстичу на непрестану љубав, поклоњење и одавање

почасти насликаним првообразима и преко њих на обожавање, љубав, и оданост Христу, Богу Оцу и Духу Светом; и оне помажу за царење у душама вјерних Хриstopодобне побожности, тим непрестаним сјећањем на Њега, на св. Богородицу и на светитеље.

Основа православне умјетности је, као што рекосмо, аскетска и херојска усмјереност према Обожењу. Она је у пуној сагласности са духовном и историјском стварношћу, и никада резултат фантазије и маште умјетника, као што је то случај са умјетношћу франачколатинске традиције, која је нажалост извршила знатан утицај и на православне последњих вјекова, како својим богословљем, тако и архитектуром, иконографијом и музиком.

Имајући увијек пред очима виђење славе Христове на Дан Господњи, Свето Предање има за прву бригу старање о припреми вјерних за тај последњи Дан, како би то боговиђење било за њих Обожење а не пакао. Сем тога, Предање освећује успут све оно што је пријемчиво за Христово освећење, као напр. политику, економију, просвету и уопште културу и сав свакодневни живот људи. Црква се моли и ради на народном благостању, миру, здравој пољопривреди итд. Христос, Богомајка, светитељи, — сви они имају живо интересовање и бригу за све народне потребе, личне, породичне, друштвене, и пружају стварну помоћ, кад год им се вјерни за њу обрате. Зато су неразумни они који покушавају да ограниче Христа, Богородицу и светитеље, заједно са подвижницима и свештенством, тј. да ограниче Цркву и њен живот и рад, само на „небеско” и „култ”. Природа Цркве и њено дјело је свеобухватно и свепрожимајуће. Отуда тако велики и тако очевидни утицај подвижничко-херојског духа Православља у предањима свих православних народа. То се јасно огледа и на народној музици и на играма, јер код тих умјетничких остварења и израза народне душе, не постоји хедонизам и страстољубље, не постоји „екстаза” исламских традиција, нити женственост и еротизам европског предања.

Но, изгледа, једино што нам је данас преостало од непатворене хришћанско-ромејске културе, то је Црква и њена умјетност, и њен језик. У свему осталом потомци Франака су успјели да нас полатине. А ми у нашој недотупавности топло благодаримо Европу због тог убиства у нама ромејско (византијско) — православних умјетничких и духовних предања. Као да у дубинама наше психологије новијег времена, постоји нека демонска одлука културног самоубиства, просто из разлога што нам тешко пада духовна одговорност вођења. Тражимо и задовољавамо се новцем, уживањима, колима, сексом, и свим другим што је томе слично, што сматрамо да је добро код Европљанина и Американаца.

Све је то неизбежна последица систематског искорењивања код нас и борбе против подвижничког идеала Православља, који је тако снажно изражен у православном монаштву. Ромејско (=византијско) — хришћанска култура се свела код народа на оданост иконама и моштима светитеља. Богословско и философско и социолошко поимање народне оданости богоносним и обоженим људима, скоро да је исчезло код површне и од свог коријења отуђене наше

интелигенције. Под утицајем ове опште атмосфере међу новијом интелигенцијом, чак многи од богослова европског типа заузели су презиран став према светоотачком Предању и монаштву, и постали самозвани „спасиоци” Православља, сматрајући, као и остала интелигенција, да су Богом призвани да просвећују своје саотечественике цивилизацијом и теологијом франачких духовних потомака.

Несумњиво, понирање у православно догматско богословље и духовни живот, захтијева не ропско настројење духа, већ послушност Христовом ауторитету, и ауторитету пророка, апостола и святих. Ова добровољна послушност до смрти, ради задобијања истинске слободе, ради уништења страха од смрти и превазилажења саможиве љубави, основна је тајна јунаштва православне душе и православне културе. Предање обожења сједињује на органски начин ауторитет и смиреноумље, постижући тиме херојство и племство духа. То и јесте управо разлог да православна увјереност у посједовање истине нема ничега заједничког са националистичким или црквеним егоизмом и гордошћу. Зато му је одувјек био туђ и онај дивљи и нечовјечни феномен „свештене” франачколатинске инквизиције, доренесансног и постренесансног типа, настао из спреге интелектуалистичког и дијалектичког догматског метода Августина са франачколатинском догмом о непогрјешивости; то је брак из кога се родио безумни ауторитет егоизма и гордости. Резултат му је био средњевјековна западна инквизиција са убијањем јеретика и поробљавањем јелинске философије и богословља категоријама варварских освајача западног дијела Римског царства.

Ако се и православни богословски метод схвати као интелектуалистички и дијалектички, онда би ријеч „тачно”, у класичном догматском дјелу св. Јована Дамаскина *„Тачно изложење православне вјере”*, био доказ пишчевог егоизма и гордости. Међутим, с тачке гледишта богословља утемељеног на Обожењу, наслов овог дјела свједочи и открива на смиреноумљу засновано достојанство и отменост обожујуће се и обожене душе. Јер онај који постане чедо обожених пророка, апостола и светаца, који посједује апсолутну увјереност у њихово учење о Богу, благодати, оваплоћењу, Цркви, духовном усавршавању и Суду, постаје истовремено и заједничар њиховог господства и достојанства; зато је искључено да ће се он икад ропски потчинити теолошким и философским струјањима, на машти и фантазији заснованим. Он је увијек и изнад свега — реалиста, а никад романтичарски фантаста. С тачке гледишта светоотачког Предања, смијешно је и помислити да један прави богослов може постати духовни послушник неправославних учитеља, а још смјешније сматрати да се код њих може научити богословском методу. Тако нешто могу да тврде само они којима је непознат на Обожењу утемељени богословски метод обожених људи Божјих. Факат је, да што се тиче теолошког образовања, Православље се налази данас у врло опасној ситуацији, јер оно онакво какво је, има врло мало везе са богословским методом Светог Писма и Светог Предања. Трагичност, међутим, није у томе што нам недостаје отменост и достојанство Отачког Предања: трагичан је недостатак најелементарнијег осјећања недостатка тога достојанства.

S u m m a r y

Fr. John Romanides, Professor

RELEVATION, HOLY TRADITION, HOLY SCRIPTURES AND INFALLIBILITY

This article is translated from the book written in Greek by Fr. John Romanides »Dogmatic and Symbolic Theology of the Orthodox Catholic Church« (Salonica 1973, pp. 109—161).

The basic idea of this article is that the centre of the Holy Tradition is Christ and fellowship with Him, as well as the testimony to Him of His friends: prophets, apostles and saints. The author emphasizes that the same Christ reveals Himself both in the Old and in the New Testaments; in the Old in a bodiless way — through words, symbols and foreshadowing typology, and in the New Testament He reveals Himself bodily as well. The essence of His Revelation is in the giving to all men of the uncreated **Divine Glory** of God the Father through the Son in the Holy Spirit. This uncreated energy of the Divine Logos is the very **Pledge** and essence of the faith, is the essence of the Holy Scriptures and through them it is the source of the knowledge of God and of the deification. This knowledge of God is **indirect** when it is given orally or in writ, through the icons and imaginings in thoughts, through the word of the Holy Scriptures, through liturgical and sacramental life of the Church, and through the writings of the Holy Fathers and the rules of the Ecumenical Councils. Those holy men, however, who were deemed worthy of the vision of God and of the deification have a **direct** knowledge of God, but both indirect and direct knowledge of God are in harmony with one another. The Holy Scriptures and the Holy Tradition have the same power of the Revelation: they have in common the deifying grace and the glory of the Incarnate Logos. This is the power which the hierarchy is transmitting and, at the same time, this is the power which makes possible the reception, transmission and preservation of this gift of God. The prophets, apostles and saints are those in the Church who receive, preserve and transmit **this** gift directly, having seen and foretasted the glory of the Kingdom of God, whereas the others receive the Divine grace from them, preserving it and transmitting it with a childlike simplicity and confidence.

The full revelation of the uncreated glory of God was disclosed on the Day of Pentecost. Therefore, only those who conceive the revelation as a revelation in words, images, symbols and values, without Christ's uncreated power which surpasses all created minds — as it is the case with the theologians of the Western tradition — may speak of the »development of dogmas« and of the revelation of new truths.

For the Orthodox Church there is only one, and for all generations ever the same, initiation, as deification, into the unchangeably same truth, into which the apostles have already been initiated on the Day of Pentecost. Consequently, the progress after the Pentecost consists not in an additional revelation of new truths, but only in the formulation of the one and same truth given to the saints once for ever.

Only those who possess this Divine glory and believe that this glory is the very essence of the Holy Tradition and of the Holy Scriptures, which is its written part, they are only able to interpret properly the Holy Writ. The Church infallibly teaches about God, because she is Christ, who reigns together with His friends, and through their mediation He gives Himself as a Pledge to all believers, via the Holy Scripture and the Holy Sacrament. This Pledge and Tradition are the same thing: they are manifested through the Holy Writ and the total Church life which, taken as a whole, is the ecclesiastical Tradition. This is the reason why the infallibility is the attribute of the Church, of the Pledge and of the Holy Tradition, being also contained in the Holy Scriptures, but only then if it is found in the depth of the sacramental life of those believers who are already deified in Christ. Outside the Church there is no infallibility, since the heretics have no hermeneutical power of the Church, i. e. they have no glory of the Incarnate Logos neither the initiation into this glory by the Holy Spirit.

Моћ Имена

ИСУСОВА МОЛИТВА У ПРАВОСЛАВНОЈ ДУХОВНОСТИ

„Када се молиш“, рекао је мудро један православни писац у Финској, и сам мораш ћутати; нека молитва говори сама од себе”.¹ Најтеже је од свега достићи молитвено тиховање, а то је нешто најзначајније у молитвеној уметности. Тиховање није само негативно — станка између речи, привремено прекидање говора — оно је заправо веома позитивно: то је став појачане будности, устремљености, и изнад свега *ослушкивања*. Исихаста, човек који је достигао тиховање, унутарњу тишину или ћутање, је превасходно онај који слуша. Он ослушкује глас молитве у своме срцу, и свестан је да тај глас није његов сопствени, него глас некога Другог који говори у њему.

Однос између молитве и тиховања (ћутања) постаће нам јаснији ако размотримо четири кратке дефиниције. Прва је из *Сажетог Оксфордског Речника*, у којем се молитва описује као „свечана прозба Богу... формула која се употребљава при молењу”. Молитва се овде разматра као нешто што је изражено речима, и тумачено подробније, као чин обраћања Богу да подари неко добро. Још увек се налазимо више на плану спољашњем него у унутарњој молитви. Мало је нас које овака дефиниција може да задовољи.

Друга дефиниција потиче од једног руског старца духовника последњег века, која је знатно мање спољашња. У молитви, каже Епископ Теофан Затворник (1815-94), „најважније је стајање пред Богом са умом у срцу, и даноноћно стајање пред Њим до краја живота”.² Овако дефинисано молење није тек просто искање од Бога; оно може заиста да се одвија а да се при томе уопште не изговарају речи. То није нека тренутна делатност него више једно стање које траје. Молити се значи стајати *пред Богом*, ступити у непосредан и лични однос са Њим; то значи, да су сви слојеви нашег бића, од

*) Archimandrite Kallistos Ware: *The power the Orthodox spirituality*. (Fairacres, 1975) са енглеског превела Јелисавета Вујковић.

¹ Тито Колиандер, *Пут подвижника*, (Лондон 1969), с. 79

² Навео Игуман Харитон валаамски, *Уметност молења: Православна антологија*, превео на енглески Е. Кадлубовски и Е. М. Палмер (Лондон 1966), с. 63

нагонског до разумног, од подсвести до надсвести прожети сазнањем да смо ми у Богу и да Он пребива у нама. За потврђивање или продубљивање наших личних односа са другим људским бићима, није потребно непрестано обраћати им се молбама или речима; што се више међусобно познајемо и волимо, све излишније постаје словесно изражавање наших узајамних ставова. Исто то важи и за наш лични однос према Богу.

У овим првим двама дефиницијама, нагласак је више на ономе што чини човек него Бог. Међутим у личном молитвеном односу, није човек него је Бог онај који преузима иницијативу и чије је деловање ту основно. Ово се види из треће дефиниције, по Св. Григорију Синајском († 1346). У једном опширном одељку, пренатрпаном разним епитетима у своме напору да опише праву стварност унутарње молитве, он одједном завршава неочекиваном једноставношћу: „Зашто говорити надугачко? Молитва је Бог, који чини све (добре) ствари у свим људима”³ *Молитва је Бог* — то није нешто што ја покрећем него нешто у чему ја учествујем; то није нешто што првенствено чиним ја, него што чини Бог у мени: према речима Св. Павла: „не ја, него Христос у мени” (Гал. 2:20). Пут унутарње молитве тачно је назначен у речима Св. Јована Крститеља о Месији: „Онај треба да расте, а ја да се умањујем”. (Јов. 3:30). У томе смислу, дакле, молити се значи тиховати, ћутати. „Ти сам мораш ћутати да би молитва говорила од себе”, тачније, пусти нека говори Бог. Истинска унутарња молитва значи прекид сопственога говорења и ослушкивање неразговорног Божјега гласа унутар срца; то значи прекинути са делањем по нашој вољи, и препустити се деловању Божјем. На почетку православне византијске Литургије, пошто се изврше претходне припреме и све је спремно за почетак саме Евхаристије, ђакон прилази свештенику говорећи: „Време је творити Господу”.⁴ То је управо став верника на молитви не само приликом Литургије, него у свакој молитви, јавној у храму или тајној насамом.

Четврта дефиниција, узета опет од Св. Григорија Синајског, истиче још јасније облик овога деловања Господњег унутар нас. „Молитва је, каже он, испољавање Крштења”.⁵ Разуме се Господ у свом деловању не ограничава се само на крштене; Бог је присутан и дејствује у свим људима, будући да је сваки човек створен по Његовом лику и подобију. Али овај лик био је помрачен и потамнео, иако није потпуно избрисан човековим падом у грех. Тај лик је обновљен и доведен у своју првобитну лепоту и красоту кроз тајну Крштења, кроз коју Христос и Свети Дух долазе да се настане у ономе што

³ Поглавља, 113 (ПГ 150, 1280 А). Види Калист Вер, *Исусова молитва у делима св. Григорија Синајског*, *Истери Черчиз Ривју* IV (1972), с. 8

⁴ Навод из Псалма 118 (119): 126. У неким енглеским преводима Литургије ово је преведено овако: „Време је да се принесе (жртва) Господу”, али други превод који смо ми овде употребили је богатији по смислу и усвојили су га многи православни тумачи Светог Писма.

У грчком изворнику употребљена је реч **каирос**: „**Каирос** је да Господ твори” (дејствује): **Каирос** овде има нарочити смисао пресудног тренутка, тренутка згодне прилике: онај који се моли користи се **каирос-ом**. На ово питање ћемо се вратити.

