

Теолошки погледи

БЕОГРАД 1984.

ГОДИНА XVI

БРОЈ 1-2

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

Професор Велимир Хаџи-Арсџић

ПРОБЛЕМ БРАКА И ПОРОДИЦЕ

I

У праисторији и дохришћанском свету

Говорећи о породици, познати филозоф и етичар Хевдинг, поред осталог, каже: „У другим заједницама човек учествује само једним делом свога бића, али у породици он може да нађе храну за све стране своје природе. Уствари, он само овде живи као потпун човек... Породица је мали свет који све снаге ставља у дејство... Она „повезује различита поколења природном везом. Она гради мост између прошлости и будућности... Царство човечности има свој прапочетак и свој стални извор у породичном односу. Зато ни у једном другом положају не постоји такво спокојство и снага као у породици.“¹

Француски социолог Лоази каже: „Оно што, ни по којој цену и на под којим изговором, не треба понизити, оскрнавити и сломити то је уистини стародревни друштвени темељ породице, тј. брачно јединство и породично огњиште, живу ћелију друштвеног тела. На друштву је да је штити, оплемењује и све више и више морално јача.“² Апостол Павле, пак, прве хришћанске породице његовог времена назива црквама, а њихове чланове светима (Ри. 16, 4—5; I Кор. 3, 16—17; II Кор. 13, 12; Филик. „21). То је позитивно мишљење о вредности породице.

Али поред оваквог позитивног мишљења о породици, постоји и једно негативно мишљење о њој. Његови представници су анархисти. Они траже ослобођење од обавезе, па, према томе, и ослобођење од брачног јарма, од деце, од сваке друштвене одговорности. Брак је за анархисте атак на слободу човека, зато они траже његово укидање и „слободну љубав.“³

Да ли је породица, та жива ћелија друштвеног тела, одвајкада била о чква каквом је претпостављају Хевдинг, Лоази (ап. Павле

¹ Harald Höffe, *Ethik*, 3. Auflage, S. 256—257.

² A. Loisy, *La Morale humaine*, Paris, 1923, p. 170.

³ Види Др. Марко Младеновић, *Увод у Социологију породице*, Београд 1977, стр. 338—339.

и многи други), или је таквом постепено постајала, и, најзад, постала у току многих хиљада година њеног развоја и мењања, да би данас била оно што је? А и данас, да ли је таква породица заједнички посед свих друштвених средина и њихових култура и цивилизација, или је, као стварност, само ретка и спорадична појава, док је као идеал и сан општа, још неостварена жеља већине човечанства? И, најзад, нису ли у праву анархисти када су и против такве породице?

*
* *

Но, без обзира на овако дијаметрално опречне судове о вредности породице, за науку је најважније питање како је она постала, на чему је она изграђена, какви су њени темељи, какве су њене промене у историји, какве стваралачке, мењајуће, усавршавајуће силе стоје иза ње, чиме се надахњује и храни, одржава и развија.

Разуме се, проблем је и сувише деликатан, обиман и тежак да би се могао темељно и детаљно третирати и решити у три краткорочна предавања. И, та и таква жеља далеко је од мене. Мој задатак ће бити да у најкраћем обиму кажем нешто о неким досадањим покушајима да се овај проблем објективно дискутује и паметно и целисходно реши.

Мој задатак ће бити да пред вас изнесем, сасвим укратко, неке чињенице које говоре о стању брака и породице у праисторији и до-хришћанском, грчко-римском, античком свету.

Историја брака и породице је стара као и човек, траје не столетима но миленијумима, и далеко је од тога да увек и свуда буде јасна и логички схватива и објаснива. Ићи кроз њу је исто што и ићи кроз један јако замрачени лавиринт људских збивања, у коме су неразлучно везане безбројне духовно-моралне, економске и материјалне силе, које крећу сложени и загонетни човеков историјски живот. „У целом свету извесне етичке, политичке, економске... силе утичу са свих страна на односе људи и жена, вели енглески социолог Хобхаус, а религијски фактор делује свуда; у неким случајевима, пак, он постаје доминантан и даје специјалан карактер овим односима.“⁴

А човек у таквој ситуацији не може бити незаинтересован својом судбином у животу, и индиферентан према њој. Отуда и човеково интересовање за проблем брака и породице је старо као и човек. Јер је породица основна људска заједница, којом почиње цивилизација, јер „каријера највећег броја цивилизованих раса је почела организацијом патријархалног типа породице.“⁵ Пре брака не постоји људска заједница, но само животињско царство. Тако бар претпоставља биолошки, материјалистички еволуционизам.⁶

Отуда проблем брака и породице није могла да заобиђе ниједна религија. Свака од њих тај проблем дискутује и решава у духу својих схватања света, човека, смисла и циља његовог живота од најпримитивнијих, урођеничких, до савремених, најкултурнијих.

⁴ Оп. cit., p. 179.

⁵ Hobhause, op. cit., p. 179.

⁶ Др. М. Младеновић, наведено дело, стр.

За науку, пак, тај проблем почиње да бива интересантан и актуелан у 19. веку, са почетком непријатељског наступа лаичког, атеистичко-материјалистичког схватања света и човека против владајуће, хришћанске философије живота. То схватање се грубо и криво манифестовало за време француске револуције. Упрошћени, атеистички рационализам, којим се надахњивала и руководила та револуција, поткопали су престиж хришћанске религије у западном друштву — у верско-моралном животу извесног дела материјалистички настројеног света — и изазвало моралну кризу у њему. Та криза је изазвала потребу за заменом старе хришћанске религије и њеног морала новом тзв. позитивистичком религијом и њеним моралом, заснованим не на религији и метафизици, него на т. зв. позитивном знању. Јер се, после крваве атеистичке игре нагона разарања за време француске револуције, ипак није остало без свести, да човек и његова заједница не могу да живе без религије и без морала.

Огист Конт је био први који је покушао да удовољи тој хитној, вапијућој потреби. Својим позитивизмом, он је покушао да створи нове, лаичке, атеистичко-материјалистичке критеријуме истине и мерила вредности-нову религију и нови морал. Познато је, ипак како се трагикомично завршио тај покушај заснивања човекове религије и морала искључиво на позитивном знању.

Од тада па све до данас, настављена је трка у поткопавању традиционалних, хришћанских духовно-моралних вредности у тражењу нових научних чињеница, које би обезбедиле идејну базу, на којој би се заснивао нови, научни идејно-морални живот човечанства. Створене су нове гране науке, и научном проучавању потчињене и оне манифестације друштвеног живота које су дотле биле табу теме.



Бројни етнографски и етнологски податци, покупљени при проучавању примитивних урођеничких племена свих крајева света — дали су могућност науци да новим чињеницама, бар у извесној мери, осветли тајне старих човекових проблема, и знатно измени његова дотадања схватања тих проблема. Од Конта па све до Бечке школе Шмитове, не престају покушаји бројних чувених представника науке да свестраније и научније осветле старе проблеме религије, морала, права, брака и породице и друге. Бахофен, Робертсон Смит, Тејлор, Мек Ленан, Морган Спенсер и Гилен, Вунт, Вестермарк, Мак Дугал и други, предлажу и бране своја схватања ових социјалних проблема.

Нова етнологска и етнографска сазнања учинила су акутном и дискусију проблема брака и породице. Како се, дакле, у светлости савремених научних чињеница, данас тај проблем поставља и решава?

У одговору на ово питање, ја ћу бити слободан да се послужим и богатим материјалом, изнетим у једном, ту скоро, објављеном научном делу, које проблем брака третира са једног посебног гледишта.

Писац тога дела има племениту амбицију да како он каже „унесе више јасноће“ у схватање и правилно решење

проблема брака и породице. То дело је *Увод у социологију породице*, а писац му је г. Др. Марко Младеновић, проф. Београдског универзитета. Разуме се, ја ћу се тим делом користити само у оној мери, у којој је то најнужније за објективно, научно излагање чињеница, у вези са дискусијом проблема мојих предавања, вечерашњег и наредних. А што се тиче тумачења тих чињеница, ја ћу се, када то нађем за потребно, оградити од онога што ми се у тим тумачењима учини нетачним и ненаучним. Јер писац овога дела нам јасно и недвосмислено наглашава, да он те чињенице излаже и тумачи чисто марксистички, пошто, по њему, „данас у свету постоје две опште методе у науци. То су метафизичка (идеалистичка) и дијалектичка (материјалистичка). Обе теже да универзалним приступом објасне суштину света и људског друштва. Оба ова методска приступа су класно условљена па зато имају и различиту филозофску и идеолошку вредност. Метафизика није била у стању, а и данас то није, да научно објасни свет. Међутим, сматрамо да је помоћу дијалектичког односно историјског материјализма могуће и филозофски и методски обухватити све законитости друштвеног развоја као и света уопште.“⁷

*
* *

Какве научне хипотезе постоје данас о браку и породици? Како оне одговарају на питања: шта су брак и породица; када су настали, и кроз какве су мене прошли у току хиљаду година, док су дошли до њиховог садањег стања?

Основно питање брака и породице је питање њиховог настанка, а о њиховом настанку постоје, углавном, две научне хипотезе: традиционалистичка и еволуционистичка.

Проф. Хобхаус класификује брак: 1) према броју странака које се уједињују; 2) према ограничењима за склапање брака; 3) према стабилности брака; 4) према начину на који се добија супруг и супруга; 5) према односу који влада између супруга и супруге.

Што се тиче броја лица која учествују у браку, он може бити: један човек и једна жена (моногамија); један човек са две или више жене (полигамија); два човека или више људи са једном женом (полиандрија); једна група људи и једна жена (групни брак), и потпуно неуређен однос међу супротним половима, негација сваког јединства (промискуитет).

Ограничења или препреке браку су: егзогамија или обавеза да се партнер у браку тражи не у свом него у туђем племену, и ендогамија или обавеза да се тај партнер тражи искључиво у свом племену. Стабилност брака зависи од закона развода. Средство за стицање жене је отмица, пљачка и друге мере. Односи између супружника зависили су од многих других разлога, у које вас ја нећу уводити, јер би то изашло из обима једног оваквог разматрања. Сва оваква и њима слична груписања желе да реше проблем почетка и развоја брака и породице.

⁷ Ради уштеде у простору, цифре поред навода онзначаваће страну дела.

Благодарећи великом престижу који је еволуционистичко објашњење извесног броја проблема стекло у 19. веку, еволуционистичка схватања проблема брака и породице настоје да и у садањем стању брака и породице виде само једну етапу њиховог развоја у току миленија. По њима, брак и породица се рађају из стања промискуитета праисторијског друштва, из његовог стања хетеризма. Међутим, највећи број најпознатијих стручњака за овај проблем оспорава уопште да је „првобитни промискуитет“ икада постојао.⁹ Вестермарк „набраја тридесет и један случај, у којима је промискуитет наведен. Али већина ових случаја је порекнута од стране других ауторитета, а неки од тих навода су се показали нетачним... Чист промискуитет, вели Хобхаус, вероватно треба да се сматра пре као крајња распуштеност сексуалног односа, него као позитивна институција подржавана социјалним секцијама...“¹⁰ Једна природна институција брака је очевидно универзална. А сам Дарвин пише: „Према ономе што знамо о љубомори код сисара-мужјака, код којих су чак многи снабдевени специјалним органима намењеним да олакшају борбу против ривала, можемо закључити ... да је општи полни промискуитет у природи изузетно мало вероватан... Али ако, враћајући се натраг у доста удаљено време, о њима судимо на основу онога што данас постоји, највероватнији закључак би био да су људи првобитно живели у малим групама, у којима је по правилу сваки човек имао једну жену.“¹² Већ смо истакли, да је промискуитет код свих врста сисара врло редак, а многи етнологзи су указивали да људско друштво није могло прихватити форме које су биле испод оних облика на којима су били засновани полни односи у животињском свету. Малиновски је нарочито инсистирао на чињеници да су људска култура, макар она била и најпримитивнија, и промискуитет две непомирљиве супротности.“¹³ И сам проф. Младеновић тврди, да хипотезу о промискуитету данас, „ван еволуционистичког покрета“, готово више нико не заступа. Чак и међу совјетским научницима она није била једнодушно прихваћена, „Он додаје; „Ми, такође, сматрамо да је она неодржива“.¹⁴ А све ово значи да је и Енгелсова теза о породици неодржива, јер је заснована на Моргановом погрешном учењу о промискуитету.

Међутим, по мишљењу проф. Младеновића, и супротна „хипотеза о једнобрачној, малој породици као почетном облику породице мора бити одбачена.“ Јер она, како он каже, „у великој мери не одговара прикупљеној етнолошкој грађи“... Истина, вели он, има података да неки најзаосталији народи живе у моногамији или ублаженој полигамији. Међутим, остаје отворено питање да ли је постојање моногамије код њих доказ, да је она била праоблик породичне организације, или су ови народи управо зато заостали што су, стицајем окол-

⁸ В. Hobhause, *Op. cit.*, pp. 133—158.

⁹ В.—М. Младеновић, *Op. cit.*, стр. 299.

¹⁰ Hobhause, *Op. cit.*, p. 138.

¹¹ Hobhause, *Op. cit.*, p. 178.

¹² Цитат из Увода у ? породице, стр. 377.

¹³ М. Младеновић, *op. cit.*, 322.

¹⁴ *Ibid.*, стр. 321.

ности, били принуђени да живе у мањим, често изолованим групама, што је онемогућило њихову прогресивну еволуцију. Сем тога, нема никаквих доказа да је моногамија и код њих у свим фазама њихове историје постојала. Најзад, сама чињеница да се у мору доказа о разним облицима групног брака траже поједина острвца моногамије представља пре идеолошки него научни напор, да би се доказале хришћанске хипотезе о првим људима — Адаму и Еви — каже он. Није стога никакво чудо да је један од највећих поборника ове тезе В. Шмит, био пастор, и да су пре њега ученици Ле Плеја тражили директне доказе за своја истраживања у Библији. Слично чине и америчке и енглеске антрополошке школе, само на други начин: оне одбацују компаративни метод, прихватају монографски метод Ле Плејове и Боасове школе, па чак одбацују и саму помисао на теоријске анализе и закључке, свдећи своја истраживања на чисто етнографске описе. Ове школе су, сем тога, дубоко антиисторијске¹⁵. Како мисли проф. Младеновић.

Објективна, непристрасна критика туђег мишљења, па и онда када је она најстрожа, научни је посао. Али јасне алузије које импутирају научницима светског гласа нелојалне побуде и мотиве у њиховом научном раду, немају никакве везе са науком и научним скрупулама, који обавезују сваког интелектуалног радника бар на елементарно интелектуално уважавање. Најзад, чак ако се и дозволи такво импутирање једном признатом научнику светског гласа само зато што је он пастор, онда се такво импутирање пристрасности у прикупљању етнографских података не може импутирати бар оним научницима који нису пастори, а који бране исту тезу. А ту тезу, по признању и самог проф. Младеновића, бране и они познати научници, чија имена он често помиње у својој књизи, а који нису пастори и чији се напори, свакако не свде на доказивање тачности библијског учења о првим људима — Адама и Еве.

Ако, дакле, чињенице које су ови научници открили говоре у прилог библијског учења, они, свакако, нису зато намерно непоштени.

Исто тако, проф. Младеновић није био боље среће ни са бацањем бумеранга на претставнике америчке и енглеске школе због њиховог једностраног проучавања социјалних проблема, јер се је бумеранг вратио њему, и погодио његов чисто партијски, политички став према истим проблемима. Јер он, најпре, ненаучно дели социолошке теорије на грађанске и марксистичку.¹⁶ Пошто је критику грађанских теорија збио свега на једној страни своје књиге, проф. Младеновић пише: „Сматрамо да је историјско-материјалистички приступ једино довољно широк да обезбеди сложену објективну анализу противречних страна еволутивних процеса породице у праисторији. Ако се пође од основних принципа дијалектичког материјализма, мора се у првом реду одбацити традиционалистички, нееволуционистички принцип, који негира могућност породичне трансформације.¹⁷ „Једино исправан научни метод је онај који се заснива на: а) материјалистичком проучавању праисторије; б) признавању постојања основних оп-

¹⁵ *Op. cit.*, стр. 321.

¹⁶ *Ibid.*, р. 340.

¹⁷ *Ibid.*, р. 318.

штих друштвених закона и сукцесивног смењивања дијалектичког метода, односно метода дијалектичког материјализма“.¹⁸

Чини ми се, да је овакав став проф. Младеновића необјективан и ненаучан, јер наука је наука, заједнички посед свих људи а њен је задатак откривање истине а не апологија политичко-партијских схватања. Јер ако се принципијелно допусти пристрасност научника при одабирању само оних чињеница које подупиру њихову тезу, онда није ли оправдано да се таква пристрасност импутира и еволуционистима при избору само оних етнографских чињеница које говоре у прилог њихове тезе о браку и породици, када се сусрећу са еволуционистичком теоријом Дарвиновом, и када је „биолошка наука, а посебно учење о еволуцији, имало једно време (у 19. в.) снажан одјек и на друштвене, посебно на социолошке науке“.¹⁹ Зар Шмитова школа није могла бити само нужна и логичка потреба за онемогућавање ненаучног превиђања и преиначавања неповољних чињеница? А да ли је проф. Младеновић сигуран да и овде наведени пасуси из његове књиге, као и неки други делови њене садржине нису под већим утицајем „теоријских схватања марксистичког катихизиса“ који он осуђује, него под утицајем објективне, непартијске науке? То свакако не би било корисно за саму науку, јер она није жељна марксистичког катихизирања, него што тачнијег схватања и објашњења проблема човека и његове заједнице. Нарочито, када је њихово правилно решење за њега и његову заједницу судбоносно, као што је правилно решење проблема брака и породице судбоносно за сваког човека и за сваку људску заједницу.

*

* *

А сада да видимо како стоји ствар са научним доказима у корист хипотезе да је првобитна форма брака и породице моногамија.

Најпре, да отклонимо хипотезу француске Диркемове социолошке школе о пореклу породице из тотемизма, коју заступа и проф. Младеновић. Данас је за науку неоспорна чињеница да породица постоји и у оним племенима и деловима света, који нису никада знали нити сада знају за тотемизам. Арнолд Ван Генеп је то убедљиво и неоспорно доказао у свом обимном делу *L'état actuel du problème totémique*²⁰ иако присталице ове школе, све до данас, не напуштају хипотезу свог учитеља.

Што се тиче самих доказа о постојању моногамије као првобитне форме породице, они нису ни малобројни ни непознати.

Ван Генеп каже: „Дефинитивно треба признати да групе чистих Папуа који живе на извесној удаљености од обале не знају и никад нису знале за тотемизам, иако имају једну повезану и солидну породичну и територијалну организацију.“²¹ Хобхаус наводи примере

¹⁸ Ibid., p. 320.

¹⁹ Ibid., p. ?

²⁰ Paris, 1920, E. Leroux.

²¹ Op. cit., p. 170.

моногамије међу нецивилизованим у различитим деловима света.²² Кребер, један од највећих етнографа Сједињених Држава каже: „Стварни чинилац социјалне кохезије код племена Зуни, као и код других Пуебло, није клан него крвна породица билатералног сродства и станбено подељена под истим кровом, у истом стану са свим узлазним и низлазним рођацима по женској линији.“²³ Моногамска породица се налази у свим деловима урођеничке Африке.²⁴ Вестермарк тврди да „чак и код примитивних народа код којих су племенске везе снажне, породица постоји као издвојена група унутар племена. Има чак и врло примитивних народа који живе у посебним породицама, а не племенским животом“.²⁵ Ако овоме додамо и резиме које о Готје-овом схватању даје проф. Младеновић, онда је неоспорно да то схватање није створено од појединих острваца моногамије „... у мору доказа о разним облицима групног брака“, како он то погрешно мисли.

Али без обзира на то да ли наука има једно дефинитивно сазнање о почетку брака и породице, или, по мишљењу проф. Младеновића, тек треба до њега дад оће, брак и породица као социјалне институције, имају за собом миленијску историју постојања у свима деловима света. „Очигледно, то је универзална институција, каже Хобхаус, и немогуће је да је обичај игде оставио однос полова потпуно нерегулисаним, а његове регулације укључују припадност индивидуалних људи и жена једних другима“.²⁶ Отуда, дефиниција породице, као друштвено регулисане институције, мора да извире из духовно-моралне основе културе и цивилизације оне друштвене заједнице у којој се породица налази. И духовно и морално, она мора бити везана за своју социјалну средину. Без тога она не би могла да опстане. Без обзира на то да ли је та култура и цивилизација груба, примитивна, варварска, или на далеко вишем нивоу духовно-моралног развоја. Онаква каква је у једном периоду развоја, она је за њега једино могућа, те према томе и најбоља. То потврђује и историски развој породице. Са човековим духовно-моралним развојем, мења се и духовно-морални развој породице. Од тога развоја зависи како човеково схватање смисла и циља живота, тако и његов животни став и према себи и према другима.

*
* *
*

А сада укратко да видимо какве је напоре у својој дугој историји, морала породица да учини да би стигла онде где је данас.

По Малиновском, како каже проф. Младеновић, породица је била ћелија друштвеног живота код примитивних народа. Она у свим друштвима претставља истинску радионицу у којој се обликују напредак, цивилизација, континуитет традиције, и најважније претпо-

²² *Op. cit.*, pp. 133, ? ; 140—141.

²³ Цитат из ? *Op. cit.*, p. 326.

²⁴ (Нејасна fusnota!!! — има доста таквих)

²⁵ *Op. cit.*, стр. 299.

²⁶ *Op. cit.*, p. 178.

ставке људске културе. Значај породице у примитивним друштвима био је бескрајно много већи него што је данас.²⁷

Међутим, у току историје и својства породице и тај њен значај мењали су се.

Како је општепозната чињеница да културни живот људске заједнице почиње са оснивањем породице као њене основне социјалне јединке, ми се нећемо задржавати на процесу њеног формирања у праисторији, него ћемо се укратко задржати на променама, које је она претрпела у току свог историјског развоја, у појединим крајевима света и разним друштвеним срединама.

Стари Египат је знао и за спорадичну полигамију. Фараон је имао „велику супругу“, која је увек била принцеза краљевске крви, и која га је пратила при јавним пословима и религијским богослужењима. Али, поред ње, он је имао бројни харем. Тако и његови доглавници. Старом Египту није било непознато ни родооскврњење: брак између брата и сестре није била ретка појава. У њему није постојала равноправности полова.²⁸

У Индији, отац је господар и поседник жене, деце и робова. Индијски породични живот почиње са типичним патријархатом. Брак се није могао раскинути јер је верска светиња.²⁹

У Кини, супруг је господар у својој кући. Због прељубе он може да убије своју жену. Ако она увреди његове родитеље, он је може тако казнити да она умре. У том случају, он ће добити сто удараца. Обичај спаљивања није институција, али самоубиство удовица је често.³⁰

У старом Вавилону, у доба Хамурабија (2150— и 1950 пре Христа), брак је склопан без жеље младе, једном врстом трговине међу родитељима. Али „према другим људима жена је била далеко слободнија него што је данас у многим цивилизованим земљама.“³¹

Код Јевреја, супруга се стиче куповином или служењем. У том случају она сасвим напушта очеву кућу, потпуно прелази мужу. „На жену се гледа као на извор зла, јер је кроз њу дошао грех у свет. Зато она мора бити потчињена мужу.“³²

*
* * *

Што се тиче објашњења природе брака и породице у античком, грчко-римском друштву, чини ми се, да нико, све до сада, није дао једно природније, логичније и научније објашњење ова два социјална феномена, који су, онакви какви су били, одиграли пресудну улогу у животу античког, дохришћанског света, од француског историо-

²⁷ *Op. cit.*, стр. 314.

²⁸ В. Hobhause, *Op. cit.*, pp. 187—188.

²⁹ В. *Ibid.*, 188.

³⁰ *Ibid.*, p. 195.

³¹ *Ibid.*, p. 180, 182.

³² *Ibid.*, p. 197, 200.

зофа Фистел де Куланжа. Он је још пре више од сто година (1864. г.), написао своје чувено дело *Античка држава (La cité antique)*.³³ У том делу он је покушао да све битне манифестације и установе дохришћанског грчко-римског света изведе из религије и оправда религијом тога света. У времену једног бучног и агресивног атеистичко-материјалистичког настојања да се духовно-морални живот човека и његове заједнице сведе на епифеномен материјалног и економског, да се он објасни без икакве везе са психичким и онтолошким, овај француски научник је гвозденом научном логиком доказао да је главна покретачка сила сила живота, и индивидуе и друштва, не материјалне, но духовне природе, не материја и економика, него дух и ум човеков. „Сви друштвени преобраћаји долазили су редовно после преображаја ума“, (5) писао је он онда када је научна атмосфера била презасићена неубедљивим фразама о човековом духу и уму као епифеноменима, сенкама његове телесне природе, а о његовој култури као надградњи његове економске базе. „Велике промене које се појављују с времена на време у друштвеном уређењу не могу бити последице ни случаја ни само силе. Њихов покретач мора бити силан, и мора се налазити у човеку. Ако основи људског удруживања нису више исти као у старо време, то долази отуда што се у човеку нешто изменило. Има доиста један део нашег бића који се модификује из века у век — то је наш ум. Он је увек у покрету, готово увек у напредовању, и због тога су и наше установе и наши закони подложни промени. Човек данас не мисли више оно што је мислио пре двадесет и пет векова, и стога се њим не управља онако као што се управљало. Историја Грчке и Рима је сведочанство и пример тесног односа који увек постоји између претстава људског ума и друштвеног уређења једног народа“, (4) каже Фистел де Куланж. Његова мисао је кристално јасна. Она не допушта никакво двоумљење о односу базе и надградње, духа и машерије, било у човековом индивидуалном духовно-моралном животу, било у његовом друштвеном битисању.

Писац предговора другог издања „Античке државе“ које се је појавило 1936. г. проф. Радомир Д. Лукић, поред осталог, каже: „Треба посебно истаћи да Фистел де Куланж не прешао кад утврђује временску сукцесију између наших идеја и промена у друштву, јер све наше друштвене акције морају доиста претходно проћи кроз људску главу, како каже Енгелс у *Лудвику Фојербаху*“. Али зашто се у људској глави појављују управо такве и такве мисли, то остаје необјашњено код Фистел де Куланжа. (XIII). Међутим, проф. Лукић ваљда не мисли да би се овај оштроумни француски научник задовољио наивним објашњењем да мозак лучи мисао као што јетра лучи жуч. Према томе, узалудно је његово жаљење изречено речима: „Да је Фистел де Куланж систематски настојао да објасни религијске прописе одговарајућим друштвеним узроцима, његово дело би било на потпуно савременој научној висини“ (XIV). На жалост проф. Лукића, то дело својом садржином не само не жели да буде на таквој „потпуно савременој висини“, него је од почетка до краја недвосмислена негација њене научне вредности.

³³ Ради уштеде у простору, цифре иза цитата означавају страну дела.

По Фистел де Куланжу, да би се правилно схватио и објаснио живот античког, грчко-римског друштва, „нарочито је важно упознати његова најстарија веровања. Јер веровања и установе које налазимо у епохама процвата Грчке и Рима су само резултат развоја ранијих веровања и установа“, чији је „корен у незапамћеној давнини“ (5). А „ма како далеко да одемо у историју индоевропске расе, чије су пране грчко и италико становништво, не видимо да је она икад мислила да се после овог кратког живота све свршава за човека. Најстарије генерације, много пре појаве филозофа, веровале су да после овог живота постоји још један живот. Оне нису сматрале смрт као уништење бића, него као просту промену живота.“ А према најстаријим веровањима Италика и Грка, душа не иде у неки страни свет; она остаје у близини људи и наставља свој живот под земљом.“ (7) Иако нам ова веровања изгледају „врло погрешна и смешна“, она су господарила човеком кроз велики број генерација. Она су управљала душама и друштвима, и већина породичних и друштвених установа старих народа је проистекла из овог извора (12)... Пошто умрли имају потребу за јелом, и пићем, дужност је живих да задовоље ову потребу. Брига да се мртвима носи храна није била остављена ћуди и променивим људским осећањима; она је била обавезна. Тако је постала читава једна религија смрти, чије су догме биле заборављене врло рано, али чији су се обреди задржали све до победе хришћанства... Мртви су сматрани за света бића... Сваки умрли био је бог... Ова врста апотеозе није била преимућство великих људи и није се правила разлика међу мртвима... Гробови су били храмови божанства. (12). Ово обожавање мртвих изгледа да је најстарија религија ове индоевропске расе. (14). „Можда је пред призором смрти човек први пут добио идеју о натприродном, и почео полагати наде у нешто изван онога што је видео. Смрт би била прва тајна; она је извела човека на пут других тајни. Она је уздигла његову мисао од видљивог ка невидљивом, од пролазног ка вечном, од људског ка божанском.“ (15).

Поред култа мртвих, Грци и Римљани су имали и култ свете ватре. Свака кућа имала је жртвеник, на коме је „требало да увек буде мало пепела и жара.“ Била је света обавеза за сваког шефа породице да одржава ватру дан и ноћ. Тешко кући у којој би се ватра угасила... Угашено огњиште и уташена породица били су код старих народа синонимни изрази... Ова ватра је била нешто божанско; њу су обожавали, она је била предмет правог култа... Управљане су јој топле молитве (15—16). Између свете ватре и култа мртвих постоји тесна веза... Ватра огњишта је нека врста моралног бића... Она има смисао и свест, она ствара дужности, и лази да оне буду извршене... Основ овога култа је изван физичке природе и налази се у тајанственом свету који сачињава човек (20).

Међутим, Првобитна религија је била чисто породична. У њој није постојало једно божанство заједничко свим људима. Сваки породични бог је обожаван само од породице, којој припада. Он је само

њен заштитник. Седиште примитивне религије није у храму, но у кући. Ова религија се је родила сама од себе у људском уму; њена је колевка била породица; свака породица правила је себи богове.(25).

*
* *

А сада да видимо какво је место заузимала породица у Грчко-Римском друштву. Основ породице у том друштву, није једино крвна веза њених чланова“. Јер „сестра није у породици оно што је у њој брат“, а „еманциповани син или удата кћи престају потпуно да буду чланови породице“... Још мање је основ породице природна љубав, јер грчко и римско право не воде никаква рачуна о овом осећању. Оно може постојати у дну срца, али ништа не значи у праву“... Оно што сједињује чланове старе породице јесте нешто моћније, него рођење, осећање и физичка сила; то је религија огњишта и предака. Она чини да породица образује једно тело у овом и оном животу. Стара породица је више религиозна но природно удружење.“ Жена ће бити њен члан само уколико ју је свети обред брака увео у породични култ. Син који се одрекне култа или ако је од њега ослобођен, неће се више рачунати чланом породице, а усвојеник је прави син јер има нешто боље од крвне везе — он има заједницу култа(27).

Нема сумње да религија није створила породицу, али она јој је управо дала њена правила... Отуда је дошло до тога да је стара породица добила уређење тако различито од уређења које би имала да су је оснивала природна осећања“(27). „Стари грчки језик имао је реч врло значајну да обележи породицу, говорило се *Епистион*; а то је реч која буквално значи оно што је уз огњиште. Породица је била група лица којима је религија допуштала да у молитвама призивају исто огњиште и да приносе посмртни оброк истим прецима(28). Она је била, дакле, духовно морална заједница. У њој је било све божанско.

И морал који је из такве религије произилазио био је породични. „Религија није говорила човеку, показујући му другог човека: Ево твог брата. Она му је говорила: Ево једног туђинца; он се не може приближити гробу твоје породице, он има друге богове него ти, и он се не може здружити с тобом заједничком молитвом; твоји богови одбацују његову молитву и сматрају га као свог непријатеља; он је исто тако и твој непријатељ. У овој религији огњиштва, човек се никад не моли божанству за добро других људи; он га призива у молитви само ради себе и својих.“ (69—70).

Брак је у овој религији био свети обред. Он је био нешто далеко више од обичне крвне везе. За његово обављање је била потребна нарочита верска процедура. Јер девојка која напушта родитељску кућу, кида са њом све везе. Она не припада више очевом огњишту; она није више члан његове породице. Као невеста она постаје члан породице свога мужа и његовог огњишта. То је за њу друго рођење. Сврха брака је да продужи потомство, да настави породицу, да овековечи култ. Отуда је брак обавезан, а целибат је велико безбожништво и несрећа. Верски брак је нераскидив, сем у случају да је жена нероткиња.“

(26835). За оне, пак, супружнике који имају само природну, а не верску породицу, — који немају огњиште — а то су плебејци, патрицији кажу: *Gentem non habent... Connubia promiscua habent more ferocium.*

(Они немају породицу. Имају заједничке бракове као животиње.) (189). Ова религија пази брижљиво на породичну чистоту. У њеним очима најтежа погрешка је браколомство. „Јер прво правило култа је да се огњиште пренесе са оца на сина, а браколомство ремети ред рођења. Зато „у Атини је допуштено мужу да убије грешницу, а у Риму муж, као женин судија, осуђује је на смрт.“ (71).

Породица је имала заједнички гроб. За њега је важило исто правило као и за огњиште. (45). Породична религија је одвајала сваку породицу од свих осталих, и у животу и у смрти. (45).

*
* *
*

Ова и оваква породична религија, која је била духовно-морални основ грчко-римског античког света, основ његовог брака и породице, и која је њима вековима управљала, „уобличила је и људску душу и изградила карактер човека „тих времена“. Треба видети какав положај заузима религија у животу једног Римљанина, вели Фистел де Куланж. Његова кућа је за њ оно што је за нас храм, у њој су његов култ и његови богови. Његово огњиште је за њега божанство; он гледа богове у својим зидовима, вратима и прагу, и белези којима је омеђена његова земља такође су за њега божанства. За њега је гроб његовог претка храм, а преци богови. Свака од његових свакодневних радњи је један обред и сваки његов дан припада религији. Јутром и вечером он у својим молитвама призива своје огњиште, своје пенате, своје претке; он им се моли било да одлази од куће било да се у њу враћа. Сваки његов обред је религиозни акт у коме учествују и његови домаћи богови. Рођење, посвећење, облачење тоге, брак и годишњица свих тих догађаја за њега су свечани чинови његовог култа... Он приноси жртве сваког дана у своме дому, свакога месеца у својој курији, а више пута преко године у своме генсу или својој триби.“ (170). „Римљанин кога ми овде сликамо, наставља Де Куланж, није прост човек, човек слаба духа кога у заблуди одржавају беда и незнање. Ми говоримо о патрицију, о племићу, о људима силним и богатим. Тај патриције врши разне улоге: он је војник, магистрат, конзул, земљорадник и трговац, али свуда и увек он је свештеник и стално мисли на своје богове... Атињанин као и Римљанин, има празничне дане у које се не ради, у те дане нико не закључује брак, нико не почиње ништа; тих дана се не држе ни скупштинске седнице, нити судови суде.“ (175).

Породица која се састоји од оца, мајке, деце и робова „мора имати своју дисциплину. Коме ће дакле припасти прва власт? Оцу? Не. Има у свакој кући нешто што је изнад самог оца: то је домаћа религија, то је онај бог кога Грци називају огњиште-господар (*Estia despoino*) кога латини именују *Lar familiae Pater*.³⁴ Ово унутарње божанство, или, што излази на исто, веовање које је у људској души, то је

³⁴ Титула *Pater* означава власт а не очинство (184).

најнеоспорнија власт. Она ће утврдити ранг у породици. Отац је први до огњишта; он ложи на њему ватру и он га одржава; он је његов понтифик у свим религијским актима, он врши највишу дужност; он убија жртву; његова уста изговарају молитвену формулу, која ће њему и његовим прибавити заштиту богова. Породица и култ се овековечују преко њега; Он претставља сам собом читав низ потомака. На њему почива домаћи култ; он скоро може рећи као Индус: „Ја сам бог.“ Кад дође смрт, он ће бит божанско биће, које ће потомци призивати у молитви“ (62—63).

Религија не даје жени тако висок положај... У смрти као и у животу, она се сматра само за део свог супруга. Грчко право, римско право и индијско право, која сва проистичу из ових религијских веровања, слажу се у томе што сматрају жену увек као малолетну.“(63).

Синови су малолетни за оца докле он жели. (64).

Благодарећи породичној религији, породица је била једно мало организовано тело, једно мало друштво које је имало свога старешину и своју управу. Ништа у нашем модерном друштву, не може нам створити претставу о овој очевој власти.“ (63). Немогуће је замислити установу која би била чвршће постављена него што је то случај са породицом старих времена“ (182), која је у свом крилу имала и своје богове, и свој култ, и свог судију. Како је површно, симплистичко и неуверљиво историјско-материјалистички објашњена „велика хомогеност — главна одлика (римске) породице и положај њених чланова у најстаријем народу“ речима: „Још увек низак ниво производних снага приморавао је чланове породичне заједнице на велику дисциплину, на заједнички рад и на самоодрицања, без чега би сваки напредак био немогућ. То је дало и посебно обележје и положају појединих чланова породице.“³⁵

Међутим, иако се ништа не може замислити јаче од „Античке државе“ и чвршће постављено него што је случај са породицом старих времена“. Оне су, „од седмог века пре Христа... нападане и критиковане скоро свуда, .. напоследку исчезле. (182).

По Фистел де Куланжу, два су узрока довела до ове последице. „Један се састоји у промени која се у току времена извршила у идејама услед природног развоја људског духа, и која је, бришући старо веровање, у исто време учинила да се сруши и друштвена зграда, која је на том веровању и почивала и коју је оно и једино одржавало. Други узрок налази се у постојању класе људи која је стајала изван те градске организације, која је од ње трпела, која је имала интересе да је уништи и која је с њом ратовала без престанка. (182). „Стари принципи на којима је почивала римска држава као и све остале државе Старога века, исчезли су. Од целе старе наследне религије, која је дуго и дуго управљала људима и завела неке друштвене рангове међу њима, остаде још само спољашња форма. (253). Првобитна религија, чији су симболи били непокретни камен домаћег огњишта и гроб предака, та религија која је утврдила првобитну породицу и која је затим организовала и државу, временом се изменила и застарела. Људски дух је непрестано јачао и себи давао и стварао нове верске појмове и назоре. (291). Стара вера је сада била испод нивоа људског

³⁵ М. Младеновић, *Op. cit.*, стр. 96.