⁵ Поглавље, 113 (ПГ 150, 1277 Д).

Свети Оци називају „најунутарњија и скривена одаја нашега срца”. Ипак, за голему већину људи, Крштење је нешто добијено у детињству, чега се они не могу свесно сећати. Иако приликом крштења у нама настањени Христос и Дух Утешитељ никада ни за тренутак не престају да дејствују у нама, већина нас, сем у ретким приликама није ни свесна овога унутарњег присуства и деловања. Права молитва, дакле, значи поново откривање и „испољавање” ове благодати крштења. Молити се значи прећи из стања у коме је благодат у нашим срцима присутна скривено и несвесно, и уздигнути се до тачке јасног унутарњег опажања када *осећамо* дејствовање Духа Светог непосредно и опитно. Према речима Св. Калиста и Св. Игнатија Ксантопулоса (14. век), „Циљ хришћанског живота је враћање савршеној благодати Светога и животворнога Духа, која нам је дарована у почетку светим Крштењем”.⁶

„У мом почетку је мој крај”. Циљ молитве могао би се сажети у једну реченицу: „Буди оно што јеси”. Буди, свесно и делотворно, оно што већ јеси потенцијално и скривено, јер си створен по лику Божијем и поново створен Тајном Крштења. Буди оно што јеси: тачније, врати се у самога себе; пронађи Онога који је већ твој, послушај Онога, који никада не престаје да говори у теби, поседуј Онога који те већ сада поседује. То је Божја порука свакоме који жели да се моли: „Ти ме не би тражио да ме већ ниси нашао”.

Али како почети? Како да научимо да престанемо говорити и да почнемо слушати? Уместо да просто говоримо Богу, како да присвојимо молитву у којој Бог нама говори? Како се уздићи од молитве изражене речима до молитве ћутањем, од „напорне” до „самодејствујуће” молитве (да се користимо терминологијом Епископа Теофана), од „моје” молитве до молитве *Христа у мени*?

Један од начина да се пође на ово духовно путовање унутар самог себе је Призивање Имена.

„Господе Исусе”...

То није наравно, једини начин.

Нема правих међуљудских односа без узајамне слободе и спонтаности; ово поготово важи за унутарњу молитву. Нема утврђених и непроменивих правила, која се нужно намећу свима онима који желе да се моле; исто тако, нема механичке технике, било телесне или душевне, којом би се могло приморати Бога да открије своје присуство. Његова благодат се даје само као слободан дар, и не може се задобити аутоматски никаквим методом или техником. Зато је сусрет између Бога и човека у широком царству срца обележен неисцрпном разноликошћу облика. У Православној Цркви има духовних учитеља који о Исусовој Молитви говоре мало или ништа.⁷ Међутим, иако она

⁶ Сотнице, 4 (ПГ 147, 637 Д). Идеја о молитви као о открићу Божјег присуства у човеку може се исто тако објаснити аналогијом са Евхаристијом.

⁷ Исусова молитва, на пример, нигде се не спомиње у изворним списима св. Симеона Новог Богослова нити у обимној духовној антологији Евергетинорс — обојца из 11. в.

не ужива искључиви монопол у области унутарње молитве, Исусова Молитва је за безброј Православних Хришћана у току векова, постала главни пут, царски друм. И не само за православне хришћане: у сусрету између Православља и Запада у току протеклих 60 година, вероватно ни један елеменат Православног наслеђа није изазвао тако живо интересовање као Исусова Молитва, и ниједна књига није наишла на већи одзив него „Исповести поклоника свом духовном оцу”. Ово загонетно дело, у ствари непознато у дореволюционарној Русији доживело је невиђени успех у неправославном свету, и почев од 1920. објављено је у безброј језичких подручја.⁹ Читаоци Ј. Д. Салинцера ће се сетити утицаја који је извршила ова „књижица боје зеленог грашка у платненом повезу” на јунаке романа „Франи и Зуи”..

Чиме се објашњава овакав значајан одзив и утицај Исусове Молитве? Можда су то првенствено четири ствари: прво, њена простота и гипкост, друго, њена целовитост; треће, моћ Имена; и четврто духовна дисциплина упорног понављања. Размотримо ове поставке редом.

ПРОСТОТА И ГИПКОСТ ИСУСОВЕ МОЛИТВЕ

Призивање Имена је молитва крајње проста, доступна сваком хришћанину; али она у исто време одводи до најдубљих тајни созерцања. Свако ко стави себи у задатак да увежбава Исусову молитву за дужи временски период сваког дана—и, још више, ако неко намерава да поврх тога врши контролу дисања и друге телесне вежбе у вези са Молитвом — њему свакако треба један *старец*, искусни духовни вођа. Овакви духовници су веома ретки данас. Они пак који немају личне везе са старцем могу и даље да понављају Молитву без икакве бојазни, све док то чине у ограниченом временском периоду — у почетку не више од 10 или 15 минута одједном — и док не покушавају да мењају природни ритам тела.

Није потребно неко посебно знање или вежбање пре почетка Исусове Молитве. Почетнику је довољно да се каже: Треба просто почети. „Да бисмо проходили морамо учинити први корак; да бисмо пливали, морамо се бацити у воду. То исто бива и са Призивањем Имена. Почни да га изговараш са обожавањем и љубављу. Др-

⁸ Постојало је, наравно, топло поштовање Светог Имена Исусовог на средњевековном Западу, не мање и у Енглеској. Иако се оно по нечему разликовало од Исусове Молитве у византијском Предању, ипак постојале су очигледне сличности. Ова студија не намерава да говори о западном Призивању имена; то би требало да буде тема једне наше будуће расправе. Ова тема је кратко обрађена код Џона А. Гудол-а, „Призивање Имена Исусовог код енглеских духовних писаца 14. века”, *Хризостом*, том III, ор. (1972), с. 113—117..

⁹ Ово је недавно преведено и на један од главних језика Индије, махрати. Увод у овај превод написао је професор на хиндуском универзитету који је стручњак у области поштовања Имена. В. Е. Р. Хамои, у *Истери Черчиз Ривју* V (1973), с. 77.

¹⁰ „Монах Источне Цркве”, *О призивању Исусовог Имена* (Братство св. Албана и св. Сергија, Лондон 1950), с. 5—6.

жи га се. Понављај Га. Немој размишљати о томе како призиваш Име, мисли само на самог Исуса. Изговарај Његово Име полако, тихо и мирно”.¹⁰

Спољашња форма Молитве лако се научи. Она се углавном састоји од речи „Господе Исусе Христе Сине Божји, помилуј ме”. Међутим, нема строге једнообразности. Словна формула може се и скратити: можемо рећи: *Господе Исусе Христе помилуј ме*”, или „Господе Исусе”, или чак само „Исусе”, иако је ова последња мање уобичајена. Али се, такође, овај низ речи може и проширити додавањем „грешнога” на крају, наглашавајући на тај начин покајнички вид молитве. Понекад се може додати и призивање Мајке Божје или неког од светитеља. Битан и непроменив елемент је неиспуштање божанског Имена „Исус”. Свако може по свом слободном нахођењу и личном искуству да одабере посебан облик молитвених речи сходно својим потребама. Одређену формулу коју употребљавамо можемо, наравно, мењати с времена на време, под условом да се то не чини исувише често: јер, како Св. Григорије Синајски опомиње: „Дрвеће које се више пута пресађује не пушта корена”¹¹

Слична гипкост постоји у погледу спољашњих околности у којима се Молитва врши. Има два начина употребе ове Молитве, „слободни” и „прописани”. Под „слободним” начином подразумева се изговарање Молитве у зависности од наше уобичајене дневне делатности. Она се може изговарати, једанпут или више пута, са размаком, и то у тренутцима који би иначе духовно били изгубљени: када смо заузети неким домаћим или полуаутоматским послом, као што је облачење, прање судова, крпљење чарапа, или копање у башти; када ходамо или возимо, када чекамо у редовима на аутобус, или у саобраћајној гужви; у једном тренутку мира пред неким посебно мучним састанком, кад наиђе несаница, или пре но што се потпуно разбудимо. Посебна вредност Исусове Молитве је управо у чињеници да се због њене корените једноставности она може изговарати или певушити и у условима расејаности када је сложенији вид молитве немогућ. Она је од нарочите помоћи у тренутцима напетости и тешке забринутости.

Ова слободна употреба Исусове Молитве оспособљава нас да премостимо јаз између нашег прописаног „времена за молитву” — било на одређеним богослужењима у храму, или насамо у нашој соби — и наших уобичајених свакодневних делатности. „Молите се без престанка” упорно опомиње Св. Павле (1 Сол. 5 : 17). Али како је то могуће кад имамо такође много других обавеза пред нама? Епископ Теофан указује на прави метод у својој максими: „Рукама ради, умом и срцем буди са Богом.”¹² Пошто је услед честог понављања постала готово уобичајена и несвесна, Исусова Молитва помаже нам да стојимо у присуству Божјем ма где се налазили — не само кад смо у светињи у храму или у самоћи, него и у кухињи, у фабрици, у канцеларији. Тако постајемо као брат Лаврентије Кармелит који

¹¹ О тиховању и о два начина молитве, 2 (ПГ 150, 1316 Б)

¹² Уметност молења, с. 92.

је „био сједињен са Богом више за време својих обичних делатности него за време својих религиозних вежби”. „Велика је заблуда, говорио би он, замишљати да време молитве треба да се разликује од било ког другог времена, јер смо ми подједнако обавезни да будемо сједињени са Богом кроз рад на радном месту као и кроз молитву у време одређено за молитву”.¹³

Овај „слободни” начин употребе Исусове Молитве, употпуњава се и појачава „прописаним” начином, када целокупну нашу пажњу усредсређујемо на изговарање Молитве до искључења сваке спољашње делатности. Овде, опет, нема крутих правила, већ постоји разноврсност и гipкост. Није битан никакав нарочит положај тела. У православној пракси Исусова Молитва се углавном врши седећи, али може се исто тако изговарати стојећи или клечећи — па чак, у случају телесне слабости и физичке исцрпености — и лежећи. Молитва се обично врши у потпуном мраку или затворених очију, а не отворених очију пред иконом освeтљеном свећама или кандилом. Старец Силуан Светогорац (1866-1938), вршећи Исусову Молитву стрпао би свој сат у орман да не би чуо његово тик-так, затим би навучао своју дебелу монашку капу на очи и уши.¹⁴

Мрак, међутим, може да делује успављујуће! Ако нас ухвати дремеж док седећи или клечећи изговарамо Молитву, треба да се дигнемо на неко време и да се прекрстимо при сваком завршетку Молитве, а затим да чинимо дубоке поклоне, додирујући земљу прстима десне руке. Можемо чак да правимо велику метанију на крају сваке Молитве, додирујући земљу челом. Када изговарамо Молитву седећи, треба да обратимо пажњу на то да столица не буде сувише удобна; најбоље да нема наслон или леђа. Молитва се такође може изговарати стојећи са раширеним рукама у виду крста.

Бројанице (грчки: комвоскинион; руски: чотки), обично са стотину чворова, често се држе у рукама за време Исусове Молитве не толико ради бројања колико пута смо поновили Молитву, него више као средство за усредсређивање пажње и за одржавање правилног ритма. Мерење количине, било са бројаницама или на било који други начин не препоручује се. Истина, у уводним главама „*Исповести поклоника свом духовном оцу*” Старац је придавао велики значај томе колико пута дневно треба изговорити Молитву: 3,000 пута, повећавајући на 6,000 затим на 12.000. Од тог поклоника се тражи да изговори тачан број, ни више ни мање. Овакво обраћање пажње на количину сасвим је необично. Можда нагласак овде није толико на количини, колико на унутарњем ставу поклоника као испушеника. Старец жели да испуши његову послушност и спремност да испуни одређено правило без околишења. Много је поузданији савет Епископа Теофана: „Немој да рачунаш колико пута си рекао Молитву. Нека твоја брига буде да она извире из твог срца са животворном

¹³ Брат Лаврентије од Васкрсења (1611—91); Босоноги Кармелит, *Доживљај присуства Божјег*, изд. Д. Атвотер Параклит Букс, Лондон 1962), с. 13, 16.

¹⁴ Архимандрит Софроније, *Неизопачени лик: Старец Силуан* (Лондон 1958), с. 40—41.

силом као извор воде живе. Истерај потпуно из твога ума сваку мисао о количини".¹⁵

Молитва се понекад изговара групно, али је више уобичајено да се она изговара насамо; речи се могу изговарати гласно или у себи. По православном обичају, када се молитва врши гласно онда се то ради више говорећи него певушећи. У изговарању молитве не сме да буде ничег усиљеног или натегнутог. Речи не треба да се обликују са претераним наглашавањем или насилним притиском изнутра, него треба пустити да Молитва успостави свој сопствени ритам и нагласак, тако да временом она сама почиње да „пева“ у нама снагом своје унутарње мелодије. *Старец* Партеније из Кијева упоредио је складан ритам Молитве са тихим жубором потока.¹⁶

Из свега овога види се да је Призивање Имена молитва за свако доба. Њоме се може бавити свако, на сваком месту и у свако време. Прикладна је за „почетника“ као и за неког искуснијег. Она се може приносити Богу у друштву богомољачком или насамо; подједнако је прикладна за пустињаке и за грађане, у средини где влада прибрана тишина или усред највеће буке и захукталости. Она никад није на одмет.

ЦЕЛОВИТОСТ ИСУСОВЕ МОЛИТВЕ

Теолошки посматрано, као што Руски поклоник управо тврди, Исусова Молитва, „садржи у себи сву истину Еванђеља“; то је „сажето Еванђеље”.¹⁷ У једној краткој реченици она обухвата две основне тајне хришћанске вере, Ваплоћење Христово и Свету Тројицу. Она говори, на првом месту, о двома природама Христа Богочовека: о Његовој човечанској природи јер Он се призива човечанским именом „Исус“, које Му је дала Његова мати Марија после Његовог рођења у Витлејему; а затим о „Његовој вечној Божанској природи јер Он се такође назива „Господ“ и „Син Божји.“ На другом месту, Молитва садржи у себи, мада не изричито, Три Лица Свете Тројице. Иако је упућена Другом Лицу, Исусу Христу, она указује и на Оца, јер Христос се назива „Син Божји“; а Свети Дух је такође присутан у Молитви, јер, нико не може рећи, „Господ Исус“, сем у Духу Светом (1 Кор. 12 : 3). Тако је Исусова Молитва и Христоцентрична и Тројична.