духа. Он другачије мисли о души, о божанству, о гробу. Оно је и даље постојало, људи су му се и даљи клањали, обожавали га и приносили жртве „али све је то било само култ који је произлазио из навике и који не оживљаваше никаква вера... Верски обреди су сматрани „за празне церемоније, којих нико није смео да се ослободи, али чији значај нико више није разумевао (291—292). Овој потпуној револуцији, полакој и не приметној, није се одупрло ни само свештенство. Јер, зато што је даље задржано приношење жртава у одређене дане, њему се чинило да стара религија стоји изван сваке опасности. Идеје се могу изменити, а и вера може пропасти, само нека обреди остану неповређени. Религијски појмови и веровања преобразише се. Домаћа и муниципална религија изгубише сасвим власт над душама, али се никакве измене у обредима и пракси не догодише.“ (292).

Међутим, са променом човекове вере изменио се и његов морал и његов породични живот. Јер промени ли се духовно-морални темељ живота индивидуе и друштва, неминовно се промени и њихова животна посведневна пракса. Стари принципи људског удруживања били су поремећени услед напора угњетених класа, услед пада свештеничке класе, услед делања филозофа и прогреса мисли. Није се престајало са напорима да се свет ослободи тесноте религије у коју се више није могло веровати: право и политика, као и морал, постепено се одвојише од ње.“ (323).

*
* *

Професор Младеновић који је у свом делу *Увод у социологију породице* детаљно третирао проблем брака и породице, овако списује морално стање римског друштва (од 134. године пре Христа до Константина): „Битно обележје овог периода је велика нестабилност брака. Слабљење породичне чврстине, велико ублажавање строгости морала, нагомилавање великих богатстава и велики број робинја, довели су до потпуног слома породице пред крај републике, а нарочито за време империје. Нови обичаји, који су временом заменили старе, строге обичаје, све више су водили у разврат, неморал и проституцију. Људи се нису женили, јер су били окружени јатом куртизана. Брак је стварао обавезе, децу и бриге на шта људи нису спремни. Уколико су се женили, чинили су то да би дошли до потребног новца за оргије. За потомство се нису бринули: све више је растао брак без деце и број нежењених људи. Људи нису хтели наследнике, радије су желели да сами постану наследници. Жене су чиниле то исто. Многи мужеви су се женили само зато што су рачунали да ће ухватити жену на прељуби, јер је преварени супруг тада имао право на један део жениног мираза. Робови и робинје су допуњавали ову слику. Макар колико биле оскудне статистике из тог периода, ипак су подаци који су до нас дошли поражавајући. Писци су нарочито забележили моду склапања више бракова. Жене су у одсутности својих мужева склапале нове бракове. Историчари наводе (Сенека) да оне нису рачунале време према календару конзула но према свом домаћем календару (према броју склопљених бракова). За време империје сваки брак се завршава разводом... Поред расула до кога је дошло у брачним односима,

дошло је до неморала и изопачености у полним односима уопште. У доба царства порочност се разбуктала и до лудила. Људи и жене су се утркивали у неморалу. Број јавних кућа бивао је све већи, а поред њих је содомија (обљуба дечака) све више хватала маха у неким круговима. Неко време је број проституисаних мушкараца у Риму већи него број проституисаних жена... Иначе општи положај проститутки у Риму био је неповољнији него у Грчкој... У сваком граду постојали су „лупенари“ — јавне куће у којима су оне примале посетиоце. Међутим, у доба хистеричног разврата и многе угледне и богате жене уписивале су се у едилске спискове као проститутке да би избегле велике казне које су их очекивале због браколомства. Многобројни су примери који указују на велику нестабилност брака. Овидије и Плиније Млађи женили су се три пута, Сина пет, Цезар се женио четири пута, Цицерон три пута... Слабљење брака и породице није могло да остане без последица. Становништво Римске империје у целини постепено се смањује. Нарочито опада број припадника владајуће класе; многе старе патрицијске породице су исчезле. После Августа, који се и сам три пута женио, наступио је период монструозних чудовишта у лицу неких познатих жена царица, од којих су свакако најпознатије Валерија Месалина и Јулија Агрипина, мајка Неронова. Месалина је пример највећег сексуалног садисте у историји. Њена похота носила је у себи ризик смрти за онога ко је не би задовољио у њеним захтевима. Она је напуштала престо царице да би се подавала у јавним кућама случајном госту и јавно се удавала у одсуству свога мужа Клаудија, због чега ју је он најзад погубио. Сличан је био живот Агрипине. Она је живела у инцесту са својим братом Калигулом, отровала је Клаудија, покушала је да убије и самог Нерона, да би ипак од њега изгубила живот.

Такво је било стање брака и породице у Риму када су Христови апостоли-мисионари еванђелског идеала брака и породице — кренули у крсташки поход хришћанизирања античког паганског света, који се распадао у неморалу, и отпочињања нове хришћанске ере човековог живота, његове еванђелске културе и цивилизације која ће променити временом духовно-морални лик човечанства.

Какав је био хришћански идеал брака и породице, како је он крчио свој пут у духовно-морални свет античког паганског човека, на какве је препреке наилазио, какве је жртве подносио и какве је плодове донео најпре Европи, а доцније и целом човечанству — видећемо у следећем поглављу.

II

БРАК И ПОРОДИЦА У ХРИШЋАНСТВУ

Видели смо како је слабљење и изумирање престижа античке религије неизбежно повукло за собом и слабљење престижа свега онога што је из те религије проистекло, њиме се хранило и одржавало, а то ће рећи, слабљење и изумирање престижа целокупног домостроја, и индивидуалног и колективног, античког човека и његове друштвене заједнице. Утрнула је света ватра на његовом домаћем огњишту и

замрло његово ревновање према култу предака. А како је на овим темељима античке домаће религије био изграђиван не само карактер тога човека него и његова целокупна култура и цивилизација, то је њихова нестабилност изазвала најпре моралну кризу јединке, а преко ње, и кризу целог античког света. Колективна морална криза је, пак, несумњив предзнак распадања једне друштвене заједнице. И Римска империја, највећа творевина античког света, разједена и ра-слабљена неморалом, најзад се срушила.

Међутим, у завршној фази овог деструктивног процеса изумирања једне старе религије и рушења њене културе и цивилизације, у источном делу Римске империје на западу, у једној незнатној њеној провинцији, отпочета је проповед једног новог схватања света, човека и његове судбине — отпочета је ера христијанизације, античког света. Од тада ће се историја човечанства делити на историју пре Христовог рођења (анте Христум натум) и на историју после Христовог Рођења (пост Христум натум).

Зашто: шта је то ново схватање света и човека собом донело, што оправдава овакву поделу целокупног духовно-моралног развоја човека и његове историје све до данас.

По опису Еванђеља оснивач Хришћанства — једне нове вере и једног новог одређивања смисла човековог живота на земљи, — ни по свом социјалном статусу ни по својој техничкој спреми, није био ванредна личност. По занату је био дрводеља а о његовом школовању у Еванђељу нема ни речи. Једино апостол Лука бележи овај податак о његовој способности. При повратку из Јерусалима, родитељи дванаестогодишњег Христа изгубили су га из вида и почели су да га траже. „И после три дана нађоше га у храму где седи међу учитељима, слуша их и пита их. А они који су га слушали дивили су се његовој памети и његовим одговорима.“ А родитељима је рекао: „Зашто сте ме тражили? Зар нисте знали да ја треба да будем у дому свога Оца? Али они нису разумели реч коју им је рекао. (Лк. 2, 44—50).

А две битне евангелске-хришћанске истине, које су постале и све до сада остале духовно морални темељи хришћанског схватања света, човека и смисла његовог живота, појединачног и заједничког, овако су једноставно и идеално упрошћено изложене у Еванђељу.

Прву од њих, оснивач хришћанске религије открио је жени Самарјанки код Јаковљевог кладенца, када му је она поставила судбоносно животна питање: где човек треба да се моли Богу, јер су се њени оцеви молили на гори Геразим, док су се Јевреји молили у Јерусалиму. „Веруј ми, жено, рекао је Христос, да иде час када се нећете молити Оцу ни на овој гори ни у Јерусалиму... Иде час и већ је ту када ће се прави богомољци молити Оцу у духу и истини; јер Бог жели такве богомољце. Бог је дух, и који му се моли треба да се моли у духу и истини. Рече му жена: знам да ће доћи Месија, који се зове Христос; када он дође, обавестиће нас о свему, рече јој Исус: ја сам који говорим са тобом (Јн. 4. 21, 23, 24, 25—26).

Питање које је Самарјанка поставила Христу код Јаковљевог кладенца није никаква новина за човека. Оно је било присутно у њему и при најранијем буђењу његове свести о себи и његовој судбини у свету. Без њега он никада није био, нити ће икада бити, ма на ком степену духовно-моралног развоја он био. Јер човек никада и

нигде није био без осећања зависности од некога или нечег вишег и моћнијег од себе. А то временски и просторно универзално осећање човекове зависности од некога и нечега далеко јачег и моћнијег од њега наметало му је осећање неминовне обавезе, да на неки начин регулише однос са њом. У том и таквом његовом осећању је и извор како његове религије тако и избор његове етике, без којих човек ни као јединка ни као члан ма које његове заједнице никада и нигде није могао опстати.

Да би удовољио овој неизбежној потреби, човек је од памтивека па све до данас, подизао фантастичне жртвенике и велелепне храмове који су на безброј начина објективирали његова најразличитија схватања природе ове силе. Које све и чему све није он подизао жртвенике, и какве све жртве није на њима и у њима приносио? Христов одговор жени Самарјанки је пуна и темељна негација идејних вредности како дохришћанског паганског, тако и послехришћанског атеистичког, псевдохуманистичког пантеона. Тим одговором је Бог изведен и из уских граница каменог огњишта римске свете ватре и култа породичних богова античке религије. Он се јавио и ван уских националних граница у којима су покушавали да га заточре Јевреји. Тај одговор је још пре две хиљаде година обезвредио лажне кумире и фетише свих могућих дотадањих ужих и ширих друштвених професионалних, конфесионалних, економских, политичких и других организација. Уместо свих до сада познатих симбола и знамења њихових уских, ограничених интереса: националних, класних, расних и других — тај одговор је једном за свагда, ставио у темеље космичког збивања веру у Бога као свемоћног створитеља и управљача свега. А место свих досадањих симбола различитих крваво завађених социјалних група и групица, Христов одговор непрестано указује на Голготски Крст као симбол хришћанске, еванђелске љубави, која једино може да изведе завађено савремено човечанство из садањег хаоса.

Ово је прва нова истина, коју је Христос у одговору жени Самарјанки открио човечанству и његову историју поделио у два дела — дохришћанску и похришћанску.

Другу његову истину, пак, Еванђеље открива овако: *И дође мајка и браћа његова и стојећи напољу послаше к њему да га зову. А народ сеђаше око њега, те му рекоше: види, твоја мајка и твоја браћа те напољу траже. И одговоривши рече им: ко су мајка моја и браћа моја? И погледавши наоколо оне који су седели око њега, рече: гле, мајка моја и браћа моја. Јер ко изврши вољу Божју, тај је брат мој и сестра и мајка.* (Мт. 12, 46—50; Лк. , 19—21; Мк. 3, 31—35). То је Еванђелска истина о братству људи: братство није само један биолошки појам. Ако би братство људи било само биолошка заједница, оно се битно не би разликовало од појмова који се односе на заједнице других биолошких заједница, других органских бића. Братство људи је један духовно-морални појам. Оно је не само крвно, органско, него тако исто и психичко: идејна, осећајна и вољна заједница. Без те и такве заједнице нема правог братства људи и правих људских групација, чија се социјална хомогеност оцењује према њиховој духовно-моралној хомогености. Отуда, и дандањи вапаји различитих социјалних групација: и верских, и националних, и професионалних и политичких, и других — да се ојача духовно-морална веза њихових чла-

нова, како би њихов утицај на ток живота опште људске заједнице био што ефикаснији.

Свака хришћанска заједница људи, велика или мала, је заснована на заједници хришћанских схватања живота и заједници хришћанског метода остваривања тога схватања у посведневном животу. Према томе, и хришћански брак и хришћанска породица морају бити засновани на хришћанској верско-моралној заједници супружника и на њиховом хришћанском начину живота. Као што смо већ видели, две основне истине хришћанске вере и хришћанског морала су: Бог, праузрок света и свега у њему, је Отац свих људских бића, без обзира на њихове специфичне, локалне разлике, створене посебним условима њиховог развоја; и: сродство, братство људи није засновано само на крвној вези, већ на њиховом духовно-моралном јединству вере у Бога као Оца. Ове две хришћанске истине преошћавају све многобројне разлике, које су не само до сада чиниле, већ и сада чине завађеним, често пута крваво завађеним, људе различитих вера, раса, боје коже, нација, политичких групација, и других разједињавајућих организација основаних ради заштите себичних интереса.

Ове две битне хришћанске истине су и сада још ничим непревазиђена нада на успостављање општег братства људи и спасења човечанства од крвавих сукоба. И ове две еванђелске истине су данас чак и живље и незамењивије него икада пре у историји, зато што непријатељске силе, које су се још од почетка ширења ових истина бориле против њих, сада, у жељи да се што ефикасније заштите од ширења и јачања престижа ових истина у савременом, идеолошки крвно завађеном друштву, употребљавају и државни притисак против њих, у земљама у којима оне могу тим притиском да располажу, а могу једног дана да доведу до општег сукоба народа, који би, без сваке сумње, оне који га преживе, вратио у камено доба праисторије човечанства.

Ове две хришћанске истине су духовно-морални основ и хришћанског брака, и хришћанске породице, иако Еванђеље не говори детаљно ни о једном ни о другом. Природа тих социјалних установа у хришћанству је логички плод ових истина. Она је њихово једино оправдање, јер их само она чини основним духовно-моралним ћелијама историјске хришћанске заједнице — Цркве. Она их оспособљава да ограниче и дисциплинују грубу моћ нагонског у њима и воде успешну борбу против „закона преха“ у себи, а то је битни предуслов за човеков успешнији живот по закону еванђелске љубави. Отуда се у Еванђељу најчешће говори о покајању као првом кораку на уској стази наднагонског живота, који човековој судбини даје један виши циљ и смисао.

*
* *

У јеврејском народу хришћанство је затекло давно формирану институцију брака и породице. У току њиховог историјског развоја, ове институције су прошле и кроз фазу куповања невесте, и кроз

фазу служења тасту, и кроз фазу многоженства.³⁶ Хришћанство је битно изменило њихову садржину, и сврху. Из тестова хришћанских светих књига се види у чему је та измена.

У разговору са фарисејима који су га питали, кушајући га; да ли сме човек да отпусти жену, Христос је рекао: зар нисте читали да *их је творац од почетка створио као мушко и женско...* Што је дакле Бог саставио, човек нека не раставља. Рекоше му: што онда заповеда Мојсеј да се да отпустна књига и да се жена отпусти? Рече им: С обзиром на тврдоћу вашег срца Мојсеј вам је допустио да отпустите своје жене; али од почетка није било тако. Него вам кажем да ко отпусти своју жену, сем због прељубе, и ожени се другом, чини прељубу, и ко се оженио отпуштеном, чини прељубу. Рекоше му ученици: ако је тако са човеком и женом, није добро женити се. А он им рече: не схватају сви ове речи, него они којима је дано. Јер има ушкопљеника који су се из утробе материне тако родили, и има ушкопљеника које су људи ушкопили, и има ушкопљеника који су сами себе ушкопили ради царства небескога. Ко може да схвати нека схвати. (Мт. 19 и Мк. 10).

Еванђеље јасно сведочи: да је брак са породицом божанска установа, а не пролазна веза супротних полова; да он има Богом одређену сврху, и да је нераскидив. Али и да ван брака и породице живот може да буде пун и осмишљен другим идеалима. То је све што је речено у Еванђељу о основним истинама хришћанског схватања брака и породице. Све друго речено у вези са овим схватањем, само је допуна и разјашњење ових истина.

Плод оваквог схватања је прва хришћанска заједница у Јерусалиму. Дела апостолска је овако описују: *А у народа који је поверовао било је једно срце и једна душа, и нико није говорио да је што од његовог имања његово лично, него им је све било заједничко...* Нико међу њима није оскудевао, јер су сви поседници земље или кућа продавали што су имали, доносили су вредност проданога и стављали пред ноге апостола. Одатле се сваком делило — колико је коме било потребно... А сви који су поверовали беху заједно и имали су све заједничко; продавали су што су стекли и имали, па су то делили свима — како је коме било потребно. Свакодневно су били стално и једнодушно у храму, ломили су хлеб по кућама, примали су храну с радошћу и проста срца, хвалећи Бога и уживајући љубав свега народа. А Господ је сваки дан додавао оне који се спасавају. (2, 44—47).

Та и таква почетна заједница је била духовно-морални квасац, под чијим ће дејством, у току две хиљаде година, не само антички, грчко-римски свет, него и полудивље хорде лутајућих многобожачких племена, које су разарале и пљачкале културне вредности тога света нарасти у модерне, савремене, велике културне нације индоевропске расе.

Апостол Павле, у неким својим посланицама, разрађује хришћанско схватање брака и породице, и њихову форму прилагођава приликама многобожачког света, чији је апостол постао од момента када је „утвара, један Македонац“, ноћу, стала „пред њега молећи га и говорећи: Пређи у Македонију и помози нам. А кад он виде ту утвару,

³⁶ Hobhause, Op. cit., 197—198.

каже писац Дела апостолских, затражисмо одмах да одемо у Македонију, наслућујући да нас је Бог позвао да им објавимо Еванђеље. (16, 9—10). То је био пресудни почетни моменат покрштавања Европе и других делова света.

Нова, хришћанска религија је отпочела систематску борбу са паганским светом, борбу против његових паганских животних схватања и његовог паганског морала. Проповед хришћанских истина, у самом почетку, наишла је на двострук пријем у нехришћанском свету; или на мржњу која тражи смрт за њихове проповеднике, или на презир и исмевање њихово.

Када је ап. Павле изложио своју одбрану пред римским намесником Фестом и краљем Агрипом, помињући страдање и васкрсење Христово „рече му Фест сасвим гласно: *Ниси при чистој свести, Павле; велика ученост доводи те до маније. На то ће Павле рећи: нисам луд, угледни Фесте него изговарам истините и разборите речи.* (Дела ап. 26, 24—25). Исто тако, у Коринту, проповед ап. Павла о распетом Христу, била је за Јудеје саблазан, а за многобошце лудост. (I Кор. 1, 23). Међутим, вера у распетог Христа и Његово васкрсење је темељ хришћанске религије. Јер, како каже ап. Павле: „*ако Христос није васкрсао, тада је празна наша проповед, празна је и наша вера*“. Уз то налазимо се и као лажни сведоци Божји, зато што смо сведочили против Бога — да је васкрсао Христа, кога није васкрсао, ако мртви заиста не васкрсавају. Јер ако мртви не васкрсавају, ни Христос није васкрснут. А ако Христос није васкрснут, узалуд је ваша вера, још сте у својим гресима. Према томе пропадоше који у Христу помреше. Ако смо се само у овом животу уздали у Христа, јаднији смо од свих људи (I Кор. 15, 14—18). Међутим, данас, после две хиљаде годишњег утицаја хришћанства на ток живота човечанства, и развоја објективне и непристрасне науке, овако непријатељски, негативан став према хришћанским истинама не би се могао ничим оправдати. Чак и оно у тим истинама што је одбацивано од рационалистичке критике као немогуће, после најновијих резултата до којих је дошла мета- или парапсихологија, не изгледа тако неприродно и тако немогуће, како јето изгледало Фесту, старим Јудејима и незнабожцима, и негативној критици.

Но, и поред овако непријатељског и негативног става појединих делова дохришћанског друштва, нова еванђелска истина почела је, напорно али са успехом, да уклања многобројне сметње и препреке које су отежавале и онемогућавале њено постепено освајање духовно-моралног живота античког света, и шири схватање о Богу као заједничком Оцу свих људи и о општем братству људи као његовој деци. И то најпре преко хришћанског брака и породице, јер је то основна жива ћелија сваке хомогене друштвене заједнице, па и хришћанске. Иако свесни да их за то „чекају окови и невоље“ (Дела ап. 20, 20—23), мисионари нове религије поучавали су људе њеним истинама „јавно и идући од куће до куће, преклињући Јудеје и Грке да се обрате Богу и да верују у Господа нашега Исуса Христа. Постепено расте и развија се једна заједница људи, које више не дели на римско поданство, ни породично огњиште са светом ватром, ни култ према кућном гробљу, ни племићски положај, ни ропско стање, нити каква социјална привилегија или недостатак. Нова религија је отворена свим овим некад

разједињеним људима, јер она учи: Нема Грка ни Јудејина, обрезања и необрезања, варварина, скита, роба, слободњака, него је све у свему Христос (Кол. 3, 11). Људи су је примали са одушевљењем, јер им је она предавана са љубављу, без користољубља. „Сребра или злата или одела нисам зажелио ни од кога, говорио им је ап. Павле са својим сарадницима. Сами знате да су ове моје руке послужиле мојим потребама и потребама мојих сарадника. Све сам вам показао, да се тако ваља трудити и немоћне прихватити, и сећати се речи Господа Исуса, јер је он рекао: „Блаженије је давати него ли примати“. Рекавши ово клекну и помоли се Богу са свима њима. На то сви гласно заплакаше, падоше у загрљај Павлу и љубљаху га. (Дела ап. 20, 33—37). Са оваквим мисионарима хришћанства никакав атеистички отпор еванђелским истинама никада није био дефинитивно успешан у до садањој историји цркве. Он не би био успешан ни данас, јер искрена жива хришћанска делотворна вера никада и ничим не може бити ни превазиђена ни побеђена. Било је момената у историји хришћанске цркве када је та и таква вера захтевала мучеништво, прогонство и смрт, али тиме је она само јачала и постајала победоноснијом.

На тој и таквој вери је почело и изграђивање хришћанског брака и породице. А с обзиром на духовно-морално стање ондашњег света, то није био нимало лак посао, и њему се морало прићи обазриво и постепено. Јер препород паганског човека у хришћанина претставља велики напор воље за потчињавање „закона греха“ закону љубави, тј. потчињавање нагонског, инстинктивног у човеку његовом новом еванђелском животном идеалу, чије су главне побуде и мотиви љубав према Богу као Оцу и човеку као брату. Отуда је ап. Павле, генијално упрошћено, изразио методологију Цркве у ширењу њене идеологије речима: „Млеко сам вас напојио, не чврстом храном, јер још нисте могли да поднесете. А и сад још не можете, јер сте још телесни“. Смисао ових апостолових речи је далеко јаснији после његове констатације: *Кад међу вама има зависти и свађа, зар нисте телесни и зар не живите као обични људи?* (I Кор. 3, 2—3) . . . Јер сваки ко се храни млеко, није вичан у речи и праведности, јер је нејак. А чврста храна је за савршене, чија су чула навиком увежбана за разликовање добра и зла (Јев. 5, 13—14). А Црква се одвајкада служила, а и данас се служи, овим оштроумним и психолошки најефикаснијим методом при ширењу своје науке.

А хришћански брак и породица у доба ап. Павла су били заснивани, а, нажалост, још и данас, после 2000 година од тога доба, покадакд заснивају се од људи неспособних да одједном приме „чврсту храну“ еванђелске истине која темељно мења њихов начин живота. Људи који су примали хришћанску веру били су изложени тешким искушењима, у средини у којој су живели. Апостол не превиђа и не прећуткује ту чињеницу. Он пише Коринћанима: „Чује се уопште да блуд влада међу вама, и то такав блуд какав нема ни међу многобошцима, да неки има очеву жену. И ви сте надмени; што се нисте ожалостили — да се уклони из ваше средине који је то дело учинио . . . У посланици сам вам писао да се не мешате са блудницима, не уопште са блудницима овога света, или са грамзивцима и разбојницима, или идолопоклоницима, јер бисте онда морали отићи са света. Написао сам вам уствари да се не мешате са оним који се брат зове, а блудник

је, или грамзив, или идолопоклоник, или опадач, или пијаница, или разбојник; са таквима немојте ни јести... и да се одвојите од сваког брата који живи неуредно, а не по предању које су примили од нас (II Сол. 3, 6)... Уклоните злога из своје средине (I Кор. 5, 1—2, 9—11, 13).

А када хришћани морају да уклоне из своје средине сваког оваквог злога, онда је хришћански брак немогућ са њим, онда он, природно, не може бити ни члан хришћанске породице. Јер ап. Павле овако говори Коринћанима о браку, који су му о овоме писали: А за оно што ми писасте: добро је човеку да се не дотиче жене, али због блуда сваки нека има своју жену, и свака жена свога мужа. Муж да чини жени дужну љубав, тако и жена мужу. Жена није господар свога тела него муж; тако и муж није господар свога тела, него жена... Брачним друговима пак не заповедам ја, него Господ, да се жена не раставља од мужа. А у случају да се растави, нека остане безбрачна, или да се помири са својим мужем. И муж да не отпусти своју жену. I Кор. 7). Галатима, пак, апостол пише: Живите у Духу па нећете извршити пожуду плоти. Јер плът жуди против Духа а Дух против плоти; ово се једно другоме противи... А плотска дела су позната, то су: блуд, нечистота, распојасаност, идолопоклонство, чарање, непријатељство, свађа, пакост, срдња, раздори, странке, зависти, пијанке, и овоме слично... А плод Духа је љубав, радост, мир, дуготрпење, честитост, доброта, вера, кротост, уздржање. А Христови припадници су распели плът са свим страстима и пожулама. Ако Духом живимо, Духом и да ходимо. Не будимо пуни празног славољубља, не изазивајмо један другога, не завидимо један другоме... Не малаксавајмо чинећи добро... Чинимо добро свима док имамо времена, а највише онима који припадају нашој верској породици. (Гал. 5, 16, 18—). А хришћанима у Риму, Апостол скреће пажњу на то да су многобошци „заменили славу бесмртног Бога сликом и приликом смртног човека, и птица, и четвороножних животиња, и гмизаваца“, и да их је зато Бог „са прохтевима њихових срца предао у нечистоту, да међусобно обесчашћују своја тела... препустио срамним страстима; а њихове жене заменише природно општење неприродним, а исто тако и људи оставише природно општење са женама и у својој пожуди распалише се један на другога, тако да људи са људима чине срам и на себи примају заслужену плату за своју заблуду“. (Рим. 1, 3, 4, 26—27). Римским хришћанима који живе у овом моралном хаосу, Апостол саветује: Молим вас, браћо, милости Божје ради, да своја тела принесете на живу, свету, богоугодну жртву, да то буде ваша умна служба Богу. И не уподобљавајте се овом свету, него се преображавајте обнављањем свога ума, да би сте могли да разаберете шта је воља Божја, шта је добро, и угодно, и савршено... Гнушајте се зла, држите се добра... Волите један другога у братској љубави, у уважавању свако нека ставља другог испред себе, не будите немарни у ревности, будите врли у духу, служите Господу, радујте се у нади, трпите у невољи, истрајте у молитви, учествујте у потребама светих, гостопримство упражњавајте... Јер царство Божје се не састоји у јелу и пићу, него у праведности, и миру, и радости у Духу Светом. Ко, наиме, овим служи Христу, тај је Богу изврстан (Рим. 12, 1—2, 10—13; 14, 17—18). Избегавајте блуд, Сваки грех, који човек чини, ван тела је; а блудник

греши против свог сопственог тела. Или зар не знате да је ваше тело храм Духа Светога који је у вама, кога имате од Бога, те не припадате само себи? Ви сте, наиме, скупо купљени, прославите, дакле, Бога својим телом (I Кор. 6, 18—20). А Јеврејима Апостол поручује: Сви да поштују брак и брачна постеља да буде неокаљана; јер Бог ће судити блудницима и прељубницима (Јев. 13,4). Коринћанима, пак, вели: Зар не знате да сте храм Божји и да Дух Божји обитава у вама? Ако неко уништи храм Божји, Бог ће њега уништити; јер је храм Божји свети, а то сте ви. (I Кор. 3, 16—17).

Такви треба да буду кандидати за прави хришћански брак и породицу. Јер хришћански брак и породица морају бити изнад закона греха у човеку. А то човеково ослобађање од ничим необузданог притиска нагонских сила у њему и његово оспособљавање за живот по законима еванђелске љубави немогуће је без огромног духовно-моралног напора и Божије помоћи. Није онда никакво чудо што Ап. Павле са својим сарадницима прве хришћанске породице његовог времена назива црквама, а њихове чланове светима (Рим. 16, 4—5; I Кор. 16, 19; II Кор. 13, 12; Филип. 4, 21). Само, и из посланица ап. Павла се јасно види да претварање паганског човека у правог хришћанина, и заснивање његовог хришћанског брака и породице није био нимало лак посао. Благодат је помоћ од Бога, и без ње човек не може успети. Светост је плод сарадње двеју воља: Божије и човечије.

Свестан многобројних тешкоћа при обављању свог мисионарског посла, овај апостол многобожаца, у жељи да омогући што већи и бржи успех хришћанске мисије у многобожачком свету, својим личним мишљењем битно олакшава тешке услове за заснивање хришћанских породица у времену у коме је живео. Он пише Коринћанима: *Говорим ја, не Господ: ако неки брат има жену која не верује, и она пристаје да живи с њим, нека је не отпушта. И жена која има мужа који не верује, а он пристаје да живи с њом нека не отпушта мужа. Муж који не верује, наиме, посвећен је верном женом, и жена која не верује посвећена је братом; ваша деца би иначе била нечиста, а сад су света... само свако нека живи онако како му је Господ доделио, како га је Господ позвао. И тако наређујем по свим црквама.* (I Кор. 7, 12—14, 17). Јер, по ап. Павлу, у таквом браку жена може спасти мужа, а муж жену, пошто се у њему омогућава сучељавање борбе два опречна схватања света и човека.

То сучељавање, та борба хришћанства са антихришћанским схватањима живота никада није престајала у досадањој историји хришћанске Цркве. Она и дандас траје; и то у оштријој форми него икада пре. И она није нешто неприродно. Ту борбу је предвидео и инаугурисао сам оснивач хришћанске Цркве. Он је дословно рекао: *Дошао сам да бацам ватру на земљу, и како бих хтео да је већ запаљена... Мислите ли да сам дошао да донесем мир на земљу? Не, кажем вам, него раздор. Јер ће од сад пет њих у једној кући бити раздељени; поделиће се троје против двоје и двоје против троје, отац против сина и син против оца, мајка против кћери и кћи против мајке, свекрва против своје снахе и снаха против свекрве.* (Лк. 12, 49—53). Нисам дошао да донесем мир него мач. Јер сам дошао да раставим човека од његовог оца и кћер од њезине мајке и снаху од њезине свекрве, и непријатељи човекови су његови домаћи. Ко љуби оца или мајку

више него мене, није мене достојан, и ко љуби сина или кћер више него мене није мене достојан; и који не узме крста свога и не иде за мношвом, није мене достојан. Ко нађе живот свој, изгубиће га, и ко изгуби живот свој мене ради, наћи ће га. (Мт. 10, 34—39).

Ове Христове речи су остале, све до данас, ничим неоспорена истина. Оне су историју хришћанске ере, од самог њеног почетка па све до данас, делиле и дефинитивно разделиле у два дела, у два и верски, и филозофски, и морално, и научно, и политички — готово дијаметрално опречна и јако непријатељска система човекових свесних идејних, осећајних и вољних схватања и напора да реши свој проблем света и човека и оствари свој животни идеал: са Богом или без Бога. Литература различитих грана његовог културног живота као и његов посведневни живот у току његове досадање историје јасно говоре о томе.

*
* *

Тај сукоб схватања света са Богом и схватања света без Бога је непрекидно стање у досадањој човековој историји. Као борба између теистичког хришћанства и атеистичког паганизма он је нарочито појачан у позној Ренесанси. А тај паганизам, који је претстављао прву препреку ширењу хришћанства у грчко-римском свету, временом је толико огрубео, да је у XX веку, у неким деловима света био у могућности не само да забрани слободно ширење хришћанских схватања живота, него да и против воље огромне већине припадника тога схватања тенковима руши њихове храмове, и систематски уништава хришћанску културу и цивилизацију.

Ти пагански, антихришћански елементи, још у самом почетку ширења хришћанства, почели су да се увлаче и у живот првих хришћанских породица и да изнутра разарају нову веру. Отуда први мисионари те вере непрестано, усмено и писмено, скрећу пажњу члановима нове цркве на ту чињеницу, и саветују им да се против те опасности боре, и да ревностно чувају узвишеност и чистоту живота хришћанског брака и породице. Говорили су им: Ако једете, ако пијете, ако ма шта чините, све чините на славу Божју... У злоћи будите чејаки, у мислима будите зрели људи... Све нека буде пристojно и чредно... Све код вас нека буде у љубави (I Кор. 10, 31; 14, 20; 16, 14). Не живите више као што живе многобошци у ништавности свога ума (Еф. 4, 17). Жене да се поковавају својим мужевима, а мужеви да воле своје жене... Децо, слушајте своје родитеље у Господу, јер је то право... Робови, слушајте своје телесне господаре... И ви, господари, исто тако поступајте с њима, без претње, знајући да је и њихов и ваш Господар на небесима, и да он не гледа ко је ко (Еф. 5, 23, 25; 6, 1, 5, 9)... Бог је тај што чини у вама да желите и да делате — да му budete по вољи. Све чините без гунђања и премишљања да будете беспрекорни и чисти, непорочна деца Божја усред поквареног и наопаког рода међу којима светлите као звезде у свету (Филип. 2, 13—15). Господари, чините робовима што је право, знајући да и ви имате господара на небу (Кол. 4,1).

Тако апостол Павле даје упутства и савете за правилно, хришћанско решење проблема брака и породице, у самом почетку историје хришћанске Цркве. А он је, без сваке сумње, био је најкомпетентнији и најпозванији за такво решење овог проблема у грчко-римском свету.

*
* *
*

Хришћанска породица је била и остала домаћа црква у којој се остваривао хришћански идеал човека. Она је била и остала главни носилац, пропагатор и апологет еванђелских врлина. Зато је она, све до данас остала, предмет мржње, гнева и гоњења свих оних за које је: вера у Бога као праузрока свега; и у љубав као једину моралну снагу за остварење општег братства људи; и у загробни живот као једине могућности за задовољење опште жеље за надживљавање смрти и општег уништења — ништа друго до сујеверје, глупост и лудост.

Међутим, хришћанство са својим схватањем брака и породице је, и поред свих препрека које су његовом напредовању стварали његови атеистички непријатељи, споро, напорно, али неуморно продирало у духовно-морални свет многобожачких народа. За две хиљаде година, оно је прекрило и украсило земљу хиљадама хришћанских храмова и споменика, а у милионима хришћанских породица један кутак њихових домова претворило у одређено место молитве — у домаћу цркву. Из тих хришћанских породица са домаћим храмовима изишли су творци до сада непревазиђених вредности хришћанске културе и цивилизације у свим манифестацијама човековог духовно-моралног живота. Тај стваралачки напор је често пута доводио до великих искушења и страдања, јер ретки су периоди у историји Цркве када она није била гоњена од њених атеистичких непријатеља. Замена богова домаћег огњишта хришћанским Богом, култа домаћег гробља, вером у васкрсење и загробни живот, искључивог породичног морала, моралом универзалне братске љубави, и других нехришћанских вредности, хришћанским — ширила се кроз лични подвиг, страдање и мучеништво хришћана. И, многобожачка лутајућа племена Европе постепено су се мењала и духовно и морално, док нису свој живот, више или мање, увела у духовно моралне рамове хришћанског брака и породице, и временом постала најкултурнији део модерног човечанства, и носиоци најширих, најхуманијих и теоријски једино хришћанством оправданих животних идеала и стремљења.

Никада на земљи није постојала једна људска заједница „чији су чланови били међусобно повезани дубљом и чистијом љубављу, него што су били хришћани за време гоњења“, каже Леки.³⁷ Благодарећи утицају тих људи и њихових породица на начин живота многобројног елемента европских народа, Западна Европа је у дванаестом веку постала једна пространа теократија. Постигнућа грчког и римског генија ишчезла су са видика. Тријумфи старих цивилизација као да нису никада постојали; они нису бил само заборављени. Просто речено, није било органског континуитета између старог живота и живота

³⁷ W. E. H. Lecky, *History of European morals*, Vol. I p. 400.

који га је замењивао,“ , каже Бенџамин Кид, који западну цивилизацију схвата и објашњава као дело хришћанске љубави.

Кид одбацује тезу да је Западна Цивилизација „продукт једног интелектуалног покрета“... Интелект није могао да пружи снагу довољно моћну да оспособи људе да нападну готово незаузмив положај владајућих класа. Отпор који је требало савладати био је огроман, а неуспех људи ван наше цивилизације био је тако потпун, да ми морамо другде тражити узрок који је произвео овај преображај... Очеvidно је да ми порамо наћи покретну снагу за то у огромном фонду алтруистичког осећања којим су наша Западна друштва била снабдевена. То осећање, са својим изванредно ефективним санкцијама је карактеристичан и одређени производ религијског система на коме је наша цивилизација заснована. Утицај овог фонда алтруизма у нашој цивилизацији је поткопао положај владајућих класа.³⁸

Први велики корак у овом правцу учињен је, први пут у историји укинута ропство у Европи, негде у четрнаестом веку.³⁹ То је био један од највећих корака напред, који је наша раса учинила напредујући. Да он није учињен, модерна цивилизација не би никад била рођена.⁴⁰ Али тај корак није резултат једног интелектуалног покрета... Укидање ропства, без сваке сумање, треба сматрати као један од првих и нарочитих плодова оног етичког покрета на коме је заснована наша цивилизација. Две доктрине, које су највише допринеле укидању ропства, биле су: доктрина о спасењу, и доктрина о једнакости свих људи пред Богом. Обе доктрине су над-рационалне.⁴¹ Оне су повратиле људско достојанство робу, и једнакост људи учиниле најкарактеристичнијим производима наше цивилизације“, иако ту једнакост не правда ни наука, ни искуство.⁴² Схватање по коме су људи по рођењу једнаки, које је играло тако велику улогу у нашој цивилизацији, у суштини је ирационално. Њега не санкционише ни разум, ни искуство. Оно је карактеристични производ оног ултра-рационалног етичког система, на коме је заснована наша цивилизација⁴³

Међутим, укидање ропства је било само први корак у овом и оваквом развојном процесу. За њим су дошли и други, од већег интереса. „Ми примећујемо како се владајуће класе постепено повлаче и привилегије њиховог сопственог положаја непрестано у великој мери, проширују на све већи и већи број других класа“.⁴⁴ Све се ово дешава под утицајем „оног великог фонда алтруистичког осећања створеног етичким системом на коме је заснована наша цивилизација“. Тај фонд претставља најглавнију покретну снагу, за читаве серије политичких и социјалних феномена, посебних за нашу цивилизацију, које укључујемо у заједничко поглавље „прогрес“.⁴⁵ Не схва-

³⁸ B. Kidd, *Social Evolution*, Methuan, 1920, p. 168.

³⁹ *Ibid.*, p. 169.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

⁴¹ *Ibid.*, p. 176.

⁴² B. *Ibid.*, pp. 171—179.

⁴³ *Ibid.*, pp. 187.

⁴⁴ *Ibid.* p. 172.

⁴⁵ B. *Ibid.*, 173.

тити природу ове снаге, исто је што и погрешно разумети не само Револуцију (француску), но исто тако и целокупну текућу политику и социјалну историју, и међу нама самима, и међу другим секцијама напредних европских народа.“⁴⁶

*
* *

До Ренесансе „четрнаест векова историје наше цивилизације били су посвећени рашћењу и развијању једног необичног система о другом свету. Борба против ограниченог, безверног разума била је успешна до једног степена, који никад није постигнут у историји света. Надрационалне санкције начина живота и делања достигле су јачину и универзалност непознату у паганској римској и грчкој цивилизацији. Држава је била од Цркве благосиљана институција. Владар је држао своје место по божанском праву, а захваљујући истом ауторитету свака политичка служба и сва власт произилазила је од њега. Свако разматрање садашњег било је осењено у људским умовима концепцијама будућег живота, и цео социјални и политички систем, као и индивидуални људски живот бивали су прожети преовладавајућим идејама.“⁴⁷

Међутим, у петнаестом столећу, у периоду Ренесансе, ми се заустављамо на великој вододелници која одваја модерни свет од старог. „Ако на нашу цивилизацију морамо да гледамо као на један посебан органски развој, и ако за седиште животних сила, које проузрокују покрете у прогресу око нас, морамо да обратимо пажњу на етички развој који се дешавао кроз историју западних раса, јасно је да, у строго научном смислу експанзија модерног друштва почиње од Ренесансе и Реформације.

Зашто?

Као што Фистел де Куланж, у своме делу *Античка држава*, објашњава целокупну Античку културу и цивилизацију религијским схватањима грчко-римског света, тако и енглески историофилософ Бенџамин Кид схвата и објашњава Западну цивилизацију не као дело чистог интелекта, него као плод хришћанске љубави, хришћанског алтруизма. У своме делу *Социјална еволуција*, Кид каже да је та цивилизација изникла из великог утицаја, који је „фонд хришћанске љубави“ извршио на духовно-морални свет Европе. И то упркос негативном утицају позитивне науке у овој области човекове делатности. По њему, „и поред великих напредака које је наука учинила у току XIX в., готово у свим другим правцима, мора се признати да не постоји наука о људском друштву, у правом смислу речи.“⁴⁸ Према речима њених претставника, „наука, чији је велики тријумф у XIX в. проналажење корака еволуције живота до људског друштва, стоји сада занемела пред проблемима друштва какво постоји око нас.“⁴⁹ Једно од најмонументалнијих дела нашег времена *Синтетич-*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 131—132.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 1.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 2.

ка филозофија Херберта Спенсера, бацила је слабу практичну светлост „на природу социјалних проблема нашег времена“.⁵⁰ Од Спенсера у Енглеској, до Шефлеа у Немачкој, „постоји сва могућа и збуњујућа разноврсност мишљења“... Негативни и безнадежни положај науке је поштено објаснио проф. Хаксли у Енглеској. Он је циљеве двеју супротних партија његовог времена — индивидуалиста и социјалиста свео на апсурд и немогућност... Он тврди да и најбоље цивилизације његовог времена немају ниједан идеал који вреди, који је стабилан. „Ја се не колебам да изразим мишљење да: ако не постоји нада у једно широко побољшање услова за живот једног великог дела људских фамилија; да, ако је истина да постоји повећање знања, задобијање веће власти над природом, што је последица тог повећања знања, а богатство које долази после те власти, нису у стању да измене обим и јачину оскудице са њеним физичким и моралним штетним последицама —, ја бих поздравио долазак какве љубазне комете, која би све ово збрисала као пожељно уништење.“⁵¹

Многи, пак, од претставника науке, који се баве социјалним проблемима, настављају да говоре и раде као да они схватају као своју дужност према друштву, да му одузму религијска веровања. Али они немају никакву своју веру да му понуде у замену. Они, очевидно, сами не схватају проблеме са којима се свет бори како најбоље зна. Сама наука нема јасно схватање природе социјалне еволуције коју ми преживљујемо. Она није покушала да објасни феномен Западне цивилизације.“⁵²

Два „дубоко антирелигиозна покрета мишљења“ су били „ново откриће еволуционистичке науке“ и „историјски критицизам Библије“, развијан од стране многих писаца, од Штрауса и Ренана... А многи просвећени умови су били склони да сматрају како је ново знање, дефинитивно и једном за сватда, закључило спор између религије и науке, уништењем једног од непријатеља.“⁵³ Ренан је претпостављао да ће религијска веровања, „поткопана основним васпитањем и превагом науке над књишким васпитањем, тихо изумрети. „Али се не може учинити већа грешка, него да се претпостави да постоји ишта у еволуционистичкој науци на крају XIX века, што оправдава такве закључке. Напротив, ако су ова веровања фактор у развоју који друштво подноси, онда најзначајнији резултат научне револуције, коју је Дарвин отпочео, мора бити тај, да су религијска веровања утврђена на темељу тако широком, дубоком и трајном, како то ни богослови о томе нису сањали. Према законима, које је сама наука објавила, мора се очекивати да ће ова религијска веровања остати до краја карактерна црта наше социјалне еволуције.“⁵⁴

Али ако антихришћанска, атеистичко-материјалистичка схватања света и човека, чија су систематска сучељавања и сукоби са хришћанством почели још у позној Ренесанси и реформацији, нису уништила религијска веровања, нити су их приморала на „тихо изумира-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 2.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 3—4.

⁵² *Ibid.*, p. 5.

⁵³ *Ibid.*, p. 15.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 21.

ње“; ако су та веровања остала „до краја карактерна црта наше социјалне еволуције“, то не значи да такво сучељавање и такав сукоб два дијаметрално опречна схватања света и човека нису нимало утицали на духовно-моралну хомогеност и целовитост животне идеологије појединих хришћана. Природно је, што су се реперкусије те, макар и делимичне, дезинтеграције верских схватања морале осетити и у схватању и објашњењу брака и породице код оних, који су, макар и делимично подлегли утицају престижа нехришћанске и антихришћанске, атеистичко-материјалистичке науке. На средокраћу двеју антагонистичких животних идеологија, никла је духовно-морална криза Западне цивилизације, а у њој се постепено развила и криза брака и породице.

У чему је она, како се манифестује, и чему води?

То ће бити предмет мог идућег разматрања.

III

САВРЕМЕНИ БРАК И ПОРОДИЦА

Већ смо видели да, по Фистел де Куланжу, основ старе античке грчко-римске породице „није једино крвна веза њених чланова“, још мање природна љубав, јер грчко и римско право не воде никаква рачуна о овом осећању“. . . Оно што сједињује чланове ове старе породице јесте нешто моћније него рођење, осећање и физичка сила; то је религија огњишта и предака. (25, 27) Видели смо, исто тако, да је основ хришћанског брака и породице не само биолошка веза супружника, него еванђелско схватање живота. Из тога схватања живота, из његовог огромног „фонда љубави и алтруизма“, црпе своју снагу и хришћански брак, и хришћанска породица, а са њима и целокупна Западна цивилизација, по мишљењу Бенцамина Кида.

Антички и хришћански брак и породица, онакви какви су, имају своју пуну основу и пуно оправдање у религијским схватањима света и живота; они су религијски. Они се без религије не могу ни објаснити, ни оправдати.

Предмет овог излагања је *савремени брак и породица код нас*. По својој основи и својим манифестацијама тај брак и та породица су: или религијско патријархални, или атеистичко-материјалистичко модерни, или, пак, најчешће мешавина и једног и другог. Између присталица ових различитих бракова и породица постоји не само теоријско сучељавање него често и нетрпељивост, мржња и сукоб. Зашто? Зато што је то у природи њихових идеологија и њихове посведневне праксе, која из тих идеологија логички извире, и на њима се развија.

Религијско и атеистичко схватање света и човека су две дијаметрално опречне филозофије живота и смрти, које на сасвим различити начин решавају битне животне проблеме човекове па и проблем брака и породице. Од како је света и човека, оне су у сукобу при решавању ових проблема. Могло би се слободно рећи да је у том њиховом сукобу увек био, и све дод анас остао, један од најглавнијих узрека свих већих социјалних неспоразума, трзавица, нереда и трагедија у историји.

Како је дошло до ових сукоба различитих схватања проблема брака и породице код нас? Када је отпочела борба атеистичко-материјалистичког схватања света и човека против верских убеђења нашега народа; којим путем је она ишла и каквим темпом се је она развијала; како је она утицала на традиционалну веру нашег верујућег човека и на његов морал, и какво је било њено дејство на његов брачни и породични живот?

Проф. Младеновић пише, да су „представници епохе просвећености у Француској... својим идејама припремили терен не само Француској револуцији него и реформи законодавства о браку и разводу. Велику пажњу посветили су управо овим питањима стога што су се борили против хипокризије католичке цркве, која је брак сматрала верском установом и као таквој није дозвољавала развод (333). Међутим, ја бих ово његово кратко објашњење допунио. Борба епохе просвећености против католичке концепције брака је само један детаљ њихове борбе против хришћанства као схватања света и човека у целини: та борба је само једна тачка у њиховом плану општег напада на религију, као на нешто *инфамно*, како је писао Волтер. А тај напад претставља само једну фазу развоја једног планског, смишљеног процеса атеистичко-материјалистичког дехристијанизирања хришћанског човека Европе. Јер тај процес почиње далеко пре појаве енциклопедиста и Француске револуције. Неопагански атеистичко-интелектуалистички псевдо-хуманизам је никао у позној Ренесанси. Он је главни узрок настанка и епохе просвећености, и Француске револуције, која је створила извештан вакум у дотадањем верско-моралном животу једног дела тадањег француског друштва. Али како ни тај део француског друштва није могао да живи без икакве религије и икаквог морала, осетила се насушна потреба да се тај вакум, створен антихришћанским, атеистичко-материјалистичким схватањима живота, на неки начин попуни. Отуда истрајно настојање да се стара хришћанска религија и стари хришћански морал замене новом научном религијом и новим научним моралом. Први систематски покушај у том правцу учинио је Огист Конт својом позитивистичком религијом и својим позитивистичким моралом. Тај покушај, и поред потпуног неуспеха Контовог религијског и етичког позитивизма, још и данас се безуспешно понавља.

Али после појаве Контове *Позитивне филозофије*, „све већи број умова у Француској, Немачкој и Енглеској... доводио је у питање суштину натприродног елемента у религијским веровањима, вели Кид. Једна широка и све већа интелектуална партија у нашој (енглеској) средини, веровала је да религија будућности мора бити религија из које је отстрањен надрационални елемент.“ Међутим, таква претензија је била апсурдна. Јер у свим религијским веровањима, очевидно, мора бити Ултра-рационална санкција коју она даје за социјални начин живота... Једна рационална религија је једна научна немогућност.“⁵⁵

⁵⁵ *Op. cit.*, pp. 102, 103.

Отуда ни сви други покушаји да се дође до једног правилног и задовољавајућег решења проблема света и човека искључиво на темељу позитивне науке остали су, све до данас, безуспешни. Ни социологистичко решење овога проблема које је дала француска социолошка школа са Диркемом на челу. Њено објашњење порекла породице у супротности је са етнолошким чињеницама. Проф. Младеновић не налази правилно решење проблема брака и породице ни у другим најважнијим „грађанским“ социолошким теоријама. За њега „на супрот свима њима стоји марксистичка социолошка теорија“ (340). Ни Спенсер који је извршио јак утицај на социолошке теорије о породици (341), и чија су схватања о породици знатно либералнија од Контових... није успео да се издигне изнад категорија буржоаског либерализма, не видећи суштину друштвених процеса и правих узрока породичне трансформације... Сем тога, он је негирао значај класне борбе, дајући предност биолошкој борби за опстанак у којој побеђују јачи и способнији да се одупиру новим условима“ (342). Тако проф. Младеновић, брзо и напречац, ликвидира спор са оним схватањима која се не слажу са догматским схватањима историјског материјализма. Међутим, сва ова и оваква аргументација је далеко од тога да буде научно објективна и неоспорна.

*
* *
*

Ова и оваква атеистичко-материјалистичка антихришћанска схватања хуманизма, у овој или оној форми, на овакав или онакав начин, пренета су у нашу националну средину. Она су постепено слабила престиж религијских схватања нашег човека и поткопавала духовно-морални основ животне праксе уопште, па и начин живота дотадање породице. Та схватања су дошла са стране, и проф. Младеновић је у праву када каже: „На југословенску социологијску мисао о породици вршени су и неки страни утицаји“. Само те идеје нису ушле у народни живот директно из иностранства, него у преради неких наших људи, као идеје које ослобађају од верских предрасуда, еманципују народ од идејне заосталости, од мрачњаштва. У упрошћеној, неуком и наивном свету приступачнијој форми, него што је њихово чисто научно излагање, те идеје су најчешће имале пропагандистичке, партијско-политичке побуде и мотиве. Преко штампе, школе и пропаганде, оне су постепено ушле у живот породице и почеле да стварају идејно-морални сукоб између родитеља и деце, почеле су да поткопавају традиционалне основе патријархалне хришћанске породице. Почела је, после, толико векова, да се и код нас, у новој форми, осведочава еванђелска истина о сучељавању и борби хришћанских и антихришћанских схватања света и човека: Мислите ли да сам дошао да донесем мир на земљу? Не, кажем вам, него раздор. Јер ће од сада пет њих у једној кући бити подељени; поделиће се троје против двоје и двоје против троје, отац против сина и син против оца, мајка против кћери и кћи против мајке, свекрва против снахе и снаха против свекрве“ (Лк. 12, 51—53). И није никакво чудо што је све то тако, јер сучељавање и сукоб различитих животних идеологија је природно средство нормалног духовно-моралног

човековог развоја, једина динамичка сила његове историје: мудре и мирне, ако су то сучељавање и тај сукоб добронамерни и мирољубиви, и немирне, ако то нису. Као што смо већ видели, из тог сучељавања и често крвавог сукоба хришћанства и паганства у току историје никло је све оно што се сматра било негативним, било позитивним, еванђелским, хуманим у Европској цивилизацији.

Данас то сучељавање и тај сукоб између религије и модерног неопаганизма је далеко оштрији и судбоноснији, него што је био чак и онда када су живи хришћани бацани у чељусти дивљих звери, или живи набијани на коље. Како ће се овај сукоб завршити? То је ствар будућности. Религиозни људи верују у своју победу, атеисти у своју. Засад је неоспорна само чињеница да је тај сукоб негативно утицао на стабилност наших досадашњих верских схватања брака и породице, који све више и више улазе у кризу. Та криза је већ таква и толика да доводи у питање чак и даљи нормални развој хришћанске културе и цивилизације нашег народа. Јер црква као носилац хришћанског схватања живота, систематски и плански се одваја од извора и средстава за одржавање и јачање тога схватања. Она је не само одвојена од државе, и лишена свих оних права за ширење своје хришћанске идеологије, која је имала у хришћанској држави, него је, усто, приморана да тражи и један негативан, непријатељски став државе према њој. Против цркве и њеног престижа у народу, и у школи, и у штампи и другде, врши се једна планска, смишљена антихришћанска борба, чији је крајњи циљ несумњив: дехришћанизирање и атеизирање нашег народа.

Под насловом *Нема божјих храмова*, једно средство информација донело је следећу белешку:

„Живимо у времену и стварамо једно друштво у коме више нема божјих храмова. Нема божјег храма ни овде, у овој кући, у Централном комитету СКЈ, а нема га ни у академијама наука. Сви ми смо скупа борци за једно истинско и слободно друштво“.

Питање је будућности да ли ће се најзад, по први пут у историји, „створити једно друштво у коме више нема божјих храмова“, али је ствар садашњости, да постоји нескривена жеља за атеизирањем, обезбожењем нашег целокупног народног живота.

У том сукобу атеизма и теизма развија се и криза нашег брака и породице. Та криза доводи често не само до неспоразума, и несреће, него и до трагедије у појединим породицама. За проф. Младеновића, као доследног присталицу историјског материјализма, објективни узроци ове кризе и дезорганизације савремене породице су чисто техничке природе — сукоб класне и бескласне друштвене структуре, индивидуализација друштва, и динамичка урбанизација“. Међутим, теорија је теорија, идеологија је идеологија, а чињенице су чињенице, стварни живот је увек јачи од погрешних теорија и идеологија које га не могу ни обухватити, ни објаснити. И проф. Младеновић је приморан да призна да наведени технички узроци не могу да даду једно задовољавајуће објашњење кризе породице. То објашњење се мора тражити другде. Он признаје, нпр., да сама урбанизација није узрок породичне патологије у индустријским друштвима, али их она повећава због недовољне организованости друштвене бриге о појединцима и породицама. Она је, дакле, само врло погодан терен да се

девијације у породици и личности лакше јаве и брже развијају. Стога је погрешно и неоправдано схватање да само градска друштва показују озбиљније проблеме друштвене дезорганизације. Исто тако, подједнако је неистправно мишљење да је рурална популација срећна, доброг менталног здравља и добро организована(234)... Све ове и друге појаве могу, али не морају довести до трајне нескладности између брачних другова и родитеља и деце, а да ли ће и у којој мери оне уздрмати целу породицу зависи од многобројних унутрашњих фактора у самој породици“(236). Из овог и даљег излагања проф. Мледеновића се јасно види да је главни основ здраве породице духовно-моралне, а не техничке, економске природе. Јер он отворено признаје, иако то није у складу са његовим историјско-материјалистичким ставом према проблему брака и породице, јер он отворено признаје да је запажено да и разлози економске природе све више одлазе у позадину, а да уместо њих избијају у први план разлози интимне природе, психичка, интелектуална, полна незадовољства браком, брачним другом, или децом. Може се рећи да су ови разлози постали најчвршћи и најважнији поводи који доводе до несрећних породица(237). Другим речима, ако се логички парафразирају ове речи и логички протумачи њихов смисао, мора се неминовно закључити: да су један срећан, стабилан и трајан брак и породица засновани на једном изједначеном, заједничком схватању живота, и његовог смисла и циља од стране чланова породице. Такво заједничко схватање може дати породици само један заједнички критеријум истине, и једно заједничко мерило вредности, који омогућавају породици да заједнички схвата породичне проблеме и да их заједнички решава.

Ако се пође од неоспорне чињенице да су култура и цивилизација једне социјалне средине плод синтезе заједничких основних животних схватања њених чланова, онда се мора признати да и тип човека сваке културе и цивилизације мора да носи њихове битне духовно-моралне ознаке, мора бити њихово оваплоћење. Он њима живи и ствара своје животне вредности, све донде док су оне за њега живе стваралачке силе. Изумру ли оне, изумре и он, и његова култура и цивилизација. Ми смо већ видели да је такав случај био и са античким типом човека и његовом културом и цивилизацијом. Он и његова породица трајали су све донде док је трајала и његова религија, јер је основ његовог целокупног животног схватања био религијски, јер је његова култура и цивилизација била религијска.

И промене у ритму развоја хришћанства су биле паралелне са ритмом развоја вере и морала његових припадника. А оно што је важило за његов историјски развој, важи и за његово савремено стање, и за савремени хришћански брак и породицу у њему. Савремени, систематски притисак атеистичко-материјалистичког схватања на традиционалне духовно-моралне основе брака и породице нашег савременог човека, све негативније и негативније утиче на стабилност ових социјалних установа и доводи их у све већу и већу кризу. Данас је неоспоран факт да тзв. модерно схватање брака и породице жели пуну атеизацију и лаицизацију ове наше социјалне јединке, а тиме и целокупног живота наше савремене друштвене заједнице. Носиоци и апологети овог схватања, отворено и недвосмислено јасно, говоре о новим плановима мењања досадашњег типа нашег човека и

његове досадање, углавном, претежно верске културе и цивилизације. „Социологија породице, пише проф. Младеновић, мора се ослањати на основне идеје марксизма у области економских наука и на њима објашњавати економске феномене у историјском развоју породице, као и утицај економске стране друштвеног живота у савременом друштву на одређене садржинске и структуралне процесе у породици.“ (23).

Нова, савремена, атеистичко-материјалистичка, нехришћанска и уопште нерелигијска породица, дакле, треба да буде заснована на схватањима историјског материјализма. И то искључиво на њима, јер су претставници историјског материјализма непријатељски расположени не само према религијским схватањима света и човека, него и према свим другим лаичким схватањима, која се не слажу са марксизмом. Јер су то схватања „грађанских, америчких, европских итд., антрополога и социолога“ (58, 59).

*
* *

Како ће изгледати брак и породица засновани на темељима историјског материјализма?

Најпре, ако су основне поставке историјског материјализма научне, позитивне, закони реалности, а не хипотезе, филозофска нагађања, е, онда те поставке не могу бити базе ни индивидуалног, ни социјалног живота. Јер се и један и други заснивају и развијају искључиво у сфери етичке делатности индивидуе и друштва. А једна етика индивидуална или социјална никад није имала, нити ће икада имати за основ судове реалности, јер они само објашњавају, а не вреднују феномене. Позитивна наука не може дати никаква упутства или норме за живот, јер је то у супротности са њеном основном тезом: она је позитивна, а не нормативна наука. Њу не интересује ни проблем етичке слободне воље, ни проблем савести. А без та два битна елемента не може да постоји никакав етички систем. Према томе, брак и породица, који припадају сфери етичке делатности човекове, не могу бити засновани на хладној позитивној науци. Отуда, тип човека и његове породице засновани искључиво на животним схватањима историјског материјализма је, бар за сада, једна нелогична, вербална конструкција. То, у суштини, отворено признају и компетентни претставници историјског материјализма. И ван наше земље, и код нас. Такво убедљиво тврђење је изнео и г. проф. Др. Радомир Лукић у свом обимном делу *Социологија морала*. Зато неуведљиво звуче речи г-ђе Виде Томшић, изнете у реферату на саветовању о породици у Аранђеловцу: „Мислим да ми често неосновано истичемо како немамо утврђених основа нашег морала, да немамо изграђених моралних категорија самоуправљачког социјализма. Основна морална категорија међутим која се може применити на све друштвене односе јесте да нико не може да живи на рачун туђег рада, да свако мора да живи од свог рада, а то истовремено повлачи за собом да не чини другоме што сам себи неће да чини. Од тога може се изве-

сти цели наш модерни кодекс, каже она,“(152). Да, такав кодекс би се могао извести из једног одређеног критериума истине хришћанства, али, не никако из начела материјализма.

*
* *

Склапање брака у људском друштву, како каже Малиновски, није последица инстинктивних импулса, неко скупа културних правила“(314). ...Породица је ћелија друштвеног живота код примитивних народа. Она у свим друштвима претставља истинску радионицу у којој се обликују напредак цивилизације, континуитет традиције, и најважније претпоставке људске културе“(314). Породица мора почивати на односима поштовања, сарадње, љубави и поковавања реду и правилима“(315). И сам проф. Младеновић констатује факт да је социологија породице можда више него било која посебна научна дисциплина повезана са науком о моралу (етиком). Ова веза условљена је особеношћу породице у којој моралне норме претстављају основу породичног и брачног живота. „Морални кодекс“ породичног живота много је шири од „правног кодекса“ о породици, и обухвата сплет врло сложених и суптилних питања везаних за саму генезу брачног и породичног система као таквог“(28). Ова констатација је тачна, само се она не може засновати на историјском материјализму и правдати њиме, јер о свему овоме у историјском материјализму нема ни трага. Он нам не може дати никакав савет и никакво упутство за живот уопште, а за брачни и породични живот напосе. Сваки морални кодекс заснован на њему је логички апсурд. Зато, оставимо претставнике историјског материјализма да и даље узалудно покушавају да изграде друштво и његове породице искључиво на атеистичко-материјалистичким схватањима, и погледајмо какве су резултате у савременом браку и породици почели да дају само примењени фрагменти идеологије — њиховог симплистичког, атеистичко-материјалистичког рационализма и лаицизма.

*
* *

Нико данас, без обзира на његова убеђења: научна, филозофска, политичка и ма која друга, не може оспорити жалосну и опасну констатацију да су наш савремени брак и наша савремена породица у акутној кризи. Податке за доказ ове чињенице ја ћу узети из поменутог дела проф. Младеновића. Ја се надам, да ћу на тај начин избећи сваки приговор било да претстављам ситуацију брака и породице код нас гором него што је, било да тенденциозно и злонамерно вршим селекцију чињеница.

Ево тих података. У неким чланцима које даје проф. Младеновић, иако су његова објашњења неких од њих јако сложена.

„Породица је данас, као што је тачно речено, више него икада раније у стању молибности и трансформације, са стално присут-

ном тенденцијом према слому, атомизацији и са порастом притиска изван и унутар ње. Паралелно са елементима кризе и деструкције породице као целине долази до појава дезорганизације личности, које су једна од последица дезорганизације породице. У савременом друштву су знатно порасле појаве социјалне, емоционалне, психичке, полне и репродуктивне дезорганизације личности“ пише он у свом делу(233). Најизразитије манифестације дезорганизације личности јављају се у облику деморализације, као најкритичније фазе дезорганизације, а у екстремним случајевима оне се јављају у форми васпитне запуштености, деликвенције, злочина, менталних болести, полне изопачености и самоубиства(234). У породици се стварају врло оштри сукоби, чија је жртва најчешће жена, која, углавном још не реагује и пасивно прихвата улогу која јој је наметнута. С друге стране, постоје драматичне супротности између родитеља и деце која, у тражењу својих права и потреба наносе озбиљан ударац ауторитету, темељу на коме још увек почива концепција традиционалне породице“(141).

Насупрот схватања патријархалне породице, једно од значајних обележја демократске породице „је већа либерализација ванбрачних и предбрачних полних односа, што је довело код нас до пораста броја ванбрачних рођења. Појава је позната под називом: Сексуална и наталитетна демонополизација брака“, пише проф. Младеновић(196). ... Данас се много настоји да се млади људи још од најранијих дана васпитају на бази хетеросексуалних интереса: на поштовању другог пола, на њиховом другарском зближавању још од основне школе, на разбијању патријархалног издвајања дечака и девојчица и заогртања мистичним велом полнога живота човековог све до пуне полне зрелости. — На упознавање младих људи са основним појмовима о полном животу данас утичу и школе (мада не у довољној мери), филмови, телевизије и др. Најзад, постепено се мења однос друштва према појави предбрачних веза и предбрачног живота, и тиме се омогућава успешније одабирање брачног друга. Све више се напуштају теорије о томе да постоји „једна особа која нас може усрећити“, да девојке очекују оног „правог“ и да због тога, пошто се он никад није појавио, остане целог живота неудата. Наиме, друштво раскида са буржоаским моралним схватањима и обичајима да се девојка заогрће чедношћу и повлачи у усамљеност породичног дома док не дође одабраник да је изведе из усамљености. Напушта се двоструки морал: један за жене други за мушкарце. Жена постаје све више слободна, равноправни стваралац и сарадник, друг и пријатељ“(196—197).

Еманципација модерне демократске породице од предрасуда старе, досадашње наше патријархалне верске породице, дакле, по схватањима претставника историјског материјализма, састоји се у: „већој либерализацији ванбрачних и предбрачних односа у тзв. сексуалној и наталној демонополизацији брака; у ослобођењу од „заогртања мистичним велом полног живота човековог све до пуне зрелости; у обнавењу полног живота у свим његовим облицима и пред свим члановима наше заједнице, без обзира на њихов пол и доба узраста, и у ослобођењу од свих досадашњих скрупула који су били извесна врста табуа за појаву сексуалног нагона. Само, браниоци ове и овакве

еманципације нису имали храброст да у овом правцу и иду до једино логичког краја — до пуног ослобођења секса од свих скрупула — до анархије. До тога једино логичког закључка су дошли само анархисти. Али против њих су били и сами марксисти. Проф. Младеновић о томе пише овако: „Анархија је учење о будућем друштву које постоји без икакве власти или принуде... За разлику од марксизма, овај покрет одбацује не само сваку државност него и принцип поковања одлукама већине, као и сваки ауторитет у организацији друштва... Стога анархисти нису признавали ни пролетерску власт, односно диктатуру пролетаријата... Анархисти представљају специфичну групу поборника теорије „слободне љубави“... Код анархиста и вулгарних марксиста ово и овакво ослобођење је управо основни и најважнији захтев. Њихово гесло је слобода, и то слобода по сваку цену. Слобода од сваке обавезе, слобода од сваког брачног јарма, слобода од деце, од друштвене одговорности итд. Анархисти су против брака уопште. „Они су проблем љубави свели само на полно питање, тј. потпуно су, као што истичу многи социолози, занемарили културну и емотивну страну овог односа“ (33).

Тако и толико, углавном, каже проф. Младеновић о еманципацији демократске породице. А сада да видимо какве статистичке податке он сам изводи, да би изнео несумњиве чињенице о резултатима те и такве еманципације.

*
* *

Наша земља спада у групу земаља са релативно великим процентом регистроване ванбрачне деце. У односу на стање пре рата, ванбрачни наталитет је удвостручен... Само од 1950. године до данас (до 1967) рођено је више од 600000 ванбрачне деце. Ако се овој цифри дода још преко милион становника разних узраста рођених пре 1950 године који имају ванбрачни статус, излази да су близу два милиона лица од укупног становништва рођена ван брака. Када се има у виду да се последњих година рађа око 9—10, па и изнад 10 на сто од укупног броја живорођене деце, онда је слика укупног броја деце рођене ван брака прилично песимистичка“ (245).

„Док је у Европи стопа наталитета у непрекидном порасту... догле наталитет у Југославији опада у односу на период непосредно после рата“ (203, 192). ... Због веома ниског наталитета и фертилитета три наша подручја (уже подручје Србије, Војводина и Хрватска) имају стопу репродукције испод јединице. Пошто ова ситуација траје већ око десет и више година, постоји озбиљна опасност да ће на овим подручјима старосна структура становништва бити поремећена на штету младог становништва, из кога се регрутује радна снага, војни обвезници, женско фертилно становништво и др. ... Уколико је стандард, а нарочито ступањ образовања жена већи, утолико је фертилитет мањи. Израчунато је да на једну удату радницу долази двоје деце, а на две удате интелектуалке једно дете“ (197).

Све ове и друге појаве могу, али не морају довести до трајне неусклађености између брачних другова и родитеља и деце. Да ли ће и

у којој мери уздрмати целу породицу, зависи од многобројних унутрашњих фактора у самој породици“ каже проф. Младеновић. (235).

Број развода бракова у послератном периоду је знатно повећан у поређењу са разводом пре рата што је последица рушења основа патријархалне породице, наставља он. (235). За последњих четрдесет година број склопљених бракова, сем неких осцилација, показује тенденцију стагнирања, док је у истом периоду број развода порастао око сто на сто. (224).

Да све ове појаве, и против супротног мишљења неких марксистичких социолога, по схватању проф. Младеновића „улазе у област породичне патологије(231—232), не може бити сумње, јер све оне разарају породицу и дезорганизују личност. То разарање и та дезорганизација не могу се објаснити само утицајем спољних чинилаца на живот породице. Ти утицаји су „само погодан терен да се девијације у породици и личности лакше јаве и брже развијају(234). Међутим, многобројни разлози који леже било у природи неког од чланова породице, посебно мужа и жене, било у њиховом неприлагођеном понашању, могу изазвати поремећаје у односима између чланова породице. Ти разлози су претежно психичке природе“ признаје проф. Младеновић(236).

Није ли овакво објашњење кризе брака отворено признање да је криза настала услед сукоба различитих схватања живота, његовог смисла и циља, који имају чланови једне породице? Јер разлози који онемогућавају прилагођено понашање између мужа и жене и поремећаје у односима чланова породице су у њиховим различитим критеријумима истине и мерилима вредности, у њиховим идејним и моралним схватањима породичних проблема. Различите животне идеологије и различита мерила вредности чланова једне породице су главни узроци њене кризе. И та криза, дакле, један од немилих плодова сучељавања и сукоба идеалистичког, религијског схватања на коме је заснован живот традиционалне, патријархалне породице, и атеистичко-материјалистичког схватања, на коме представници историјског материјализма покушавају свим средствима да заснују нову, демократску, напредну породицу свуда где држе власт у својим рукама. Они стварају вредносни оквир наших савремених породица, који, по њиховом убеђењу, не само да је нов, шири и богатији у поређењу са „предратним“, него је и врло дифузан и нехомоген, што је у целини у супротности са ситуацијом у традиционалистичкој породици која се изразито одликовала хомогеношћу вредности у оквиру које је сваки члан породице и као члан групе и као јединка, воленс-ноленс, (хтео не хтео) морао наћи целог себе.“(214).

Овакав неповољан суд о хомогености породичних схватања чланова патријархалне породице је сасвим погрешан. Ми смо сви живи сведоци данас колика је повика на идејну нехомогеност појединих савремених социјалних прупација, и колико је бучно наглашавана потреба да се она, по сваку цену, избегне. А таква нехомогеност и дифузност савремене, непатријархалне породице је и једино објашњење њене акутне кризе. Међутим, док је у патријархалној породици духовно-морална хомогеност била већа, дотле је била већа и њена морално-социјална вредност. Сада када атеистичко-материјалистички историјски материјализам покушава да, често пута силом политичког

ауторитета инфилтрира своја схватања у духовно-моралну хомогеност наше патријархалне породице њена стабилност се постепено колеба. Само, како признаје и сам проф. Младеновић, „код нас је још увек врло снажна патријархална породица, са конзервативним обичајима и моралним нормама, које се негативно одражавају према неким тековинама нашег друштва: према равноправности жена, хуманизацији породичних односа, хуманом третирању ванбрачне деце и др... Са друге стране, неке позитивне вредности патријархалног морала неоправдано се одбацују у име неког апстрактног индивидуализма, који погодује кршењу породичних обавеза“. Наша породица је још увек оптерећена старим моралним нормама из класног друштва“ (199).

Према томе, проф. Младеновић закључује „да је данашња породица, ипак, још увек прожета противречностима патријархализма и новим таласима демократизације свих области човековог живота. (214). Јасно је, дакле, да су сукоби и сучељавања ових дијаметрално супротних и антагонистичких схватања света, човека и његовог брака и породице узрок савремене брачне и породичне кризе. Она се развија, у суштини, на средокраћу утицаја религијских и атеистичких схватања без обзира на то што проф. Младеновић атеизацију и лаицизацију, обездушје нашег друштвеног и породичног живота назива демократизацијом.

Како ће се овај сукоб супротних схватања проблема брака и породице завршити; шта ће бити са савременом породицом: патријархалном, религијском, и модерном, демократском, напредном, атеистичком?

*
* *
*

Један одељак књиге проф. Младеновића носи наслов: *Quo vadis породицо?* (Куда идеш породицо?).

Ово је мудро и право питање, постављено у право време, јер као што смо већ видели, патолошке појаве у нашој савременој породици су све бројније и по нормални живот наше друштвене заједнице све опасније. Типична илустрација овога је, напр. појава безобзирног сензуалног насртаја и улична проституција. Безочност и насртивост патолошких сексуалних типова већ представља опасност за слободно кретање женског света улицом.

А покад кад ти типови се појаве и у средствима информација захтевајући сексуалну неограничену слободу каква није постојала ни у праисторији. И, оно што је најчудније и најстрашније, друштвена реакција против овога зла не само није онаква каква би требало да буде у једној морално здравој социјалној средини, него је готово злочиначки равнодушна.

Да би се морална криза савремене породице ублажила, неки од „напредних“ реформатора брака и породице „предлажу увођење ванбрачне варијанте породице, као легалне, поред брачне институционалне“ (210). Међутим, јасно је да би таква мера само ослабила моралне скрупуле који онемогућавају неконтролисану појаву сексуалног на-

лона, а повећала зло против кога је предузета. Једини мотив за увођење ванбрачне варијанте породице је омогућити лакше избегавање обавезе за њено одржавање. „Све цивилизоване државе данас у свету, каже проф. Младеновић, праве отсечну разлику између ове две заједнице (брачне и безбрачне), како буржоаоке, тако и социјалистичке. Само је Совјетски Савез у периоду од 1927—1944. године готово избрисао ову разлику, али су се последице таквог стања врло брзо негативно одразиле. Због тога је совјетски законодавац и одустао од њиховог изједначења(143). И Устав ФНРЈ од 31. јануара 1946. године одлучно је устао у заштиту брачне породице признајући само њој правна дејства. Он је тиме заузео негативан став према ванбрачној заједници. Слично је учинио и Устав СФРЈ од 1963. године(243).