У погледу побожности, она није мање богата. Садржи два главна „тренутка“ хришћанске молитвености: „тренутак“ обожавања, гледања горе ка слави Божјој и узлета до Њега на крилима љубави; и „тренутак“ покајања, свести о својој недостојности и грешности. Тако, дакле, постоји кружно кретање унутар Молитве, наизменично уздицање и спуштање. У првој половини Молитве уздижемо се ка Богу: „*Господе Исусе Христе, Сине Божји*“... а затим у другој поло-

¹⁵ Навела Е. Бер-Сижел, „Молитва Исусу или тајна православне монашке духовности“, *Днеу вивант* 8 (1947), с. 81.

¹⁶ *Уметност молења*, с. 110.

¹⁷ *Исповести поклоника свом духовном оцу*, превео на енглески Р. М. Френч Лондон 1954), с. 29.

вини враћамо се самима себи у скрушености... „Помилуј ме грешнога”. „Они који су окусили дар Светога Духа”, каже се у *Макаријевим беседама*, „свесни су две ствари у исто време: с једне стране, радости и утехе; а с друге стране, страха и трепета и туге”.¹⁸ Таква је унутарња дијалектика Исусове Молитве.

Ова два „тренутка” — виђење божанске славе и свест о човековом греху — спојени су и помирили у оном трећем „тренутку”, када изговарамо реч „помилуј”. Помиловати значи премостити бездан између Божје праведности и палог створења. Онај који каже Богу „помилуј” оплакује своју немоћ, али у исто време изнедрава крик наде. Он говори не само о греху него и о његовом превазилажењу. Он тврди да нас Бог у Својој слави прима иако смо грешни, тражећи од нас за узврат да прихватимо чињеницу да смо примљени. Тако Исусова Молитва садржи не само позив на покајање него и сигурност у праштање и спасење. Срж Молитве — у ствари име „Исус” — управо показује који је смисао спасења: „Даћеш Мју име „Исус”, јер ће Он да спасе народ свој од грехова његових” (Мат. 1 : 21). Иако Исусова Молитва садржи тугу због греха, она није безнадежан вапај већ „радоститворна туга” по речима Св. Јована Лествичника (†око 649)

Тако је Исусова Молитва подједнако богата теологијом и молитвеношћу, и то не у једном апстрактном већ у животворном и динамичном облику. Посебна вредност Исусове Молитве је у чињеници што кроз њу све истине постају живе, тако да се оне не схватају само споља и теоретски, него читавом пуноћом нашег бића.

Да би смо разумели зашто је Исусова Молитва тако делотворна морамо се вратити на она два друга њена вида: моћ Имена и дисциплину понављања.

МОЋ ИМЕНА

„Име Сина Божјег је велико и безгранично и оно држи читаву васиону”. Тако пише у Јермином „Пастору”¹⁹ и стога нећемо никад бити у стању да схватимо значај Исусове Молитве у Православној духовности ако не осетимо неку унутарњу моћ и снагу у самом Божанском Имену. Исусова молитва је делотворнија него друга призивања, само зато што она садржи Име Божје.

У Старом Завету,²⁰ као и у другим древним културама, постоји стварни идентитет између човекове душе и његовог имена. Читава његова личност, са свим њеним особеностима и свом њеном енергијом, садржана је у његовом имену. Знати нечије име значи стећи увид у његов карактер и самим тим успоставити додир са њим, а можда и извесну контролу над њим. Зато тајанствени гласник који се рвао с Јаковом код Газа на реци Јавок одбија да открије своје име (Постање 32-29). Исти став изражен је у одговору ангела Манају:

¹⁸ Макарије / Симеон, *Беседа* Б25 (Доеррис): грчки ватикански рукописи 694, ф. 149р.

¹⁹ *Симилитудес*, IX, 14.

²⁰ Види Ј. Педерсон, *Израел*, том I (Лондон—Копенхаген 1926), с. 245—59.

„Шта питаш за име моје? Чудно је. (Књига о Судијама 13 : 18). Промена имена означава одлучујућу промену у животу човека, као, на пример, када Аврам постаје Авраам (Пост. 17 : 5), или Јаков постаје Израил (Пост. 32:28). Исто тако Савле после свога обраћења у хришћанство постаје Павле (Дел. ап. 13 : 9); и монах при давању завета добија ново име, што обично не бива по његовом сопственом избору, да би се тиме означила коренита обнова кроз коју пролази.

По јеврејској традицији, чинити нешто у *име* другог, *призивати* и *дозивати име његово* јесте чин од највећег значаја и утицаја. Призивати име једне личности значи учинити ту личност стварно присутном. „Име оживи кад га неко спомене. Име одмах дозива душу коју означава; зато је тако од велике важности само казивање имена”²¹.

Све што је истинито када је реч о људским именима, истинито је у неупоредиво вишем степену када је реч о божанском Имену. Моћ и слава Божја су присутне и делотворне у Имену Његовом. Име Божије је *nomen praesens*, с нама Бог, Емануил. Пажљиво и свесно призивати име Божје значи бити у Његовом присуству, отворити се за примање Његове енергије, принети себе као оруђе и живу жртву у Његове руке. Осећање величанствености Имена Божјег у позном јудејству било је тако снажно да се *tetragrammaton* (четири слова имена Божијег) није изговарало наглас у богослужењу синагоге: Име Највишега сматрано је за сувише страхотно.

Јеврејско схватање имена прелази од Старог Завета у Нови. Баволи су истеривани и људи су исцељивани Именом Исуса, јер, Име је моћ. Пошто се та моћност Имена једном правилно схвати, многи познати делови Светог Писма добијају потпуније значење и снагу: кратка реченица у Молитви Господњој „да је свето *Име Твоје*; Христово обећање на Тајној Вечери „Штогод узвишете од Оца у *име моје*, даће вам” (Јов. 16 : 23); Његова последња заповест апостолима „Идите дакле и научите све народе крстећи их у *име* Оца и Сина и Светог Духа” (Мат, 28 : 19); Проповед Светог Петра да је спасење само „у *имену* Исуса Христа Назарећанина” (Дел. ап. 4 : 10-12); речи Св. Павла да се: пред Именом Исуса поклони свако колело (Фил. 2:10); ново и тајно име написано на белом камену које ће нам се дати у будућем веку (Откривење 2:17).

Управо то библијско поштовање Имена чини основу и суштину Исусове Молитве. Име Божје је суштински повезано са Његовом Ипостасју (Личношћу), и стога призивање божанског Имена има заиста светотајински карактер, служећи као делотворан знак Његовог невидљивог присуства и деловања. За верујућег хришћанина данас, као и у апостолска времена, Име Исусово је моћ. По речима двају старца светаца из Газе, Светог Варсонуфија и Светог Јована (6 век) „Памћење Имена Божијег потпуно уништава свако зло.”²³ „Изгони-

²¹ Исто, с. 256

²² По питању поштовања Имена код јеврејских средњовековних кабалиста, в. Гершом Г. Шолем, **Главни токови у јеврејској мистици** (3. издање Лондон 1955), с. 132—3; и упореди обраду ове исте теме у одличном роману Чарлс Вилијамса, **Навечерје Свих светих** (Лондон 1945).

²³ **Питања и одговори**, издао Сотириос Схоинас (Волос 1960), 692.

те ваше непријатеље Именом Исусовим” подстиче свети Јован Лествичник’ — јер од њега нема моћнијег оружја ни на небу ни на земљи. . . Нека се сећање на Исуса усади у сваки ваш дах, и тек тада ћете знати вредност тиховања”²⁴

Име је моћ, али само механичким понављањем Имена не постиже се ништа. Исусова Молитва није нека чаробна амајлија. Као у свим светотајинским чинодејствима, од човека се тражи да сарађује са Богом кроз своју делотворну веру и акскетски подвиг. Ми смо позвани да призивамо Име Исусово уз напетост сећање и унутарњу будност, приањајући умом уз речи молитве, свесни ко је Онај коме се обраћамо и ко се одазива у срцима нашим. Овако напорна молитва никада није лака на почетном степену, и свети Оци је правилно описују као скривено мучеништво. Свети Григорије Синајски у више наврата говори о „напору и раду” кроз који треба да прођу они који ходе Путем Имена; ту је потребан „сталан напор”; „на њих ће нападати искушење да прекину Молитву због непрекидног бола који настаје услед унутарњег молења умом”. „Ваша рамена ће болети и често ћете осећати болове у глави”, опомиње Св. Григорије „али истрајте упорно са жарком чежњом тражећи Господа у срцу вашем”.²⁵ Само кроз овакву стрпљиву верност открићемо истинску моћ Имена.

Ова верна истрајност поприма изнад свега облик пажљивог и честог понављања. Христос је рекао својим ученицима да у молитвама не говоре много, па ни „празна понављања” (Мат. 6 : 7); али понављање Исусове Молитве, када се оно чини са унутарњом искреношћу и прибрано, никако није „празно”. То многобројно понављање призивања Имена има двоструко дејство: наша молитва постаје прибранија и у исто време дубинскија.

СЈЕДИНЕЊЕ ИСУСОВОМ МОЛИТВОМ

При првом озбиљном покушају да се молимо у духу и истини, одмах постајемо дубоко свесни своје унутарње разбијености, свог недостатка јединства и целовитости. Поред свег нашег напора да стојимо пред Богом, мисли се и даље непрестано и бесциљно роје у нашој глави, попут зујања мува (Епископ Теофан) или попут хировитог скакутања мајмуна са једне гране на другу. (Рамакришна). Созерцавати значи пре свега, бити присутан тамо где јеси — бити *о в д е и с а д а*. Међутим, ми смо обично неспособни да обуздамо наш ум да не лута бесциљно у времену и простору Или се сећамо прошлости, или предвиђамо будућност, или планирамо шта ћемо све урадити; људи и места бесконачно се смењују пред нама као филм. Недостаје нам снага да се приберемо на једном месту где треба да се налазимо — *овде*, у присуству Бога, неспособни смо да живимо пуним

²⁴ Лествица, 21 и 27 (ПГ 88, 945 Ц и 1112 Ц).

²⁵ Види Калист Вер, Исусова молитва у делима св. Григорија Синајског, нав. дело, с. 14—15.

животом у једном тренутку који заиста постоји — *сада*, а то је непосредна садашњост. Ова унутарња разједињеност је једна од најтрагичнијих последица грехопада. Људи који умеју да заврше своје послове, одавно је запажено, то су људи који се у једно одређено време баве само једним послом. А држати се распореда и радити само једну ствар у исто време — представља не мали успех. Међутим, ако је то доста тешко у спољном раду, то је још теже у унутарњој молитвеној делатности.

Шта да се ради? Како научити да живимо у садашњости, у вечном *Сада*? Како да ухватимо каирос, одлучујући тренутак, згодну прилику? Ту нам управо може помоћи Исусова Молитва. Понављано призивање Имена може, Божјом благодаћу, да нам уместо рас-трзаности донесе јединство у души, уместо расејаности и разнолико-сти — устремљеност ка једном циљу. „Да бисмо зауставили непрекидно ројење наших мисли“, каже Епископ Теофан, морамо привезати наш ум за једну једину мисао, или за мисао о Једином.”²⁶

Свети Оци подвижници, нарочито Варсонуфије и Јован, разликују два начина који воде савладавању свих помисли. Први метод је за „јаке“ или за „савршене“. Ови могу да „противрече“ својим помислима, то јест, да се боре с њима лицем у лице и да их одбијају у борби прса у прса. Међутим за већину нас овакав метод је сувише тежак, и може, стварно, да нанесе огромну штету. Непосредно рвање, покушај да се помисли искорене и истерају, напором воље, често само још више подбада нашу уобразиљу. Насилно потиснуте, наше фантазије теже да се врате са појачаном снагом. Уместо да ступамо у директну борбу са помислима, покушавајући да их истребимо напором воље, мудрије је да нашу пажњу окренемо на неку другу страну и да уперимо душевне очи на нешто друго. Боље не зурити у понор наше немирне уобразиље и не сабирати наше духовне снаге за борбу са помислима, него треба да гледамо ка висинама, према Господу Исусу и да се поверимо Њему у руке, призивајући Његово Име; а благодат која делује кроз Његово Име савладаће помисли које ми не можемо отерати сопственом снагом. Наша духовна стратегија треба да је позитивна а не негативна: уместо да покушавамо да испразнимо наш ум од онога што је зло, треба да га напунимо мислима о добру. „Не ступај у борбу са помислима које убацују твоји непријатељи“, саветују Варсонуфије и Јован „јер то је управо оно што они желе и тако неће престати да те узнемирују. Него против њих обрати се Господу за помоћ, признавајући пред Њим своју немоћ; јер Он је у стању да их истера и сведе на ништа”.²⁷

Исусова Молитва је према томе један начин окретања у страну и гледања другде. Мисли и слике неизбежно нас салећу за време молитве. Ми нисмо у могућности да зауставимо њихов проток једино напрезањем наше воље. Мало или нимало не вреди говорити себи: „Престани да мислиш“, то је исто као да кажемо: „Престани да дишеш“. „Разум не може да буде беспослен“, каже Св. Марко Монах²⁸

²⁶ Уметност молења, с. 97.

²⁷ Питања и одговори, изд. Схоинас, 91

²⁸ О покајању, 11 (ПГ 65, 981Б). Потребно је исправити грчки текст у издању Миња.

разне мисли га и даље пуне бескрајним ћаскањем налик на жагор птица у освит. Али ако нисмо у стању да одједном прекинемо ово ћаскање, бар можемо да се одвојимо од њега, „везавши“ наш вечито активан ум „једном једином мишљу, или мишљу о Једином“ — Именом Исусовим. По речима Светог Диадокха (пети век): „Када смо онемогућили свако лутање ума сећањем на Бога, онда ум по сваку цену захтева од нас да му ми сами поставимо задатак који би задовољио његову потребу за делатношћу. Дајмо му, онда, да му једина делатност буде призивање: *Господе Исусе*“..²⁹ „Сећањем на Исуса Христа“, тврди Филотеј Синајски (девети-десети век), „прибери свој разједињени ум који је раштркан напољу“³⁰ Зато, уместо да покушавамо да зауставимо непрестано одвијање наших мисли сопственом снагом, ослонимо се на моћ која дејствује кроз Име Богочовека.

По речима Евагрија из Понта († 399), „Молитва је стављање на страну свих мисли“³¹ Стављање на страну, дакле, не жестоки сукоб, не бесно потискивање, већ благо али упорно одвајање. Понављање Имена помаже нам да „ставимо на страну“, да „испратимо“ наша тривијална или кобна маштања и да их заменимо мишљу о Господу Исусу. Међутим, иако уобразиљу и дискурзивно расуђивање не треба жестоко потискивати при изговарању Исусове Молитве, њих, свакако, не треба активно подстицати. Исусова Молитва није облик размишљања о одређеним догађајима из Христовог живота, нити о неким изрекама и причама из Еванђеља; она је још мање начин мишљења и унутарњег разглабања о неким теолошким истинама као што је значење појма „јединосуштан“ или Халкидонски догмат. У том погледу Исусову Молитву треба јасно разликовати од метода дискурзивног размишљања које је популарно на Западу од времена Противреформације (Игнатије Лојола, Фране Салезијански, Алфонсо Лигуори, итд).

Призивајући Име „Исус“ не треба да по сваку цену стварамо у себи било какав визуелни лик Спаситеља. То је један од разлога зашто Молитву говоримо у мраку, радије него отворених очију пред иконом. „Нека је ваш ум слободан од боја, слика и облика“ истиче Св. Григорије Синајски; чувај се *фантазије* при молитви — иначе може да се деси да постанеш *фантаста* уместо *исихаста*“³² „Тако да не би пао у *прелест* (самообману) за време унутарње молитве“, вели Св. Нил Сорски († 1508), „немој дозволити себи никакве појмове, слике или виђења“³³. Епископ Теофан пише: „Немој да се било каква слика убаци између твога ума и Господа када твориш Исусову Молитву“. „Битно је пребивати у Богу, и то корачање пред Богом значи да живиш са убеђењем свагда присутним у свести да је Бог у теби, као што је у свему, живиш у чврстом убеђењу да Он види све

²⁹ **Стотину изрека о знању и расуђивању**, 59 / изд. Е де Плацес, **Хришћански извори**, 5 бис (Париз 1955), с. 119.

³⁰ **Поглавља, 27 (Филокалија, том II (Атина 1958), с. 283.**

³¹ **О молитви**, 70 (ПГ 79, 1181Ц).

³² **Како исихаста треба да буде истрајан у молитви**, 7 (ПГ 150, 1340Д).

³³ **Уметност молења**, с. 101.

што је у теби знајући те боље него што ти сам себе познајеш. Свест о овом Божијем оку које гледа твоје унутарње биће не сме да буде пропраћено никаквим визуелним појмом, него треба да се ограничи само на убеђење или осећање".³⁴ Једино ако на овај начин призивамо Име — не стварајући никакве слике о Спаситељу него просто осећајући Његово присуство — увидећемо кроз искуство да Исусова Молитва поседује моћ да сабира и уједињава снаге духа.

УНУТРИВАЊЕ ИСУСОВЕ МОЛИТВЕ

Учестало Призивање Имена чини да наша молитва буде јединственија и истовремено дубоко унутарња, да је доживљавамо више као део нас самих — она није нешто што ми чинимо у одређеним тренуцима него нешто што ми јесмо цело време: не један повремен чин, него стање које траје. Таква молитва постаје заиста молитва *целог* човека у којој речи и смисао молитве потпуно се поистоветљује са оним који се моли. Све ово правилно је изразио покојни Павле Евдокимов (1901-1970): „У катакомбама слика која се најчешће види на зидовима је лик једне жене која се моли, *Оранта*. Она приказује једино исправан став људске душе. Није довољно *поседовати* молитву: ми сами морамо *постати* молитва — оваплоћена молитва. Нису довољни само тренуци устрептале похвале Богу, него цео живот наш, сваки чин и сваки покрет, чак и осмех, треба да се претвори у песму обожавања, у жртву, у молитву. Треба да приносимо на жртву не оно што *имамо* већ оно што *јесмо*".³⁵ То је управо оно што је човечанству најпотребније: не људи који *држе* прописану молитву са већом или мањом тачношћу него људи који *јесу* молитва.

Врста молитве коју Евдокимов овде описује може се тачније дефинисати као „молитва срца”. У Православљу, као и у многим другим традицијама, молитва се обично сврстава у три категорије, које треба сматрати више као три слоја који се међусобно прожимају, него ли као три одељена спрата: молитва устима (усмена молитва); молитва умом (умна молитва); молитва срца (или ума у срцу). Призивање Имена почиње као и свака друга молитва, као усмена молитва, у којој се речи изговарају језиком уз нескривени напор воље. У исто време, опет свесним напором, усредсређујемо наш ум на смисао онога што језик изговара. Током времена и уз Божју помоћ наша молитва постаје све више унутарња. Учествовање нашег ума постаје снажније и непосредније, а звуци које изговара језик све мање значајни; можда за неко време сасвим престају и Име се призива нечујно, без икаквог мицања усана, него само умом. Када се ово догоди, то значи да смо благодаћу Божјом прешли са првог степена Молитве на други. Није реч о томе да гласно призивање треба потпуно да престане, јер биће случајева када ће чак и они „напре-

³⁴ Уметност молења, с. 100.

³⁵ Света тајна љубави. Света тајна брака у светлости православног предања (Париз 1962), с. 83.

днији" у унутарњој молитви зажелети да се обраћају Господу Исусу гласно. (И заиста, ко може да тврди да је „напредовао" у молитвености? Сви смо ми „почетници" у духовним стварима).

Међутим, путовање у дубине унутарњег човека није још завршено. Човек је далеко шире биће него што обухвата његов свестан ум; осим свога мозга и способности расуђивања, постоје његова осећања и љубав, његова естетска осећајност, заједно са дубоким нагонским слојевима његове личности. Све то на свој начин учествује у молитви, јер је цео човек позван да има удела у свеобухватном чину обожавања. Попут капи мастила које падне на упијач, молитвени чин треба да се стално шири даље из средишта наше свести и расуђивања у мозгу, све док не захвати сваки део нашег бића.

Стручније речено, то значи да смо позвани да напредујемо пењући се од другогa спрата на трећи: од „умне молитве" ка „молитви ума у срцу". „Срце" у овом контексту треба схватити у Семитском и библијском а не у модерном смислу речи, као нешто што не означава само осећања и љубав него свеукупност људске личности. Срце је главни орган људског бића, дубински, унутарњи човек, „оно најдубље и најистинскије ја, до кога се досеже само кроз жртву кроз смрт..."³⁶ Према Борису Вишеславцеву, срце је „средиште не само области свеснога него и наше области несвесног, не само душе него и духа, не само духа већ и тела, не само области појмивог у нама, него и непојмивог; једном речју, оно је апсолутни центар",³⁷ Овако схваћено — срце је нешто далеко више него само физички орган у телу; физичко срце је спољашњи симбол неограничених духовних могућности човека створеног по лику и подобију Божијем.

Да бисмо завршили ово унутарње путовање и достигли до истинске молитве, потребно је ступити у овај „апсолутни центар", то јест, из ума сићи у срце. Тачније, позвани смо не само из ума, него да сиђемо са умом у дубину срца. Циљ није тек „молитва срца", него „молитва ума у срцу", јер наша моћ свесног расуђивања, укључујући и наш разум, све је то дар од Бога и треба да га користимо ради служења Њему, а не да га одбацимо. Ово „сјединење ума са срцем", означава поновно сабирање човекове грехом раскомадане природе, означава обнову његове исконске целовитости. Молитва срца је повратак у Рај, поништење пада у грех, поновно задобијање блаженог стања пре греха. Ово пак значи да је то већ есхатолошка стварност, залог и предукус Будућег Века — нешто што у овом садашњем добу није никада потпуно и у целисти остварено.

Они који, мада још несавршено, усвојише добру меру „молитве срца", почели су да прелазе у најсавршенији облик те молитве — о чему смо говорили раније — прелазе од лично своје „напорне", у „самоделатну" или „самониклу" молитву која се одвија у срцу „сама од себе", или тачније, коју Христос говори у мени. Јер срце

³⁶ Ричард Кехое, „Свето Писмо као Реч Божја", у **Истери Черчиз Квотерли VIII** (1947), додатно издање о „Предању и Светом Писму", с. 78.

³⁷ Навео Џон Б. Дунлоп, **Старец Амвросиј**: образац за Достојевскијевог старца Зосиму (Белмонт, Мас. 1972), с. 22.

има двоструко значење у духовном животу: оно је истовремено и средиште људског бића и место састанка за човека и Бога. Оно је истовремено место самопознања, одакле човек види какав он стварно јесте, и место где он превазилази самога себе, где човек схвата своју природу као храм Свете Тројице, где се људски лик састаје лицем у лице са Пра-ликом или Архетипом — Богом. У унутарњој одаји сопственог срца човек налази основу свога бића и ту прелази тајанствену границу између створеног и Нествореног. „Унутар срца постоје неизмериве дубине” пише у *„Беседама Светог Макарија”*, Бог је тамо са ангелима, тамо су светлост и живот, царство и апостоли, тамо небески градови и ризнице благодати: све је тамо”.³⁸⁾

Према томе, молитва срца означава ону тачку у којој „моја” делатност, „моја” молитва, постаје очигледно истоветна са непрекидним деловањем Другога у мени. То више није молитва Господу Исусу него молитва Самога Господа Исуса. Овај прелаз од „напорне” молитве у „самониклу” молитву која се „развија сама од себе” изванредно је описан у *„Исповести поклоника свом духовном оцу”*: Једног раног јутра као да ме је сама Молитва пробудила.³⁹ Дотада је руски Поклоник сам у себи „читао Молитву”, но сада му се чини да Молитва „тече сама од себе”, чак и док он спава, јер се она сјединила са молитвом коју Бог излива у њему.

Читаоци *„Исповести Поклоника свом духовном оцу”* могу да стекну утисак да се прелаз од усмене молитве на молитву срца лако постиже, готово механички и аутоматски. Чини се као да руски Поклоник постиже „самоделатну” или „самониклу” молитву за неколико недеља. Ваља нагласити да је његово искуство, иако није јединично⁴⁰⁾, ипак сасвим изузетно. Молитва срца обично долази, ако се она икад постигне, само после дугог аскетског подвизавања у току целог живота. То је слободан дар од Бога, који се даје када и како Он хоће, а не као неминовни учинак неке технике. Свети Исак Сиријански (седми век) истиче изузетну реткост овога дара када каже „једва да се нађе један једини човек у целом поколењу који се вине до таквог познања Божије благодати”.⁴¹⁾

Један од десет хиљада! један у читавом једном поколењу!: иако нас ово духовно трезни, ми не бисмо смели да се баш обесхрабримо. Пут ка унутарњем царству отворен је пред свима, и сви подједнако могу кренути овим путем. На овом свету, мало је оних

³⁸⁾ *Беседа* XV, 32 и XLIII, 7 (издање Доерриес—Клостерман—Кроегер, Берлин 1964), с. 146.

³⁹⁾ *Исповести поклоника свом духовном оцу*, с. 14.

⁴⁰⁾ Старец Силуан Светогорац (1866—1938) молио се Молитвом Исусовом само три недеље и она му је одмах сишла у срце и тамо се одвијала непрестано. Његов животописац, архимандрит Софроније, тачно је указао да је то био „узвишени и редак дар”; тек касније је отац Силуан схватио како је тај дар изванредан (*Неизопачени лик*, с. 24). О овом питању још види: Калист Вер, *Молите се непрестано*: Идеал непрестане молитве у источном монаштву, *Истери Черчиз Ривју* II (1969), с. 259—61.

⁴¹⁾ *Мистични списи св. Исака Сиријанског*, превео А. Ј. Венсинк (Амстердам 1923), с. 113.

који са скоро потпуним искуством продру у дубинска тајанства срца, али је много оних којима се даје да на један скромнији начин и само на махове спазе, као у блеску муње, прави смисао духовне молитве.

ВЕЖБЕ ДИСАЊА

Сада да размотримо једно питање које изазива многе полемике — улога тела при молитви — тим поводом учење византијских исихаста често се криво тумачило.

Срце је, рекли смо, главни орган људског бића, стечиште духа и материје, средиште човековог физичког устројства као и његове психичке и духовне грађе. С обзиром на овај двоструки изглед срца, истовремено видљив и невидљив, молитва срца је исто толико молитва тела колико и душе: само ако молитва обухвата и тело, она је права молитва целог човека. По библијском учењу људско биће је психо-соматска целина — не само душа заробљена у телу која тражи да га се ослободи, него јединство ових двају саставних делова. Тело није само нека препрека коју треба савладати, није неки комад материје који се може игнорисати, него треба да одигра позитивну улогу у духовном животу и обдарено је енергијама које се могу користити у напорном раду око молитве.

Ако је ово тачно кад је реч о молитви, тим више је тачно када је у питању Исусова Молитва, јер се ово призивање обраћа баш Ваплоћеном Богу, Речи која постаде тело. Христос приликом Ваплоћења није узео на себе само људски ум и вољу него и људско тело, и тако је Он од Свога тела начинио неисцрпан извор освећења. Како може ово наше тело, које је Богочовек учинио Духоносним учествовати у Призивању Имена и у молитви ума у срцу?

Да би оспособили тело за ово учествовање у молитви и као поштапало за концентрацију, исихасти (тиховатељи) су развили једну „телесну технику”. Они су знали да свака психичка делатност има одјека на нивоу тела; у зависности од нашег унутарњег расположења ми постајемо врући или хладни, дишемо брже или спорије, ритам наших откуцаја срца се убрзава или успорава, и тако даље. И обратно, свака промена у нашем физичком стању повољно или неповољно утиче на нашу психичку делатност. Ако, дакле, можемо да научимо како да контролишемо и правилно усмеравамо неке наше телесне процесе, то може да допринесе појачању наше унутарње концентрације при молитви. Ово је основно начело Исихастичког „метода”. Говорећи подробније, њихова телесна техника има три вида:

I Спољашњи положај тела.

Св. Григорије Синајски саветује да се седи на ниској столици (без наслона), висине око двадесет сантиметара; глава и рамена треба да су погнуте, а очи упрте у правцу срца. Он признаје да овај положај постаје веома неудобан после извесног времена. Неки пак

писци препоручују још тежи положај тела: са главом између колена, слеђујући примеру Светог Илије на Планини Кармилу.⁴²⁾

II) *Контрола дисања*. Дисање треба да је успорено и у исто време да буде усклађено са ритмом Молитве. Често се први део „Господе Исусе Христе, Сине Божији” говори у себи за време удисања, а други део, „помилуј ме грешнога” за време издисања. Постоје и други методи. Молитва се такође може изговарати и тако да се временски усклади са откуцајима срца.