За ублажење моралне кризе савремене породице, други „напредни“ реформатори предлажу „потпуно укидање формалног брака и потпуно изједначење свих полних заједница, без обзира како су настале“. Међутим, признаје се да „укидањем формалних бракова не би се постигла жељена стабилност али би били доведени у озбиљну опасност и садашњи стабилни бракови. Превелика слобода може људе да одврати од њихових обавеза. Права још увек не могу ићи испред дужности, каже проф. Младеновић. Само људи који поседују високу етику и културу не би одолели овом изазову слободе. У Совјетском Савезу већ је прављен експеримент са увођењем фактичког брака. Резултати су били поражавајући. *Највише су настрадала деца*. Наводимо пример једног мушкарца који је у току једне године засновао 12 фактичких бракова и оставио 12 деце својим женама. Иначе, за неколико пута је порастао број развода у току једне године од увођења овога брака у СССР-у... Данас је формални брак још увек неопходан због веће озбиљности приликом прихватања брачних и породичних обавеза и ради лакшег доказивања да је брак заиста постојао, констатује проф. Младеновић(210).

Трећа умеренија група реформатора брака сумња да би претходни предлози довели до стабилизације супружанских односа, „јер је форма још увек неопходна да би се заштитили слабији у породици: жена и деца. Форма брака има још важно заштитно дејство“(210—211).

Откуда је дошла оваква збрка у савременим схватањима проблема брака и породице, њихове кризе и средстава за њено уклањање, и решење тог проблема? Она је дошла од погрешног схватања овог проблема: од схватања да је тај проблем само техничке а не духовно-моралне природе.

*
* *
*

Проблем брака и породице је и временски и просторно универзалан. Његово трајање иде од праисторије човека. Његова дискусија и решење су увек и свугде заузимали централно место у човековом животу и његовој култури и цивилизацији. Брак и породица нису никад били само истра ничим не контролисане пројаве нагонскога у човеку, него су увек били у вези и под контролом и дисциплином духовно-моралних схватања и скрупула његовог *мировозренија*, велтан-

шаунга, без обзира на то, какав је био кад и где у развоју његовог праисторијског и историјског живота. То су јасно уочили и социолози француске Диркемове школе. Неоспорна је њихова основна теза да је религија мајка целокупне културе и цивилизације човекове. Живот брака и породице је увек био регулисан етичким нормама. А извор етике је у религији, у праисторији као и данас. Јер сви досадањи напори науке да га нађе ван религије, пропали су. Отуда научни морал и не постоји. А брачни и породични живот се не може ни замислити без извесних регула које су увек биле у вези са трансценденталним, ма како то трансцендентно било схваћено. И најпримитивнија друштва знају за фетише, тотеме и табуе, и за њихов моћан утицај на начин њиховог посведневног живота.

Ова теза налази своје неоспорно оправдање не само у праисторији, него исто тако и у досадањој историји човечанства. Ни античка, ни хришћанска историја човечанства не могу се ни схватити, ни објаснити, ни оправдати без одговарајућих утицаја њихових религија на целокупни развој њиховог живота, па и на развој њиховог брака и њихове породице. Данас су резултати научног проучавања развоја човека и његовог друштва ослободили разуман свет од оног недотупавог тврђења атеистичко-материјалистичког рационализма да је религија штетно утицала на развој човековог живота и његове културе и цивилизације. Напротив, свака религија, па и најпримитивнија, увек и свугде, претставља позитиван напор на издизању човека и његовог живота изнад чисто нагонског, инстинктивног у његовој органској природи, и стварању његових културних вредности. Међутим, данас је потпуно јасно, да позитивна наука није у стању да реши ниједан духовно-морални проблем човека без метафизике и религије. Она не може да створи чисто научни систем директива за етички живот човека и његове заједнице уопште, и породице напосе.

И савремени покушај да се проблем брака и породице реши позитивном науком, ван везе са икаквом религијом и метафизиком, потпун је промашај. Наука, напр., нема теоријске, логичке могућности да полном нагону, као неминовно важном елементу брака и породице, одреди праву, позитивну улогу у савременом браку и породици. Тај нагон, који омогућава биолошки опстанак органског света, у људском друштву је био увек табуиран моралним скрупулима, а у осталом органском свету природним законима, који су му обезбеђивали прокреирање органских врста, али га нису никада претварали у инструмент, стицања неплодних уживања, код тих врста.

Исто тако, не постоји ниједно религијско схватање живота у коме тај нагон не носи узду духовно-моралних ограда, који су му стављале све религије. Та дисциплина полног натона нарочито је јасна и бескомпромисна у хришћанству. Неупућени тумачи хришћанских верских књига осуђују апостола Павла за „изразито негативан став према браку и жени“ (325). Међутим, кад се има на уму, кад је и у каквим околностима он проповедао хришћанско схватање брака и породице, онда неке његове реченице су само једна педагошка мера, оштра опомена хришћанима против утицаја ужасног шљама ондашњег друштва. Јер док све његове посланице на једној страни грме против блуда, дотле, на другој страни оне идејно вајају тип новог човека-хришћанина. Ап. Павле пише Ефесцима: У односу на свој ранији

начин живота ви треба да скинете са себе старог човека који пропада због варљивих пожуда, па да се обнављате духом свога ума, и да обучете новог човека који је према Богу створен у истинитој праведности и светости (4, 22—24). Он их саветује да не живе као многобошци, јер „изгубивши морално осећање они су сами себе предали распојасаности — да чине сваку нечистоту у лакојности“ (4, 17, 19). Свака нечистота и распојасаност су, дакле, плод изгубљеног моралног осећања. Јер наша борба није против људи од меса и крви него против поглаварства, против власти овога мрачног света, против злих духова на небесима (6, 12). Јер, ово је воља Божја, говори ап. Павле Солуњанима, да се клоните блуда, да сваки од вас зна стећи своју жену у светости и чисти, не у пожудној сласти као многобошци који не знају за Бога (I Сол. 4, 3—5). Да будете беспрекорни и чисти, непорочна деца Божја усред поквареног и наопаког рода, међу којима светлите као звезде у свету (Филип. 2, 15).

Апостол Павле је, још пре 2000 година, имао далеко темељније и дубље схватање проблема брака и породице, него што га имају неки савремени представници историјског материјализма. Брак по вољи Божјој, по моралном осећању је свети и часни темељ хришћанске породице. Без моралног вредновања, он је дивља *corula carnalis* — блуд. Он никада не може бити искључива солидна основа породице. И, он никада није ни био таква основа. Јер не постоји ниједна социјална средина, чије мерило моралних вредности није стављало блуд ван моралног живота те средине. Тако, ничим нетабуирана *corula carnalis* је, по том мерилу, проституција, а *corula carnalis* међу најрођенијима: мајке и сина (Едипов комплекс), сестре и брата (Електра комплекс) — је универзално забрањен *incest* — родоосквернење. Отуда полни нагон игра важну, позитивну улогу у животу индивидуе и друштва само као морално квалификован и ограничен. Све зависи од његовог моралног вредновања. Зато су у праву они социолози који тврде да је „принцип законитости универзална појава“, да је тај принцип „једина карактеристика која је изгледа опште позната за структуру која се може схватити као породица“ (49). Навод да је „појам законитости“ брака доста неодређен и толико историјски варијабилан, да је као универзални критеријум неодржив, није убедљив. Јер варијабилан не значи несанкционисан по извесном критеријуму и мерилу моралних вредности (54).

Због свега тога, дефиниција брака коју у поменутом своме делу даје проф. Младеновић, изгледа ми недовољно одређена и нејасна. Она гласи: Брак би се могао дефинисати као друштвено санкционисана (или непризната) биосоцијална (полна и друштвена) веза по правилу трајне природе између лица супротних полова, која зависно од историјских и социјалних услова може имати различите облике и садржаје (духовне, моралне, психичке, естетске и др.).

Тако, дакле, брачна веза може бити и друштвено санкционисана и непризната. Из пицшевог објашњења дефиниције се види да је она конципирана тако да у њој буде места за *corula carnalis*, ничим неограничене сем хетеро-сексуалном природом. Међутим, чини ми се да онај део дефиниције који говори о различитим облицима и садржајима (духовним, моралним, психичким, естетским и др.) не даје писцу право да у своју дефиницију уноси све оно што је унео. Јер,

духовно, морално, психичко, естетско и др. спутава и ограничава човеково право на онако ничим неометану пројаву његовог полног нагона, при реализовању његове *копуле карналис*. Она (*copula carnalis*) нема различите облике и садржаје само зависно од историјских и социјалних услова, него од човековог критеријума истине и његовог мерила вредности. Без тог ограничавања, иначе, нема ни брака ни породице. Јер и брак и породица морају бити засновани на једној одређеној животној идеологији и једном одређеном моралу. Патологија породице извире из патологије њене духовно-моралне основе, која није епифеномен, надградња, него база, темељ породице.

Та основа ни у ком случају не може и не сме да буде човеково право на неограничену пројаву његовог секса. Она никада није била таква. Ни у праисторији. Пројава неких таквих тенденција данас, знак је моралне дегенерације и декаденције једног, на срећу, још незнатног дела нашег друштва, идејно-морално конфузног и дезоријентисаног растрзањем између најразличитијих струја збуњених животних схватања, која муче један део савременог света. Те тенденције нас бесвесно гурају у варварско доба праисторије. Морална распасаност једнога народа је неоспорни симптом, кобни предзнак његове дегенерације и пада. И дужност је наших позваних људи, који преуређују наше породично законодавство, да њиме допринесу морализирању нашег друштва, његовог брака и породице, а не да под притиском нездравих, демагошких ненаучних парола, омогуће његово неспутано проституисање. Слабљење моралне чистоте и хомогености наше друштвене заједнице треба законски забранити и спречити. Неморалан човек никоме није користан ни потребан, па ни самом себи.

*
* *
*

На питање *Quo vadis породицо?*, код нас је, до сада, дато неколико одговора. Они су сви у складу са погрешним схватањима историјског материјализма, али не и са схватањима, која су једино у стању да допринесу уклањању моралне кризе тзв. модерног, напредног, демократског брака и породице. Јер ти одговори немају потребну везу ни са психологијом, ни са етиком здравог брака и породице. По њима, решење постављеног проблема је чисто техничке природе: повећање економског благостања породице, решиће њену савремену кризу. Међутим, животна хармонија у браку и породици неће никада бити постигнута само повећањем националног дохотка, како то сасвим површно и погрешно мисле модерни, историјско-материјалистички настројени футуролози. То повећање може побољшати техничке услове живота нашег друштва и наше породице, али не и духовно-моралну хомогеност идејно-морално јединство ни једног ни другог. Напротив, економско благостање, без његове правилне моралне оријентације, може само да повећава моралну кризу и једног и другог. Убедљив пример зато дају неке савремене богате земље. Материјално богатство не лечи од порнографских схватања живота, његовог смисла и циља. Повећани број долара и динара неће угушити проституцију и смањити број ванбрачне деце. Главни узрок сваког неморала па и

проституције је у основи психичке а не физичке природе. Блуд има свој корен у блудној мисли и жељи. И борба против њега, ако се озбиљно жели да је успешна, мора најпре бити духовно-морална, па тек онда техничка. Да би се отстранио из живота било индивида, било породица, било ширих друштвених заједница, сваки порок, па и блуд се мора најпре исчупати из њиховог психичког живота. Нигде проблем постављања и лечења човекове моралне кризе није дубље постављен, и радикалније лечен, него у Еванђељу. Тамо се каже: Сваки који погледа на жену са жељом, већ је учинио прелубу са њом у срцу свом... Зато, ако те око твоје десно саблажњава, ископај га и баци од себе; јер ти је боље да погине један од уда твојих него ли све тело да буде бачено у пакао (Мт. 5, 28, 29). Физичка проституција је плод психичке проституције. А хришћанска борба против ње је најтежа, али зато најрадикалнија.

Даље, неки наши марксистички футуролози очекују да ће се знатно повећати „национална, етничка и верска хомогенизација југословенског становништва а то ће појачати духовно-моралну хомогеност нашег брака и породице. Ни ова њихова мисао није сасвим јасна. Јер, ако је јасно да оваква хомогенизација може утицати и на веће духовно-морално јединство породице, јасно је исто тако да је свака хомогенизација, а нарочито национална, верска и етичка, првенствено идејно-психички процес. Око које нације и око које вере, и око ког етичког система ће се она извршити? А, најзад, какве везе има овај и овакав процес са тезама историјског материјализма?

Исто тако, неки наши футуролози сматрају да је сигурно, да ће већа слобода у брачним односима и другачије гледање на личну срећу довести до слободнијег раскидања брачне, односно ванбрачне заједнице, и до чешћег напуштања породице, што ће имати за последицу и даље постојање непотпуних породица(81). „Заиста су струјања у брачно-породичним односима данас такве природе да све више пуцају институционалне форме брачне везе и да се проширује круг лица која живе ван брака, као и број деце која се рађају из оваквих односа. М. Босанац, наводи пример да је у раздобљу од шеснаест година (1950—1965) било око 700000 деце рођене ван брака, око 350000 деце из разведених бракова, око 150000 деце умрлих брачних очева и око 105000 умрлих брачних мајки. Међутим, резигнирано се закључује, да нема много изгледа да наш законодавац, бар за наредну деценију а можда и за дужи период, измени став према ванбрачној варијанти породице због тога што ће и даље правно остати разлика између брачне и ванбрачне породице“... Уз то, једну од тешкоћа „интензивнијем“ заснивању ванбрачних веза претстављају „и предрасуде у неким друштвеним слојевима о „светости“ брака“(282). Али, временом ће отпасти сви посебни, апсолутни бракоразводни узроци који данас постоје у законодавствима многих земаља, па и нашој (прелубе, тешке увреде, рађење о глави и др.). Допуштамо могућност да ће нешто у даљој будућности бити дозвољен и једнострани раскид брачне заједнице. Основни разлог престанка брака биће тада стварни и трајни престанак полне и неполне љубави брачних другова, тј. приближно такво стање које данас означавамо као тешку поремећеност брачних односа.(283).

Такве перспективе отварају нашем браку и нашој породици наши марксистички футуролози. У суштини, засновани само на сексу, брак

и породица ће престати да постоје чим он изумре. Срећом, животна логика слабо води рачуна о партијским маштањима и утопијама.

Али док нам наши историјско-материјалистички футуролози овако сликају будућност нашег брака и породице, дотле у једној великој земљи, у којој је револуционарни разорни нагон енергично покушавао да поломи старе оквире друштвеног живота, кроз деценије крвавог искуства, ствара се једно гледиште на брак и породицу, које се јако разликује од гледишта неких наших атеистичко-материјалистичких футуролога. Ево шта о томе пише сам проф. Младеновић: „Из досад објављених расправа у СССР о љубави, браку и породици произилази једногласно да ће се будуће комунистичко друштво обликовати процватом породице и доследном моногамијом. По Степањину, породица ће бити не само одржана него ће се још свестраније развити. Она ће се одликовати до сада „незапамћеном трајношћу и чврстином“ ... Садејство родитеља у васпитању деце наставиће се и у комунизму, јер је утицај родитеља на децу утицај специјалне врсте, који се не може ничим заменити. Утицај родитеља на своју децу неће ни у будућности бити мање потребан него данас. Породица под комунизмом имаће свој посебни задатак „да буде резервоар љубави и личне среће и да васпитава будућу генерацију“ ... Сузбијаће се најстроже сексуални неморал. Професор Струмилин у вези с тим каже: „Они који су спремни да из дана у дан падају из загрљаја у загрљај, јесу за жаљење јер не знају колико је дубок и заносан осећај индивидуалне љубави два срца која се воле ... А Корцев сматра да „контакти изван брака, који произилазе из неморалних и лакомислених побуда“, стоје у противречности са принципима комунистичког друштва. Комунизам ће бити „период доследне моногамије, а духовно-естетско-етичка страна брака имаће већи значај него икада раније“ (285—286) ... Породица ће преузети бригу о потомству ... Бескласно друштво не може да има за циљ одузимање деце од родитеља и њихово потпуно предавање друштву да их оно подиже и васпитава“ (288).

За човека који логички, повезано мисли, оваква схватања неких совјетских марксиста о браку и породици, у најмању руку парадоксално звуче, јер између таквих схватања и историјског материјализма нема никакве каузалне везе. Она се могу вредновати као племенитија, моралнија, узвишенија, него схватања неких наших југословенских атеистичко-материјалистичких футуролога. Али ни код једних ни код других она не извиру из једне духовно-моралне основе која их логички објашњава, вреднује и правда. Јер историјски материјализам нема и не може имати један критеријум и једно мерило вредности; ако је тачно тврђење његових присталица да је он научан и аетичан. У овом случају, никаква китњаста а логички неубедљива логомахија није у стању да премости повор између теорије и праксе. Јер је стара и неоспорна истина, да се Грожђе не бере са трња ни смокве са чичка. Тако свако добро дрво рађа добре плодове, а рђаво дрво доноси рђаве плодове. (Мт. 7, 15—17).

Отуда сваки разложен човек има право да каже како између историјског материјализма и овакве животне праксе, коју из њега извлаче неки његови апологети, нема каузалне, логичне везе. Али, у исто време, он може то стање да правда историјском чињеницом, да је стварна истина увек била изнад уских схватања појединих инди-

втидуа и њихових мањих или већих прупација, и да је стварни живот и индивидуе и друштва увек текао ван уских и неприродних оквира политичких и партијских прокрустовских постеља. И живот брака и породице ће се и надаље развијати не по плану појединих атеистичко-материјалистичких футуролога, него по плану Творца и Промислитеља свега. Јер, ако сви знаци не варају, човекова животна схватања па и његов брачни и породични живот ће се све више инспирисати, развијати у духу оне две Еванђелске истине о међуљудском идеалном и моралном братству људи које је објавио Спаситељ Христос, изражене речима: Веруј ми, жено, да иде час када се нећете молити Оцу ни на овој гори ни у Јерусалиму . . . *Иде час и већ је ту када ће се прави богомољци молити Оцу у духу и истини; јер Бог жели такве богомољце. Бог је дух, и који му се моле треба да се моле у духу и истини* (Јн. 4, 21, 23, 24); и друга: Ко су мајка моја и браћа моја? Ко изврши вољу Божју, тај је брат мој и сестра и мајка.

Summary

Velimir Hadji-Arsich

PROBLEM OF MARRIAGE AND FAMILY

The author deals with the age-long development of the institution of Marriage and Family from the pre-historic up to modern times. He makes a survey of classical writers, such as Fustel de Coulanges, Emile Durkheim, W. E. H. Lecky, B. Kidd — to come finally to grips with our contemporary Marxist professors R. Lukich and M. Mladenovich, proponents of »autonomous morals«.

The author explains the decay of marriage and dissolution of the social unit known as Family — with the decay of Christian morals, with weakening of Faith. The only means of strengthening the sound Family life is to lift up men's heart to the unaging light of Divine precepts revealed in the Gospel.

Јеромонах др Атанасије Јевтић

ИСУС ХРИСТОС ЈЕДИНИ СПАСИТЕЉ СВЕТА У ПРАВОСЛАВНОЈ МИСЛИ ДАНАС¹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Из дискусије после предавања — одговор

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Summary

Hieromonk Dr. Athanasius Yevtich

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

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

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

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

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

Јеромонах др Атанасије Јевтић

БОГОСЛОВЉЕ И ПРЕДАЊА

— Богословље као чувар и бранилац Предања¹ —

— „Проповед Апостола
и догмати Отаца
Цркви једну веру утврдише,
која носећи ризу Истине,
изаткану од вишњег богословља,
право верује и прославља
Побожности Тајну Велику“.

Кондак у Недељу Светих Отаца

Ова црквена химна (спев највероватније Св. Романа Мелода), посвећена Светим Оцима Цркве Православне, које прослављамо у недељу која нам долази а и више пута у току године, врло добар је почетак и основа за задату нам тему: богословље и предање.

Надахнута литургијска песма ова директно нас упућује у централну тему и православног предања и православног богословља — у „Велику Тајну Побожности“ на коју се односи и око које се креће сва проповед Светих Апостола и сви догмати Светих Отаца, то јест сво предање и сво богословље апостолско-светоотачке Цркве Православне, Једине Свете Саборнокатоличанске Цркве Божије. Јер управо ова Велика Тајна Благочешћа сачињава једну и јединствену веру Цркве, свецелу Истину њену, њено саборно предање и њену богонадахнуту теологију, једном речју — саборнокатоличанско Православље Цркве.

Две су главне и централне истине које сачињавају Велику Тајну хришћанске побожности, то јест тајну вере и живота истинских ученика Христових кроз векове. То је истина о Светој Тројици и истина о оваплоћењу Бога Логоса. Или, другим речима, то је: Теологија и Економија (Θεολογία — Οἰκονομία). Ове две централне истине, или основни догмати (јер „догмат“ није друго него богооткривена истина),

¹ Предавање прочитано на Међународном теолошком семинару у Свеправославном центру Васељенске патријаршије у Шамбезију — Женева, почетком јуна 1983. (општа тема семинара: „Богословље у Цркви и свету“).

представљају и темељ и садржај православног предања и православног богословља.

Да бисмо то на прост и једноставан начин схватили, потсећам овде на литургијску праксу наше Цркве: када епископ на Литургији благосиља народ са трикиријама и дикиријама он тиме на делу исповеда и овим литургијским симболима показује две основне истине наше вере: трикиријама — истину о Светој Тројици (Три Лица сједињена у једно, у једну природу Божанства), и дикиријама — истину о две природе оваплоћенога Христа (божанској и човечанској, сједињеним у једном Лицу Богочовека).

Ове две основне истине Светог Предања, ова два централна догмата православног богословља увек су заједно и неодвојиво, али су увек и несливено и несмешиво. Налазимо их свугде и свагда у богословском предању и предањском богословљу Православне Цркве, јер те две истине, та два догмата и сачињавају сву тајну вере наше: и као богоживота и богоопштења и као богомислија и богопознања.

Наведени на почетку Кондак Светих Отаца говори нам о „Великој Тајни Пoboжности“, о којој говори и Св. Апостол Павле у посланици ученику своме Тимотеју, коме он предаје „добри залог“ (τὴν καλὴν παράκλησιν) истинитог предања и правог богословља (1Тим. 3, 14—16; 4, 14—16; 6, 11—14 и 20; 2Тим. 1, 14). Апостол тамо говори Тимотеју најпре о Цркви као „Дому Бога Живога, стубу и тврђави Истине“, подразумевајући под Богом — Свету Тројицу: Бога Оца и Сина Његовог и Духа Његовог, као што се то јасно види из другог сличног еклисиолошког места код истог Апостола (Ефесцима 2, 19—22), где се Црква, саграђена на Христу, назива „Храм свети у Господу“ и „Обиталиште Божје у Духу“, то јест да је Црква Храм и Дом Свете Тројице, Јединосуштне и Нераздељиве. Апостол, дакле, ту говори најпре о Теологији. У наставку исте Посланице Апостол Павле говори затим и о спасоносном догађају „јављања Бога у телу“, тј. оваплоћењу Сина и Логоса Божијег, који, поставши човек, собом оствари и испуни Божанску Економију спасења. Наравно, уз помоћ Свете Тројице, то јест „у Духу“ Светоме, а „по благовољењу Бога Оца“, као што вели исти Павле у Ефесцима 1, 5 и на другим местима.

Према томе, сагласно наведеном Кондаку Св. Отаца (који уствари представља раскривање и развијање тог истог „доброг залога“ који Ап. Павле предаје своме ученику Тимотеју) „Велика Тајна“ хришћанског Благочешћа (хришћанског Православља, јер се појмови Православље и Благочешће поистовећују) садржи у себи и сву хришћанску црквену Теологију (Θεολογία) и сву хришћанску црквену Економију (Οἰκονομία). Ова пак два богословско-предањска факта и истине Божанског Откривења и јесу предмет и садржај целокупне „проповеди Светих Апостола“: проповеди о човекољубивом откривењу Свете и Животворне Тројице и о спасоносном Христовом домостроју по телу. И опет, ова два иста божанска и богочовечанска факта и истине апостолске проповеди сачињавају два основна и свеобухватна „догмата Светих Отаца“, верних ученика и наследника Светих Апостола Христових. Све пак ово скупа, и апостолска проповед и светоотачки догмати, сачињавају једну и јединствену праву веру Цркве, тј. живо Предање Цркве. На основу те двоједине исти-

не, двојединог факта, Црква може и има могућности да истински богословствује, да се облачи и украшава „одећом Истине“, како се каже у Кондаку, тј. светлоносним и богодоличним речима „вишње теологије“. Другим речима, може да правилно и спасоносно сведочи и изражава и прославља и свештенослужи Велику Тајну Јединог Живог и Истинитог Бога — Свете Тројице — и спасоносну Тајну оваплоћења и очовечења Једнога од Свете Тројице, Богочовека Христа. А све то са циљем: „ради нас људи и ради нашега спасења“ у Цркви као вечном Дому Божијем за човека и сав свет.

Зато Апостол Павле у наведеним местима, а тако исто и цитирани Кондак Светих Отаца, повезују најтешње ову Велику Тајну Побожности са Црквом, као Домом Очевим, Телом Христовим и Обиталиштем Светога Духа, тако да ћемо бити потпуно у праву ако Велику Тајну Благочешћа поистоветимо са Богочовечанском Црквом Свете Тројице, једном и јединственом Саборнокатоличанском Црквом Божијом, Црквом Апостолско-Светоотачком и Православном.

Све, дакле, ово јесте и сачињава основ и садржај православног предања и православног богословља.

*
* *

Једино полазећи од ове саборнокатоличанске пуноће Православне Цркве, као Дома Очовог у којем се открива Света Тројица, и као богочовечанског Тела Христовог и благодатне Заједнице Духа Светог, можемо схватити како су предање и богословље у Православљу тесно повезани и неразделиви. Ова најтешња веза предања и богословља треба да буде наглашена као први и полазни моменат у теми коју овде разматрамо. Шта више, у црквеном опиту и духовном искуству Православља предање и богословље се поистовећују, и то још код самих Светих Апостола и Отаца првих векова, а и даље код великих Отаца и на Васељенским Саборима потоњих векова.

Свима нама познато је оно класично место код Св. Василија Великог (у делу „О Духу Светоме“, глава 27, 66), које управо о овоме и говори: „Од догмата и проповедѝ који се у Цркви чувају, једне имамо од писаног учења (тј. богословља), а једне смо од апостолског предања предате нам у тајни примили. Обоје имају исту моћ и значај за Благочешће (ср. 1Тим. 3, 16). И ово, наравно, неће оспоравати нико ко макар и мало има искуство црквених установа (θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν)“.

Врло је карактеристично да Свети Василије у овом релативно кратком одломку наводи: и проповед и догму, и богословско учење и апостолско предање, и благочешће и црквене установе, то јест све оно што показује неразделиво јединство и истоветност предања и богословља. Још је карактеристично и то што Светитељ говори овде да је све то у Цркви предато и примљено „у тајни“ — ἐν μυστηρίῳ, тј. да све то и сачињава Тајну Цркве као остварење „Велике Тајне Побожности“.

Још краће и сажетије посведочена је ова тесна веза и поистовећење богословља и предања у Символу (= догматском оросу) Седмог

Васељенског Сабора, и то у следећој краткој и јасној речи: „Следујући богоречитом учењу (=богословљу) Светих Отаца наших и предању Католичанске Цркве... Јер тако се снажно посведочава учење Светих Отаца наших, то јест предање Католичанске Цркве“ (Mansi SS 13, 377—380).²

Али и уопште, мимо ових наведених текстова, Оци Православне Цркве поистовећују предање и богословље Светих Апостола и Отаца. Тако напр. Свети Василије Велики, кад говори о „предању спасоносног крштења“ (мислећи на саму св. тајну Крштења), изричито тврди да то светокрштењско предање садржи и изражава истиниту веру и учење и богословље Цркве о Светој Тројици. То, наравно, није нимало чудно ако знамо да је „предање крштења“ предано Апостолима од самога Господа (сажето формулисано у Јеванђељу Матејевом 28, 19). Те речи Господње, тј. заповест Апостолима да крштавају све народе „у име Оца и Сина и Светог Духа“, за Светог Василија представља и право, спасоносно предање и право, истинско богословље о тајни Свете Тројице (Писмо Св. Василија 210, 3; О Св. Духу 18, 44—45 и 30, 77). Слично је то и код других Светих Отаца наше Цркве, да их сада овде не наводимо.

Према томе, јасно је да већ од самог почетка постојања Цркве Христове у њој сапостоје заједно и неразделиво: богодано предање и богонадахнуто богословље. Ово подједнако важи и за писано и за неписано предање и богословље. Јер Свето Предање постоји и као записано у Светом Писму и у делима Светих Отаца, али и као незаписано — као преда(ва)ње „у тајни“ (παράδοσις ἐν μυστηρίῳ) онога што чини веру и праксу Цркве, боље рећи преда(ва)ње самога бића и живота Цркве као Тајне Божје у Христу. Исто тако и богословље Цркве постоји и као записано у пророчко-апостолским текстовима Светог Писма и у делима Светих Отаца, али и као неписано и незаписано богословље, које се предаје и преноси као права вера и жива наука Цркве, као искуство и доживљај богопознања у Цркви.

О томе изузетно кратко и јасно сведочи нам Св. Максим Исповедник, у својим схолијама (кратким коментарима) на познато дело Дионисија Ареопатита „О Божанским именима“. Као што је познато, Ареопатитски писац у овом свом делу, а и у другим својим списима, често говори о „свештеном богословљу Божанских речи“, тј. о богословљу Светог Писма, које он често назива: „овеукупно богословско дело“ (πᾶσα ἡ θεολογικὴ πρᾶγματεία), „свештени славопој теолога“ (ἡ τῶν θεολόγων ὑμνολογία) итд. Исти писац Ареопатитских списа то исто назива и предањем, тј. назива предањем само Свето Писмо. Тако напр. говорећи о Светој Тројици и о оваплоћењу Христовом, он додаје: „И све остало што нам је откривењски подарило мистичко предање наших богонадахнутих Учитеља... кроз човекољубље светих речи (тј. Св. Писма) и јерархијских предања“ (О Бож. именима I, 4. PG 3, 592).

² Упореди и Символ — орос — Халкидонског Сабора, где се вера у Једнога Христа у две природе назива и теологијом и предањем Светих Отаца: „Следујући Светим Оцима, једнога и истог исповедамо (ὁμολογοῦμεν, тј. и верујемо и богословимо) Сина Јединороднога, Бога Логоса, Господа Исуса Христа, као што нам је предао Символ Отаца наших“ (АСО, II, I, 2, стр. 129—130).

Коментаришући, дакле, ово последње наведено место из Ареопагитових „Божанских имена“ Свети Максим Исповедник вели да ово божанско предање Светих Пророка и Апостола сведочи „или о Теологији (=о Св. Тројици) или о Економији (=о домостроју спасења) Животворца Бога“, и затим упућује на речи Апостола Павле (2Сол. 2, 15) о предањима „којима се научисте било речју (=усмено предање) било посланицом (=писано предање)“. У даљем наставку својих коментара Свети Максим вели да је Апостол Павле исто то предање предао и своме ученику Тимотеју као епископу Цркве (2Тим. 1, 14), називајући то предање — „злог предани у тајни“ (παράδοξον ἐν μυστηρίῳ), чиме Св. Максим директно повезује речи Св. Апостола Павла (из 1Тим. 1, 14) и речи Св. Василија Великог (из наведеног места „О Св. Духу“ 27, 66). На крају свога коментара Свети Максим додаје следеће запажање, које је за нас овде значајно и карактеристично: „Запази да у исти ред (тј. у исти поредак вредности) треба ставити Свето Писмо и предање Епископа (τὰς τῶν ἐπισκόπων παράδοξας), зато и прихватимо с поверењем њихове речи о догматима (тј. њихово богословље)“. (Схолије Св. Максима, PG. 4, 197).

Ово запажање Светог Максима представља резиме свега што смо до сада овде говорили. А то је: да божанско предање и богонадахнуто богословље Цркве Христове јесте једно и исто опште, заједничко, католичанско наслеђе од Светих Апостола и Светих Отаца Цркве, које су они добили као јеванђелски залог, као благодатни дар и духовно наслеђе од Христа Богочовека, то јест као Божанско Откривење Свете Тројице у Оваплоћеноме Христу.

Како је пак, и за Светог Максима и за све Свете Оце Православне Цркве, Божанско Откривење, дато у Христу, истоветно са „Тајном Божјом у Христу“, то јест „Тајном Христовом“ — „Великом Тајном Побожности“, онда је очигледно да божанско предање Цркве и није друго него сам Богочовек и Спаситељ Исус Христос. Отуда, Свето Предање у Православљу јесте: предавање и примање у Цркви — или још тачније: као Црква — самога Господа Исуса Христа Спаситеља, благодаћу Духа Светога, по благовољењу Бога Оца (ср. Кол. 2, 6—7; 2Кор. 4,5; Гал. 1, 16. 12. 9; Флп. 4, 9; 1Сол. 2, 13; 2Сол. 3, 6 и 1Тим. 6, 20; 2Тим. 1, 14 и др.).³

Ово и овакво преда(ва)ње Христа у Цркви бива истовремено и као праксис (свештенорадња, литургијски чин) и као учење (свештена наука). То јест, „Тајна Христова“ у Цркви предаје се и свршава се кроз свете тајне и кроз богословље, кроз благодатно ботоопштење и благодатно богопознање. Управо то и подразумева Апостол Павле када једном вели на он „проповеда (κηρύττει) Јеванђеље Христово“, а други пут да „свештенослужује (ιεροουργεῖ) Јеванђеље Христово“, чиме се проповедање као богословљење, и свештенослужбовање као литургијско преда(ва)ње, изједначује и поистовећује. Исто тако, када своме ученику Тимотеју као епископу Цркве предаје „добри залог“ (παράδοξον), он под тим подразумева и учење (науку) тј, богословље Христово, као што то веле Св. Максим и Св. Палама, али и самога

³ Ову истину нарочито заступа и истиче у својим делима о. Јустин Поповић. Види и наш рад „Еклисиологија Ап. Павла“ (на грчком), Атина 1967, особ. стр. 156—183.

Господа Христа, као што то посведочава и литургијска пракса Православне Цркве наслеђена несумњиво од самих Светих Апостола. (Наиме, када се у Светој Литургији рукополаже свештеник онда му епископ предаје Свети Агнец, то јест самога Христа, говорећи му управо речи Апостола Павла Тимотеју: „Прими овај Залог (τὴν παροχὴν τοῦ χηρυ) и сачувај га до Парусије Господа нашег Исуса Христа“).

*
* *
*

Ова велика истина Православља — да је Богочовек Христос и предање Цркве и њено богословље — развијена је од Источних Отаца већ од првих векова и сачувана даље кроз епоху Васељенских Сабора све до Исихазма и до данас. Тако, већ Свети Игњатије и Иринеј сведоче да је Христос у Цркви као Телу Своем све и сва, јер се у Христу садржи свецело Божанско Откривење и сво „Божје дело и домострој (πραγματεία καὶ οἰκονομία), учињени за човечанство“ (Св. Иринеј, Против јереси I, 10, 3).

Христос као по природи Син Божији, оваплотивши се и поставши човек, открио је свету Истинитог Бога (Јн. 1, 18), то јест Свету и Животворну Тројицу, и зато је Христос први истински Богослов у свету. (Види напр. Св. Максим Исповедник, Тумачење на Оченаш: „Богословљу нас учи Логос Божји оваплоћаван, јер у Себи показује Оца и Духа Светога“ — PG 90, 876). Ово пак Христово лично откривење постало је уствари Црква — живо Тело Христа оваплоћенога, распетого и васкрслога, тело животворено и надахњивано Духом Светим Утешитељем. Зато се Црква као таква и продужује као живо предање вере, истине, науке, благодати, новог живота и спасења у Христу, тј. као настављање и предавање католичанске „прагматије и економије“ Божије, по речима Св. Иринеја. Једном речју, као преда(ва)ње Свецелога Христа као Богочовека (као Главе и Тела Цркве: Totus Christus, caput et corpus, по речима блаженог Августина), Једнога Христа али као „Прворођенога међу многим браћом“ (Рм. 8, 29) који са Њиме „телесно и духовно“ (израз је Св. Игњатија) сачињавају једну Цркву Његову, једно Богочовечанско Тело Његово у Светој Евхаристији.

О том литургијско-богословском факту, о тој светопредањској истини на делу и у пракси, говори Свети Иринеј Лионски овако: „Свецелосна вера у једнога Бога Оца, и сигурно поверење (πίστος) у Сина Божјег Исуса Христа, Господа нашег, и у Његов домострој којим је Син Божји постао човек, и истинско познање Духа Светога, који нам даје познање истине, који домострој Оца и Сина објављује (излаже, научава) у сваком покољењу људима како то хоће Отац, и апостолско учење, и древни систем Цркве у целом свету, и карактер Тела Христовог према прејемствима (наслеђима) епископа, којима су они (тј. Апостоли и њихови наследници) предали Цркве по местима“ — ето то и јесте и предање и богословље Цркве Христове (Против јереси, IV, 33, 7—8).

У наведеним речима Св. свештеномученика Иринеја, епископа Лионске Цркве из 2. века, препознајемо одмах све основне елементе

православног предања и богословља, мада изложене на начин који није уобичајен у нашем школском, академском богословљу, али је зато сасвим природан у светоотачком богословском предању и предањском богословљу. Оно што је посебно карактеристично у наведеном одломку Св. Иринеја то је тесна повезаност и поистовећење свих тих основних елемената предања и богословља са самом Црквом, са Црквом као историјском и есхатолошком стварношћу богочовечанског Тела Христовог и са свим оним што та стварност садржи у себи. Притом не теоретски или „идеално“, него врло конкретно, толико конкретно колико је конкретно и само оваплоћење Христово, колико је конкретно и литургијско сабрање верника око свога епископа и презвитера у Светој Евхаристији. Зато ће Свети Иринеј и изрећи ону карактеристичну истину у којој је видно садржано и изражено сво кроз њега продужавано и од њега предавано апостолско предање и апостолско богословље, обоје тесно и недељиво повезани међусобно: „Наше мишљење (ἡ γνώμη овде значи: веровање, учење, богословље) сагласно је са Евхаристијом (тј. са целокупном стварношћу и праксом Цркве у Литургији), а и Евхаристија потврђује наше мишљење (тј. веровање)“. (Против јереси IV, 18, 5). Ове речи Св. Иринеја сматрам да не потребују даље тумачење и разјашњавање. Оне собом говоре све.