II Унутарње истраживање

Баш као што се почетник у Јога-вежбама учи како да усредсреди своју мисао на одређене делове свога тела, исто тако и Исихаста усредсређује своју мисао у предео срца. Док удише кроз нос и док одводи тај удахнути ваздух у дубину својих плућа он тера и свој ум да „сиђе” са тим ваздухом „тражећи” тамо у дубинама места где је срце. Тачна упутства за ову вежбу намерно нису забележена да се она не би криво схватила; неке појединости овога поступка су толико истанчане да је *неопходно потребно* да њим руководи један искусан духовник. Почетник, који у недостатку оваквог духовника, покушава да истражује средиште свога срца, у опасности је да нехотице своју мисао усмери у предео који се налази непосредно испод срца — на стомак, то јест, и на утробу. Ово може кобно да утиче на његову молитву, јер овај нижи предео је извор чулних помисли и осећања што прљају ум и срце.⁴³⁾

Из разумљивих разлога потребна је крајња разборитост, када су у питању нагонске телесне активности као што је дисање или куцање срца. Злоупотреба све телесне технике може да има штетан утицај на човеково здравље и да поремети његову душевну равнотежу; због тога је важно да се поред себе има поуздани духовник. Ако се такав старец не налази у близини, онда је најбоље да се почетник ограничи искључиво на понављање Исусове Молитве, а да при томе уопште не брине о ритму свога дисања или о куцању свога срца. Обично ће он сам увидети да се без икаквог свесног напора са његове стране, речи Молитве саме од себе спонтано прилагођавају ритму његовог дисања и куцања срца. Ако се то пак не деси, нема разлога за узнемиреност; треба мирно наставити са радом на умној молитви.

⁴²⁾ „А Илија се попе на врх Кармела. Ту се саже према земљи и метну лице своје међу колена своја” (1 Цар. 18, 42). За опис монаха који се моли у исто таквом положају, који се налази у грчком рукопису из 11. века, види Ј. Мејендорф, **Свети Григорије и православна мистика** (Париз 1959), с. 92.

⁴³⁾ Опширију библиографију о контролисању дисања навео је Калист Вер, Исусова молитва у делима св. Григорија Синајског, нав. дело, с. 14, белешка 55. О разним телесним центрима у човеку и њиховим духовним значењима види код др Андреја Блума (сада митрополит сурошки Антоније), „Сазерцање и аскеза: православни допринос” у **Техника и сазерцање** (Кармелићанске студије, бр. 28, Бругес 1949), с. 49—67.

У сваком случају телесна техника је само додатак, помоћ која је неким била од користи, али она ни у ком случају није обавезна за све. Исусова Молитва може се неговати у свој њеној пуноћи без икаквих телесних вежби уопште. Св. Григорије Палама (1296—1359), на пример, гледајући на употребу телесне технике као на нешто што се теолошки може бранити, ипак је сматрао овакве методе за нешто другоразредно и прикладно углавном за почетнике.⁴⁴⁾ За њега, као и за остале духовне вође исихазма, није битна спољашња контрола дисања него унутарње и тајно Призивање Господа Исуса.

Православни писци у току последњих 150 година уопште су придавали мало значаја телесним вежбама. Типичан је савет Епископа Игнатија Брјанчанинова (1807—67).

„Саветујемо нашој љубљеној браћи да не покушавају да уводе ову технику у себе, сем ако се она не развије сама од себе. Многи су, желећи да је науче путем искуства, упропастили своја плућа а нису постигли ништа. Суштина ствари састоји се у сјединењу ума и срца за време молитве, а то се постиже благодаћу Божјом у своје време, које одређује Бог. Технику дисања у потпуности може да замени неужурбано изговарање Молитве, са кратким предахом или застојем на крају, кад год је она завршена, дакле само лагано и неужурбано дисање и затварање ума у круг ових речи Молитве. На овај начин можемо лако постићи извештан степен пажње”.⁴⁵⁾

Што се брзине изговарања тиче, Епископ Игнатије предлаже: За изговарање Исусове Молитве сто пута, али пажљиво и без журбе, потребно је пола сата; неки пак подвижници траже и више. Не изговарај молитву ужурбано, одмах једну за другом. Прави кратку паузу после сваке молитве, и тако помози да се ум прибере. Изговарање Молитве без предаха расејава ум. Диши пажљиво, тихо и полако.⁴⁶⁾

Почетници у Исусовој Молитви вероватно ће више волети да иду бржим кораком но што се овде предлаже — можда само двадесет минута за стотину Молитава.

Постоје упадљиве сличности између телесних вежби које препоручују Византијски исихасти и оних које се употребљавају у Индуској Јоги и у Суфизму.⁴⁷⁾ Колико су ове сличности резултат пуне случајности или стицај једног независног иако сличног развоја двеју одељених традиција? Ако постоји непосредан додир између Исихазма и Суфизма — а неке подударности су тако блиске да обична случајност изгледа искључена — која страна је позајмила од друге? Овде се пружа једно веома занимљиво поље за истраживачки рад, премда су налази можда сувише непотпуни да би допустили било какав коначан закључак. Једну ствар, међутим, не треба заборавити.

⁴⁴ Тријаде у одбрану светих исихаста, I, II, 7/изд. Ј. Мејендорф (Лувен 1959), том 6, с. 97.

⁴⁵ Арена у прилог савременог монаштва, превео на енглески архимандрит Лазар Мур (Мадрас 1970), с. 84.

⁴⁶ Нав. дело, с. 81.

⁴⁷ Види Л.Гардет, „Проблем упоредне мистике: спомињање имена Божјег (диџр) у муслиманској мистици”, Ревииа Томист L II (1952), г. 642-79; L III (1953), с. 197-216.

Поред сличности, постоје такође и разлике. Све слике имају рамове, и сви рамови имају извесне заједничке црте; међутим слике у раму могу бити потпуно различите. Важна је слика, а не њен рам. Када је у питању Исусова молитва, телесна техника је нешто као рам, док је умно призивање Христа слика у раму. „Рам” Исусове Молитве је, наравно, сличан разним нехришћанским „рамовима”. али то не треба да нас чини неосетљивим према непоновивости саме слике у њему, према изразито хришћанском садржају Молитве. Битно у Исусовој Молитви није чин понављања сам по себи, нити како седимо или дишемо, већ *к о м е* говоримо; а у датом случају речи су недвосмислено упућене Ваплоћеном Спаситељу Исусу Христу, Сину Божијем и Сину Марије Деве.

КРАЈ ПУТОВАЊА

Циљ Исусове Молитве, као и свих хришћанских молитава, је да се наше молење што више поистовети са молитвом коју је принео Господ Исус као Првосвештеник који чинодејствује у нама, циљ је да живот наш постане сједињен са Његовим животом, да се наше дисање сједини са Божанским Дахом који држи Вациону. Крајњи циљ могао би се прикладно описати светоотачким изразом „обожење” или „богоподобје”. Према речима протојереја Сергија Булакова, „Исусово Име, присутно у људском срцу, даје му моћ обожења”⁴⁸) „Логос је постао човек”, каже в. Атанасије, да би смо ми постали као Бог”.⁴⁹) Онај који је Бог по природи узео је нашу човечанску природу, да бисмо ми људи кроз благодат могли да имамо удела у Његовом божанству, поставши „заједничари у Божанској природи”. (2, Петр. 1:4). Исусова молитва упућена Ваплоћеном Логосу, јесте средство помоћу којег можемо да унутар нас самих остваримо ту тајну обожења, преко којег човек достиже истинско богоподобје или сличност са Богом.

Сједињујући нас са Христом, Исусова Молитва нам помаже да се у нас усели Света Тројица и да учествујемо у „Перихорези” трију Божанских Ипостаси. Што год Молитва више постаје део нас самих и ми све више улазимо у кружни ток љубави која непрестано струји између Оца, Сина, и Светога Духа. Ову љубав Св. Исак Сиријански описује веома лепо: „Љубав је царство о којем је наш Господ говорио симболично, када је ученицима Својим обећао да ће јести у Његовом царству: „Ви ћете јести и пити за трпезом царства Мога”. А шта ће они јести, ако не Љубав? ...

Када стигнемо до љубави, стигли смо до Бога и наш пут је окончан: прешли смо на острво које лежи с оне стране овога света, где је Отац са Сином и Светим Духом: коме нека је слава и моћ у векове.⁵⁰)

⁴⁸ Православна црква (Лондон 1935), с. 170.

⁴⁹ О ваплоћењу, 54.

⁵⁰ Мистички списи, превео Венсик, с. 211-12.

У Исихастичком предању, тајна обожења је попримала спољашњи облик виђења светлости. Ова светлост коју светитељи созерцавају у молитви нити је симболична светлост разума, нити природна и створена светлост наших чула. То је сама божанска и нестворена Светлост Божанства, која је блистала из Христа приликом Његовог Преображења на Гори Тавору и која ће обасјати сву васељену о Његовом Другом доласку у Последњи Дан. Ево карактеристичног одељка о Божанској Светлости узетог од Св. Григорија Паламе. Он описује Апостолово виђење када је био однесен до трећег неба (2 Кор. 12: 2—4):

„Павле је видео бесконачну светлост испод њега и изнад њега и са стране; он није видео било какву границу тој светлости која му се показала и која је блистала око њега, него то беше као неко сунце, само бескрајно блиставије и пространије него ли васиона; а у средини тога сунца налазио се он сам, претворен сав у око”.⁵¹⁾

Такво је виђење славе Божије којој се можемо приближити кроз Призивање Имена. Исусова Молитва чини да светлост Преображења продре у сваки кутак нашег живота. Непрестано понављање Молитве двојако утиче на анонимног руског писца *Исповести поклоника свом духовном оцу*. Прво, оно преображава његов однос према материјалном свету који га окружава, да све ствари буду прозачне, претварајући их у свету тајну присуства Божјег. Он пише:

„Када сам се молио својим срцем све око мене било је дивно и чудесно, Дрвеће, трава, птице, земља, ваздух, светлост, као да су ми говорили да све то постоји човека ради, да све сведочи о Божјој љубави према човеку, да се сва створења моле Богу и певају Му хвалу. Тако сам открио шта значи оно што се у *Добротољубију* назива „знање говора свих створења”. Осетих пламену љубав према Исусу Христу и према сваком Божијем створењу”.⁵²⁾

По речима Сергија Булгакова, „Блистајући из срца, светлост Имена Исусова обасјава сву васељену”.⁵³⁾

На другом месту, Молитва је преобразила не само Поклоников однос према материјалној творевини Божијој него и према другим људима.

„Опет сам кренуо у своје странствовање. Али сада више нисам ишао испуњен бригом као пре. Призивање Имена причињавало ми је радост на путу. Сви су били љубазни према мени, као да ме сви воле ... Ако ми неко и учини неправду ја треба само да помислим: „Како је слатка Исусова Молитва”! и увреда и гнев прође и све заборавим.”⁵⁴⁾

„Кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте” (Мат. 25: 40), дакле, Исусова Молитва помаже нам да видимо Христа у свим људима, и све људе у Христу.

⁵¹ Тријаде у одбрану светих исихаста, I, III, 21 (издао Мејендорф том I, с. 157.

⁵² Исповести поклоника свом духовном оцу, с. 31-2, 41.

⁵³ Православна црква, с. 171.

⁵⁴ Исповести поклоника свом духовном оцу, с. 17-18.

Према томе, Исусова Молитва не наводи на повлачење у себе и на порицање света, него напротив, она има дубоко потврдан став. Она не подразумева одбацивање Божије творевине, него поновно потврђивање коначне вредности свега и свакога у Богу. Као што др Надежда Городецки каже:

„Ово Име можемо да призовемо на људе, књиге, цвеће, на све што сретамо, видимо или мислимо. Име Исусово може да постане тајанствени кључ од целог света, оруђе помоћу којег приносимо све и свја као скривену жртву Богу, њиме стављамо божански печат на цео свет. Овде би се можда могло говорити о свештеничкој служби свих верника. У јединству са нашим Првосвештеником ми молимо Светога Духа: Учини да молитва моја буде света тајна”.⁵⁵⁾

„Молитва је делатност; молити се значи бити врло учинковит”.⁵⁶⁾ Ни за једну молитву ово није толико истинито као за Исусову Молитву. Иако је посебно издвојена и наглашена у обреду пострига као молитва за монахе и монахиње,⁵⁷⁾ она је подједнако молитва за лаике, за брачне парове, за лекаре и психијатре, за социјалне раднике и возаче аутобуса. Призивање Имена, када се оно правилно врши, уводи свакога дубље у његов или њен позив и рад, оспособљавајући свакога да буде успешнији у његовим делатностима, не одвајајући га од других него везујући га за њих, чинећи га као никада раније осетљивим према њиховом страховању и напетости. Исусова Молитва оспособљава свакога „да живи за друге”, чини га живим оруђем Божјег мира, динамичним посредником измирења са Богом и људима.

⁵⁵ Исусова молитва, **Блекфрајарс** XXIII (1942), с. 76.

⁵⁶ Тито Колијандер, **Пут подвижника**, с. 71.

⁵⁷ Приликом монашког пострига, у грчкој и руској пракси, обичај је да му се том приликом уруче бројанице (комвоскини). По руском обреду приликом предавања бројаница игуман каже следеће: „Узми, брате, мач духа, који је Реч Божја, ради непрестане молитве Исусу; јер Име Исуса мораш увек имати у уму, у срцу и на уснама својим, непрестано говорећи: Господе Исусе Христе, Сине Божји, помилуј ме грешнога”. Види Н. Ф. Робинсон, **Монаштво у православним црквама** (Лондон-Милвоки 1916), с. 159-60. Овде се види разлика између три степена молитве: уснама, умом и срцем.

S u m m a r y

Archimandrite Kallistos Ware

THE POWER OF THE NAME Jesus Prayer in the Orthodox Spirituality

In this article the author briefly describes the essentials of the age-long Orthodox tradition of Jesus Prayer.

He shows that the perpetual Prayer is a special and rare gift of God which cannot be attained by mechanical **technique** of breathing. However, this Prayer is accessible to every and each believer, not only to the monks.

The original is written in English under the indicated title and published by the Blackfriars — Fairacres, England, in 1975.

Слобода и ауторитет*

1. СЛОБОДА КАО ОСНОВНА ТАЈНА ЖИВОТА

Данашњи човек осећа извесну нелагодност пред проблемом ауторитета који се, међутим, не своди искључиво на злоупотребу названу ауторитаризам. У току историје се често не разликује послушност вољи Божјој од послушности вољи човековој. Савремена криза не огледа се само у тражењу усклађених међусобних односа, она задире много дубље и обара се на законито право Цркве да оправдава свој ауторитет позивом на послушност по вери. Познат је снажан отпор пророка, мученика и светитеља према злоупотреби теократске власти. Свети Павле не престаје да опомиње да се чува хришћанска слобода, да се не гаси и да се не жалости Дух Свети слепом послушношћу.