Биће међутим интересантно да овде наведемо, тј. да само подсетимо, како се и низ векова касније код Светих Отаца Православне Цркве посведочује то исто православно самосазнање. Тако напр. Св. Јован Дамаскин (у 8. веку), у свом познатом делу „Тачно изложење Православне вере“, а и у другим делима, поистовећује као и Свети Иринеј ове исте стварности. Говорећи напр. о „Телу Христовом“ Дамаскин додаје карактеристично да: „Тело Христово“ јесте „народ Божији и предање које се у Цркви држи од почетка“ (PG 94, 1232). „Народ пак Божији“ овде је схваћен као сабрање верних на Светој Евхаристији, где се верни сабирају да јавно и видљиво сачињавају и представљају Тело Христово — Цркву и да се литургијски причесте (тј. приопште, заједничаре, партиципирају) Христовог Тела и Крви испуњених Божанством, испуњених „пуноћом Духа Светог“, како се каже у молитви на Св. Литургији. На тај начин се види да, и по Светом Дамаскину, Црква у Светој Литургији продужује на најсуштинскији начин своје Предање, продужује себе као Тело Христово, као Богочовечански Домострој Христов. Зато и вели Свети Дамаскин на другом месту да „свршавање Светих Тајни (= Божанске Евхаристије) испуњује свецелу духовну и натприродну Економију (= Домострој) оваплоћења Бога Логоса“ (PG. 95, 408).

*

* *

Са свим овим што је до сада речено верујемо да ће се сагласити оваки православно богослов, то јест да у Православљу предање и богословље јесу две стране једне и исте стварности у Цркви.

Мислим зато да је сада потребно, бар у најкраћим цртама, да се нагласи и практични, искуствени, доживљајни карактер православног предања и богословља, њихова благодатно-доживљајна реалност

за сваког православног хришћанина и богослова, јер се једино кроз ту практично-доживљајну реалност у Цркви и чува и предање и богословље.

Кад је Апостол Павле писао своме ученику Тимотеју о „Великој Тајни Побожности“, он му је то писао да зна „*како треба живети у Дому Божијем, који је Црква Бога Живог, стуб и тврђава Истине*“ (1 Тим. 3, 15). Ове Апостолове речи значе да се сва та „*Тајна*“ односи директно и непосредно на живот нас хришћана као чланова Цркве, на наше истинско доживљавање и благодатно искуство саме те богооткривене Истине, Истине која нам је дата у Цркви и чије живо и опитно познање једино спасава, ослобађа, оживљава, просвећује и обоготворава (Јн. 8, 32).

Зато предање и богословље у Православљу, у Православној Цркви као Телу Христовом и Дому Божијем, увек је првенствено живот — живо предање и живо богословље. Сходно вековном искуству Православља, богословље и предање су првенствено у литургијско-подвижничком животу у Цркви, а то је нови живот у Духу Светоме који препорађа и обнавља, суди и очишћује, просветљује и преображава, освећује и истинским богопознањем испуњује. То је управо оно јеванђелско „*творење истине*“ (Јн. 3, 21) и служење Богу „*у духу и истини*“ (Јн. 4, 23—24), то је „*хоћење и живљење у истини*“ и „*сведочење о истини*“ (Јн. 8, 32; 17, 17—19; 1 Јн. 3, 18—19). То је живот у Христу (Гал. 2, 20), који је „*Пут и Истина и Живот*“ (Јн. 14, 6), то је живот у благодатној заједници Духа Утешитеља, који једини уводи у сваку Истину (Рм. 8, 2. 9. 11. 14; Јн. 15, 26; 16, 13).

Истинско предање и истинско богословље у Православљу јесте пре свега христодоживљај и христоживот, па онда из тога христопознање и богопознање, то јест првенствено је богоопштење и богоживљење — у заједници Духа Светог, у ломљењу и окушању Хлеба Живота: „*Окусите и видите да је благ Господ*“ — па онда као плод тога долази богопознање и богословље. Предање у Цркви Христовој пре свега је преда(ва)ње новог у Христу живота и онда, у заједници вере и љубави „*са свима светима*“ (Еф. 3, 18), „*познање благодати Божије у Истини*“, „*познање Тајне Божје која је Христос, у Којем су све ризнице премудрости и знања сакривене*“ (Кол. 1, 4—6; 2, 2—3). То и јесте истинско богопознање и богословље, истинска богочовечанска философија по Христу, како је (на основу Кол. 2, 6—9) волео да говори о. Јустин Поповић. Природна атмосфера овог живог предања, као богоживљења и богоопштења и из њега настајућег живог богопознања и богословља, јесте света Литургија Цркве и уопште светотајински, евхаристијски живот у Цркви, праћен истовремено и врлинским подвижничким, хришћанским умно-молитвеним и врлинско-практичним живљењем и делањем у свету.

Апостолско и светоотачко предање и богословље свагда се тицало и тиче се пре свега живе вере и духовног искуства, и зато се никада није одвајало од благодатно-подвижничког живота, од живљења у благодати светих тајана и подвизима јеванђелских врлина. Зато и нема правог православног богословља тамо где је бављење теологијом одвојено од живог предања црквеног живота и духовног искуства, искуства праве вере и новог облагодатења живота у Телу Христа Спаситеља. Стога је и потребно да богослов најпре постане црквени,

светопредањски, литургијско-подвижнички човек, да би и његово богословље било истинско сведочење о виђеноме и доживљеноме (1 Јн. 1, 1—3; 2 Петр. 1, 16). Такво ће богословље бити плод богоопштења и богопознања у Цркви и зато ће бити и црквено, светопредањско, православно, јер ће бити проверено живим благодатним искуством Цркве. Такво светопредањско богословље биће увек „ортотомија речи Истине“ (2 Тим. 2, 15), тј. биће заиста „право веровање и слављење Велике Тајне Побожности“, како се вели у Кондаку Светих Отаца који смо навели на почетку.

*
* *
*

Још једно питање које би требало овде поставити, макар и само као отварање те теме, јесте и питање о потреби *узајамне критике* између богословља и предања.

Међусобна *критичка* провера између богословља и предања потребна је и зато што је у претходних неколико векова дошло до несумњивих утицаја Западног Хришћанства, римокатолицизма и протестантизма, на бројне православне теологе и чак на извесне православне средине. Поједини истакнути православни богослови назвали су тај период (три последња века) „западним вавилонским ропством“ православне теологије. Реч је наравно о православном школском богословљу, о академској теологији, која је и попримила највише западних утицаја, тј. елемената страних православном предању, па је онда то и такво схоластичко богословље извршило свој утицај и на само предање, или тачније: утицало је на стварање и увођење различитих нових предања која представљају удаљавање од аутентичног апостолско-отачког Предања Православне Цркве.

Зато је и потребно да се изврши, као што се већ и почела чинити широм Православља, једна богословска критика предања, или тачније „предања“, али такође и једна светопредањска критика нашег школског богословља. Изворно православно Предање током живе историје Цркве пролазило је више пута кроз богословску проверу и критику, па можемо слободно рећи да је баш зато и сачувало своју аутентичност, што најбоље показују црквено-догматске борбе са великим јересима у периоду Васељенских Сабора. Зато се ни данас право црквено Предање не боји сваке аутентично богословске критике и провере. Напротив, једна таква критика само ће допринети одстрањењу или очишћењу свих каснијих додатака и наноса из већ поменутих последњих векова, векова у којима је код многих православних била ослабила црквено-богословска видовитост и отачко памћење, како вели о. Георгије Флоровски.

Свети Јован Златоуст је говорио: „Постоји предање, не тражи ништа више“ (PG. 62, 488). У истом смислу је говорио и Св. Јован Дамаскин: „Стојмо, браћо, на камену вере и у предању Цркве; не померајмо границе које поставише наши Свети Оци, нити преступајмо Божанско Предање“ (PG. 94, 792 и 1356). То је заиста тако, као што веле ови Оци, јер је Свето Предање сама Црква у својој католичанској пуноћи, само Тело Христа Богочовека у којем обитава Дух Свети Уте-

шитељ. Међутим, у наше време, у вековима после поменутог „запад-
ног ропства“, ми православни принуђени смо да се понекад самокри-
тички запитамо: а које предање? Јер су се у међувремену, уз Свето
Предање Цркве, појавила и многа „људска предања“, која представ-
љају удаљавање, а често и директно извитоперавање аутентичног
црквеног, литургијско-подвижничког и богословског предања Право-
славља. Старост и уобичајеност тих новоуведених „предања“ — ради
се у ствари најчешће о само пар векова — није никаква гаранција
њихове вредности, истинитости и спасоносности. Јер, како је говорио
још Св. Кипријан Картагенски (који је иначе био ватрени бранилац
„јеванђелског и апостолског предања“): „Господ је рекао: Ја сам Ис-
тина, а не: Ја сам обичај (или предање)... Јер обичај (или предање)
без истине јесте уствари само стара заблуда“ (Писмо 94, 3—4 и 9—10).
Управо зато је и потребна богословска критика („критика“ је од речи
κρίσις = суд, процена) или богословска провера онога што се у новије
време и у Православљу почело сматрати као предање, а ради се
уствари најчешће о „људским предањима“.

Ово исто важи и за богословље. Богословље, право апостолско-
светоотачко богословље, несумњиво је велики благодатни дар Божи-
ји Цркви Христовој, „највећи од свих дарова Божијих“, како вели
Св. Дијадок Фотички. Без богословља нема ни пуноће богопознања,
ни пуноће вечног живота („А ово је живот вечни — да познају Тебе,
Јединог Истинитог Бога, и Кога си послао Исуса Христа“, Јн. 17, 3).
Зато је православно светоотачко богословље увек било потврда и ут-
врђење једне исте вере и истог спасоносног живота Цркве, која се у
њега облачила као у „ризу Истине, изаткану од вишњег богословља“,
како се вели у Кондаку Светих Отаца.

Но, да ли је и наше савремено богословље, богословље наших шко-
ла и академија, нас академских „професора теологије“ („професио-
налних“ богослова) у овим последњим вековима, да ли је оно увек
било апостолско и светотачко? Да ли је увек било светопредањско,
црквено-литургијско, благодатно-подвижничко? Ето, баш зато што
одговор на ово питање о карактеру нашег савременог богословља није
и, нажалост, не може да буде позитиван, управо зато је и потребно
подвргнути сво наше школско богословље једној истински јеванђел-
ској, апостолско-светотачкој, светопредањској критици и провери.
Тек тада, наше богословље може постати стварни и сигурни „чувар
и бранилац Предања“.

Да би наше богословље стварно могло да буде чувар и бранилац
Светог Предања Цркве оно треба да се свецело крсти, тј. погрузи у
саборни црквени живот и искуство, у богомислије и богоживљење
Светих Отаца, једном речју да се стваралачки обнови и препороди
светоотачким богословљем. Оним апостолско-светотачким богослов-
љем које је било и јесте стално мерило и категорија хришћанске ег-
зистенције, свагдашње саборно мерило и критеријум праве вере и жи-
вота (о. Г. Флоровски). Наш живи повратак предањском богословљу
Светих Отаца, као аутентичних сведока не само древне вере, него и
истините вере, и биће уствари почетак те светопредањске критике
која треба да се изврши над школским богословљем новијег доба.
Отачки „ум“ или отачко „мишљење“ биће нам показатељ оног уну-
трашњег живог односа у Православљу којим ћемо препознати и раз-

ликовати шта је у предању и у богословљу стварно и изворно „повед Апостола и догмати Отаца“, шта је и у чему је велика и спасоносна „Тајна Благочешћа“, тајна богооткривене Теологије Свете и Животворне Тројице, тајна Богочовечанске Економије Христове, тајна благодатне Заједнице Духа Светога, тајна саме Цркве.

*
* *

Пошто нас време и простор овде ограничавају, навешћемо на крају само један одломак из богонадахнутог богословља Св. Симеона Новог Богослова (врло сличан одломку у Ефесц. 3, 16—19), који нам карактеристично указује прави пут истинског богословља, које заиста и може да буде, а као такво и стварно јесте, чувар и бранилац Предања Цркве. „Ако ти, вели Св. Симеон православном богослову, почастиујеш Христа и примиш Га у себе (= кроз црквени литургијско-подвижнички живот), и даш Му место и спокојство (ἡσυχίαν) у себи, онда знај добро да ћеш чути и дознати тајне из ризница Светога Духа, и не само да ћеш се наслонити на пруди Господње, као некада љубљени ученик Христов Јован (Богослов), него ћеш и у грудима носити свег Логоса Божијег, и богословствоваћеш нове и старе теологије (θεολογίας θεολογήσεις καινὰς τε καὶ παλαιάς — ср. Мт. 13, 52), и схватићеш добро све већ речене и написане (у светом Предању) теологије“. (Етичко слово IX).⁴

Summary

Hieromonk Dr. Athanasius Yevtich

THEOLOGY AND TRADITION

— *Theology as Guardian and Defender of Church Tradition* —

This is a paper presented at the International Theological Consultation held at Chambesy n. Geneva (June 1982) on the general theme »Theology in the Church and in the World«.

In his study the author starts with the analysis of the *Kontakion dedicated to the Church Fathers*, where the main content of the Orthodox theology and Tradition is concisely exposed. And that is the »Great Mystery of Piety«, which includes two basic Christian dogmas, two fundamental facts of Christian faith: *theologia* which deals with the Holy Trinity and *oikonomia* which exclusively deals with Christ's Incarnation and the role of the Church.

These two truths are at the same time the content of the Holy Tradition and of the true ecclesial theology, and for that reason theology and Tradition must never be separated, because they indivisibly coexist in the Church, they are both a touch-stone of veracity for each other as well as mutual guardians of total Truth.

⁴ Писац овог реферата признаје на крају да велика тема „Богословље и предање“ у неким је тачкама овде остала и недовољно развијена и недовољно продубљена.

Јеромонах др Артемије Радосављевић

ТАЈНА СПАСЕЊА ПО СВЕТОМ МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ¹

Надумна тајна спасења човека од греха, смрти и ђавола, представља срж целокупног учења и живота Цркве Божије. Ради ове тајне Син Божји је сишао са неба „и са људима поживео“²; ради ове тајне Исус Христос је основао Цркву, којој је сам постао темељ и глава; ради ове тајне Вазнесени Господ послао је Цркви Духа Светога и испунио је сваком спасоносном благодаћу; ради ове тајне постоји у Цркви јерархија, свете Тајне и свете врлине. Отуда, тајна спасења директно или индиректно представљала је, с једне стране, центар библиско-отачког богословља Цркве, а са друге стране, циљ напада свих јеретика колико их је било, од првих дана историје Цркве до данас. То стога, што су свети Оци Цркве бавећи се било којом истином вере, христологијом или пнеуматологијом, еклисиологијом или којом другом, у суштини су увек обрађивали једну страну тајне спасења. А исто тако и различити јеретици одбацавањем или кварењем било којег од главних догмата вере, кварили су или штетили (индиректно или директно) богооткривену истину Цркве о спасењу. Тако дакле, целокупна историја Цркве, било као позитивно излагање и обрађивање предатог јој „залога вере“, било као одбацавање, осуђивање или анатемисање злославних учења јеретика, није ништа друго до историја тајне спасења.

Тајном спасења мање или више бавили су се сви свети Оци Цркве. Али ни код једнога од њих, бар што се тиче првих векова, није могуће наћи разрађену целокупну сотириологију. Њихово богословље иако се односи на различите потребе црквене пуноће, ипак се у потпуности повезује са проблемом спасења. Тако, примера ради, свети Григорије Богослов разрадио је изузетно Тријадологију (Пет богословских беседа), свети Григорије Нисијски Антропологију (О стварању човека), а свети Атанасије Велики — Христологију (Реч о очовечењу Логоса).

¹ Кратки извод из истоимене докторске дисертације, Атина 1975.

² Октоих, глас 8, субота увече, Догматик.

У седмом веку, у лицу светог Максима Исповедника, православно богословље добија веома развијено учење о тајни спасења, иако оно, што се форме тиче, није систематски изложено. У његовом богословљу свака страна, свака област његова, па према томе и сотириологија, достиже значајну висину. Овај свети Отац разрадио је своје богословље, а посебно христологију и сотириологију, у борби са појављеном у Цркви јереси монотелита (=једновољника). Свети Максим је схватио од самог почетка, сав сотириолошки значај питања: да ли је Исус Христос имао две воље или једну, два деловања или једно, јер се на том пољу водила одлучна битка о истинском оваплоћењу Бога Логоса, што у даљој консеквенци значи управо битка о спасењу. Јер, ако Христос није имао човечанску вољу, као што су учили монотелити, онда Он није био прави човек. А то би даље значило да је Његово оваплоћење било измишљотина или привиђење, и, следствено, наше спасење није извршено. Схвативши, дакле, сву озбиљност овог питања, свети Отац је водио одлучну битку против многих и силних противника (царева, патријараха, читавих сабора) двадесет и више година. На крају је његово дело одбране православља увенчано мучеништвом (отсечена му је десна рука и језик) и изгнанством, у коме је и предао дух свој Богу.

Учење о спасењу светог Максима Исповедника осветљава ове аспекте овог сложеног питања. Пре свега, он говори о човеку, јер је човек (а кроз њега и цео свет) предмет спасења.

Човек је, по светом Максиму, створен од Тројичног Бога, с једне стране, „из ничега“ (ἐκ τοῦ μηδενός), (као и цео свет), а са друге стране, „по икони“ и „подобију“ Божјем. „Икона“, или образ Божји, односи се на разум (τὸ λογικόν) и слободу (τὸ αὐτεξούσιον) човека, и представља оно што је дато природи његовој; а „подобије“ се односи на вољу (=произвољеније — проαίρεσις) и мишљење (γνώμη) човека, и јесте оно што бива, што треба човек слободно да оствари и задобије благодаћу Божјом и правилном употребом својих природних сила. Отуда, „икона“ Божија у човеку одговара његовој онтологији („биће“ и „вечно биће“), и „подобије“ намени и циљу стварања човека, то јест, сједињењу са Богом и обожењу („благо биће“).

Међутим, први човек се уклонио од своје намене и кроз пад у грех, преступивши слободно заповест Божију, отпао је од Њега. Свети Максим говорећи о паду првог човека, ставља сву тежину на његову вољу, дакле, на онај елеменат којим је човеку управо требао да оствари своју намену. Човек је сагрешио кроз злоупотребу своје слободе, и урођених (при стварању заложених) сила своје духовне суштине. Отуда, грех првог човека и почетак зла у видљивом свету састоји се, по светом Максиму, у неправилном кретању природних сила душе. Човек, уместо да се непрекидно креће ка своме Творцу, као једином извору живота и обожења, што и јесте циљ његовог постанка и постојања, окренуо се чулним добрима, као према нечему реалнијем.

Последице пада, тојест погрешног управљања (оријентације) човекове душе, биле су многобројне и жалосне за све силе човекова бића, како душе, тако и тела. Тако, примера ради, ум човеков се помрачио и нашао се под влашћу три основна зла: незнања (Бога), себељубља и властољубља (=тиранисања — тираније) из којих се рађају

сва остала зла. Живот палог човека нашао се између уживања (=сладострашћа — ἡδονή) и страдања (ὀδύνη), јер он „имађаше свучежњу управљену на уживање, с једне стране, а сво избегавање страдања, са друге стране; за прво борећи се свим силама, а друго избегавајући оваким старањем“.³

Греху „слободне воље“ код човека, следовао је, као последица, грех „природе“, тојест, страдалност тела, тљеност и смрт. Штавише, по светом Максиму, као последица преха дошло је и страшно рађање човека из семена, попут животиња, кроз које се предаје од првог Адама целом човечанству како грех воље (сладострашће), тако и грех „природе“ (страдање, тј. страдалност исте), јер се у сваком рађању предаје свеукупност првородног греха. „Први човек је са правом осуђен од праведносудећег Бога да има из тела невољно и материјално и смртно рађање, он који је својевољно горе претпоставио бољем... (тј. уместо да има) са Богом божанске и неизрециве части, добио је бесчасни део са бесловесним животињама“ (91, 1348A). А на другом месту свети Отац вели дословно: „Адам праотац, будући да је преступио божанску заповест, увео је други, сладострасни почетак настанка у (своју) природу која се болом смрти завршавала. Тиме је све који су од његовог тела настали кроз неправедни почетак од сладострашћа,⁴ увео са собом у праведни крај кроз бол у часу смрти“ (90, 632B). Према томе, изгледа, да се првенствено у томе и састоји првородни грех, са којим и у којем се рађа сваки човек, будући да „сви који се од Адама рађају, у безакоњима се зачињу, подпадајући под осуду првозданог“ (90, 788B).

И поред све трагичности стања у коме се нашао, пали човек није пропао сасвим. Премда је грех имао почетак у слободној вољи човековој и ослабио у знатној мери његову вољу (=произвољеније), слобода избора је остала у човеку и после пада. То је и био главни услов (претпоставка) за његово спасење.

Уз то, пад човека није могао да омете план Божји о свету и човеку. Да би се, пак, испунила и остварила намена Божја и циљ које је Бог поставио, било је потребно да се човек спасе из жалосног свога стања, у које је добровољно сам себе бадио.

Спасење човека врши Тројични Бог из љубави, преко оваплоћеног Логоса Божјег, Бото човека Христа, јер Он је „Спаситељ свих, будући да је и Творац свега“ (90, 872B). Спасење људи из власти греха, смрти и ђавола, представља неодвојиви и централни део уопште узевши икономије (=домостроја) Божје о човеку и свету.

³ М е, PG 90, 256A. Сви даље директни текстови из дела светог Максима обележаваће се у самом тексту, у загради. При том, први број означаваће број Мињеове патрологије, а други — колумну. Ово чинимо ради лакшег читања текста.

⁴ На једном месту свети Максим упитан од некога шта значи оно у Писму: „У безакоњима се зачех, и у гресима роди ме мати моја“ (Пс. 50, 5), одговара овако: „Првобитни циљ Бога беше, не кроз брак да се рађамо из тљенија (тј. семена); него преступ заповести уведе брак, пошто Адам учини безакоње“ (90, 788B). (Слично о увођењу брака говори и свети Јован Златоуст). По светом Максиму још стоји да, по првобитној одлуци воље Божје, човек не беше раздељен на мушко и женско, будући да: „Мушко и женско својство ниуколико се не оснива на (првобитној) Божанској намери о стварању човека; Богом је био предвиђен и други начин умножавања људи“ (91, 1309A).

Спасење као искупљење, и крај његов — сједињење са Богом и обожење, извршује се кроз оваплоћење Бога Логоса. А Логос Божји, сјединивши Себе ипостасно са људском природом, показује се као Нови Адам. Чист по рођењу (јер је зачет безсемено и рођен нетљено), имао је власт над грехом и тљенијем, постајући на тај начин нови родоначелник свих људи, сједињује их са Собом и чини их удовима Тела Свога. Отуда спасење човека налази се само у пуном сједињењу истог са Богом, јер вели свети Отац: „Верујемо да се спасава (само) оно што се сјединило са Богом“. Исту мисао изражава и свети Григорије Богослов само другим речима: „Оно што није примљено (у оваплоћењу Бога Логоса) није ни спасено“. Спасење човека, као сједињење његово са Богом и обожење, сачињава, по светом Максиму, управо богочовечанско дело Господа Исуса Христа у свету. А то сотириолошко дело Богочовека Христа јесте логички и природни плод Његове богочовечанске Ипостаси. Господ је у своме оваплоћењу примио, с једне стране, безгрешност првог Адама — али не и његову предпадну нетљеност, а с друге стране, уподобио се потпуно палом Праоцу (или: нама), примивши његову тљеност — али не и његов прех (=грех воље) (91, 1317A).

Почетак нашег спасења постављен је оног момента када је Бог Логос примио целокупну човекову природу сјединивши је ипостасно са Собом, и постао тако савршен човек „само без греха“. Оваплоћење Логоса Божјег јесте прво и одлучно дело Његово које се односи на наше спасење. Исус Христос не само да је рођен „без греха“ заменивши наше „у гресима“ рођење, него и кроз цео живот Свој Он „греха не учини“, тако да „и као човек по природи беше безгрешан“ (90, 408A — 408B). Својим, дакле, праведним животом, Господ Исус је открио и предао људима спасоносни начин духовног живота.

Иако наше спасење није извршено само неким одвојеним актом или моментом из живота Богочовека, него целокупним Његовим животом и делом, ипак у икономији нашег спасења, по светом Максиму, централно место заузима његово добровољно страдање и крсна смрт, зато што је управо тиме ослободио нас од власти смрти и зла. На крају, својим преславним васкрсењем, Исус је скршио власт Сатане који је и имао моћ смрти (=државу смрти) и даровао нам живот вечни. Васкрсење, као и оваплоћење и било који други догађај из живота оваплоћеног Бога Логоса, има свечовечански и свекосмички значај у Његовој икономији о нашем спасењу.

Извршујући дело нашег спасења, Господ Исус је остварио „велики савет Бога и Оца“ о човеку, извршио његову велику намену, и сјединио (превазишао) постојећих пет деоба⁵ у створеној природи, сјединивши сву твар са Богом.

⁵ Те деобе су: 1. Између нестворене природе (тј. Бога) и створене природе у целини; 2. у створеној природи деоба на духовне и чулне (материјалне) твари; 3. деоба чулне природе на небо и земљу; 4. земља се дели на рај и васељену; и 5. човек се дели на мушко и женско. Христос све то сједињује (превазилази) почевши од задње деобе. Њу сједињује (мушко и женско) својим бесеменим рођењем; осветивши својим животом и владањем васељену, сјединио ју је са рајем; Небо и земљу сјединио је својим вазнесењем; чулни и духовни свет — прошавши душом и телом све небеске чинове; најзад створену и нестворену природу — твар и Бога — сјединио је вазнесењем својим са телом к Оцу и седањем Њему са десне стране. (91, 1312B).

Тајна спасења људи остварена је и извршена у Христу, имајући основ оваплоћење Бога Логоса, а завршетак тајну Крста и Васкрсења. Међутим, спасење извршено у Христу и Христом, требало је да постане својина свих људи. Зато је Господ, узневши се на небо, оставио у свету Цркву Своју да би се у њој и кроз њу продужило дело спасења људи тја до скончанија века. Тајна Цркве оснива се у целини на тајни оваплоћења Бога Логоса, због чега се Црква и назива „Тело Христово“, док је Господ „Глава“ њена. Црква има, како по Светом Писму, тако и по светим Оцима, и по светом Максиму посебно, многа својства и имена, међутим, по нама, најосновније својство њено, као „Тела Христовог“, јесте да је она *ј е д н а*, поред свег мноштва својих чланова, и тиме јединствено место спасења у свету и за свет. Сила Цркве која јој осигурава како јединство њено (као тела) са Господом Исусом (као Главом), тако и јединство њених чланова као удова једног и истог тела, по светом Максиму јесте једна и јединствена *в е р а* Цркве, вера која обухвата све што је Господ Исус Христос био, што је учинио, и што је оставио код наследство Цркве Својој.

У јединству вере остварује се јединство Цркве, јер по светом Оцу, *„католичанска Црква“ поистовећује се са правилним и православним исповедањем вере*, јер сам „Господ назива католичанском (=саборном) Црквом — правилно и спасоносно исповедање вере у Њега — Бого-човека“ (90, 93 D). Правилна и истинита вера може бити само једна, јер је једна истина. Због тога, управо, само онај који се налази у јединству са Црквом, има и правилну (=православну) веру. Кроз веру Цркве и животом у њој и са њом, човек се спасава и постиже своју намену — пуно јединство са Богом и обожење.

Сваки човек усваја Христом извршено спасење и чини га својим само у Цркви, у којој постоје сва благодатна средства Духа Светога неопходна за наше спасење. Дух Свети, сишавши у Дан Педесетнице на Апостоле (=на Цркву), почео је своје спасоносно делање у Свету, оживљујући људе и чинећи их способним за „живот у Христу“, који се живи и доживљава само у Телу Христовом — Цркви.

Дарови Духа Светога предају се људима у Цркви кроз свете Тајне. Свети Максим посебно говори о светој Тајни крштења, којом, као новим рођењем, почиње хришћански живот човека. Тако сваки човек кроз то ново духовно рођење (водом и Духом) постаје син Божји по благодати. Крштење (које претпоставља православну веру Цркве) предајући човеку духовно рођење, укида у њему силу преха и ослобађа га од осуде на смрт.⁶

⁶ Факт да људи умиру и после крштења, па чак пре него што учине личне грехе (као крштени младенци), није лишен смисла. Јер, по светом Максиму, као што је у безгрешном рођењу Христовом намерно остала тљеност тела Његовог, ради спасоносних страдања, тако и у људима после крштења (које је духовна бања препораћања — пакибитија), остаје тљеност природе, међутим не више као осуда грешне природе (јер крштење омива сваки грех, како првородни тако и сваки лични, до крштења учињени), него као средство осуде и укидање греха. Зато што смрт, у неку руку, одашиље крштенога, тајанствено, божанском и бесконачном животу (уподобљавајући нас и тим начином Христу, који је без греха умро). Јер ако је грех имао смрт као оружје за уништење природе код оних у којима је грех делао као у Адаму, утолико ће више правда Христова, у онима у којима вером делује, имати смрт (као оружје) за уништење греха у природи (90, 636С — 637А). Смрт је за хришћанина, по светом Максиму, већ изгубила првобитно своје значење, те се више ни смрћу не

Сваки човек у крштењу своме добија од Христа, као Подвигоположника, седам дарова Духа Светога⁷ који изграђују у њему следећа три степена хришћанског живота: очишћење, просвећење, савршенство.

Поред крштења, свети Максим истиче и тајну божанске Евхаристије, кроз коју човек, сјединивши се непоередно са Живим и Животворним Господом Исусом Христом, задобија нетљеност природе и обожење. Благодат Духа Светога, која изпраћује у човеку његово спасење кроз свете Тајне, не укида нити ослабљује природне силе човекове, него их, напротив, претпоставља, а посебно слободну сарадњу човекове воље.

Управо на овом пољу сарадње (= συνεργίας) човекове воље и благодати Светога Духа почива сва аскетика светог Максима, јер сваком дару божанске благодати у нашем спасењу, неминовно треба да одговара подвиг човекове воље. Пошто од ове сарадње или активности човекове воље (и свих осталих природних сила његових), управо зависи лично спасење сваког човека, то ћемо се на овом делу мало дуже задржати.

Говорећи раније о паду првог човека, видели смо да се пад десио баш у оној сили човекове природе, којом је човек требао да оствари своје предвечно назначење, тј. у слободној вољи његовој. Отуда и питање личног спасења сваког човека решава се такође на нивоу слободне воље (Види: Лк. 9, 23; Мт. 19, 17—21). То пак значи да слободна воља човекова није уништена заразом греха, него је само ослабила. Свети Максим, као и остали свети Оци, никада није потцењивао улогу човекове слободе према благодати, како у христологији, тако и у антропологији. Еванђелско-светоотачка истина Цркве је да се спасење увек остварује слободно, никада принудно.

Из оваквог односа благодати и слободе у делу нашег спасења (где благодат врши спасење, а воља сарађује благодати), излази да свето-тајинском препороду, који има за основ благодат, треба да следи увек морални препород, који има за основ човекову слободну вољу (= свете врлине).

Аскетско богословље светог Максима обликовано је сходно учењу о три степена хришћанског аскетског живота: практичног, созерцатељног и мистичког. Јер по њему, прво бива оздрављење практичних (=делатних) сила душе (жељног и афективног = ἐπιθυμία, θυμός), затим сазнајних (=разума, разсудка — λογικόν), и, најзад, мистичких сила (ума = νοῦς) које служе за богопознање и богоопштење. Тако имамо три степена духовног развоја, које свети Максим одређује као

назива. „Крој овог привременог живота“, вели свети Максим, „мислим да се с правом ни смрћу не може назвати, него од смрти избављење, и одвајати од тљенија (трулежи), и ослобађање од ропства, и престанак буре, и укидање борби, и престанак немира, и повлачење таме, и уминуће болове, и тишину несносне буке, и умирење нервозе, и скривање срамоте (бесчешћа), и бежање страсти, и исчезнуће греха, и ограничење, да укратко кажем, сваког зла“ (91, 1157 CD). Тако и по светом апостолу Павлу: „Јер закон Духа који оживљава у Христу Исусу, опростио ме је од закона греховнога и смрти“ (Рим. 8, 2; ср. и 2 Рим. 8, 17).

⁷ Ти дарови су: мудрости, разума, савета, силе, знања, побожности и страха Господњег (Ис. 11, 2). Или по св. ап. Павлу: премудрости, разума, вере, исцељивања, чудеса, пророштва и језика (I Кор. 12, 8—10).

„очишћење — просвећење — савршенство“. То опет одговара свето-отачком погледу о три категорије спасаваних, тј. верних или почетника, врлинских или поодмаклих и разборитих (=зналаца) или савршених; или другим речима: слугу (робова), надничара (плаћеника) и синова. Ове три категорије спасаваних, одговарају опет, по светом Максиму, трима основним хришћанским врлинама: вери, нади и љубави, од којих је свака основ за одговарајућу духовну категорију људи.

Сходно са већ реченим ова аскетика светог Максима, или учење о личном усвајању спасења, дели се на три основна дела:

- 1) „практичну философију“ или: праксу (=делање),
- 2) „природно созерцање“ или просто: созерцање, и
- 3) „мистичку теологију“ или просто: теологију.

Прва чисти човека од страсти и украшава га врлинама, друга просвећује његов ум истинским познањем (твари), а трећа овенчава човека највишим мистичким искуством које свети Отац назива „екстаза“.

Погледајмо укратко сваку од њих.

1) Практична (делатна) философија

Сав допринос слободне воље човекове у делу спасења, састоји се се, у суштини, у испуњењу речи Псалмопевца: „Уклањај се од зла, и чини добро“ (Пс. 37, 27), или по апостолу Павлу: „Мрзећи на зло држите се добра“ (Рим. 12, 8). Обе стране овог једноставног захтева траже напоран подвиг човека. Први део (уклањати се од зла) јесте негативна страна усвајања дела спасења (=одбацивање нечега), а друга (држати се добра) је позитивна (=задобијање нечега). Прва се остварује очишћењем (=ослобођењем) од страсти, а друга — задобијањем врлина.

Да бисмо ово боље схватили и у животу применили, потребно је најпре видети шта је управо страст, или страсти, и како се од њих можемо очистити.

Страст, по светом Максиму, јесте на неки начин, прецењивање, претпостављање било које чулне ствари духовним вредностима, која се пројављује као неправилно „неприродно“ кретање природних сила човекових, и није ништа друго до „злоупотреба“ истих. А ово кретање се односи или на јела, или жене, или богатство (новац), или пролазну славу, или на било шта друго од овога света. Од начина и циља употребе поменутих ствари, зависи морални квалитет човекових дела, и човек бива „или врлински или порочан“. Из овога је јасно да, по светом Максиму, зло не постоји у стварима, него у злоупотреби ствари.

Неправилно, пак, кретање природних сила човекових пројављује се као неразумна (*αλόγος*) жеља тела према чулним стварима овога света, уместо чежње ка истинском извору свога бића — Богу; тојест као наклоност ка чулним уживањима више него духовним. Отуда, страст се увек изазива некаквим чулним предметом (или мишљу о њему), који улажењем кроз наша чула, утискује се у нашу свест и покреће силе душе. А страсне силе душе које се покрећу појавом чулних предмета, јесу, по светом Максиму, као уопште по аскетском предању Отаца, „жеља и афект“ (90, 1028С).

У свом развоју свака страст пролази обично кроз четири фазе: предлог или понуду (προσβολή), жељу (ἐπιθυμία), прихватање (ἐξις) или саглашавање (συγκατάθεσις) и извршење (ἐνέργεια) или дело (πράξις). Страсти, по светом Максиму, могу бити или телесне или душевне. Телесне страсти имају повод од тела (природних потреба тела), а душевне од спољашњих ствари. Телесне страсти карактерише жеља за сладострашћем (=уживањем — ἡδοναί), а душевне — чежња за славом.

Да би слика о развоју страсти била потпуна, треба подвући да, по светом Максиму, све страсти расту и развијају се сукцесивно — једна из друге. Њихов низ се појављује углавном у схеми од осам страсних помисли.⁸ Од страсти жељног дела душе, зависе страсти афективног дела, јер трка за уживањима тела (његово обожавање) изазива мржњу и непријатељство према ближњима. Свака намерна (вољна) или ненамерна прешка ближњег, која погађа наше себељубље (егоизам), запаљује у души страст гнева која руши међусобну љубав. Свако разочарење или неуспех у трци (=гоњењу) за оним што служи нашим жељама, баца човека у унијије (чамотињу), која заробљава и парализује све силе душе, те је стога тежа и опаснија од свих других страсти. Са друге стране, сваки успех на материјалном или духовном пољу развија (подиже) у човеку страст сујете и гордости.

Говорећи о развоју страсти, треба рећи да по светом Максиму, у томе видну улогу играју и зле силе или демони. У овом животу човек се непрекидно налази, ако не директно под влашћу, а оно сигурно под јаким утицајем или ратним нападима демона. Демони утичу и на душу и на тело човека, покрећући страсне помисли, да би преко њих упропостили душу његову. Демони се разликују између себе, аналогно према страсти коју изазивају. Они постављају многобројне и разноврсне замке око душе са једним јединим циљем да увуку и заробе човека било кроз пристанак на грех, било кроз грех делом. Поред свега тога, демони немају власти ни силе да учине принуду и приморају човека на грех. Тако и овде, опет, исход битке зависи од слободне воље човекове.

Очишћење или ослобођење човека од страсти постиже се кроз свесну и слободну борбу човекове воље, потпомагане обилато божанском благодаћу. Ради спасења нашег неопходно је да се, кроз очишћење од страсти, одвојимо од „умовања по телу“ у овом свету, јер само тада моћи ћемо се сјединити међусобно и са Богом. Отуда, борба са страстима представља главну дужност свакога који жели себи спасење. Ова борба почиње од најнижих страсти, тј. од чињења греха делом, и завршава се унутрашњом борбом са страсним помислима.