Међутим, неоспорно је да савремени човек нема на уму само Цркву; световни човек доживљава Бога као непријатеља слободе. По хегеловско-марксистичкој дијалектици, то је однос Господара и роба; за Фројда пак симбол „садистичког Оца“ који наводи на „убиство Оца“; док је за Ничеа Бог „небески Ухода“ чији ми поглед смета, претвара ме у ствар. Савремена мисао о свемоћи и свезнању Бога своди историју на марионетско позориште. Као што је један философ рекао: „Драма је написана све до последњег чина и ни један глумац не може ништа да мења у њој“. У овом ужасном детерминизму, једино је Бог слободан и стога једино на Њега пада кривица за постојање зла. То управо тврди Прудон говорећи: „Бог, то је зло“. „Ако Бог постоји, значи ја нисам слободан; пошто сам ја слободан, значи Бог не постоји“, тако гласи атеистички силогизам из уста анархисте Бакуњина и Жан Пол Сартра.

Не желећи да га правдамо, треба рећи да је овај отпор разумљив, јер се у току историје идеја о Богу страховито изопачила. Страшни Старозаветни Осветник жртвује свога Сина да би утолио свој гнев; он је свемогући и јавља се кроз чуда и чудеса, он је свезнајући, предвиђа и удешава све у животу преко својих „промислитељских“ уплитања у историји. Али, по Шекспиру, историја је „Бајка коју прича идиот“.

* Превела са француског Јелисавета Вујковић.

2. СУКОБ

На Западу, унутар Цркве, ситуација се компликује због одјека који има човекова идеја о Богу у различитим теологијама, што изазива унутрашње сукобе. Постоје две крајности, с једне стране стоји формалистички конформизам старинских интегрита, с друге стране стоје помодарски прогресисти са склоношћу да све анархистички оспоравају. У круговима хришћанских прогресиста више се не проповеда Еванђеље, већ теологија револуције и насиља. Уместо да се труде да „силом освоје небеса“, што је једино оправдање насиља о коме говори Христос када каже: „Царство небеско на силу се узима и силовити га добијају“ (Мат. 11, 12), прогресистичко насиље је уперено против структуре потрошачког друштва, против капитализма као економског система. Заиста, Еванђеље тражи „правду“ у међуљудским односима и у стварању људске заједнице, али овај захтев је заснован на „хијерархији вредности“ на чијем врху је жртвена љубав. Еванђеље не проповеда идеал удобног, хигијенског и лаког живота у изобиљу. Зјаци огроман јаз између, с једне стране, укидања глади и вапајуће неправде у трећем свету, и с друге стране буржоаске саможивости. Не ради се о одмеравању или ограничењу комфора, него о томе да човечанство буде отворено за Божје присуство, за чудо Његовог Ваплоћења чији циљ није просто „срећан човек“, него „блажени човек“, који је сазревао на сунцу самих Блаженстава, чак и ако је прогоњен и мученик: јер „Блажени су прогнани правде ради, јер је њихово царство небеско“. Све је подређено Царству небеском, а не само природном искориштавању земље, још мање мирном уклапању у историју, него се ради о њиховом преображењу у „нову земљу“; није реч ни о каквом преселењу, ни о каквом бекству у онострано, већ о измењеном циљу, о превазилажењу овоземаљских вредности ка коначним и последњим вредностима.

Разумна вера је чин одраслог човека а не детета. Црква настаје другим рођењем од Духа а не првим рођењем од људи. Међутим, само она „Црква“ коју сачињавају недуховни чланови може се повести за „новом теологијом“ и потонути у религиозном инфантилизму. Заморно противстављање „вере“ и „религије“, које проповеда теологија световности и „смрти Бога“, потпуно руши Предање са свим оним што је у њему позитивно, наиме, светоотачко учење о обожењу човека и нагласак на „новој творевини“. Она је постала нова смрћу и васкрсењем Христа којим су се изменили онтолошки услови људске егзистенције. Питамо се — да ли се овде уопште ради о истом Богу, о истом Еванђељу, о истој мистерији Христа који је **страдални Слуга**. Уврежила се опасна марксизација хришћанске савести која ставља алтернативу: или бити веран Речи Божјој и жељама Божије воље, или бити веран жељама људским што најављује почетак хиљадугодишње власти левичара и има своје корене много више у Старом Завету него у Новом. Симптоматично је да се савремени токови нове идеологије позивају на дубоку мисао Дитриха Бонхефера. Међутим, тај лутерански теолог, у много чему достојан дивљења, забележио је на крају свог прерано завршеног и трагичног живота: „Приметио сам све више и више колико су моје мисли и моја осећања

надахнута Старим Заветом, њега сам читао више у последње време него Нови...¹⁾ Прогресистички покрети улазе у политичку, економску и друштвену борбу, одушевљавајући се управо старозаветним пророцима и стварајући од непрестаног порицања читав један мит револуционарне и насилне делатности. Међутим, истинска револуција може једино доћи из еванђелског покајања (Метаноиа), које је усредоточено на човека Осмога Дана, за којег „све је ново“, јер „Христос је ставио на све ствари знак Свога крста“.

Не заборављајући захтеве правде, устројство Човековог Града код пророка Исаије (40—53) подређено је визији страдалног Слуге и присуству Бога међу људима. Еванђеље сасвим оспорава свет овакав какав јесте, и то капиталистички исто тако као и марксистички, у име Божанствене будућности овога света. Човек ради овде на земљи и ствара историју у земаљским условима и вредностима, не за једно идеално овоземаљско друштво, него за „нову земљу“ за нови Небески Град Царства Божјег. Човекова стратегија треба да се уклапа у Божију стратегију. У овој трансцендентној стратегији Еванђеље не обећава никакав материјални успех; у ствари, свака епоха у историји завршава се неуспехом, али ови неуспеси јесу велики успеси јер они избацују из равнотеже историју и одводе је изван њених оквира према своме оностраном преображењу. Христос је тај који оспорава овај свет и зато се на празник Духова изливају Његове спасоносне енергије. Христос оспорава смрт својом смрћу и силази у пакао да би одатле изишао као из неке „свадбене ложнице“; Он оспорава своје целате да би им дао опроштај и васкрсење. Он свима даје не живот у обиљу, већ божанско усиновљење и бесмртност која почиње још овде на Земљи.

Никаква социјална правда и друштвена реформа не може да има апсолутну вредност сама по себи, оне налазе своје оправдање једино у Христу кроз кога оне сведоче о љубави Оца. Друштвене реформе су предодређене да још овде на земљи нађу своју вечну димензију: Божије Данас јавља се у човековом Данас једино у тренутку када човек превазилази себе у пориву ка „сасвим Другачијем Богу“. Међутим, ширењем крилатице „Бог је умро“ отвара се пут насиљу које жели да сроза љубав Божју на људска мерила проглашавајући да је она доступна само кроз политику и посредством ближњег. Непосредан однос са Богом доводи се у питање, молитва и созерцање постају излишни, јер ће успостављање односа са Богом бити поново доступно путем насиља које условљава револуција, а Бог ће тобоже васкрснути заобилазно путем политике!

Насупрот овој заблуди треба рећи са светим Оцима да љубав као „Света тајна братства“ значи примити другог кроз Христа, у Христу и са Христом присутним у мојој души и једино Он омогућава да један у другом препознамо брата. Теологијама насиља недостаје еванђелски корен, оне превиђају чињеницу да нас Христос позива на савладавање страсти са којима долазимо у сукоб. Ако неки конкретан случај изискује хируршки захват, треба да нам је јасно да он увек доводи до ивице провалије у којој бесне разуларене демонске силе.

¹⁾ Д. Бонхоефер, *Отпор и покорност*, изд. Лабор ет фидес Женева, 1976, с. 76

3. ПАРАДОКСАЛАН СТАВ БОГА ПО СВЕТИМ ОЦИМА

Црквени Оци препоручују одречан приступ ка тајанствености Бога, они упозоравају на опасност од антропоморфизма који крије у себи појам о моћи и свезнању, они тврде да се ове категорије не могу применити на Бога. Он је „сасвим Другачији“, „тајанствени“, „вечито тражени“. У ствари, према догмату о светој Тројици Отац је Отац само зато јер се одриче сваког старешинства у односу на свога Сина и на Духа Светог. По достојанству једнак са Њима, Он им даје све што има, све што Он јесте. Према светом Јовану Дамаскину, Њих Тројица се сједињују не да би се стопили, него да сваки од Њих садржи у себи другу Двојицу.

Свака Божанска Личност поставља себе тако да предпоставља другу Двојицу, да садржи у себи другу Двојицу, да све прима од друге Двојице, пружајући све другој Двојици у вечном кружењу светотројичне љубави, тако да је у Богу слобода истоветна са љубављу.

Стварање човека („Створимо га по нашем лику“) ставља га у један присан однос са тајном Свете Тројице, унутар светотројичне жртвене љубави. Ово стварање човека, ремекдело Свете Тројице, садржи у себи изванредан ризик за Бога тиме што Он добровољно и саможртвено ограничава своју свемоћ. Бог је створио човека и очекује од њега слободан одговор, његову слободну љубав: „Милосрђа хоћу а не жртве“ (Ос. 6, 6). Зато се Бог „повлачи“ да би оставио човеку на вољу да пландује по ливадама свога срца, да би му оставио простор за слободу, јер „Бог може све, осим да присили човека да га воли“, каже древна светоотачка изрека. Јер Он хоће да успостави са човеком везу обостране слободе и тиме Бог постаје такорећи рањив и немоћан. Он се одриче свемоћи, дели са човеком хлеб страдања желећи да дели са њим и вино радости. Али ова божанска „немоћ“ је уствари врхунац Његове свемоћи која не ствара човека у облику пасивног одјека или потчињене марионете, него човека као „ново створење“, слободно по обличју божанске слободе, то јест без икаквих граница, способно да воли Бога ради Њега самог јер је човек исто тако властан да одбије љубав и да каже не. Зато се Бог не јавља у бури и громовима, него у благом лахору, у чистој унутрини (*intériorité*), у готово скривеном очекивању пријатеља. (I Цар. 19, 11—13). Према великим мистичарима, Бог је божански просјак љубави који чека на вратима срца: „Ево стојим на вратима и куцам, ако ко чује глас мој и отвори врата, ући ћу к њему и вечераћу с њиме“ (Откр. 3, 20). Бог је, вели свети Максим, постао просјак због своје просјачке снисходивости према нама, страдајући до краја векова заједно са сваким страдалником на свету.

Наредбе једног тиранина увек изазивају потајни отпор. Насупрот томе, Библија наглашава и често понавља дозивања и позиве: „Слушај, Израиљу“ (Пон. Зак. 6, 4); „Ако **хоћеш** да будеш савршен“ (Мат. 19, 21). „Цар посла слуге своје да **зову** званице на свадбу“ (Мат. 22, 3). Бог је цар који упућује свој позив и који „страдалачки“ очекује слободан одговор свога детета. Божји ауторитет није нека на-

редба која се намеће одозго, то је скривено деловање Божје, не на човека споља, него унутар њега. „Бог нам је приснији него што смо ми сами себи”, говорио је свети Августин, јер је он бескрајно изнад свега онога што можемо и замислити о Њему. „Ја сам Онај Који јесам”, Неупоредив, Недокучив. Његов ауторитет се састоји у томе да буде истина која зрачи љубављу, али то је једна очигледност која се не може ни показати ни доказати него само примити на поклон као што је доживео свети апостол Тома када је додирнувши Васкрслога Христа рекао: „Господ мој и Бог мој!” (Јов. 20:28).

Пророци се никада не постављају на место Бога, него само преносе Његову реч; исто тако, апостоли су само извршитељи, јер су слуге Божије. „А ви се не зовите Рави... и оцем не зовите никога на земљи... нити се зовите учитељи (Мат. 23, 8—10). Једини Учитељ је Христос, Син који преноси Очево љубав на људе и служи у синовљењу свих људи Богу и Оцу. „Страдалном Слуги”, „Христу-Богодетету”, у Еванђељу се нигде не приписују правни термини овоземаљског ауторитета. Исто тако је и са супружанском послушношћу; тамо где влада истинска љубав, односи међу супрузима усаглашавају се у таквом регистру у коме послушност постаје узајамно доживљена истина отворена за Христово присуство. Црква се угледа на Господа, она је само слушкиња истине да не би стварала преграду између људи и Еванђеља, између деце и њиховог Небеског Оца. Тако су поступали велики духовници својом потпуном ненаметљивошћу, стварајући од својих „духовних синова” не децу за себе лично, него слободну и одраслу децу за самога Бога.

„Ко вас слуша Мене слуша” (Лук. 10, 16); ако се нагласак стави на „вас слуша”, то је онда правно поимање ауторитета и преноса власти самодржавног законодавца на опуномоћене. Међутим, Бог једино хоће да се сједини са човеком у добровољној љубави. Пирамидалном виђењу Цркве са преносом власти у виду степенасте јерархије супротставља се слика концентричних кругова чије је средиште Љубав која зрачи и ти зраци су све ближи један другоме уколико су ближе божанском средишту. Није реч о томе да се доводи у питање ауторитет Цркве као места божанске Речи и Присуства; реч је о томе да се божанско не меша са људским чиновима и функцијама у Цркви.

4. АУТОРИТЕТ И СЛОБОДА У ЊИХОВОМ ИСТОРИЈСКОМ РАЗВОЈУ

На Западу, почевши од Реформације, овај проблем се поставља као нека врста споразума између ауторитета и слободе наглашавајући важност час једне час друге од ових двеју стварности у црквеном животу. То је у ствари проблем дозирања: колико се оне узајамно допуњавају? У Риму, то је питање: колико се може законом дати слободе народу, а да би се при томе очувао поредак и ауторитет свештенства. Протестантизам ставља нагласак на слободу и ставља питање: докле се може ауторитет законито ширити, а да се при томе очува слобода сваког верника. Очигледно је да овај сукоб

открива ауторитет и слободу као два начела која се узајамно условљавају и то тако да се слобода ограничава ауторитетом, а ауторитет се ставља у оквиру слободе коју он треба да ограничи. Зависно од историјских епоха, граница између њих се помера у једном или другом правцу.

У анархоидним покретима, граница се помера дотле да се више ништа не ограничава, то је основни захтев корените слободе која укида сваку принуду. На крају крајева, слобода по самој својој природи не може да остане мање или више „умерена“, она тражи или све или ништа. Пре или после, наноси се сенка пат човека Ничеа, Фојербах најављује ослобођење од сваког отуђења, Достојевски најзад своди рачун и објављује коначну истину револуционарне самовоље: „Слобода или смрт“. Овде се круг затвара и сукоб постаје безизлазан, јер начело дозирања раздваја ове појмове гледајући их споља; то начело их изванива (екстериоризује) и међусобно их супротставља, чиме се одмах губи дубина унутривања (интериоризације) као једино могућег решења. Спољашња корелација ових двају појмова, њихово предметивање, је експлозивно. У току целе историје, слобода поткопава ауторитет, док ауторитет спутава слободу под лицемерним изговором да позива на слободно извршавање свих неопходности које намеће ауторитет. Достојевскијев „Човек подземља“ жестоко устаје против формуле логике и смело објављује: „А што не бисмо послали све то „два пута два су четири“ до ђавола“! Знамо добро шта то конкретно значи.

Пре но што поново узмемо у разматрање овај проблем изнутра, било би корисно да подсетимо на неке класичне дефиниције. Према Литре-у, ауторитет је моћ којом се нагони на послушност, моћ наметања и владања. Законит или незаконит, ауторитет је освајачки, он се не одриче лако своје свемоћи. Ако се служи влашћу да би потчинио друге својим посебним циљевима, он је поробљивачки. Философ Ален истиче корениту разлику између ауторитета и власти, замењује појмове и упозорава: „Ако се ауторитет претвара да воли, он је одвратан, ако пак стварно воли, он је немоћан“. Карл Јасперс објашњава појам ауторитета помоћу једне пронице анализе: „Појам ауторитета долази нам од римске мисли. Ауктор је онај који подржава једну ствар и даље је развија, онај који чини да она расте. По свом етимолошком значењу *auctoritas* је снага која служи да се ствари подржавају и разрастају“, она будно пази не на одбрану, него на **рашћење**. Очигледно је да се овде не ради о **покораванју**, већ о моћи која уме да развесели. Лафеј тачно одређује: „Ауторитет се разликује од власти. Ауторитет улива осећање уважавања и побожног поштовања, а власт изазива осећање страха. Ауторитет има достојанство, власт има снагу. Али Отац Лабертонијер иде још даље и каже: „Ауторитет који се у неку руку потчињава онима које се њему покоравашу и који, везујући своју судбину за њихову, стреми заједничком циљу: такав ауторитет је ослободилачки“. У том случају ауторитет је чувар слободе, њен јемац. Или, како Отац Дипанлу каже: „Ниједан ауторитет којем пожртвовање није начело, није достојан овог великог имена“. У Светом Писму ово пожртвова-

ње је означено изразом диакониа (служење). „Ауторитет”, каже даље о. Лабертонијер, схваћен искључиво као власт која се намеће принудом или вештином стоји, по својој суштини, очајно удаљен, као **спољни** и **туђ** за оне над којима царује... Међутим ауторитет има и једно другачије својство, својство сасвим супротно”, а то је својство **унутарње**. У Еванђељу по Луки (9,54), пише: „Господе хоћеш ли да речемо да огањ сиђе с неба и да их истреби”? Али Господ Исус их је укорио рекавши: „Не знате каквога сте ви духа”. Отац Лабертонијер, коме је источно хришћанство врло блиско, лепо изражава своје начело унутарњег ауторитета који у потпуности мења његову суштину.

5. ТРАДИЦИЈА ПРАВОСЛАВНОГ ИСТОКА

Свети Павле указује на хришћанство као повељу слободе људског духа. Еванђелски максимализам укида сваку умереност златне средине. „Бог не тражи тако много”, говори здрав разум просечног човека, међутим, Бог тражи све, чак и више од тога.

Свети Оци пустињаци нису теоретисали, они су просто живели једном неограниченом слободом. Њихов пример стално нас упућује на унутарње: сваки човек налази простор **унутарње слободе** постављајући се пред Лице Божије. Овакво искуство имао је већ и Епиктет, то је учење и Светог Павла, да је чак и роб и з н у т р а царски слободан. Таква слобода налази у Богу не своје ограничење, јер Неограничени никада не може да постане ограничење, него свој једини извор који гаси њену жеђ и поставља се као циљ и садржина слободе без икакве принуде. Човек треба да се покорава вољи Божијој, али не треба да се покорава слепо и без поговора. Бог жели да се његова воља извршава, али не жели да човек буде роб, него да буде слободан син и пријатељ Христов.

Класична дефиниција слободе види слободу као способност избора. Свети Максим Исповедник тврди управо супротно: потреба избора, вели он, је знак осиромашења, то је последица грехопада. Права слобода је незадржив полет у потпуности усмерен ка Добру; она не зна ни за испитивања, ни за колебања. На нивоу светости, слобода није више условљена избором. Савршени светац иде ка Добру не двоумећи се, добровољно, он је изнад сваког избора. У овом највишем облику, слобода је делатност која ствара своје сопствене разлоге, уместо да им се подвргава. Она се уздиже до висина где су најслободнија дела и најсавршенија. Бог је изнад избора. Сличан Богу, светац у свом делању превазилази свако давање предности. Колебање и бирање, тражење ауторитета и његових директива, то је својствено подвојеној вољи, разривеној противречним жељама које се међусобно непрестано сударају. Савршенство је у простоти склада који је натприродно са — природан са вољом Божијом. То се постиже само превазилажењем сваког изванивања (екстериоризације) односа.

6. АУТОРИТЕТ И ИСТИНА КОЈА ОСЛОБАЂА

Ако се поведемо за токовима лажне дијалектике (с једне стране је **власт** Епископата, а с друге **слобода** Народа Божијег), све постаје изопачено, опредмећено и губи се мера услед превелике брига да се све мери. Видели смо већ да ауторитет схваћен као спољна вредност суштински мења своју природу. Насупрот томе, поунутрен (интериоризован), ауторитет се јавља као најпарадоксалнија вредност: то је ауторитет који пориче да је ауторитет, пориче да има моћ да угњетава и уздиже се до једне такве висине где се поистовећује са Истином. Према источној православној традицији Црква није ауторитет, као што Бог није ауторитет, нити је то Христос из Еванђеља, јер ауторитет за нас увек значи нешто **спољашње**. Не треба нам **ауторитет** који заробљава, већ **Истина** која ослобађа.

При сваком дозирању као што се то чини у политичким блоковима слобода се јавља у виду избора. Човек је овде слободан пре избора; чим је избор извршен, човек више није слободан. Он је изабрао неки принцип који проглашава за ауторитет коме се онда подчињава. Налазимо се пред парадоксом: слобода је избор који њу ограничава и на крају сасвим је укида.

Еванђеље, међутим, очигледно говори о једној сасвим другачијој ситуацији. Оно позива ка познању, дакле на избор свога објекта, Истине, и то је управо она Истина која ослобађа и чини стварно слободним. То значи да се свако противстављање ауторитета и слободе спушта на један ванцрквени план где победа једне или друге стране не ослобађа у смислу Христове речи. Школску теологију увек искушавају сама њена мерила: епископ има наводно пуну меру благодати, свештеник мало мању а световњак још мању; овде је благодат присутна, тамо је одсутна. Али, Дух дува где хоће, и ко може то да мери? Ми знамо за Његово присуство, али не знамо када је одсутан, а можда никад.

Један од најстаријих симбола вере исповеда: „И у Духа Светога Цркву“, ово тајанствено поистовећење Духа и Цркве значи: веровати у Цркву, у њено неизмерно преизобиље „благодати на благодат“. „Закон (**ауторитет**) се даде преко Мојсеја; а **благодат** и **истина** (слобода) постаде од Исуса Христа“ (Јов. 1. 17). „Бог Духа не даје на меру“ (Јов. 3. 34). Жећ за истинском слободом јесте жећ за Духом Светим који ослобађа без мере. Симона Вајл говорећи о тој жећи лепо каже: „Просто на просто призивати Духа; један призив, један вапај. Као када човек изнемогао од жећи више не мисли како сам пије, него замишља саму воду, воду као такву; али та помисао на воду је као крик који извире из дубине бића“. Жива Црква, у својству продужене Педесетнице и непресушног изобиља благодати, одговара на ову жећ: „И ко је жедан нека дође, ко хоће нека узме воду живота бадава“ (Откривење 22, 17). Овде је сама суштина Цркве: она није ауторитет него извор преизобиља благодати на благодат, она је слобода над слободама; слобода која укида свако „опредмечивање“, сваки сукоб, сваки ропски страх.

Изопаченост унутарњих односа које је Бог установио настала је управо услед грехопада. Али пре тога, змија је изопачила рајско

стање дошапнувши лажну мисао о забрани, дакле, **мисао о закону пре грехопада**. Змија убацује мисао: „Бог је рекао да не једете са сваког дрвета у врту” (Постање 3, 1). Међутим, Бог је рекао баш супротно: „Једи слободно са свакога дрвета у врту” (Постање 2, 16) али — са различитим последицама. Ако свети Павле каже: „Све ми је слободно, али није све на корист” (1 Кор. 6, 12), змија би рскла: „Све је забрањено, али све је корисно”; тако је Бог претворен у закон и забрану. Међутим, Бог не каже: „Не једи од тога рода, јер ћеш бити кажњен”, Он каже: „Не једи с тога дрвета, јер ћеш умрети”. То није наредба, него је то упозорење за слободно изабирање судбине у једном или другом правцу. Није реч о обичној непослушности, реч је о немарности за присно и живо општење са Оцем, реч је о усахнулој жеђи за Његовим присуством, за Његовом љубављу—истином, која значи живот, јер се на другом крају налази смрт. У тренутку искушења човек замишља Бога као неки ауторитет који издаје наредбе и захтева слепу послушност. Наговарање долази од Сатане, на прву побуну против опредмећеног ауторитета и зато осиромашеног и изопаченог, јер престаје да буде истина која ослобађа. Човек је „опредметио” Бога и поставио Га на једно одстојање, у један спољашњи простор, почео је да тражи мрак у коме ће се скривати и ковати самом себи затворенички живот. Зато Христос долази да „јави слободу заробљенима, да отпусти потлачене”.

Последица прародитељског греха је у томе што он претвара Бога у спољни ауторитет, у Закон, и тада, логично, следећи корак је прекршај против Закона—Бога, што човека ставља ван Бога. Било је потребно Ваплоћење Сина Божијег да би се човек поново нашао унутра у Богу. Требало је да „Богодете—Исус” открије право лице Бога Оца у еванђелској причи о блудном сину где ауторитет—правду не представља Отац, него старији син. Отац само хита у сусрет своме детету.

„Оставите нека мртви укопавају своје мртваце” значи укопати мртав ауторитет и мртву слободу, који су подједнако изопачени. „Знаете да кнезови народни заповедају народу, и поглавари управљају њим. Међу вама да не буде тако; него који хоће да буде већи међу вама, да вам служи” (Мат. 20, 25—26). Св. Јован Крститељ је највећи међу људима, јер је он „најмањи” (Мат. 11, 11). Изрека светог Павла (2, Кор. 1, 24) „Не као да ми владамо вером вашом, него смо помагачи ваше радости”, верно оцртава епископски „ауторитет” на православном Истоку.

У Новом Завету „нова заповест” долази на место Закона и поставља узајамни однос: „Онај који ме воли... и ја ћу га волети”. Христов месијански ауторитет је моћ праштања грехова, моћ исцељења и спасења. Све је поунутрено, Закон и пророци своде се на заповест о љубави. Ауторитет изливен на Дванаесторицу и њихове наследнике ставља се у саму заједницу и никада изнад ње. Поистовећење Цркве и Христа, Тела и Главе онемогућава сваку људску власт над Божјим Народом, јер би то значило људску власт над Божијим Народом, јер то би значило људску власт над Христом. Од времена светог Иринеја лионског наовамо, епископат није власт

над Црквом, него израз њене природе; светотајинска истоветност епископати и његова харизма истине не дају њему личну непогрешивост, него помесној Цркви која је истоветна са Црквом у њеној васељенској целини.

Од Педесетнице Црква је вођена Духом Светим и апостолски сабор у Јерусалиму, не позивајући се изричито на Христову реч, формулисао је своје **начело живота**: „Одлучисмо, наиме, Свети Дух и ми”... (Дел. 15, 28).

Ипак, у Цркви „све бива по реду” и епископ је одговоран за правилно вероучење и пастирско управљање заједницом. Свеопшта **сагласност** свих православних широм васељене је **знак** истине у питањима вере, јер једини врховни Извор непогрешивости Тела Христовог је Дух Свети. Рађање „нове твари” ослобађа ропства и отвара очи за тајну Цркве као места за „славну слободу деце Божије” (Рим. 8, 21).

Савремени скептицизам противи се спољном ауторитету и трага за унутарњим начелом, предосећајући да тајна Цркве није у ауторитету него у Духу Истине.

Познање Истине која ослобађа није познање истине о Богу, него познање Истине која **јесте** Бог, то је празник срастања као што то лепо каже свети Симеон Нови Богослав: „Благодарим Ти што си несливено и нераздељиво постао један дух са мнош²”. Божански огањ нераздвојно повезује Творца и створења, укида свако растојање, свако предметивање — изванивање ауторитета. Код Сартра преовладава жеђ за формалном слободом, али оваква слобода је празна, без предмета; у делима Симоне Вејл, напротив, преовладава: вода живота, Свети Дух који се излива и даје без мере.

Проповед светог Петра на дан Педесетнице наводи пророчанство Јоила: „У последње дане, говори Бог, излићу од свог Духа на све људе, па ће ваши синови и ваше кћери пророковати, и младићи ваши ће гледати виђења, а старци ваши ће снівати снове”. (Дел. 2, 17). Силазак Светог Духа је означио да су последњи дани **квалитативно** већ наступили, и да су почели да се изливају дарови Духа Светог, мада помало „у нeredу”, за неко време. После другог Ватиканског сабора појавили су се покрети великог замаха. Има ту и невештог лутања, али то је ипак искрено трагање кроз врлети и странпутице прошлости, то је искање једног искреног односа између разних делова једног истог Народа Божијег; епископи и лаици су подједнако **служитељи** по угледу на Господа Христа. Свети Дух може бити узрок разних нестрпљења и духовне жеђи, као и добронамерних истраживања, служећи се овим као средством за ширење Царства Божијег.

У својим успоменама из младости („Речи”), Сартр је изрекао дубоку мисао: „Ја сам очекивао сусрет са Творцем (Оцем), а они ми утрапише Великог Господара”. Црква треба да има слуха за то очекивање сусрета, за то истраживање, и да одговори. Најбољи одговор је ово: не гледати у епископу начелника, господара, моћника овога света, него лик Оца, јер блудни син, као човек жедан слободе, не чезне за ауторитетом него за топлином очевог срца. Радост и слобода деце Божије састоји се у томе да они у Цркви, изнад свих правила и чинова, налазе Духа Светог.

² Свети Симеон Нови Богослов, **Химне**, I, Париз, 1959, г. 153

Поунутрено покораванье Богу созерцава и разуме оно о чему пева света литургија: „једини Свети, једини Господ је Исус Христос”. То је једино Господство које је открио сам Бог, а то је Господство Христа који куца на вратима људског срца (Откривење 3, 20). Упоредо са Христом стоји и пентекостално Господство Светог Духа, Његов дах слободе, у очекивању Очевога Господства у Царству Небеском. Али сме ли се Господство сматрати ауторитетом? Ни у ком случају! Царство небеско је Господство Свете Тројице у чији круг вечне љубави улазе сви људи, најзад потпуно ослобођени Истином — Радосћу без краја. Црква открива присуство Христа — Вереника и Женика — који нуди већ сада у Евхаристији неко свадбено причешће са целом душом човека.