Рат са страстима треба да почне, по светом Максиму, од борбе против чулних жеља човекових, јер ништа друго тако лако не поробљава човека, као страсти сладострашћа (уживање). Да би успео у тој борби против љубострашћа, човек треба да прибегне суровом подвигу умртвљење тела. Ово „умртвљење“ тела, никако не значи „телоубис-

⁸ Те страстне помисли су: чревоугодије, пожуда (телесна), среброљубље, туга (земаљска), гнев, унијије (чамотиња), сујета (празнославље) и гордост. Прве четири су из жељног дела душе, а друге четири из афективног.

тво“, нити „самоубиство“ (као што многи говоре, желећи да оправдају угађање телу), него само укрођавање и зауздавање страстних сила душе и њихово потчињавање разуму. Треба, дакле, човек да даде сваком делу свога бића само оно „што му приличи“ (припада). Ради пунијег успеха потребно је борбу против страсти пренети са општег поља битке (умртвљење тела) на борбу против појединих, конкретних страсти. Тако, примера ради, против страсти стомакоугађања, треба употребити уздржање у погледу хране (количином и каквоћом), које је истовремено веома моћно оружје против сваке телесне страсти, нарочито пожуде (= блуда). Против среброљубља, треба се борити нестјажанијем (нестицањем земаљских блага). На крају, против сујете и гордости треба истаћи смиреноумље. Опште је познато да уздржање у храни сасушује све телесне страсти, а смиреноумље — искорењује све душевне страсти.

Као што при рађању страсти постоји један ред (једна се рађа из друге), тако и у борби против њих постоји један поредак. Увек се најпре бори против страсти која рађа друге, јер победивши њу, побеђују се и остале које из ње настају. Онај који победи стомакоугађање, лако побеђује подстомачне страсти (страсти пожуде — блуда). А који победи себелубље („мајку свих страсти“), лако побеђује и све остале.

После победе над страстима жељног дела душе, долази на ред чишћење афективног дела душе, кроз борбу против страсти мржње, злопамтливости, гнева итд. Ова врста борбе је, по светом Максиму, тежа од оне претходне, али човекољубиви Господ даје одговарајући лек и против ове болести, говорећи: „*Научите се од мене, јер сам ја кротак и смирен срцем*“ (Мт. 11, 29), јер само кротост може да угаси у потпуности огањ гнева. Борбу против гнева потпомаже и ослобођење од страсти жеља, одвајањем од земних блага, ради којих најчешће се и распламсава страст мржње и гнева.

Са победом над страстима гнева, обично се завршава борба хришћанина против страсти страсних сила душе, или тачније рећи, завршава се борба за практично „уклањање од зла“. Али, да би се постигла пуна победа, потребно је не само одздрављење страстних сила душе, него и искоренјење страсти, чији се корени налазе, видели смо, у чулима и у помислима. Што се тиче чула, њих треба користити сагласно са њиховом напоменом, ради које су и саздани. Но иако је власт над чулима тешка, и захтева непрекидно бдење и трезвеност духовну, ипак је тежи рат против (рђавих) помисли, због чега, тек победа над њима, је пуна и целосна. Тежина борбе са помислима је, између осталог, и у томе што се она води против невидљивих и злих духова — демона, који убацују у ум човека страшне помисли. По светом Максиму, постоје два начина ослобађања човека, од страсних помисли. С једне стране, може просто да прогони такве помисли бавећи се увек душеполазним стварима, радом, молитвом, псалмопјенијем итд., а, са друге стране, да их умањи и потпуно одстрани, презирањем свих чулних ствари, које представљају узроке страсти. А то управо упућује на одрицање од света и везивање за Бога.

Током целе борбе против страсти и демона који на нас војују, неопходна је непрекидна духовна будност и молитва. Будност се рађа од страха Божјег, јер кад душа њега задобије, „тада почиње да види демоне који војују против ње кроз помисли, и да се брани“ (90, 925В).

А сам Господ је указао на потребу будности и молитве, рекавши: „Бдите и молите се, да не паднете у искушење“ (Мт. 26, 41).

Душа, која прође све фазе ове сурове борбе и победи све страсти, као победница „све противничке силе“, крунише се преславним венцем бестрастија од самога Бога, јер је бестрашће „плата за уздржање“.

Чишћење од страсти, као што смо већ рекли, представља само једну страну медаље „практичне философије“ — „уклањање од зла“, чију другу страну чини задобијање врлина — „чинење добра“. Без стицања врлина борба није завршена и човек долазе у опасност о којој говори Господ: „Кад нечисти дух изиђе из човека иде кроз безводна места тражећи покоја, и не наставши рече: да се вратим у дом свој откуда сам изишао; и дошавши нађе пометен и украшен. Тада отиде и узме седам других духова горих од себе, и ушавши живе онде; и буде потоње човеку ономе горе од првога“ (Лк. 11, 24—26). Чишћење и украшавање дома, означава управо чишћење душе од страсти. Али, ако она остане празна, ако се не испуни врлинама, онда нечисти дух (извор страсти) враћа се са још већом силом.

Као код страсти, тако и овде код врлина, свети Максим говори општитрно о свим врстама врлина, и посебно о њиховом рађању, узрастању и савршенству.

Будући да су страсти нешто неприродно, да су „противприродно“ (παρά φύσιν) кретање сила човекових, излази веома доследно тврђење светог Максима, да су врлине „природна“ (κατὰ φύσιν), Јер, ако човек не врши злоупотребу природних сила својих, него поседује врлине. „Који није неразуман — мудар је; и ко није плашив или дрзак — храбар је; и ко није раскалашан — целомудрен је; и ко није неправедан — праведник је“ (91, 309С — 312А).

Бог, као Творац целокупне људске природе и свих својстава њених, узрок је и сваке врлине, не само као Творац, него и као Промислитељ. Чак више од тога, Бог је и почетак и крај врлине (90, 500В), или како на другом месту вели свети Максим: „Суштина свих врлина јесте сам Господ наш Исус Христос“ (91, 1181Д—1184А). Отуда је разумљиво само по себи да врлине чине човека блаженим, сједињујући га са Извором блаженства, са Богом. А то управо и сачињава коначни циљ човека, његово спасење и обожење.

Међутим, иако су врлине природне, имајући свој узрок у Богу, ипак у природи палог човека, оне се рађају, чувају се и узрастају кроз свесну и драговољну борбу и жртву, кроз потчињење тела души, и душе Богу. За стицање врлине, поред подвига човекове воље, неопходна је и помоћ Божја. Пали човек није у стању сам да произведе (=прорасте) и развије врлине. По светом Максиму „врхунац врлине јесте, овесно сједињење човечије немоћи са силом Божјом“ (90, 601В). На тај начин, само када свемоћ Божја оплоди немоћ човечију, зачиње се у човеку и почиње да расте врлина. Просвећен Божијом благодаћу човек, сазнаје да је душа „скупља од целога света“ (Мт. 16, 26; Мк. 8, 36—37), и почиње да брине посебно о њој, потчињавајући јој тело, које увек војује против жеља духа. У настојању човека да потчини тело души, зачиње се врлина, јер, по светом Максиму „рађање врлине је свесно противљење душе телу“ (90, 601В). Отуда, у продужетку, остварује се веома сложен развој, који је исти за све врлине. Овај

принцип је супротан ономе који важи код страсти. Зато што страсти почињу од најунутарњијих тајних помисли и расту до греха делом, док, напротив, код развоја врлине, најпре се задобија спољашња њена форма (начин њеног изражавања, као спољашњи подвиг), а затим се постиже њен унутрашњи смисао. Овај поредак се држи код узрастања свих врлина, зато што никада не престаје узрастање хришћанина у врлинама. Само тако, кроз разрастање врлина, човек стиже „у човека савршена, у меру раста висине Христове“ (Еф. 4, 13).

Свети Максим као први покретач у развоју врлина, као полазну тачку почетка духовног живота човековог, сматра страх Божји, и то управо страх од казне. Међутим, овај страх од казне рађа се из вере у Бога, зато што „онај који верује у Господа, боји се казне; а који се боји казне, уздржава се од страсти“ (90, 961В). Но вера, по светом Максиму, није само родитељка страха Божјег, него и свих осталих спасоносних врлина и добара, која постају доступна само човеку вере. Али исто тако, и вера се утврђује и расте повезана са свим и потпомагана од свих врлина.

Из до сада реченога, јасно је да вера и страх Божји представљају почетак човековог живота по Богу, основ на коме се зида целокупна зграда божанских спасоносних врлина. Тако из страха, постепено излазе једна за другом: уздржање, трпљење, бестрашће и на крају, већа од свих врлина, љубав. Као и страсти и врлина се, по светом Максиму деле на телесне и душевне,⁹ између којих постоји тесна веза сродности иако изгледају независне једне од других. Суштина (οὐσία) свих врлина, било телесних или душевних, јесте смирење. Оно је еванђелска со, која чува врлине од сваке кварежи и промене. Без смирења — све друге врлине нису ништа друго до узалудна мука и труд, јер не постижу циљ и нису угодне Богу.

За морални живот човека и његово духовно усавршавање, свети Максим посебно наглашава улогу три, такозване, основне врлине: вере, наде и љубави, без којих човек не може да се одвоји од зла и да се приљуби к добру.

Стекавши све врлине, и подавивши њима све страсти, човек практичне философије (или просто: делатељ), добија од Бога као награду за своје трудове, дар бестрастија, које и јесте највиши циљ „практичне философије“. Бестрашће је оно блажено стање, у коме се човек уздиже изнад свега земаљског и сваке твари, и посматра све догађаје „sub specie aeternitatis“ (= са гледишта вечности).

2) Природно созерцање

Уласком у савршено бестрашће, у коме душа „постаје тешко покретна (δυσκίνητος) на зло“ (90, 968А), стварају се одговарајући услови за други, виши благодатни дар — просвећење, кроз сазнање или просто „созерцање“ (θεωρία).

Док делање (πράξις), као што смо видели, исцељује душу од плотског себелjublља, дотле созерцање (θεωρία) избавља ум човеков

⁹ Телесне: пост, бдење, спавање на голој земљи, служење (другима), рукоделије, и др., а душевне: љубав, дуготрпљење, кротост, уздржаност, молитва, и др.

од духовног незнања, што представља нужни предуслов за највише духовне узлете. Созерцање је још један корак приближавања Богу, које припрема непосредно мистичко сједињење човека са Богом. Оно подиже човека у анђелске чинове, дарујући му равноангелно стање ума, који посматра (созерцава) сву твар, односно унутарњи смисао, или „логосе“ њихове.

Созерцање није једна врста философског „вежбања“ ума, него пре свега, оно је дар благодатног просвећења, који се добија после трудом и подвигом стеченог бестрашћа. У созерцање може се стићи само после очишћења од страсти, зато што се оно, као и остали дарови Духа Светога, даје човеку по мери његовог духовног савршенства. Созерцање на сваком своме степену остаје тесно везано са „практичном философијом“ и никада се од ње не одваја. „Знање без делања постаје фантазија; а делање без знања — идолопоклонство“ (90, 6890 — 692A).

Иако созерцање, по светом Максиму, представља унутарњу енергију ума, оно има и спољашње начине изражавања, као што су „читања (Светог Писма), духовна размишљања и молитва“ (90, 1057B). Предмет созерцања се налази у мистичком поимању значења бића (τῶν λόγων τῶν ὄντων), у испитивању њиховог унутарњег смисла, као и у истраживању „логоса“ (својстава) који су око Божанске суштине. Из овога јасно излази да и у созерцању постоји напредовање и узрастање. Оно се креће од најнижих врста бића, а затим стално узлази у више сфере, постепено се продуховљујући.

3) Мистичка теологија

У последњој фази усхођења човека ка Богу, његов ум се одваја од свих сазданих бића и хита ка „оностраном“ Бићу Божанском Логосу. Тада созерцање стиже у свој највиши степен „теолошку науку“, или „теолошку мистагогију (тајноводство)“, или „мистичку теологију“, која се зове и „незаборавно знање“. Садржина „мистичке теологије“ представља орж апофатичког богословља, тојест, то је сам Божански Логос и највиша тајна надразумне Тројице. Ум човеков, чак и на овом највишем степену, созерцава оно што је „около“ Бога, а не Његову суштину, која остаје непозната и неприступна за створену природу. Оно, пак, што је приступачно уму човекову, то су нетварне (=нестворене) енергије Божје.

За овај степен духовног живота, неопходна је чиста и нерасејана молитва, зато што благодат молитве одваја ум од свих чулних ствари, и као већ очишћеног, сједињује га са Богом, при чему ум човеков „богосличан постаје“.

Ова узвишена стања просвећеног ума, као „незаборавно знање“ и „нерасејана молитва“, преносе ум у област „мистичке теологије“, чија је суштина неизрециво (по)знање Бога, које се даје у непосредном и надразумном сједињењу човека са Богом у екстази. Ово је стање „суботствовања“ ума, када он престаје да се креће по било чему земаљском, но отргнут и уздигнут до Божанства, пребива непокретан у Богу. То је улазак у мистички „мрак божанства“ (θεῖος ὑνóφος), чега ус се удостојили неки светитељи још у овом животу (Мојсије

на Синају, Апостоли на Тавору, апостол Павле, кад је био узнесен до „трећег неба“ и чуо „неизрециве речи“).

Овакво стање душе и ума човековог крунише све трудове и подвиге „практичне философије“, и све степене „природног созерцања“ и сву узвишеност „мистичке теологије“. Све ово служи човеку, припремајући му блажено стање обожења, које и јесте највеће блаженство, и као такво највиши циљ постојања човековог. Ово стање доживљено у земаљском животу, ма колико узвишено, претставља само бледи предукус будућег блаженства праведника у вечном јединству са Богом.

Есхатолошке димензије обожења човека

Очигледно је, да је овакво узвишено стање обожења намењено свима људима и доступно за све људе, јер је Христос за све људе извршио целокупно дело спасења, али је исто тако очигледно да сви људи не достижу до тог степена савршенства. По светом Максиму, сваки човек остварује јединство своје са Богом, дакле и своје обожење, сходно духовном стању у коме се налази. То благовесте и речи Христове: „Многи су станови у дому Оца мога“ (Јн. 14, 2).

Исто тако, по светом Максиму, пуно обожење, као најсавршеније јединство човека са Богом, оствариће се у будућем животу. То обожење претставља главну садржину последњих збивања (εσχάτα). Оно се повезује, код светог Оца, са васпостављањем (апокатастазмом) целокупне створене природе, када ће Бог „по безграничној моћи своје доброте имати све сакупљене у себи, и анђеле и људе, како добре тако и зле“. Па ипак, свети Максим не прихвата оригеновску апокатастазу „свега“ (у смислу: спасења свих), јер, по њему, иако се васпоставља „сва природа“, али не и воља створених бића. Бог, као „почетак и крај“ свих бића, као што им је даровао у почетку биће (τὸ εἶναι, или: постојање — τὴν ὕπαρξιν), тако ће им дати и „вечно биће“ (τὸ αἰεὶ εἶναι = вечност), али не и „добро биће“ (τὸ εὖ εἶναι = блаженство), зато што ово задње (благодитије) зависи од воље разумних бића.

Сједињење са Богом („све ће имати“ Бог), за праведнике ће бити извор вечног блаженства, а за грешнике извор вечног мучења, јер ће Бог са првима бити сједињен „по благодати“ (κατὰ τὴν χάριν), а са другима „безблагодатно“ (παρὰ τὴν χάριν), и први ће добити „вечно благодитије“ (αἰεὶ εὖ εἶναι), а други „вечно злобитије“ (αἰεὶ φεῦ εἶναι).

Оба двоје ће трајати вечно и неће имати краја.

Васпостављањем природе, сва твар ће наћи своју првобитну лепоту, сједињена са својим Творцем, када ће Бог бити „све у свему“, и тада ће настати „Божије суботствовање“.

Hieromonk Artemiye Radosavlevich

THE MYSTERY OF SALVATION ACCORDING TO ST. MAXIMUS
THE CONFESSOR

Salvation is the act of the Trinitarian God fulfilled through the Incarnation of the Logos — the Christ Jesus, who is the Saviour of all because He is the Creator of all.

Salvation of men from the power of sin, death and the Devil is the essential part of the Divine economy. The centre of it is the voluntary Passion and death on the Cross suffered by Christ, who by His Resurrection destroyed the power of Satan. The resurrected Body of Christ is the palpable mystery of *oneness* of the Church — since His Body is one, Catholicity of Christ's Church is coextensive with the Orthodoxy of *one* Faith, »once delivered to the Saints«.

Salvation is »purification« of the »*logoi*« culminating with *extasis*, foretaste of the eternal life.

Јеромонах Др. Артемије Радосављевић

ОТАЦ ЈУСТИН У СВЕТООТАЧКОМ ПРЕДАЊУ¹

У наше време дошло је до, раније небивалог, поремећаја свих вредности, па се у том хаосу изгубио и заборавио прави однос и став чак и према највећим светињама Православља, посебно према Светом Предању.

Проблем није у томе што би неко богословски и научно одбацивао и негирао Свето Предање као такво, него у томе што је Свето Предање престало да игра било какву улогу у нашем практичном животу и раду, што се ми Православни, често и наши духовни пастори, у животу понашамо тако као да Светог Предања и нема, или бар да је оно за нас изгубило сваку практичну и вечну вредност.

Ово разматрање има за циљ да нас преко, у наше време, јединственог примера оца Јустина, његовог става и односа према Светом Предању, врати са наших опасних и пагубних странпутица на које смо залутали свесно или несвесно.

Да би се, пак, нешто могло рећи о оцу Јустину у светоотачком Предању, неопходно је најпре расчистити и објаснити неке појмове како не би дошло до неспоразума. Пре свега треба видети ко су Свети Оци и шта је светоотачко Предање, као и то како се и када се правилно њему следује. Без тих појашњења и, макар делимичних, погледа на то питање кроз историју православне мисли, не бисмо могли правилно схватити ни однос оца Јустина према Предању, нити одредити наш став према истоме, што је за нас веома важно.

*
* *

Реч „отац“ у Цркви се веома често чује, али она нема увек и свуда исто значење. Пре свега оци су били и називали се у хришћанској старини духовне вође и учитељи, који су имали важно место у животу младе Христове Цркве, и за то уживали велики углед и поштовање, што је одговарало високој вредности које има за хриш-

¹ Предавање одржано у Паризу 1982. г. на Сабору богомољачког братства „Отац Јустин“.

ћанство ново духовно рођење. Сами свети Апостоли своје ученике називају „чедима“ или „дечицом“, јер су их, по речима светог апостола Павла, „рађали у Христу Исусу Еванђељем“ (I Кор. 4, 15). То је свете Апостоле постављало у функцију духовних отаца или родитеља. Чедима су се називали и ученици њихових прејемника и наследника. Сасвим је природно и логично пошто су духовна рођења чад „чеда“, да се духовни родитељи називају оцима. Тако, рецимо, Александар, епископ јерусалимски, у својој посланици Оригену, изричито назива оцима њихове заједничке учитеље Пантена и Климента, осниваче Александријске катихетске школе². У смислу пак духовног родитеља отац се називао и сваки епископ у својој епархији, а касније и сваки свештеник. То се види из Мартирологија светог Поликарпа Смирноског. Када је свети Поликарп изведен на суд пред кнеза, гомила незнабожачка је урлала изазивачки: „Ово је учитељ Азије и отац хришћана“³.

У 4-ом веку назив „отац“ такође се давао с правом монашким вођама, пошто се организовање монашког живота тада постављало на принципу односа оца или авве и послушника као његовог духовног сина. Они су временом постали и кроз векове, све до данас, остали вође не само својих ученика у ужем смислу речи, него и многих лаика који су долазили к њима по духовну корист, савете, исповест грехова и тд. Оци пустиње „ПАТЕРЕС ТИС ЕРИМОУ“ били су оци целе Цркве, а њихове поуке, „Изреке отаца“, веома су широко примљене и укоренење у црквеној плироми.

Тек касније, кроз непрекидну борбу Цркве Божије са јеретцима, нарочито антитринитарцима, створен је и истакнут назив црквеног оца. Од тада ова реч постала је дефиниција за разликовање оних људи, који су путем писања или делатног учешћа у великим и Васељенским Саборима формулисали веру и православно учили у Цркви. Њих разуме свети Василије Велики, када наглашава да треба да се држи „оно чему смо се од Отаца научили“⁴.

По речима, пак, једног савременог грчког богослова, „Оци Цркве су они велики горостаси благодати, који су продужили дело Светих Апостола. Предани Христу душом и телом, опробани разноврсно на стази врлина, удостојили су се великог просвећења и правилно су управљали речју истине својим живљењем, својим проповедима и препуним божанске мудрости својим списима“⁵. Њихови текстови и животи представљају један од најдрагоценијих делова духовне заоставштине Цркве, и то најважнији после Светог Писма. Све што су Оци написали представља једну величанствену струју њиховог удубљивања у Реч Божју, и то удубљивање које се вршило не само умом, него упоредо и животом. Они су остварили заповести Божје од највећих до најмањих, и зато су управо имали толико просветљену мисао, толико продоран умни узлет у тајне божанског откривења. Висина њихових богословских узлета, исправност и тачност њихових

² Види код Јевсевија, Црквена историја 6, 14, 9.

³ Мучеништво Поликарпово, 12, 2.

⁴ Писмо 140, 2.

⁵ В. Мустакис, „Оци Цркве“ у „Религиозно-етичкој енциклопедији“ (на грчком), Атина 1966, том 10, 124.

догматских одлука објашњавају се једино тиме што су они не само изучавали „дању и ноћу“ Свето Писмо, него углавном тиме што су живели и дисали њиме⁶.

Међу Оцима Цркве јасно се запажају две основне групе. Прва је група учених Отаца који су дубоко познавали не само хришћанску науку, него су изучили мање-више и сву светску мудрост. Они су нам оставили у наслеђе богатство својих списа у којима се сусреће сведочанство Православља, и чији је ауторитет у стању да учврсти праву веру. Друга група Отаца, много бројнија од оне прве, су они који су неписмени у светској мудрости, али као врсни ученици Божји, обилују јаком и чврстом вером. Они нису оставили никакве списе иза себе, али су реч Божју ширили и утврђивали усменом проповеђу и светлим примером у животу, а на Саборима усвајали и потписивали саборске одлуке.

Главне, пак, одлике Отаца Цркве, било учених или неучених, углавном су две: велика светост живота и православно зрачење учењем. Ово друго не подразумева увек писану реч, а поготову не у смислу светске књижевности. Ко су пак Оци Цркве и које каквоће поседују, најбоље је изразила сама Црква установивши одређене празнике посвећене успомени оних Отаца који су учествовали на Васељенским Саборима. Тако на пр. успомену на 318 Никејских Отаца слави Црква у седму недељу по Ускрсу (управо на овај дан када смо се и ми овде сабрали), коју и назива Недељом Светих Отаца. Сва величанственост коју даје црквена свест овим људима, изражена је устима богонадахнутог црквеног песника у следећим речима: „Збор (=Сабор) Светих Отаца, сабравши се из свих крајева Васељене, одогматише једну суштину и природу Оца и Сина и Духа Светога, и тајну богословља јасно предадоше Цркви. Њих похваљујемо у вери, православно говорећи: О божански скупе, богоречити оружници војске Господње, пресветле звезде духовнога неба, необориве куле тајанственог Сиона, миомирисни цветови рајски, свезлатна уста Бога Речи, Никејска похвало, украси Васељене, усрдно се молите за душе наше“.⁷

Окићени таквим особинама и врлинама, Свети Оци су одувек били у великом и неослабном поштовању у Цркви Православној. Зато на једном месту и каже отац Јустин: „Ми не престајемо наглашавати да у Цркви најбоље мисле Свети Оци, јер они Духом Светим мисле“⁸. Стога у Православној Цркви Божјој никада није био прихваћен западњачки, схоластички приступ Светим Оцима, нити су усвајани њихови спољашњи критеријуми за распознавање Светих Отаца⁹. Напротив, на Истоку су од вајкада распознавали отачка својства по њиховом искуству и заједничарењу са мишљу претходних отаца, без да се труде да траже спољашња сведочанства.

Склони да, по своме рационализму, све подводе под извесне форме и калупе, на западу су, будући доследни својој схоластичкој мисли, почели да одређују границе отачкој епохи у Цркви, заборављајући на реч Божију да „Дух дише где хоће“ (Јован 3, 8), дакле, и

⁶ Исто.

⁷ Недеља 7-а по Ускрсу, Јутрење, Слава на хвалитне стихире.

⁸ О. Јустин Поповић, На Богочовечанском путу, Бгд. 1980, стр. 68.

⁹ Ти знаци су: 1. Православно учење, 2. светост живота, 3. потврда Цркве, 4. старина.

кад хоће. Неки од њих су одређивали као крај отачке епохе 787 годину, тј. годину Седмог Васељенског Сабора, неки су хтели да то буде 451. г. па чак и 313. По Панајоту Христу, грчком савременом богослову, Православна црквена свест која у свако време даје назив „оци“ изабраним сасудима благодати који су живели у стара времена, проширила је отачку епоху до краја византијског периода, а у будуће, помаћи ће је још и даље. То међутим не искључује да имају прва места у савести њеној Оци првих хришћанских векова, за време којих се изградила структура и формулисано до извесног степена догматско учење¹⁰. У сржи је, међутим, погрешно одређивати и фиксирати било које границе отачкој епохи, било да се ради о западњачким или неким принципима појединих православних богослова. То стога јер су Оци немисливи без Цркве, као и Црква без Отаца, и што у свако време, па и у наше, има људи савременика, који су по свему равни древним Оцима и достојни су да понесу то узвишено име. Тај назив с правом би у наше време могао да дође уз име светог Нектарија пентапољско-егинског, епископа Николаја охридско-жичког, оца Јустина ћелијског, оца Георгија Флоровског и др.

Главни и јединствени, рекли бисмо, предмет богословља Светих Отаца јесте Богочовек Исус Христос и Његово дело. Крајеугаони камен сваке њихове мисли, и свих скупа, јесте потресни факт да „РЕЧ ПОСТАДЕ ТЕЛО“ (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο Јн. 1, 14). Око тога се окреће у целисти својој отачка књижевност, која у суштини није ништа друго до тумачење и обрада Јеванђеља Христовог. Неисцрпни извор ове књижевности је Предање у општем његовом значењу, које предаје Богочовека Христа и све што је од Њега, у Њему и у вези са Њим каснијим генерацијама.

Свети Апостоли у својим проповедима ретко су се позивали на сведочанства књига Старог Савета, него су проповедали углавном „оно што видеше, што чуше, што рукама својим опипаше“ (I Јн. 1, 1). Слично поступају и свети Оци у првом веку после светих Апостола. Они се у својим делима не позивају толико на књиге Новог Завета колико на догађаје Новог Завета, јер „оно што је важно било за Цркву био је тај сам сотириолошки факт оваплоћења Сина Божјег, а не средства и начин његовог предавања“¹¹. Нису књиге Новог Завета дале снагу и ауторитет Цркви, но обратно. Црква је преко Апостола дала дух свој књигама Новог Завета, а преко Отаца поставила печат свој на канон (=збирку) истих. Без Цркве Нови Завет је незамислив, и без Отаца Црква је незамислива. Тако књиге Новог Завета нису нешто изван Предања по шеми разликовања Писма и Предања, него је то Апостола записани део Предања¹².

Природно, са сакупљањем и формирањем Новозаветног канона, није се изгубио нити био занемарен усмени део Предања. Дуго време Писмо и усмено Предање постоје заједно као две гране једне и исте духовне стварности — Новозаветног Откровења. Касније, онај део Предања који није записан у свештене књиге Новог Завета, уне-

¹⁰ Види опширније о томе код П. Христу-а, Елиники Погрологиа (на грчком), Солун 1976, I, 26.

¹¹ П. Христу, нав. дело, стр. 91.

¹² Исто, стр. 92—93.

сен је у списе Отаца и Симболе цркава, као и у одлуке Васељенских Сабора, или је утеловљен у литургијске структуре Цркве. Па и поред свега тога, усменог Предања није нестало, јер увек остаје један неодредив елеменат који делује као сила у свагдашњем прилагођавању облика црквеног живота. Непрекинути и непрекидни континуитет Предања у Цркви омогућен је Духом Светим који у Цркви пребива од прве Педесетнице. Јер Господ Христос је обећао да ће после свога Вазнесења послати другог Утешитеља, Духа Истине, који ће од тада руководити ученике. И овај Дух никада није напустио Цркву, која по богомудрим речима Григорија Богослова и јесте по преимућству место делања Његовог.

За Православље и за Православне одувек је, а поготову данас, проблем Предања био проблем живота и смрти, вечнот живота и вечне смрти. Јер данас смо, вољно или невољно, запали у ћорсокак разних савремених кретања, као екуменизма, хуманизма, јалових дијалога и других друштвених болести савремене нам епохе, на коју се у потпуности могу применити речи светог Василија Великог, да је у њој „померена свака граница Отаца, и да се љуља темељ и зид догмата“¹³.

Кад кажемо Свето Предање, ми разумемо скуп свих истина вере, у почетку од Господа и Апостола предатих усмено вернима у Цркви, а затим неокрњено од стране Цркве предаваних кроз векове и делимично ауторитативно формулисаних од стране Васељенских Сабора, или помесних, на овима потврђених, а делимично ношених у заједничкој вери и савести Цркве и обухваћених у каснијим догматско-символичним текстовима, списима Отаца и богослужбеним књигама Цркве. У ширем смислу Свето Предање обухвата и сва остала црквена „предања“, она очувана у култу, животу, обичајима и уопште све оно што се односи на живот Цркве, а које треба да је у истом поштовању од црквене пуноће, али и да се разликује од догматских предања која се односе на истине вере¹⁴. Није, дакле, исте вредности ове што је примљено од прошлости, нити је све оно што се прихвата из прошлости немитовно правилно. Као што је приметио још давно један православни епископ на сабору у Картагени 257. године: „Господ је рекао: „Ја сам истина, а не: Ја сам предање или обичај“. Постоји разлика између Светог Предања и разних предања¹⁵.

Појам Светог Предања представља нераздвојни појам са Светим Писмом, јер они сачињавају једну нераздељиву двоједину целину и што се тиче порекла, и садржине, и значаја обојега. Још је свети апостол Павле дао исту вредност и своме усменом и писменом учењу, рекавши: „Стојте и држите Предање којима се научисте или речју или из посланице наше“ (II Сол. 2, 15). Тако разумеју однос Светог Писма и Светог Предања и сви Оци Цркве, јер када говоре о стварима вере, помињу увек заједно и Свето Писмо и Свето Предање. Тако Свети Василије примећује: „Догме и проповеди које се у

¹³ О Светом Духу, 30, SC. 17, Paris 1968, стр. 522.

¹⁴ Н. Мицопулос, „Свето предање“ у „Религиозно-етичкој енциклопедији“, том 10, 24.

¹⁵ Архим. Калист Вер, Свето Предање извор православне вере, Православни Мисионар, Бгд., бр. 2/82, стр. 76.

Цркви чувају, једне имамо од писаног предања, а друге из апостолских Предања предате нама у тајнама примамо, пошто обадвоје има исту моћ за побожност¹⁶. Важност Светог Предања, као равносилног са Светим Писмом извора хришћанске вере је очигледна, када се узме у обзир да је свето Предање предпостојало Светом Писму, као усмена проповед Господа Христа и Апостола, те се Свето Писмо и представља као део првога, које је по надахнућу Духа Светог записано од Апостола и предато од њих вернима у Цркви.

Свето Предање у односу на Свето Писмо има извештан допуњујући карактер, јер га у нечему допуњује, посебно учећи оно што је у Св. Писму изнето некако магловито и затонетно. Тако по преимућству из Светог Предања предаване догме су одређивање Канона Светог Писма, број светих тајни, приснодевство Свете Богородице, призивање Светитеља у молитви, поштовање њихових икона и моштију, итд.

Тајна Предања је широка колико и тајна богочовечанског организма Цркве, садржи све што има Црква, и остаје неистраживо као и сама Црква. Ово Предање је апостолско наслеђе Цркве које је она примила од наследника светих Апостола, и истоветно је са вером, са догматима, са животом и са свима тајнама њеним. Тако, примера ради, свети Иполит нас учи да је Предање истоветно са вером, говорећи: „Верујемо, дакле, блажена браћо, по предању Апостола, да је Бог Логос сишао с неба у Свету Дјеву Марију, да би, оваплотивши се од ње... спасао палог човека“¹⁷. Следствено, и сама вера у оваплоћење Бога Логоса, јесте вера по Предању, јесте то само Предање. Свети Василије Велики у своме чувеном делу о Светом Духу, наводи многе примере неписаног Предања, који, по њему, сачињавају нераздвајни део саме писане пуноће апостолског Предања. Тако на пример, он наводи знак Часног Крста, окретање на Исток за време молитве, речи епиклезе, благосиљање воде за крштење и уља за миропомазање, трикратно погружење и одрицање од сатане за време крштења, итд.¹⁸ Такође и по Светом Иринеју (као уосталом и по свим Светим Оцима Цркве) „апостолско Предање обухвата целокупну Цркву и све што је у Цркви: презвитере или епископе, истинску веру (=православље), дарове Светог Духа, црквени поредак и организацију, праве црквене скупове, тј. Евхаристију, крштење, прави црквени живот и све друге елементе, који се налазе свуда у помесним апостолским црквама, а који сачињавају ипостас Цркве Божије у свету“¹⁹.

Слично богословствује о Светом Предању и отац Јустин Поповић, тумачећи познато место код апостола Павла: „Стојте и држите Предања, којима се научисте или речју или из посланице наше“, (II Сол. 2, 15). На питање: „шта су предања наша“, одговара: „Све што је Богочовек Христос сам и преко Светог Духа заповедио да др-

¹⁶ PG. 32, 188. Упор. Ориген, PG. 17, 157A.; Епифаније Кипарски, Против јереси, 2, PG. 41, 1048B.

¹⁷ ВЕПЕС, 6, 20.

¹⁸ PG, 32, 188A — 192C.

¹⁹ Атанасије Јевтић, Црква, Православље и Евхаристија по Св. Иринеју, „Теол. погледи“ бр. 1, 1972.

жимо и по томе да живимо: све што је предао Цркви Светој, у којој пребива непрекидно Сам са Светим Духом Својим... Све што је предато Апостолима од Спаситеља Христа и Светог Духа, сачињава управо Предање, Свето Предање... Једном речју, божанско и богочовечанско Предање је предавање кроз векове и кроз генерације самог Господа Исуса Христа, са свим божанским истинама и заповестима, свим благодатима и врлинама Његовим, као живог Бога и Спаситеља, у Цркви и као Црква. То управо и јесте Црква Христова као Богочовечанско тело Његово, дакле живо и протегнуто кроз векове Свето Предање, вечно живи Богочовек Христос и све што Он има у себи и што доноси са собом²⁰. Или на другом месту то вели још језгровитије: „Личност Богочовека Господа Христа, преображена у Цркву, потопљена у молитвено, богослужбено безобално море благодати, и сва у Евхаристији, и сва у Цркви, — ето, то је Свето Предање“²¹.

Поред свега тога, тешко је, боље рећи немогуће је, поставити границе Предању, тј. адекватно дефинисати Предање, зато што Предање није просто једна теорија, или један скуп логичких закључака, него живот, и то живот богочовечанског тела Цркве. Па ипак, чини нам се да је дефиниција Светог Викентија Леринског »quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est« (што је свуда, што је свагда и од свих веровано било), била и остала најуспелија. Тумачећи овај свој став, сам свети Отац продужује: „Следујемо католичност (=посвудност) када исповедамо да је само она вера истинита, коју исповеда Црква у целини; древност — ако се ни под какву цену не удаљујемо од мишљења, за које је очигледно да су тако мислили стари светитељи и Оци наши; а сагласност, ако у самој овој древности следујемо термине и учење свих или скоро свих старешина и учитеља“²².

Да су овај принцип следовали сви Свети Оци, сведоче они сами у својим списима, где се често позивају на Предање апостола, на Предање Цркве, на сагласност са ранијим Оцима, истичући свуда и увек јединство Предања, јединство вере а са тим и кроз то јединство Цркве, као носиоца и чувара Православља и истинског Предања. Уопште узевши, речи светог Василија Великог: „Што су рекли, дакле, Оци наши и ми говоримо“²³, могу бити приписане било којем Светом Оцу.

Отуда и свештена пракса Васељенских Сабора да све своје догматске одлуке и одредбе почињу класичним изразом: „Следујући

²⁰ Архим Јустин Поповић, Човек и Богочовек (на грчком), Атина 1969, стр 201—203

²¹ Архим. Јустин, Православна Црква и Екуменизам, Солун 1974, стр. 74.

²² Commonitorium pro cath. fid. Aniq 1, 2; PL. 50, 640.

²³ О Светом Духу, 7. PG 32, 96А.

²⁴ Истине за вољу треба рећи да сви Сабори не користе исту дефиницију, иако је смисао свих њих исти као у горњем наводу. Тако II Вас. Сабор у своме првом канону вели: „Свети Оци, сабрани у Цариграду, одредили су да се не одбацује вера 318 Отаца сабраних у Никеји Витинијској, него да она остане читава (=непроменљива)... (Кармирис, I, 132). III Вас. Сабор у своме 7-ом Канону пише: „По прочитању овога (дакле, Никејског Символа вере и измена од Харисија филаделфијског презвитера), Свети Сабор је одлучио да не буде

Светим Оцима...²⁴ Говорећи о томе, о. Георгије Флоровски подвлачи да „Црква увек истиче од самог почетка истоветност вере кроз векове. Ова истоветност и сталност од апостолских времена, јесте најјаснији знак и сведок праве вере“²⁵. У јединству Цркве Христове, која је увек била, јесте и биће „стуб и тврђава истине“ (I Тим. 3, 15). Њој је предато од Господа преко Апостола и њихових наследника сва ризница вере и живота. Чувар, дакле, Светог Предања као и Светог Писма, јесте само Црква у целини својој, а не нека помесна црква, или још мање само њен епископ, као што је на Западу епископ Рима уздигнут и постављен за највишег чувара вере. Да би сачувала поверено јој благо кроз сву своју крстоносну историју, Црква је често обливана крвљу својих светих Мученика и Исповедника од првих векова па све до данас, због чега се њој могу приписати речи богомудрог светог владике Николаја, да је она „сва крвљу заливена, и сва славом окићена“. Предање будући апостолско, отачко и црквено, живи, чува се и може бити сачувано, само у једној таквој Цркви.