Résumé

Paul Evdokimov

L'AMOUR FOU DE DIEU

Cet article est en réalité un chapitre tiré du livre de **Paul Evdokimov** intitulé **L'amour fou de Dieu**. L'Auteur y étudie la relation mystérieuse entre l'autorité et la liberté.

Tandis qu'en Occident c'était une relation d'opposition tendue (autoritarisme papal ou bien libéralisme anarchisant des protestants), l'Auteur trouve la solution équilibrée du problème dans la tradition patristique de l'Orient orthodoxe.

Дуализам у космосу

Чувени берлински физиолог Ди Боа Рејмон одржао је 1872. на скупу природњака у Лајпцигу један говор: *О границама сазнања у природној науци*". Полазна тачка његовог разматрања је објашњење — шта значи сазнати природу. Ослањајући се на атомску теорију која је у то време већ имала завидан успех, он каже да се спознаја природе састоји у томе да се промене у свету сведу на кретање атома. Несумњиво ће доћи време када ће то поћи човеку за руком. Имаћемо, на неки начин, формулу света. То би био један огроман систем диференцијалних једначина на основу кога би се могао израчунати у сваком тренутку положај и брзина сваког атома у свету. Требало би само у ту формулу унети извесне вредности нашег запажања, па ћемо рачуном моћи да објаснимо извесну појаву као нужну последицу нашег запажања. Можемо и на то рачунати да ће доћи време када ћемо имати астрономско познавање не само света, него и нашега мозга. Моћићемо пратити кретање сваког атома у нашем мозгу и утврдити са којим су положајем и кретањем атома везани извесни психички процеси. Биће занимљиво пратити нашим душевним оком игру угљеникових, азотних и других атома у мозгу приликом, рецимо, неког музичког доживљаја. Али како настаје свест тј. како долази до најједноставнијег психичког процеса том приликом, то нећемо моћи сазнати. Ма како тачно пратили кретање атома у нашем мозгу, разабраћемо само кретање, сударање и опет кретање атома. То је, дакле, граница сазнања наше природе. Ди Боа Рејмон закључује са чувеним *»ignoramus et ignorabimus«* (не знамо и нећемо знати).

Овај говор изазвао је снажан утисак и међу представницима природних наука и међу књижевницима. Један симптом тога расположења био је враћање у крило религија. Но било је и противника поменутог схватања. Признавало се *»ignoramus«*, али не и *»ignorabimus«*. Настојало се показати да границе сазнања не постоје, а нити неки други аспект са кога би се сагледавала стварност. Познато дело Хекела *„Загонетке света“* (1899) имало би се сматрати као један од одговора на назоре Ди Боа Рејмона. Било је и других противника, но најогорченији био је Хекел. Потпуно атеистички настројен, он не признаје никакав дуализам, у крајњој линији дуализам између Творца и створеног, већ објашњава свет помоћу једне једине „супстанције“ којој су материја и енергија само атрибути. Не постоји јаз између тела и душе, јер нема психе без материје ни материје без психе. Од-

бацује се лична бесмртност, етички поредак у свету, постојање неког циља или намере итд. Хекел наводи још низ закључака из својих ставова о саставу и развоју космоса. Напоменимо неке. Светски простор је бескрајно велик и безграничан; он нигде није празан већ је испуњен „супстанцом“. Време је исто тако бесконачно и безгранично, оно нема почетка ни свршетка, оно је вечност. У извесном смислу, све је у природи случајност, а каузалност се своди само на механичке узроке. То је Хекелов монизам.

Погледајмо како ствари стоје данас гледано са аспекта савремене физике, и у ком односу оне стоје према Хекеловим ставовима. Дозволимо себи претпоставку да, на пример, можемо да померамо атоме у мозгу, тако да би смо, одредивши почетни положај атома и његов импулс тј. правац кретања, одређеним покретима изазвали, рецимо, осећање музичког уживања. Но, са гледишта данашње физике, овде би се наишло на непремостиве тешкоће. Наиме, атомски систем је у потпуном раскораку са поставкама Њутнове динамике. На питања која би се чинила можда најједноставнија, физика је склона да или уопште не одговара, или да да неки одговор који више подсећа на неки чудан катихизис него ли на јасна тврђења својствена физици као науци. Цитирамо једно место из Опенхајмерових говора (1953); „Ако питамо да ли позиција електрона (исто важи и за атом) остаје иста, морамо одговорити „не“. А ако питамо да ли се та позиција електрона мења у времену, морамо опет одговорити „не“, а ако упитамо да ли је он у кретању, морамо одговорити „не“. Буда је давао такве одговоре када су га упитали у какво стање доспева човеково ја после смрти“.

Зашто је то тако? Атом не може бити објективизиран независно од средстава која смо изабрали за његово посматрање. Нобеловац и физичар Хајзенберг поставио је чувену „релацију неодређености“: уколико се тачније одреди положај електрона, утолико је већа нетачност при одређивању његове брзине (дакле и смера кретања). Дакле, немогуће је у исто време тачно одредити и положај и правац кретања атома. *Та немогућност лежи у природи ствари, а не само због техничких недостатака савремених апарата.*

Што се тиче Хекелове поставке о бесконачности васионе, савремена астрономија сматра васиону као коначан простор. Ако је теорија релативитета тачна — сви опити који су до сада чињени иду јој у прилог — коначност васионе је једна од њених најважнијих последица. Из простора не можемо прећи у нешто што није простор. Можда би се добила нека представа о томе ако се простор упореди са опном мехура од сапунице. Ми, сви материјални предмети и сва светлост која путује кроз простор, морамо бити представљени као нешто што може да постоји само у тој опни. Из простора не можемо изићи у нешто што није простор, јер је он закривљен. Ајнштајн је израчунао полупречник кривине космоса: $R = 2 \cdot 10^{20}$ kilometara. Да би се стекла нека представа о овом броју, замислимо да сваке минуте избројимо по 100. Тада би за број само 10^{12} тј. за један билион, требало бројати 20 хиљада година. Овде имамо број који је 100 милиона пута већи. При свему томе, простор је коначан и израчуната је запремина космоса (по формули $V = 2\pi^2 R^3$). Овде би се сада могло

запитати: зар не би оно што је ван простора био духовни свет који је непросторан?

Што се тиче бесконачног времена, и ту се може дати неки одговор. Ајнштајн је израчунао старост космоса (дакле не старост Земље). Та старост процењена је на $1,5 \cdot 10^9$ година. Теорија релативитета даје и времену просторну природу, па као што је космос коначан, тако је и време коначно. Значи, оно је једном почело, а вероватно ће се једном и завршити тј, времена више неће бити. И овде би се могло запитати: зар то не значи да је космос једном настао, да је створен?

По Хекелу је етар, који испуњава цео наш простор, материја. Чудно је да је Ајнштајн у својој специјалној теорији релативитета хтео да избаци етер, јер му је он као материја сметао.

Хекелов монизам, на основу схватања данашње физике, судара се са двојном природом светлости која је доказана. Можда није најсрећније упоређење, али у Старом завету се каже да је први дан створена светлост, а тек четврти дан оно што нам даје светлост, Сунце, Месец и звезде. Зар и ово не указује на неку дуалност?

На Хекелово схватање случајности у природи могло би се одговорити једном духовитом примедбом биолога И. Баје: „Кад човек хода босоног, кожа на његовим стопалама временом задебља. А кад хода у ципелама које нису производ случаја већ су плански предвиђене, кожа на ђоновима се стањи. Техника је још далеко од тога да ствара као случај. Заиста је чудно како „случај“ ствара много целисходније него техника.

Видели смо да Ди Боа Рејмонов „*ignorabimus*“ није проузрокован само јазом између аспекта свести и аспекта механичког кретања атома, већ у природи ствари лежи и чињеница да ни само кретање атома не може бити одређено. Ова чињеница свакако још продубљује тај јаз. Кад се упутимо у микросвет, измиче нам терен испод ногу, тако да помоћу просторно — временско — материјалног аспекта не можемо објаснити онај други аспект. И поред целокупног напретка постигнутог у физиологији, у пркос нашем све дубљем познавању задивљујућих сложености појединих органа како у погледу њихове структуре тако и у погледу њихове функције, има врло мало изгледа да се физичко-хемијским терминима опишу физиолошке појаве које у нашој свести прате извесну мисао, осећање или вољу.

Треба бити начисто да већ и у физици постоје два начина посматрања која су узајамно комплементарна. Појам комплементарности који треба да опише ситуацију када се исто збивање може закључити на два различита начина посматрања, увео је физичар Нилс Бор. По Опенхајмеру који је проширио тај појам, то су два начина мишљења од којих је један посматрање са гледишта просторно-временског, а други је са становишта ванвремености, тј. вечности. Овај други аспект мора бити узет у обзир јер, ако је са гледишта науке материја неуништива, она је вечна, па самим тим ванвременска. Тада коначни временски интервали не могу да послуже у истраживању овакве проблематике.

Оба начина посматрања везана су за човека, али ниједан од њих не може да замени онај други. Трагично је кад фиксирамо је

дан начин, онај други нам измиче. Ипак, оба ова начина посматрања чине једну велику хармонију. Иако је физичко-хемијски опис материјалне стране свести ирелевантан у односу на доживљај осећања страха или радости, или кад се узбудимо пред неком лепотом, или схватимо неку истину, ипак су та два аспекта саставни делови човековог духовног живота: схватање богатства и разноликости природних наука узетих у целини, и схватање богатства људског духа. То су елементи његове туге и његовог сјаја, његове пролазности и његове бесмртности.

Има много појава у природи над којима се треба замислити. Због поменутих релације неодређености не можемо ни материјалистичким посматрањем ући у свет атома. Тад се намеће закључак да се наш универзум мора схватити дуално: да постоји оно што је створено и да постоји нестворена мисао која је планирала све створено-Творац створеног.

Наше логичко мишљење је тако саздано да се при дефинисању неког појма узима у помоћ један други појам. Када, на пример, питамо шта је лав, одговара се-звер. Шта је звер? Одговор: сисар. И тако идемо даље. Увек поред субјекта захтевамо предикат. Но ако бисмо тако стално продужавали, почећемо да се вртимо у кругу. Један пример, узет из једне енциклопедије, нека то илуструје. Мртав: безживотан. Безживотан: лишен живота. Живот: особина којом се животиња или биљка разликују од неорганичких или *мртвих* органичких тела. Када се дефинише, онда предикат који се захтева уз субјекат треба да представља једну вишу категорију. Сада настаје дуалност: највишој категорији не може се више дати предикат. Давати и томе неки предикат била би бесмислица.

Већ у *Бхагавад Гити* налазимо једно место у коме Кришна објашњава своје биће: „Када би био неки други од мене, описао бих се кроз њега”. За праузрок свега отпада питање „Ко си Ти?” Када је Мојсеј питао Бога за име, Бог му даје објашњење без предиката: „Ја сам који јесам”.

И најегзактније науке полазе од речи које се не дефинишу, шта више, које и не можемо дефинисати. Ништа не помаже ако на пример тачку дефинишемо као оно што нема делова простора већ само положај. Надаље, и у науци се мора почети са извесним бројем ставова који се називају аксиоми. Некада се сматрало да су аксиоми сами по себи очигледни. Данашња наука с разлогом сматра да то није неопходно, јер има аксиома који баш нису очигледни. Стога се истинитост аксиома претпоставља, другим речима, аксиоми се на веру унапред сматрају истинама. Кад тако поступају егзактне науке неразумљиво је што се то замера теологији кад она нешто не дефинише него то узима за полазно. Већ са гледишта егзактне науке теологија не може бити на nižем нивоу од науке.

Неки научници замерају религији што полази од ставова које не доказује већ тражи веру у те ставове. Зар то не чини и наука? Хришћанска религија има својих дванаест аксиома изражених у Символу вере. У неким наукама постоји знатно већи број аксиома. На крају, зар је грешка што религија гледа на космос дуално, кад то чини и модерна физика?

Теолошки погледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

**ЛИТУРГИЈА И ВАСПИТАЊЕ
ОТКРИВЕЊЕ, СВЕТО ПРЕДАЊЕ
СВЕТО ПИСМО И НЕПОГРЕШИВОСТ
МОЋ ИМЕНА
СЛОБОДА И АУТОРИТЕТ
ДУАЛИЗАМ У КОСМОСУ**

19498
28 XII 76

4 '76

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„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

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић
(главни и одговорни уредник),
др Чедомир Драшковић,
др Димитрије Калезић,
др Душан Кашић,
др Лазар Милин,
др Миодраг Петровић,
др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а
Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:
11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,
Патријаршија

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

и з д а ј е:

„П р а в о с л а в љ е” —

Новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

Г е р м а н а

У р е ђ и в а ч к и о д б о р

Епископ марчански др Данило Крстић

(главни и одговорни уредник),

др Чедомир Драшковић,

др Димитрије Калезић,

др Душан Кашић,

др Лазар Милин,

др Миодраг Петровић,

др Емилијан Чарнић.

С е к р е т а р

У р е ђ и в а ч к о г о д б о р а

Радомир Ракић

Т е х н и ч к и у р е д н и к

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и Администрација часописа:

11000 Београд, ул. Седмог јула бр. 5,

Патријаршија

САДРЖАЈ

Јеромонах Атанасије Јевтић,	Литургија и васпитање	213
Протојереј Јован Романидис,	Откровење, Свето предање, Свето писмо и непогрешивост	221
Архимандрит Калистос Вер,	Моћ Имена	247
Павле Евдокимов	Слобода и ауторитет	269
Др Станислав Фемпл	Дуализам у космосу	281

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

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

Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-7153-170129 Београд
„за Теолошке погледе”.

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

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

Ш т а м п а
„Сава Микић”, Земун, М. Тита 46-48.

САДРЖАЈ

Јеромонах Атанасије Јевтић,	Литургија и васпитање	213
Протојереј Јован Романидис,	Откровење, Свето предање, Свето писмо и непогрешивост	221
Архимандрит Калистос Вер,	Моћ Имена	247
Павле Евдокимов	Слобода и ауторитет	269
Др Станимир Фемпл	Дуализам у космосу	281

Часопис излази четири пута годишње
Цена једном примерку 15,00 динара.

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

Претплату слати на текући рачун:
Православље — Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро рачуна
60811-620-16-300-7153-170129 Београд
„за Теолошке погледе”.

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

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

Ш т а м п а

„Сава Мухић”, Земун, М. Тита 46-48.

Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

Address:

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

**Annual subscription
for abroad: U. S. \$ 6.**