Да је Црква заиста вековни чувар Светог Предања, опет богонадахнуто сведочи Свети Викентије Лерински, тумачећи речи светог Апостола: „О Тимотије, предање (=паракалатихин) сачувај“ (I Тим. 6, 20). Ко је данас Тимотеј, вели свети Отац, ако не углавном католичанска Црква или посебно целокупно тело предстојника? „Предање, вели, сачувај“. Шта је Предање? То је оно што ти је поверено, а не оно што си ти пронашао; што си примио, а не измислио; оно не зависи од твоје генијалности, него од учења; није лични добитак, него заједничко предање; то је ствар теби поверена, а не од тебе створена. Не можеш бити њен творац, него чувар; не учитељ, него ученик; не вођа, но следбеник. Предање, вели, сачувај. Талант католичанске вере сачувај неокрњен и неупрљан; оно што ти је поверено, нека остане код тебе, јер ће се то тражити од тебе. Злато си примио, злато и да предаш; нећу да ми потуриш једно уместо другог... нећу изглед злата, него његову природу“²⁶. Држећи се тога принципа Црква је успела да очува своје Предање неокрњено кроз векове. Она кроз Свете Оце и Васељенске Саборе од првог до последњег, само једну свревредност исповеда, брани, верује, благовес-

дозвољено никоме да произноси, или пише, или слаже другу веру, осим одређене од Светих Отаца сабраних у граду Никеји са Светим Духом...“ (Карм. I, 155). IV Вас. Сабор у Халкидону (после уводних текстова и читања Символа вере I и II Вас. Саб.): „...Следујући, дакле, светим Оцима, сложно и заједнички сви учимо да се исповеда један и исти Син Господ наш Исус Христос...“ (Карм. I, 175). V Вас. Сабор у Цариграду (после изложења догматске одлуке вели: „Исповедивши, дакле, тако оно што смо примили од Св. Писма и Светих Отаца и одредаба о једној и истој вери од претходна четири сабора...“ (Карм. I, 197). VI Вас. Сабор, такође у Цариграду (после читања Символа вере I и II Вас. Сабора, и увода) продужује: „Следујући светих пет Васељенских Сабора и светим изабраним Оцима и сагласно одредивши,... исповеда... (следи одлука)“ (Карм. I, 223). Пето-шести Сабор у своме 38 канону вели: „И ми чувамо канон (правило) постављено од Отаца наших, које гласи...“ (Карм. I, 232); канон 84: „Следујући канонским одредбама Отаца, одређујемо...“ (234). VII Вас. Сабор у Никеји (после прочитања Символа вере I и II Вас. Сабора): „...следујући божанском учењу светих Отаца и предању католичанске Цркве, одређујемо...“ (Карм. I, 240).

²⁵ Св. Григорије Палама и отачко предање, „Теол. погледи“, бр. 1, 1972.

²⁶ Comm. I, 22, PL. 50, 667.

сти, и свебудно чува: Богочовека Исуса Христа, Који и јесте главно Предање, Свепредање Православне Цркве.

Али Црква није само стражар и чувар Светог Предања, него и јединствени орган предавања истог човеку. То стога, што ван тела Цркве могуће је да неко изучава и да се диви садржају Светог Предања као и Светог Писма, али без Божанске благодати која се у Цркви и кроз Цркву лије, не може да прими његов спасоносни утицај.

И поред оваквог тесног и нераздвојног односа и јединства Цркве и Предања, то ни у ком случају не значи да је Предање нешто окамењено, нешто без живота и покрета што Црква љубоморно чува, нити је пак Црква неки археолошки музеј, јер сва вековна стварност и живот Цркве показују супротно. Православно схватање Предања није статично, него динамично; није неко мртво прихватање прошлости, него искуство Духа Светог у садашњости. Јер је „Исус Христос јуче, данас и до века један и исти“ (Јевр. 13, 8). Предање је, као што смо већ видели, сама Црква, а Црква је живи богочовечански организам, који непрекидно живи и развија се не мењајући ништа од своје суштине и своје садржине. Исти свети Викентије, који, видели смо, целим својим бићем стоји за Предање, истовремено подвлачи идеју живог развоја и напретка Цркве. Напредак је, по њему, дозвољен и неопходан, али, како вели, „да буде стварни напредак и развој вере, а не њена измена. Стварни напредак бива, када се ова или она ствар раскрива по себи, а промена када се претвори у нешто друго“²⁷. Потребно је да се развијамо и напредујемо током векова у зрелости, у познању и мудрости и као појединци и као заједница, али увек укоренењени у истој мисли, у истој вери, у истом Предању Цркве.

Свето Предање, иако је у бити својој непроменљиво, ипак оно стално прима и прихвата нове облике који допуњују оно раније, допуњују али не истискују. Ову идеју Предања, као живе стварности, дивно је изразио отац Георгије Флоровски речима: „Предање је сведочанство Духа Светог, непрекинуто откривење и проповед благовести Духа... Да бисмо прихватили и схватили Предање, треба да живимо у Цркви, треба да имамо сазнање и осећање благодатног присуства Господа у њој, треба да осетимо благодатни дах Духа Светог у Цркви... Предање није само један заштитни, конзервативни принцип, него је оно пре свега принцип рашћења и препорода. Предање је стално пребивање Духа Светог у Цркви, а не само памћење и понављање речи“²⁸.

Како је пак могуће хришћанину на делу остварити хармонију чувања Предања с једне стране, и његовог развоја с друге стране, најречитије говори животни пут и дело Оца Јустина, који је божански мудро и светоотачки верно остварио у потпуности обоје у своме животу. За оца Јустина верност Предању и верност Оцима Цркве је једна и иста ствар. Верност Предању је и створила Оце, а Оци су опет сачували Предање. Једно без другог је немисливо и непостојеће.

Овај став према Предању одредио је и писмено изложио отац Јустин на почетку своје Догматике, поставивши као мото речи Све-

²⁷ Comm. I, 28—30, PL. 50, 668.

²⁸ Г. Флоровски, Саборност—католичанскост Православне Цркве, 1961. г.

тог Јована Дамаскина: „Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божји мудри људи“²⁹. За Светог Јована Дамаскина овај метод и принцип није значио чисто и механичко понављање само готових фраза и израза, него предана и предањска верност истини изложеној у списима ранијих Отаца Цркве, тих уистину „Божјих мудрих људи“, али верност која не значи вербално понављање, него органски раст и узрастање. Исто тако и код оца Јустина, верност Предању се не састоји само у навођењу цитата из богате светоотачке ризнице, у коју он не само да је „завирио“, него је био као прави ризничар који је одлично познавао вредност њених трезора, него првенствено у органском духовном срастању са њима и урастању у тај мистички организам који се назива Црква — стуб и тврђава истине (I Тим. 3, 15). Отац Јустин је живео Предањем и у Предању, и зато је светоотачко-предањски и живео, и мислио, и говорио и писао.

Ако је једно од главних обележја Истине неизменивост, јер је „истина“ увек и свуда „иста“ и равна сама себи, као што је и Бог неизменив, јер је увек раван самом Себи, тако и код оца Јустина има једна црта која се тешко сусреће чак и код појединих великих светих Отаца. Та црта је у томе што је отац Јустин од младости своје, од првих својих написаних и објављених редака, па до последње записане мисли остао увек, кроз цео свој плодни списатељски и мислилачки живот, веран самом себи, или боље рећи истини којој је предано и предањски служио, о којој је мислио и писао. И стил, и језик, и неустрашиви став кад је у питању истина и Предање Православне Цркве, остали су непромењени кроз цео његов живот. У том смислу он се пред крај живота ваистину није имао рашта кајати или се чега одрицати од својих дела и мисли, као што су то многи, па често и велики умови, чинили.

Он је био те ретке среће, или боље рећи милости и промисла Божјег, да је од самог почетка ступио на прави пут следовања Господу Христу кроз следовање Светим Оцима и Светом Предању, и да са њега није свртао ни лево ни десно, ма у каквим се околностима и опасностима нашао. То је оно што особито очарава и привлачи оцу Јустину. Он је био, јесте и остаће светли пример исправног и усправног става којим се у Цркви живи и дела.

Многима је такав став оца Јустина личио на својеглавост, непокорност, сепаратизам и одударање од општеприхваћених манира и норми тога времена. Много је због тога пострадао и гоњен био од немила до недрага, али се сн свога пута није могао одрећи, јер тај пут није био његов но Христов, како је негде лично записао. Многи су га због тога осуђивали и осуђују, јер их је његов исправан еванђелски, апостолско-светоотачко-предањски став пекао као жеравица, јер им је оведочио, иако не увек речима, да су они на погрешном путу, којег се нису хтели одрећи јер им је пријатан и удобан. Отац Јустин је само о једном водио рачуна: да се Богу не замери и да Његову Истину не изневери. Шта ће људи мислити о његовом ставу и поступцима, није га се много тицало, јер је био спреман за истину Божију претрпети и хиљаде смрти (његов лични израз), када би то

²⁹ Јером. Др. Јустин, Догматика Православне Цркве, књига прва, Београд 1932, стр. 9.

било могуће. Зато се код многих савременика и познаника оца Јустина створило осећање, а неки то и јавно изражавају, да је отац Јустин био и остао савест Српске Цркве, а ми бисмо додали: и не само Српске. Јер, отац Јустин је растао, живео и делао у атмосфери еванђелске богочовечанске стварности, а кроз то и у атмосфери целокупног апостолско-светоотачког Предања Цркве Христове Православне. Зато он и припада целој васељенско-католичанској Цркви, као уосталом и сви свети Оци и уопште Светитељи Божији. Ни један Светитељ не остаје затворен у уске границе једног народа, или неке помесне цркве, зато што се он и спасава у Цркви, у заједници „са свима Светима“, те свима и припада.

Отац Јустин је једна комплетна и свестрана личност, што га чини блиским и својим свим групама и категоријама у које би се свети Оци могли разврстати по овом или оном критеријуму.

У интересовању за проблеме светске литературе и философије, отац Јустин је био сличан и близак групи учених Отаца Цркве, особито светом Јустину Мученику и философу, чије је и име на монаштву узео, као и великим Кападокијцима Светом Василију Великом и Григорију Богослову³⁰. Јер као што су они кроз дубоко и темељно упознавање и проучавање грчке књижевности и философије, осетили немоћ људске мисли да сама реши вечне проблеме људског постојања, па свом душом, свим срцем и свим умом предали се и приљубили Господу Христу, тако је и отац Јустин од младости своје изучавао светску мудрост и „философију по човеку“ (Кол. 2, 8), али је убрзо увидео да га то све више и дубље уводи у мрачне лавиринте овога света из којих нема излаза, те се обратио и свим бићем предао јединој истинској и непролазној Мудрости — Богочовеку Христу. На путу пак „философије по Богочовеку“ отац Јустин је имао незамениве учитеље и сјајне примере за следовање у лицу Светих Отаца Цркве Православне, особито пак светог Јована Златоустог, светог Макарија Египатског, светог Атанасија и Василија, светог Исака Сирина и Симеона Новог Богослова, и многих других. На личном опиту упознавши да је тајна сваког Светитеља Господ Христос Који је све и сва у његовој души, у његовој савести, у његовом срцу, у његовом животу и његовом раду, отац Јустин богомудро закључује да „и данашњи хришћанин — може бити прави хришћанин само ако буде вођен Светитељима из дана у дан“³¹.

Поред ове сличности и сродности са ученим Оцима и богословима Свете Цркве, отац Јустин је не мање био близак и свој и групи, у светском смислу „неуких“ Отаца, као што је био свети Николај Мирликијски, свети Спиридон Тримитунтски и многи други. Као и ови Свети Оци, отац Јустин се одликовао детињски чистом и искреном вером у Господа Христа, претачући ову веру у надчовечанске молитвено-аскетске подвиге, у којима је сав горео и сагоревао. Његов подвижнички живот и непрестане молитве праћене обиљем суза и унутарњих вапаја, и против његове воље нису могле остати сакривене и непознате, привлачиле су и одушевљавале не само богочезниве православне душе, него и неке иновечне, који су имали

³⁰ На Богочовечанском путу, Београд 1980, стр. 21.

³¹ Исто, стр. 24.

прилику да оца Јустина изближе упознају. За оца Јустина је целог живота важила девиза светог Григорија Богослова: „Треба најпре себе очистити, па онда друге учити чистоти; треба најпре себе учинити мудрим, па онда друге учити мудрости; треба најпре сам постати светлост, па онда друге просвећивати; треба се најпре сам приближити Богу, па онда друге приводити Њему; треба најпре сам постати светим, па онда друге освећивати“³². Примењујући тај светоотачки принцип, отац Јустин је непоштедним самоодречним подвизима (нарочито поста, молитве и суза) себе прерађивао у великог подвижника нашег времена, и зато се ваистину показао у свему сличан Светим Оцима подвижницима и правим Христовим богословима³³.

Из овако животне блискости, верности и сличности оца Јустина са Светим Оцима, природно ниче и расте и богословска верност и досленост отачком Предању, о коме је раније било речи. Истина, као што његов подвижничко-врлински живот није био слепа копија овог или оног раније од неког светог Оца проживљеног живота, него оригиналан лични и непоновиви живот „са свима Светима“, тако и његово богословље није било механичко и вербално понављање богословља Светих Отаца, него органско узрастање и израстање из њега. То није ништа друго до богословским језиком описана и изражена, из личног опита спозната, тајна оваплоћења Богочовека Христа у личном животу сваког истинског верника. То нам сведоче сва дела његова, почев од сачуваних записа и свезака ђачких и студентских до последњих објављених или још необјављених дела његових.

Ова верност светоотачком Предању и уједно сва оригиналност структуре и израза оца Јустина, најјасније се огледа у писању Догматике, те „Православне философије истине“, како је он то своје дело назвао, поготову II и III тома, у којој на јединствен, и од времена Светих Отаца до данас непоновљен и непоновљив начин, излаже свесвету истину Православља: О Богочовеку и Његовом делу (Христологија и Сотериологија, Еклесиологија, Пневматологија и Есхатологија).

Сва богословска дела оца Јустина, а Догматика на првом месту, јасно и непобитно сведоче шта су за њега били и значили Свети Оци и њихово догматско богословље. О томе он сам смиреноумно и светоотачки озбиљно сведочи: „Православље је Православље Светитељством. Светитељство је живот у Духу Светом и Духом Светим. Нема Православља изван Светитељства, изван духоноштва. У свету људских стварности Светитељство је мерило православности. У мери Светости је мера православности. Православно је само оно што је од духоносних Светитеља, од Светих Отаца Цркве. Православно богословље је једино еванђелско богословље, јер је од Духа Светога, јер је од духоносних Апостола и Светих Отаца: „Свјатим Духом богословије“... Да, истинско, еванђелско богословље бива само Духом Светим, добија се само Њиме, и ствара се само Њиме. Отуда су за нас православне духоносни Оци Цркве — једини прави богослови о Тросунчаном Богу. Они су наши вођи, они — православија наставници, они — трубе Духа Светога, они — тајници Свете Тројице, они — очи Христове. Због свега тога они су и мерило и провера свега

³² Исто, стр. 40.

³³ Исто, стр. 41—42.

православног, свега еванђелског. Што није од њих, што није у духу њиховом, није православно. Само оно што се може проверити њиховим духом, подвести под њихово учење, јесте православно, јесте вечито. Изучавање Светих Отаца примарни је стога посао православног богослова. Ту се мисао крштава у живој води, и сва отиче у живот вечни. Душа се подмлађује, мисао окриљује и креће по орловски чистим висинама. И расте кроз све божанске бескрајности, постицана својом богочежњивом логосношћу³⁵. Оваква исцрпна, дубока и истинита похвала и оцена Светих Отаца није никада, нигде и ни од кога изречена. Говорећи о Светим Оцима, отац Јустин уједно износи и свој став према савременом помодарству у свему па и у богословљу. „Ми не престајемо наглашавати, вели он, да у Цркви најбоље мисле Свети Оци, јер Духом Светим мисле... Има их који траже реформизам у Цркви, а не осећају да је модерни реформизам за Православну Цркву исто што и деформизам... Зато што смо одступили од наших незаменљивих православних Светих Отаца и Подвижника, заразили смо се кожним, корним западњачким реформизмима. Заборавили смо заповест: „Не саображавајте се овоме веку, него се преобразите обновљењем ума овога, да бисте могли кушати које је добра и угодна и савршена воља Божија“ (Рим. 12, 2)³⁵. Зато отац Јустин препоручује: „Молитвом и побожношћу се чува свето Предање од сваког људског демонизма и ђавољег хуманизма, и у њему сав Господ Христос, Који и јесте вечно Предање Цркве“³⁶.

Доследан и веран Светим Оцима у позитивном учењу и излагању православних истина вере, отац Јустин им је не мање доследан у ставу и односу према јеретицима сваке врсте. Често је отац Јустин, а поготову у задње време указивао на опасности како од римске унијатске пропаганде и неприхвативог за православног човека папизма и протестантизма, тако и против модерне свејереси екуменизма, као и против нејеванђелског става и односа према њему неких православних представника. Још 1927. године осврћући се на један тадашњи римокатолички позив Православнима да приђу и потчине се Римској цркви и папи, отац Јустин, између осталог, пише: „... Мали је човек, сувише мали, па био он и папа да би могли оставити Богочовека и да би пришли човеку... Папопоклонство, — човекопоклонство изазива сетан осмеј на жалостивој души православној и она се даноноћно моли Сладчајшем Господу, да све човекопоклонице поведе путем Богочовечанске Истине у живот Богочовечански“³⁷.

Познато је класично становиште оца Јустина да постоје три главна пада у историји рода људског: Адамов, Јудин, папин. Адамов пад — отпад од Бога; Јудин пад — продаја Бога; папин пад — хтети заменити Богочовека човеком, зато је и најтежи. Догмат римокатоличке цркве о непопрецивости папе — човека, по оцу Јустину, није друго до ренесанс незнабоштва и многобоштва³⁸. Зато је: папизам — први протестантизам, по речима истиновидца Хомјакова³⁹.

³⁴ Исто, стр. 54.

³⁵ Исто, стр. 68.

³⁶ Православна Црква и Екуменизам, стр. 74.

³⁷ „Хришћански живот“, 5—9, 1927. г.

³⁸ Прав. Црква и Екуменизам, стр. 178—179.

³⁹ Исто, стр. 185.

Светомаксимовски је непоштедан отац Јустин и према савременом екуменизму. „Екуменизам је, по оцу Јустину, име за псевдохришћанства, за псевдоцркве Западне Европе... А сва та псевдохришћанства, све те псевдоцркве нису друго но јерес до јереси. Њима је заједничко име: свејерес. Зашто? Зато што су у току историје разне јереси негирале или унакажавале поједине особине Богочовека и на Његово место стављају европског човека. Ту нема битне разлике између папизма, протестантизма, екуменизма и осталих секата, чије је име легеон“⁴⁰. Из оваквог стања ствари светоотачки је логичан закључак оца Јустина да „без покајања и ступања у истиниту Цркву Христову неприродно је и бесмислено је говорити о неком уједињењу „цркава“, о дијалогу љубави, о Intercommunion“⁴¹.

Овакав став оца Јустина према јеретцима, ниуком случају не значи мржњу, него крик христочевље душе због заблуде и пропасте оних за које је Христос умро на Крсту. То је израз верног следовања Светим Оцима и богочовечанској истини Цркве Православне. Нема сумње, он само оваплоћује у своме животу оно што је богонадахнуто изразио свети Максим Исповедник у речима: „Ја не желим да се јеретици муче, нити се радујем њиховом злу, — Боже сачувај! — него се већма радујем и заједнички веселим њиховом обраћењу. Јер шта може вернима бити милије него да виде да се растурена чеда Божја саберу у једно. Ја нисам толико помахнитао да саветујем да се немилост више цени него човекољубље. Напротив, саветујем да треба са пажњом и искуством чинити и творити добро свима људима, и свима бити све како је коме потребно. Притом, једино желим и саветујем да јеретцима као јеретцима не треба помагати на подршку њиховог безумног веровања, него ту треба бити оштар и непомирљив. Јер ја не називам љубављу него ЧОВЕКОМРЖЊОМ и отпадањем од божанске љубави кад неко потпомаже јеретичку заблуду, на већу пропаст оних људи који се држе те заблуде“⁴².

Отац Јустин као сумирајући став и учење свих Светих Отаца о јеретцима, пише: „Учење Православне Богочовечанске Цркве Христове кроз Свете Апостоле, кроз свете Оце, кроз свете Саборе о јеретцима, јесте ово: јереси нису Црква, нити то могу бити. Зато у њих не може ни бити светих тајни; поготову свете Евхаристије, — те Тајне над тајнама. Јер света Евхаристија и јесте све и сва у Цркви: и сам Богочовек Господ Христос, и сама Црква као тело Његово, и уопште све Богочовечанско. Intercommunion — општење са јеретцима у светим тајнама, нарочито у светој Евхаристији, — то је најбезочније издајство Господа Христа, издајство Јудинско; и притом издајство васцеле Цркве Христове, Цркве Богочовечанске, Цркве Апостолске, Цркве Светоотачке, Цркве Свето предањске, Цркве Једине“⁴³.

После свега овога сасвим је разумљива сета и негодовање оца Јустина против става појединих православних представника, који олако прелазе преко овако предањског става Отаца, Сабора, Цркве према јеретцима, постајући и сами чланови и укључујући своје Цркве у

⁴⁰ Исто, стр. 189.

⁴¹ Исто, стр. 190.

⁴² Писмо, XII; PG. 91, 465C.

⁴³ Православна Црква и Екуменизам, стр. 190—2.

такозвани „Екуменски Савет цркава“, који, по оцу Јустину, није ништа друго до скуп свих могућих јереси. Може ли се са јеретицима заједнички молити, од њих тајне примати и истима свете Тајне Цркве Православне раздавати, и — православан остати? Јасно је и за комарачку савест да је тако нешто немогуће и немисливо. Сви покушаји да се такви ставови бране или правдају „љубављу“ према јеретицима, „дијалогом љубави“, „жељом за јединством“ и тд. нису ништа друго до инјекције наркотика за успављивање и умртвљење црквене свести код православних верника. Не треба се варати: „Суштина љубави је истина; и љубав живи истинујући“. Стога, нема „дијалога љубави“ без дијалога истине. Иначе, такав дијалог је неприродан и лажан. Отуда и заповест христовног Апостола: „Љубав да не буде лажна“ (Рим. 12, 9). Дељење и раздвајање љубави и истине само је знак недостатка богочовечанске вере и изгубљене духовне богочовечанске равнотеже и здравоумља. У сваком случају, закључује отац Јустин, то никада није пут Светих Отаца⁴⁴.

Будући у свему доследан Светом Предању и Оцима Цркве, отац Јустин богомудро предлаже једини могући излаз из свих безизлаза. А то је: Апостолска Богочовечанска вера — свестрани повратак на Богочовечански пут Светих Апостола и Светих Отаца⁴⁵. То, и само то, може спасти и ослободити робовања разним хуманистичко-хоми-нистичким човекоугодништвима, и човекослужењима, и спрати све грехе⁴⁶.

Уопште узевши, отац Јустин и својим животом и својом усменом и писаном речју, на себи својствен и доличан начин благовести, поручује и у аманет нама оставља оно што су Оци Светих Седам Васељенских Сабора указали и потврдили као једини православни пут, пут Богочовечански, којим треба неустрашиво ићи кроз све тмине и помрчине овога века и света. И он може с пуним правом у хору Светих Отаца да исповеди пред свима анђелима и људима: „... Као што су Пророци видели, као што су Апостоли научили, као што је Црква примила, као што су Учитељи одогматили, као што се васељена сагласила, како је благодат заблистала, како се Истина доказала, како је лаж прогнана, како се Премудрост смело јавила, како је Христос потврдио, — тако мислимо, тако говоримо, тако проповедамо Христа Истинитог Бога нашег... То је вера Апостолска, то је вера Отачка, то је вера Православна! та вера утврди васељену“⁴⁷.

⁴⁴ Исто, стр. 191—192.

⁴⁵ Исто, стр. 216.

⁴⁶ Исто, стр. 217.

⁴⁷ Акта Св. VII Васељенског Сабора, седница 4, и Синодикон Православља.

Summary

Hieromonk Dr. Artemiye Radosavlevich

FATHER JUSTIN POPOVICH AND THE PATRISTIC TRADITION

At first the author gives the definition of the term »father« in the Orthodox Holy Tradition: one who lives in the Holy Spirit, be it as an illiterate desert father or as a highly educated ecclesiastical writer — Church Father.

Father Justin Popovich combined in his struggle both types of patristic life style.

Holy Tradition is a living testimony of the Holy Spirit, uninterrupted Revelation and proclamation of the Good News in and by the Church.

Father Justin has proved by his life and writings to be the conscience of the Serbian Orthodox Church, and even much wider. He has stigmatized the ambiguities of the Ecumenical Movement. His »Dogmatics« bears a subtitle: »*The Orthodox Philosophy of Truth*«. He described the universal history of Mankind as being shaken by three disasters: the Fall of Adam, disobeying God; the Fall of Judas, betraying Christ, and the Fall of Pope, claiming to embody the infallible Tradition of the Church. Pope's one-sided interpretation of the Holy Tradition is the first example of an individual who arrogates to himself a right to comment and interpret the Bible *on his own authority*, disregarding the established consensus of the Holy Tradition. By this individualistic behaviour the Pope would have been the »first Protestant« (According to Homiakov).

Милован Марковић

СВЕТИ ТЕОДОР СТУДИТ И ЊЕГОВЕ ВЕЗЕ СА РИМОМ*

Кратка биографија Св. Теодора Студита¹

Свети Теодор Студит рођен је 759. године у Константинопољу. У кругу своје породице васпитан је са љубављу; на његов духовни животни правац нарочито је утицала његова побожна мајка Теоктиста. Године 780. он заједно са својим братом Јосифом одлази код ујака Платона у манастир Сакудион.

Снагу коју је касније испољио у врло тешким временима која су наишла, нашао је овај Светитељ у Светом Писму, древном Хришћанству и списима Светих Отаца. Његова побожност, храброст и послушност, љубав према Христу и ближњима свуда су се пројављивале.

Године 787. рукоположен је у чин свештеника, а седам година касније постаје игуман. Од 795—797. године долази до познатог „михијанског“ („прељубног“) спора. Цар Константин VI (780—797) отерао је своју закониту жену и оженио се другом (својом собарицом). Патријарх Тарасије (784—806) избегне да га венча, али зато прећутно пређе преко венчања што га је свештеник Јосиф обавио. Свети Теодор и његов ујак Платон били су на страни противника овог незаконитог брака. Било је покушаја од стране цара да се ови монаси поткупе разним поклонима, обећањима и новцем, но ништа од тога није успело. Због тога су они били прогнани: Свети Теодор у Солун, а Платон у Цариград.

Убрзо после тога Константин VI био је збачен са престола, и ослепљен, ускоро је умро. Новодошавша царица Ирина (797—802) одмах је вратила протеране монахе назад. Године 798. прелази и Свети Теодор из манастира Сакудиона у манастир Студион у Цариграду. Одмах по доласку у нови манастир Свети Теодор га је обновио и уредио. Број монаха се такође знатно повећао.

* Семинарски рад на римокатоличком Теолошком факултету у Фрибургу (1981).

¹ Види *Basilius Hermann, Theodor von Studion Martyrbrieve aus der Ostkirche, Wiesbaden 1931.*

После царице Ирине на престо долази цар Никифор (802—811). Но и овај цар је стао на страну свештеника Јосифа и оних који су били против Светог Теодора и његових монаха. У неравноправној борби преподобни Теодор није могао издржати и долази до његовог новог прогона. Овога пута су сва тројица, Теодор, брат му Јосиф и ујак Платон, морали на острво Принчева, код Константинопоља. Настали су тешки страдалнички дани за ове свете монахе. У овако тешком заточеничком и мученичком моменту, немајући ниоткуда помоћи, Свети Теодор се обрати православном папи Лаву III (795—816). Но и овај покушај био је узалудан, помоћ му не стиже ни од пале. Светом Теодору није ништа друго преостало него да трпи страдања и чека боља времена. Године 811. у борби са Бугарима погине цар Никифор. За време његовог наследника Михајла (811—813) завађене партије се помирише, и протерани монаси се вратише натраг.

Године 813. изгуби цар Михајло свој престо, а на његово место дође цар Лав V Јерменин (813—820), страсни и фанатични „цезаро-папист“. Ово је био последњи цар у Византији који је покушао да узме сву духовну и световну власт у своје руке, и том влашћу да потпуно избаци свете иконе из Цркве.

На једном сазваном мањем сабору Свети Теодор је осудио цареве дрске и безобзирне жеље и намере, дајући му јасно до знања да питања вере припадају свештенству, а само световни, овоземаљски проблеми припадају цару. На провокативно питање цареве: не жели ли можда Теодор тиме да га одлучи и избаци из Цркве, Свети Теодор одговара: „Не желим то ја. То је апостолска наредба. Или боље рећи, ти си сам себе већ унапред својим поступком одлучио. Ако хоћеш да припадаш Цркви онда поштуј иконе као и ми“.²

После овог дође до још већег погоршања и Свети Теодор буде још једном прогнан. Из затвора он пише многа писма браћи монасима, свештеницима и епископима, који су као и он били прогнани, бодрећи их и храбрећи да издрже. Да би га на неки начин ућуткао и још више изоловао, цар га пребаци у замак Бонита. Овде је он још више бијен и мучен, а од свега најгора беше глад којом је морен. Сваког другог дана добијао је он и његов ученик Никола само једно парче хлеба. Храбрећи младог монаха Николу, Св. Теодор је говорио: „Како видим, синко мој, овима је стало да нас глађу уморе. Но ми ћемо себе препустити Богу. Он има и друге могућности осим хлеба да нас подржи у животу. Ми ћемо узимати у себе тело Христово (тј. причешћивати се), и живеће тело и душа наша“.³

Недаће које су пратиле Светог Теодора нису га спречиле да и даље пише. Број писама која је тад написао износи преко двеста. Између осталих писао је у два наврата и папи Пасхалију I (817—824). На прво писмо добио је од пале одговор 818. године. Године 819. дође једно писмо Теодорово до царевих руку. Љут на Теодора, цар нареди да се њему и његовом духовном сину Николи удари по сто батина. Исте године премести их осииои цар у Смирну, где им беше још теже.

Међутим, о Божићу 820. године деси се преврат на византијском двору, и на место Лава V Јерменина дође Михајло II (820—829). Њега

² Ср. Живот Св. Теодора, PG 99, 181.

³ Види Писма II, 34.

спор око икона није интересовао, па је све раније прогнане и затворенике пустио на слободу. Тада се и Свети Теодор врати назад у Цариград. Но како је цар Михајло захтевао потпуни мир у Цариграду, Студитски манастир је морао да остане затворен. Преподобни Теодор је био принуђен да са својим монасима потражи неко друго место. Отишли су у Никомидију. Тамо, напаћен и намучен, Свети Теодор се тешко разболи 826. године. После краћег побољшања здравља, разболи се поново и исте године, 2. новембра, предаде своју напаћену и мученичку душу Богу. Његов свети спомен Православна Црква прославља 11. новембра.

Везе Светог Теодора Студита са Римом

О везама Теодора Студита са Римом писао је недавно римокатолички теолог Жан Гујар.⁴ У почетку свога чланка, који носи назив „Источна Црква и римски примат у време иконоклазма“, Гујар вели да је дуга борба против икона помогла да се између Римске и Цариградске Цркве створи једна солидарност. Рим је призиван у помоћ, јер су папе браниле иконе, а гоњени иконопоштоватељи налазили су у Риму уточиште. То је и учинило да Свети Теодор тада, у 9. веку, више нагласи улогу папе, апелујући на његову помоћ и позивајући га да посредује у Цариграду. Теодор је, вели Гујар, јасно признавао папу за наследника светог Петра и за главни, конструктивни део црквене пентархије⁵.

Солунски професор Панајотис Христу, у своме чланку о Светом Теодору Студиту,⁶ вели да су Студити имали одувек односе са Римом и да су их ојачали током иконоборства, јер су у Римском папи видели заштитника прогоњене Цркве и православних икона. Преподобни Теодор није био задовољан односима Цркве и државе у Византији, јер је предност давао Цркви. Ту се он слагао са Римом. Зато, вели П. Христу, „нема много значаја што он у својим писмима назива папу „равноанђелским“, и катедру Рима „првопрестолном“ и „пастиреначалном“, јер су такви китњасте изрази обични у кореспонденцији Византинца“⁷. Међутим, Свети Теодор иде и нешто даље у истицању места и положаја Рима у Хришћанској Цркви⁸.

Професор Христу додаје: „Ови изрази (о папи) могу бити протумачени и без прибегавања римском схватању примата управо тиме што су Теодор и монаси тада били гоњени и што је вођена борба против свих иконопоштоватеља. Римски епископ је био први по рангу и требало је да буде обавештен о ономе што се збивало у Цркви, јер су ти догађаји погађали праву веру и древно предање. Само у том нејуридичком смислу Теодор прихвата примат, јер је заиста истицао потребу јединства помесних Цркава: „Треба да се сјединимо са главом

⁴ Jean Gouillard, L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'icoclisme, „ISTINA“ (Paris), 1978, № 2.

⁵ Тамо, стр. 25.

⁶ У „Религиозна и етичка енциклопедија“ (на грчком), Атина 1965, том VI.

⁷ Тамо, стр. 215.

⁸ П. Христу наводи такве изразе у Писмима I, 33; II, 129 (PG 99, 1017 и 1420).

(корифејем) Црква Божијих, Римом, и преко ње са трима патријарсима“ (Писмо II, 74; PG 99, 1309)⁹.

Жан Гујар такође признаје да „никад није довољно наглашавати да се религиозна реторика Византије одликује једном претерано вербалном проценом ствари... Непознавање овога факта културе више је пута завело познате теологе Запада. Тако, чак су (у Византији) и обични изрази дивљења и поштовања углавном у „суперлативу“. Другим речима, право значење једне речи узете насамо не може се оценивати, него тек унутар једне опште аргументације или опште мисли“¹⁰. Теодор Студит је врло рано и врло често, „у време и невреме“, умешао Римску катедру у послове своје Цариградске Цркве, и то већ од 809. године, а на штету свог патријарха. Теодор има своје виђење Римске катедре и настоји да га докаже и Светим Писмом“, вели Гујар¹¹.

Тако, вели даље Гујар, поводом „прељубног“ сабора 809. године он пише папи Лаву III (Писма I, 33 и 34) и назива га овако: „Најсветијем и врховном (χορυφαϊωτάτω = највишем) оцу отаца, Лаву, моме владици, апостолском папи...“¹² И даље наставља: „Пошто је великом Петру Христос Бог дао, после кључева царства небеског, и достојанство началника над стадом (ποιμναρχίας), зато треба Петру, тј. његовом наследнику, износити све што се ново чини у Католичанској Цркви од стране оних који се греше о истину. Томе смо и ми смирени и најмањи научени од старијих Отаца наших...“¹³ Затим Теодор назива папу „најбожанскија глава свију глава“ (тамо). У истом писму га позива у помоћ речима Петровим упућеним Христу: „Спаси нас, архипастиру Цркве поднебесне, изгубосмо“ (Писмо I, PG 99, 1020). Даље опет додаје да „по примљеном од давнишња обичају, не може се држати православни сабор без обавештења тебе (тј. папе)“.

У следећем писму папи Лаву III он га назива „наша најпрва и апостолска глава“, па чак и „велика Божја глава“, што је свакако очигледно реторско претеривање.¹⁴ По професору Гујару, преподобни Теодор се позива на раније случајеве у историји, када су папе, као Лав Велики, Мартин I и Агатон, имали право апела и арбитраже. „Укратко речено, вели Гујар, ма колико се уназад враћали у историју, Римски престо је увек сматран као једна инстанција арбитраже или привилеговане иницијативе“¹⁵. Гујар се притом позива на Теодорово писмо (II, 12) „папи (Пасхалију)“, сматрајући притом да Свети Теодор није могао тада знати име папе, који је био тек изабран. Теодор дакле тада пише папи: „По свему најсветијем великом светилнику, првом архијереју, господину нашем владици, апостолском папи... Чуј, апостолска глава, благородни пастиру Христових оваца, имаоче кључева царства небеског, камену вере на којем је саграђена Католичанска Црква. Јер ти си Петар, управљајући Петровим престолом и украшавајући га“¹⁶.

⁹ П. Христу, стр. 215.

¹⁰ Жан Гујар, тамо, стр. 40.

¹¹ Тамо, стр. 47.

¹² PG 99, 1017.

¹³ Писма I, 33.

¹⁴ Писмо I, 34 (99, 1024—25).

¹⁵ Гујар, стр. 47.

¹⁶ Писмо II, 12 (99, 1152).

Даље се у истом писму папа позива у помоћ: „Дођи нам са Запада, христородајатељу... Помози нам ти, који си од Бога за то постављен; пружи руку колико је могуће; имаш моћи код Бога од тога што си први међу својима, за што си и постављен“... То ће твојој врховности (узвишености) бити вечни спомен, слично твојим претходницима“ (тамо, PG 99, 1153).

Папска компетенција у Теодоровим односима са Римом, по Гујару, састојала би се и спроводила би се на два начина: једносмерно, тј. од стране самог папе, и саборно, то јест да се на неправилни Цариградски сабор одговори једним противсабором, на иницијативу папе. Управо тако и пише Св. Теодор игуману Василију у Рим поводом сабора 809. године (о незаконитом браку цара).¹⁷

Папина компетенција, вели се даље, најсвечаније се пројављује на Васељенском Сабору, али у хармонији и неодвојивости са осталим патријарсима. О томе пише Св. Теодор у писму Лаву Сакеларију: „О божанским и небеским догматима није дозвољено другима да суде, него само онима којима је сам Бог Логос рекао: „Што год свежете на земљи, биће везано и на небу, и што разрешите на земљи, биће разрешено и на небу. А који су постављени за то? Апостоли и њихови наследници. А који су то наследници? Садашњи Римски првосвештеник, Цариградски други по реду, Александријски и Антиохијски и Јерусалимски. То је петоврховна власт Цркве. Они имају суд о божанским догматима... Ниједно друго ме суд о божанским догматима нити је дат од Бога, нити се може дозволити; а ако се и поред тога деси, не може се одржати... Зато је ова Црква (тј. Цариградска, јер је у то време она била иконоборачка) одлучена од остале четири, и подвргнута је вечним анатемама, печатом Духа Светога. Али је затим милостијом Божијом подигнута (обновљена у њој) православље у време Ириније... Ове Цркве није могуће опет спојити ако нису свих пет патријарха сагласни“¹⁸.

У наставку истог писма Свети Теодор тражи сазив Васељенског Сабора, па чак и без представника папе са Запада, но „потврда сабора, вели он, односи се и на њега“, тј. и папа би затим потврдио тај Сабор. Зато даље и додаје да после Сабора одлуке треба послати „првопрестолноме“ да те одлуке „отуда приме потврду вере“. Јер, „тако ствари стоје: ако један од патријараха скрене (са пута праве вере), онда ће бити исправљен од осталих себи равних, као што вели божанствени Дионисије (Ареопагит), а не да га цареви суде“¹⁹.

Из свега овога професор Гујар закључује да за Теодора Студита „јединство Цркве бива кроз заједницу (општење) свих пет Цркава“²⁰. Он притом упућује на Теодорово писмо II, 62 (PG 99, 1280) у којем се вели да је Цариград „одцепио себе од петоврховног тела Цркве“²¹. На тај начин Св. Теодор Студит заступа и подржава еклисиолошку концепцију свога времена, то јест *пентархију* (власт петорице православних патријараха). Но проф. Гујар додаје и свој закључак, да, по

¹⁷ Писмо I, 35 (99, 1029).

¹⁸ Писмо II, 129 (99, 1417—20).

¹⁹ Писмо II, 129 (99, 1417—20).

²⁰ Гујар, стр. 48.

²¹ Исто то износи и у Писму II, 63 (99, 1281).

Теодору Студиту, када је немогуће остварити идеалне услове, тј. одржавање Васељенског Сабора са свих пет патријараха, онда „упрошћеном процедуром“ папа може у извесној мери да замени сабор²². Тако нешто као да пише и Св. Теодор у писму цару Михајлу: да је време настало „да се ми (тј. Цариград) сјединимо са Римом као врхом глава Црква Божијих и преко њега са осталим трима патријарсима, да бисмо једнодушно једним устима славили Бога“²³.

Као следећи пример тог схватања проф. Гујар наводи Теодорово писмо упућено Лаву Сакеларију, из којег смо већ наводили опширнији одломак. Но чини се да Гујар погрешно објашњава Теодорово цитирање Дионисија Ареопagitа, као да то Студит наводи само зато да би одбацио цареву компетентност у суђењу патријарху. Међутим, текст који смо навели је сасвим јасан, јер се вели: „Ако скрене један од патријараха — дакле, значи и римски патријарх (папа) — биће исправљен од њему равних патријараха, а не од царева“²⁴. Ово даље значи не само то да цареви немају суд над патријархом, било којим, него и то да остали патријарси суде и исправљају оног патријарха који је у заблуди, макар то био и римски патријарх. Слично пише Свети Теодор и у писму цару Михајлу: „Нека цар нареди да се од старог Рима добије објашњење, као што је древно предање од Отаца. Јер она је (Римска Црква) највиша од Црква Божијих, чији је првопрестолник Петар, којему је Господ рекао: Ти си Петар, и на том камену саградићу Цркву моју, коју ни врата ада неће победити“²⁵.

Оваквим својим писањем Теодор Студит само сведочи да је он лично био тада сигуран у православност Римске Цркве као верне чуварке светих икона. Став Рима је у погледу вере био тада чврст и није се колебао. Професор Гујар ипак види у томе и нешто више: „Предност признања (Теодоровог) Риму, вели он, није ипак релативна: призивање вере Рима и признање његове арбитраже припадају непрекинутој традицији у Цркви. Ипак не треба пренаглашавати мисао Теодорову узимајући за озбиљно речи да „епископу Рима је дата власт (или: ауторитет) васељенског сабора“. Јер намера Студитова, потврђена и контекстом, значи: прво, да је то прерогатива папе да санкционише васељенскост једног сабора; и друго, то је такође прерогатива да поништи један неправилан сабор, као што историја пружа више примера за то“²⁶.

Жан Гујар даље вели да је Свети Теодор „једини који у своје време ставља акценат на историјско и канонско позивање на концепцију Римског понтифекса. Али он (Студит) иде и даље повезујући ово доказивање са Христовим обећањима првове између Апостола (тј. Петру). Од Петра до његових наследника нема прекида континуитета“ (тамо). Но исти Гујар нас још једном подсећа на хиперболичан језик Теодоров, па вели: „Хипербола, да се подсетимо, не доказује ништа; најбољи доказ тога јесте примат придаван (од стране Теодора

²² Гујар, стр. 48.

²³ Писмо II, 74 (99, 1309).

²⁴ Види PG, 3, 1093 и 99, 1093.

²⁵ Писмо II, 86 (99, 1332).

²⁶ Гујар, стр. 49.

Студита) Јерусалимским патријарху“²⁷. А то место где Свети Теодор придаје примат патријарху Јерусалимском јесте ово: „По свему нај-светијем Оцу отаца, Светилнику светилника, господину моме владици, патријарху Јерусалимском... Ти си први међу патријарсима, мада си пети по реду“²⁸.

Атински архиепископ (раније професор Теолошког факултета) Хризостом Пападопулос, у своме делу „Примат епископа Римског“²⁹, посебно поглавље посвећује теми „Свети Теодор Студит и римски примат“. Он вели да су поједина мишљења Студитова веома хваљена од Латина, а критикована од неких православних. Опширно наводи речи Св. Теодора којима он хвали и истиче Апостола Петра и оне којима хвали и преузноси епископа Римског, па онда овако закључује: „Само погрешним тумачењем могао би неко да схвати све наведене изразе као да они имају буквални смисао и да изражавају стварно стање (у Цркви)“³⁰. Јер и Свети Теодор, као и други византијски епистолографи, употребљавају често сличне хиперболичне изразе чак и у обичним писмима (ср. напр. Писма Св. Теодора архимандриту Василију I, 35; патријарху Нићифору II, 18; цару Михајлу II, 86).

У писму игуману Василију у Рим, Теодор Студит назива тог истог игумана Василија врло хиперболичним изразима и вели да његово „добро заузимање за реч истине јесте утврђење поднебесне Цркве“ (тј. цркве у целој васељени),³¹ што је очигледна хипербола и преувеличавање. Свети Теодор такође уздиже веома и свог Цариградског патријарха Нићифора, а и источне патријархе. Тако он назива Цариградског патријарха „Божанска и врхунска висина (ἀκρότης) свију глава“. Затим свих пет патријараха назива „ὁμοταγεῖς“, (тј. истогачина и ранга) са Светим Апостолима, који су сви под једном главом Исусом Христом³². Такође назива свих пет патријараха: „Ова петоврховна моћ Цркве“ (τὸ πεντακόρουφον κράτος τῆς Ἐκκλησίας), и да „сви они имају суд о божанским догматима, а не цареви“.³³ Исто тако назива читаву Цркву „петоврховно тело црквено“³⁴.

Пападопулос даље с правом вели да, ако је Свети Теодор лично признавао примат Римског папе, то опет нема значаја за целу Цркву, јер и став целе саборне Цркве је био другачији.³⁵ Међутим, ми налазимо да Свети Теодор није ни сам признавао Римском епископу неку већу власт, него само прво место међу осталим патријарсима. Зато је и подсећао стално на *пентархију*. (Мада, по мишљењу православних теолога, и историчара и канониста, ни *пентархија* није била, и није могла бити, врховна власт у Цркви, јер није могла да собом замени саборни живот и предање целе Цркве).

²⁷ Гујар, стр. 50.

²⁸ Писмо II, 15 (99, 1161).

²⁹ Издано на грчком у Атини 1930. (друго издање 1964).

³⁰ Тамо, стр. 152, 154.

³¹ Писмо I, 35 (99, 1029).

³² Писмо II, 66.

³³ Писмо II, 129 (99, 1417).

³⁴ Писмо II, 62 и 63 (99, 1276—81).

³⁵ Пападопулос, тамо, стр. 156.

Уз Паладопулоса и професор Гујар такође одбија идеју да Св. Теодор признаје папи да је „викар Христов“ на земљи. Гујар закључује: „Ако Теодор констатује и прихвата право интервенције епископа Римског у изузетним ситуацијама, претерује се ако се та интервенција схвата као компетенција у свакодневном животу Црква“.³⁶ Затим Гујар додаје да је Теодор Студит, у мирном току црквеног живота, био привезан колико је год то могуће редовној аутономији свога патријарха, то јест Цариградског, кога зато и назива „божанска и врховна (највиша) висина свештених глава“ (Писмо II, 79. PG 99, 1317).

Професор Гујар на крају наводи и случај где је Св. Теодор Студит променио своје схватање и свој однос према Римском папи. То је, истина, било у почетку, у спору око незаконитог брака („михијански“ спор), када се у Цариграду било чуло да папа Лав III није обратио пажњу нити придао очекивану важност питању незаконитог царевог брака и преступа свештеника Јосифа, који је венчао цара прељубника. Чувши то, Теодор Студит је писао монаху Василију (који му је био писао зашто се одвојио од патријарха) овакво писмо: „А што се тиче папе, шта се то мене тиче ако он ради овако или онако. Јер се он оковао својим сопственим крилима, по речима пословице. Јер показујући да ништа не брине о јавним гресима тог свештеника (Јосифа), он је (тј. папа) не само неког свештеника, него главу Цркве толико исмејао и обрукао и понизио да нас је стид да то и чујемо. Ако је то истина, онда је то брука са јерархијом! Ипак, са разборитошћу говоримо и молимо вас да се против главе не изражавате тако оштро“.³⁷

И сам Гујар признаје да овакав језик против папе је и груб и преоштар, па у закључку вели: Теодорово схватање о папи настало је условљено околностима и хитношћу потребе да се помогне гоњеној Цариградској цркви, а онда је касније мало разрађено. Но ипак, он је само изразио схватање о првенству Рима које је постојало, као „извесно историјско искуство о некој римској супериорности“.³⁸ Можда је, вели даље Гујар, непотребно упрошћен закључак да је Теодор Студит од факата саме нужде дошао до закључка о праву, тј. у корист асимилације ситуације, а због жеље за ефикасношћу, за брзом интервенцијом папе у постојећој невољи Цркве. Нама се чини да то управо и јесте генеза Теодорове идеје о примату Римског папе.³⁹ Затим Гујар још додаје: „Идеја пентархије, коју Теодор никада није одбијао да помири са римским привилегијама, не говори ништа добро латинским теолозима, присталицама примата, и тај идеал (пентархије) не допада се узалуд прчкој јерархији, тј. не само због свога формалног карактера“ (тамо). Из овог закључка се види ипак научно поштење професора Гујара, мада он догматски остаје присталица папског примата.

Нема сумње да је Свети Теодор Студит некада претеривао због својих и црквених тешкоћа у својим похвалама и истицањима Римског епископа, зато што је имао и извесних историјских преседана

³⁶ Гујар, стр. 50.

³⁷ Писма I, 28 (99, 1001). Ову напред наведену пословицу Гујар преводи овако: „Сам себе је својом сопственом петардом изгорео“.

³⁸ Гујар, стр. 54.

³⁹ Гујар, стр. 54.

позивања на Рим и његове иницијативе или интервенције. Но сви ти случајеви, па и Теодоров, били су само у шкрипцу и невољи. Јер, у нормалним приликама, функционисао је саборни канонски систем и карактер Цркве, као заједнице свих правоверних епископа, међу којима постоји само првенство части. Шта више, у кризним ситуацијама питања саме вере, нико никада, па ни Св. Теодор Студит, није признавао ничији примат осим примата Истине, примата Праве Вере, што се види и из односа Теодора Студита према папи Лаву III (по питању незаконитог брака царевог, који смо већ наводили). У случајевима несагласности или јереси Римског папе по питањима праве вере (случај папе Либертија, у 4. веку, или папе Хонорија, у 7. веку), не само да се на Истоку нису освртали на Римског епископа, него су га и директно осуђивали. Јасно је зашто: зато што је и Римски, као и сваки други епископ или патријарх, у Цркви, а не изнад Цркве. То пак, што је он први међу једнакима, у питањима праве, православне, апостолске вере, вере Отаца Цркве, није имало никаквог посебног значаја.

Свети Теодор Студит је несумњиво хвалио Римског епископа, чак и преко мере, али то је било првенствено зато што је папа у то време имао апостолску веру и штитио православно поштовање светих икона. То се јасно види из многих писама Светог Теодора.

У обратном пак случају, онога ко нема ту праву веру, свеједно ко је он, макар то био и Апостол или Анђео, Свети Теодор, Исповедник Православља, једноставно не признаје. То он изричито вели у писму иконоборачком „сабору“: „Ово је еванђелска вера нас грешних и недостојних; ово је апостолско исповедање нас ништавних; то је од Отаца предана права религија. Мимо ње, не само овај или онај од садашњих или старих (епископа или патријараха), него ни кад би Петар и Павле — да кажем и то немогуће као могуће —, нити пак ако би са самих небеса дошао и говорио о догматима и Еванђељу другачије (ср. Гал. 1, 8—9), таквога ми не можемо примити у општење и заједницу, јер не следује здравом учењу вере“ (PG 99, 1120).

Овде се јасно и очигледно види да је за Светог Теодора Студита критеријум за папе и патријархе, и све остале у Цркви, само један: право и истинито исповедање вере, а не овај или онај црквени трон или наслеђена катедра. То ће Св. Теодор рећи и јавно великом броју епископа и игумана, па и самом цару Михаилу (Писма II, 86; PG 99, 1332).

Даље пак историја односа Римске и Цариградске Цркве, а и шире Источне и Западне Цркве, показује ускоро да је Исток имао пуну самосвест о својој самосталности и неподчињености Риму, како у канонским тако и још више у догматским питањима. Већ је обнова православног иконопоштовања, на сабору 843. године у Цариграду, изведена без потребе за подршком или за сагласношћу Рима. Спор и сукоб у време патријарха Фотија, у другој половини 9. века, још више ће показати стварно непостојање примата Римског епископа за Православну Цркву на Истоку.

Summary

Milovan Markovich

THE RELATIONS OF ST. THEODORE OF STOUDION WITH ROME

The author critically evaluates the article of Jean Gouillard entitled »L'Eglise d'Orient et la primauté romaine au temps de l'iconoclasme« *ISTINA*, 2 — 1978. St. Theodore upheld the theory of »pentarchy« (the conciliar authority of the five Patriarchates: Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem). In times of crisis and iconoclastic persecution in Byzantium, St. Theodore's appeal to the Pope of Rome did not imply in his flowery, hyperbolic epistles addressed to Rome, any juridical recognition of papal primacy. His only and supreme criterion for the whole Church's hierarchy (Roman Pope included) was the right apostolic Faith, i. e. Orthodoxy.

Петер Мајнхолц

ИСТОРИЈСКО-ТЕОЛОШКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ ИГНАТИЈА АНТИОХИЈСКОГ

По Игнатију Антиохијском,¹ проблем историје лежи насупрот гнози (тј. гностичком учењу). Али и његове расправе са јудаистима Магнезије и Филаделфије изазвале су га истом јачином. Ове расправе крећу се око питања обавезности јеврејског закона за хришћане. Игнатијеви противници изводе притом свој јудаизам само из Старог Завета. „Кад вам неко“, тако Игнатије пише Филаделфијцима, „Јудејство објављује у виду објашњења (тј. тумачења), онда га не слушајте“.² Јудаистички противници из Магнезије изгледа да су показивали свој јудаизам кроз тумачење Пророка. Следствено томе, питање обавезности јеврејског закона за хришћане прелази даље у питање о правом разумевању Старог Завета, што опет зависи од историјског односа између Јудејства и Хришћанства. Дода ли се Старом Завету и јеврејској историји још један нови меродаван значај његов за Хришћанство, онда је то већ историјско-теолошко питање, са којим се решавају и практични проблеми животног уобличавања.

Игнатије искључује јудаизам доказом да је јудејство принципијелно превазиђено Хришћанством. Овај доказ он изводи помоћу историјског тумачења, у чијој основи се налазе оне категорије у којима је настала Црква и у којима је изражавала свој однос према јеврејској прошлости, тј. и историјско-теолошким категоријама о пророчанству и испуњењу.³ Игнатије је, мада је у појединостима указао на свеопште хришћанско мисаоно добро, подарио хришћанској историјској свести, и то онако како се та свест исказала према Јеврејству, тако јасан израз какав се иначе не среће код Апостолских Отаца. Код њега срећемо карактеристично испољавање оних идеја које изража-

¹ Овим радом настављам своје студије о Игнатију Антиохијском: види P. Meinhold, *Die Ethik des Ignatius von Antiochien*, у: *Altaner-Festschrift* (Hist. Jb. 77), 1958, 50 ff. — *Schweigende Bischöfe*, у: *Festgabe Joseph Lortz*, Bd. 2, Baden-Baden 1958, 467—490. — *Pneumatiker, Episkope, Märtyrer. Zwei Deutung der Selbstaussagen des Ignatius v. Antiochien*, у: „*Saeculum*“ 14, 1963, 308—324.

² Филаделфијцима, 6, 1.

³ Vid. P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, Bd. f, Freiburg 1967, 36 f.

вају стечено хришћанско историјско право, а које су истовремено значајне за упознавање његовог (Игнатијевог) историјског места: у њима лежи увод у нешто каснију Јустинову историјску теологију.

Примена схеме о пророчанству и испуњењу, према којој се тумачи однос између Јеврејства и Хришћанства, почива на претпоставци јединствености Божје мисли (Божјег плана откривања). Један је и исти Бог који делује и у јеврејској прошлости и у хришћанској садашњости. Бог Старог Завета, односно Јудејства и Бог Исуса Христа не могу се раздвојити на два различита Бога. Ради се о једном истом Богу и о једном истом Духу, који су се очитовали у непрекидном развоју (тј. откривењу) од јеврејске прошлости до свог пуног остварења у Хришћанству. Ова завршеност непосредног Божјег познања омогућује да се Хришћанство схвати као развојни пут који је вољом и вођством Божјим проистекао из Јудејства и превладао га. Јудејство можемо схватити као „пророчанство“, Хришћанство као „испуњење“ Божјих обећања. У свом историјском развоју Јудејство стреми према Хришћанству у коме налази своје испуњење, а тиме и своје укинуће, превазилажење.

Маркионова претпоставка да је Бог Исуса Христа неки „сасвим другачији“ од Бога Старог Завета, односно Јудејства, таква претпоставка има за последицу нетирање сваке историјске зависности између Јудејства и Хришћанства.⁴ На исти начин, и неисторијска гноса, са својим одбацивањем „нижег“ „јеврејског“ Бога и „недуховног“ Старог Завета, није могла да успостави никакав позитиван однос према Јеврејству, над чијом се религијом осећала надмоћном.⁵

Методично спровођење историјске схеме о старозаветном пророчанству и његовом испуњењу у Новом Завету, у извршеним Христовим светим делима на старозаветној грађи, постоји веома рано.⁶ Оно открива плански и до у појединостима како и у коликој мери, све оно што се догодило у почетку Хришћанства, треба схватити као испуњење пророчанства из Старог Завета. Полазећи од поставке: „Испунило се оно што је било писано“, ова схема открива нови смисао Старог Завета. Јер све је било писано на основу долазећег, будућег испуњења. Свети списи, Закон и Пророци, не читају се више јеврејским но хришћанским очима. Стари Завет нема своју вредност у себи, него указује на будуће, долазеће, свете хришћанске догађаје. Он није књига Јеврејства, јер оно га уопште није могло разумети, него књига Хришћанства која се мора тумачити кроз свете хришћанске истине. Њени творци (тј. писци Св. Писма) су наслутили будуће испуњење свих њених откривења, која су дошла са Хришћанством. Стога се само помоћу Хришћанства и може разумети. Право, истинско разумевање Старог Завета може да буде само хришћанско, а никако јудејско. Институције јеврејске религије могу се вредновати само као сен-

⁴ E. C. Blakman, Marcion and his influence, London 1949, и W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 2. Aufl. Tübingen 1964, 135 f, 224 ff.

⁵ Види приказ односа Маркиона и Старозаветног гносиса код H. Lietzmann, Geschichte der Alten kirche f, Berlin—Leipzig 1932, 274 ff, 298 ff.

⁶ Види о томе J. Klevinghaus, Die theologische Stellung der Apostolischen Vater zur alttestamentlichen Offenbarung, Gutersloh 1918, у: L. Hoppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, Gutersloh 1954.

ке, типови и праслике хришћанске свете стварности, као што је то сада очигледно на учињеним појединачним паралелама.

Практичне последице овако постављеног историјског односа између Јеврејства и Хришћанства теку у два различита, међусобно искључива правца. На једној страни долази до мање или више радикалног одбацивања неких обичаја и обреда јеврејске религије као необавезних за Хришћане. Јеврејски пропис спасења носи у себи карактер припретног, привременог. Али он је превазиђен појавом новог, хришћанског века, са сопственим религиозним поретком спасења. Јеврејском припада само релативна или васпитна вредност. Он важи само као „тип“ или „сенка“ хришћанских установа и начина постојања. Овакав суд о вредностима Јудејства у погледу његове практичне вредности за хришћанство, први је у својој оштрини поставио Апостол Павле,⁷ у чему су га следили сви хришћански кругови заинтересовани хришћанима из незнабоштва.

У другом случају, практичне последице из историјски заснованог односа између Јудејства и Хришћанства леже у чврстом ослањању на извесне јеврејске животне законе обавезне за Хришћанство, јер се Јудејство посматра као први степен Хришћанства. Извесне јеврејске установе, као битно важеће имају затим не релативну, него трајну вредност, као историјски дати степеници према хришћанству. Ову консеквенцу повукли су насупрот Павлу, најпре Јаков, а затим и Петар, који лебди између њих, а онда са њима и јудејско-хришћански кругови.⁸

Ово Игнатијево размимоилажење са јудаизираним Хришћанством Магнезије и Филадельфије завршава се практичним питањем о важности јеврејског начина живота за Хришћане. Оно се затим нужно проширује у историјско-теолошки доказ о превази Хришћанства над Јудејством. Игнатије замера својим противницима што од својих присталица захтевају „живот на јеврејски начин“.⁹ Његова противтеза гласи да од Христа на овамо може да постоји само један живот: живот по Христу: *κατὰ Χριστόν*.¹⁰ Човек мора да научи да живи „по хришћански“. Не иде једно са другим проповедати Христа а живети по јеврејским обичајима.¹¹ Хришћанство је донело са собом сопствени морал, који не сме бити зависан од старог и превазиђеног јеврејског морала.

Ово одбацивање Јеврејства, којег су се чврсто држали његови противници, није само Игнатије оправдавао доказима из Старог Завета. Пре тога имамо Варнавину посланицу у којој се доказује да у појединости, из Старог Завета, да јеврејски закон и његове верске установе, као што су храм, обрезаше, жртве, субота итд. не треба схватити дословно него духовно и зато је све то без значаја за Хришћанство.¹² Игнатије изузетно ретко употребљава Стари Завет. Он не

⁷ A. Röder, *Die Geschichtstheologie des Apostels Paulus*, Speyer 1938. — K. H. Schelkle, *Paulus—Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1956.

⁸ Гал. 11—14 и H. Lietzmann у *Handbuch zum Neuen Testament* 10 (1932³), 2.

⁹ Магнежанима 8, 1. Види и Филадельфијцима 6, 1.

¹⁰ Магнежанима 10, 1.

¹¹ Магнежанима 10, 3.

¹² Види P. Meinhold, *Geschichte und Exegese im Barnabasbrief*, у ZKG 59 (1940), 255—303. — P. Pergent, *L'épître de Barnabé et ses sources*, Paris 1961.

оповргава Јудејство тумачење појединих старозаветних текстова. Из малобројних старозаветних цитата, који се код њега уопште срећу, не сме се закључити да је то самостално, независно коришћење Старог Завета. Пригодно навођење старозаветних речи пре указује на њихово традиционално коришћење у смислу које су имале те речи и пре Игнатија и у којем их он употребљава. Познато мисаоно добро налази се на пр. у основи затеченог, већ духовног, новозаветног тумачења установа јеврејске религије.

То важи за значај Храма за Хришћане, који, будући да у себи има Бога, треба схватити као истински Божји дом.¹³ Ово се показује тачним и у означавању Христа као „новог квасца“ и као Првосвештеника, који по себи надмашује добре свештенике Старог Завета, као бољи и већи од њих, јер Њему су у истини поверена τὰ ἅγια τῶν ἁγίων (Светиња над Светињама), наиме τὰ κρυπτά τοῦ Θεοῦ (скривене тајне Божије).¹⁴ Једино у овом односу „Пресветог“ на свете божанске тајне, који ми однекле другде није познат, може се говорити о Игнатијевом тумачењу. Али гледајући у целини, Игнатије није био самосталан кад је у питању примена Старог Завета и јеврејског закона на Хришћанство. Па ипак, и касније, у његовим доказивањима против Јудејства делује по наслеђеној историјско-теолошкој схеми о пророчанству и испуњењу. Игнатије је примењује на Пророке и тако долази до другачијег тумачења јеврејских пророка у хришћанском смислу. На њих се јудејство не може више да позива, јер се они могу разумети само у контексту Хришћанства.

Да би јасно показао превазилажење Јудејства Хришћанством, Игнатије успоставља духовну везу старозаветних Пророка и Хришћанства. А та је веза створена тако што је делотворна сила Христовог дара спасења била претпостављена и засејана још у старозаветно време. Христова благодат и Дух били су делотворни још код истакнутих људи Старог Завета, тј. и пре свог неограниченог испољавања у Хришћанству. Тако је Христос пре Свог земаљског доласка већ био створио Себи ученике међу пророцима. Пророци су Христови ученици „у Духу“; њихова се пророчанства односе на Христа, Кога су они очекивали као свог Учитеља.¹⁵ Тиме су Пророци постали исто оно што смо ми сада, или као што бисмо ми требало да будемо, наиме, као „ученици Исуса Христа, нашег јединог Учитеља.“ Христос је већ њима дао Своју благодат. Кроз наступајућу и додељену им благодат Христову, „Свебожји Пророци“ водили су не јудејски, него хришћански живот: „κατὰ Χριστὸν Ἰησοῦν ἔζησαν“. Тако су, живећи у благодати Христовој, доживели исту судбину страдања као и Христос: διὰ τοῦτο καὶ ἐδιώχθησαν. Зато је Христос и ове Своје ученике, који су га „праведно и стрпљиво чекали“ васкрсао из мртвих.¹⁶ Пророци су, дакле, у вери и животу били хришћани пре Хришћанства. Они су могли да буду хришћани јер им је Христос удахнуо благодат пре Свог учовечења. Тако, у Еванђељу се Пророци посматрају као наша заједничка нада; они припадају „јединству Исуса Христа“, како Игнатије често

¹³ Ефесцима 15,3. — Види још 1 Кор. 3,16; 6,9; Еф. 3,17.

¹⁴ Магнежанима 10,2. — Филадеафијцима 9,1. — Види и Филаделфијцина 5,2.

¹⁵ Магнежанима 9,2 (izdanje Funk — Bihlmeyer).

¹⁶ Магнежанима 8,2 и 9,2.

означава и назива цркву. Они су вером у Христа спасени.¹⁷ Као што је Хришћанство захтевало и присвајало Пророке, исти захтев се проширио и на старозаветне патријархе: Исак, и Аврам, и Јаков су, као и Пророци, Апостоли и Црква, „кроз врата Отаца“, тј. кроз истинског Првосвештеника Христа, доспели до Оца.¹⁸

Свест о превасходству Хришћанства над Јудејством изражава се и степеном надахнутости, старозаветних личности. Сви су они наслутили Христа пре но што је Он дошао. Веровали су у Њега и кроз Њега су се посветили. Историја Хришћанства не почиње, дакле само са Христом, него већ код Његових најавитеља у Старом Завету. Али, када старозаветни и новозаветни свети људи, Патријарси, Пророци, Апостоли и Црква стоје у односу на Христа у истој линији, онда Игнатије ипак мора, у односу на главне личности јеврејске историје, да направи неку ограду коју захтева свест о надмоћи Хришћанства. Они из Старог Завета су наслутили Христа, али нису доживели остварење своје слутње; имали су само почетке, али нису видели довршење. Тако Еванђеље доноси, и поред својих почетних клица у Јудејству, ипак нешто историјски ново, нешто што превазилази прошлост; „Пророци су Њега прорекли, али Еванђеље је испуњење и пунота бесмртности“.¹⁹ У размимоилажењу са Јеврејством испољава се двоструко стечено право, како то износи Игнатије у свом одговору јеврејским противницима: Хришћанство је нова, а ипак древна религија.

Мора се указати још и на ове две значајне историјско-теолошке идеје, уткане у ове конструктивне мисаоне токове. Ради се најпре о схватању „Христовог силаска у ад“, како се Он јавља у вези са Васкрсењем Пророка из мртвих.²⁰ У позадини идеје о силаску Христа у подземни свет, или ад, стоји казивање о небеском Спаситељу, који своје спаситељско дело извршава и у царству мртвих.²¹ Али ово казивање је код Игнатија, као и иначе у рано-хришћанској литератури, лишено свега митског и преиначено у позитивном смислу. При чему Христов силазак у ад поприма смисао по коме тај силазак значи ослобођење за оне некадање побожне вернике јеврејске историје, који су се Христу надали и тако заслужили ослобођење од смрти. Овакво мишљење принудно се уклапа у историјску концепцију о хришћанима пре Христа, пошто је човеку могућ вечни живот једино кроз Њега. Ширењем хришћанског историјског права на цело Јудејство и тврђењем да су истакнуте јеврејске свете личности једноставно били хришћани, концепција Христовог силаска у ад, ради спасења побожних верника Старог Завета, постаје неопходна. Она гради историјско-теолошку нераздвојивост Јудејства и Хришћанства, повезујући их у историју заједничке обухватне целине.

Заокрет, који је силаску у ад дао Маркион, тј. да се Христова проповед у доњем свету односила не на старозаветне вернике него на грешнике и безбожнике, стоји управо у вези са његовом историј-

¹⁷ Филаделфијцима, 5,2.

¹⁸ Филаделфијцима 9,1.

¹⁹ Филаделфијцима 9,2.

²⁰ Магнежанима 9,2. Филаделфијцима 5,2.

²¹ Види W. Bauer, Das Leben Jesu y Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen, Tübingen 1909, 246 ff.

ском концепцијом и са тог становишта се мора и схватити, као свесно изокретање Игнатијевог схватања Христовог силаска у ад.²² Ма какав да је религиозно-историјски узрок казивања о силаску у ад, он се, примењен на Христа, преобраћа у последњи историјски акт „Исусовог живота“, који је, већ према Игнатијевој историјској концепцији, испуњен нарочитим садржајем. Он се и јавља тек у вези са историјско-теолошким схватањима о односу Хришћанства и Јудејства. Друга значајна идеја, која код Игнатија лежи скривена у примени на Јеврејство схеме о пророчанству и испуњењу, састоји се у проширењу хришћанске Цркве уназад, тј. на читаво време Старог Завета, где је она латентно садржана код Патријараха и Пророка. Сви они су како Игнатије примећује, били „једно у Исусу Христу“, а то је израз којим он описује Цркву.²³ Следствено томе, у том продужавању Цркве уназад, искрсава код њега она историјски значајна идеја, да је још пре свог појављивања у Хришћанству Црква латентно постојала већ у јеврејској прошлости, концепција на коју се затим прикључује мисаони ток у смислу једног духовног посматрања хришћанске историје управо као црквено-историјске.²⁴

Са историјском сликом, изграђеном на схеми пророчанство и испуњење, у принципу су решена и питања тумачења Старог Завета. Што се тиче схватања целокупног Старог Завета, та књига се по Игнатију може правилно разумети једино у хришћанском смислу. Сетимо се да је сукоб са јудаистима Филадельфије настао због проблема тумачења Старог Завета, јер су противници свој јудаизам показивали „у форми објашњења“. Поврх тога, у расправама са Игнатијем тражили су доказ да је садржај Еванђеља образложен „у старим документима“, тј. у старозаветним књигама.²⁵ Захтевали су, дакле, од Игнатија писмене доказе на основу којих ће им открити корен Еванђеља у Старом Завету. Зато је било немогуће да дође до споразума између Игнатија и његових противника, јер су ови читали старозаветне књиге јеврејским очима и посматрали их као јеврејски документ. Игнатије је, напротив претпоставио да се Стари Завет мора тумачити у хришћанском смислу, јер је написан под дејством Христовог Духа. Код њега, дакле, није примарно слово Свете Књиге, него свете хришћанске чињенице, Богооткривени догађаји који су се писцима Старог Завета открили кроз Духа Светог и благодат. Полазећи од тих светих хришћанских истина, одмах следи другачије тумачење Старог Завета, тј. у хришћанском смислу. Игнатије формулише веома јасно своје претпоставке: „За мене документи (ἀρχεῖα) јесу Исус Христос, неприкосновени документи су Његов Крст и Његова смрт и Његово Васкрсење и делотворна вера у Њега.“²⁶ Види се овде како егзегеза Старог Завета стоји у вези са стеченим историјским правом Хришћанства изложеним насупрот Јудејству.

²² Види Н. Windsich за 1. Петр. у Handbuch zum Neuen Testament 15 (1930), 71 f.; већ на овом месту проповеда непокорним духовима Христос који к њима силази. У вези са тумачењем силаска у ад код Маркиона види Иринеј, Adv. haer. I, 27,3. и Епифаније, Haer. XIII, 4.

²³ Види Д. Ап. 2,27; Рм. 10,7; Еф. 4,9 и Апк. 1,18.

²⁴ Филадельфијцима 5,2 и 9,1.

²⁵ Филадельфијцима 8,2.

²⁶ Филадельфијцима 8,2.

Практично питање о важењу јеврејског закона у границама Хришћанства, Игнатије решава утврђивањем принципијалне новине која Хришћанство значи наспрам Јудејства. Јудејство је као религија надмашено, јер га је заменило Хришћанство које доноси пуно остварење онога што је постојало само у запису. Стога Христос не може да живи према празним јеврејским нормама, јер би тада признао као да благодат није дошла.²⁷ Уосталом, ове норме не би смеле да се схвате у телесном и површном смислу као у Јеврејству, јер њихови творци су били „ученици Христови у Духу“ и написали су их у односу на Христа.

Из ових обухватних историјских концепција о Јудејству и Хришћанству може се добити и решење практичних питања. Основ за то, да је после појаве Христа неумесно јудејствовати (тј. живети по јудејски), Игнатије својом класичном, обухватном реченицом исказује ове историјско-теолошке мисаоне увиде: „Није Хришћанство поверовало у Јудејство, него Јудејство у Хришћанство“.²⁸ У свом историјском развоју Јудејство стреми према Хришћанству; оно верује у долазеће испуњење са Христом; оно је, дакле, предисторија Хришћанства.

Поред овог историјског права које се ограничава на Јудејство, код Игнатија се јавља један нови историјски универзалнизам који корене Хришћанства признаје свуда где год постоји вера у Бога. Благодат која је себи прибавила ученике у оквиру Јудејства, биће надомештена вером у Бога, која, ма како наступала, човека чини предиспонираним за Хришћанство. Са овим мислима у принципу је постављена и дата предисторија Хришћанства на земљи. Одавде ће, у ембрионалној форми, проистећи Јустинова историјска теологија, који је, наравно, помоћу идеје о „Логос сперматикос“, спровео до краја овај историјски универзализам.³⁰

Не сме се подценити значај свих Игнатијевих идеја, ма колико оне и не биле искључиво његово добро. У сваком случају, на њима се може открити снага његове отворености у односу на историју, којом се он темељно одваја од гносе у њеним разноликим појавним формама. Ове идеје показују како, за разлику од гносе, која не познаје никакву историјску слику, код Игнатија живи хришћанска историјска свест, помоћу које је младо Хришћанство Јудејству узело овете списе и направило од њих своју Свету Књигу (Свето Писмо Старо и Новог Завета).

Код Игнатија су нарочито јасно истакнуте и испољене оне идеје које су носиоци овакве свести. Зато се мора указати на сазнање једнога ијединога Бога, који је исти и у Старом и Новом Завету. Једној оваквој историјској концепцији припада већ од самог почетка апологетски карактер. Игнатије наглашава да су Пророци, као Христови Духовни ученици, као и сам Христос, прогоњени, хтели да убеди непокорне Јевреје *ὅτι εἰς Θεός ἐστίν* (да је један Бог).³¹ Јер је један

²⁷ Магнажанима 8,1.

²⁸ Магнежанима 10,3.

²⁹ Магнежанима 10,3.

³⁰ Види још B. Seebery, *Die Geschichtstheologie Justins der Märtyrers*, у ZKG 58 (1939), 1 ff. и Carl Andersen, *Logos und Nomos*, Berlin 1955, 312 ff.

³¹ Магнежанима 8,2.

Бог који делује и у времену припремања и у времену испуњења, да би пуно Откривење, дато са Христом, баш зато што је историјски било припремљено, морало да се прими, а не да се одбади. Стога се мора обратити пажња на схватање о делатности благодати Духа Христовог већ у прошлости. Ово гледање омогућује насталом Хришћанству да себе укотви у Јудејству и да за себе захтева и његове истакнуте личности, помоћу којих је могуће доказати предисторију Хришћанства у Јудејству. Али та предисторија такође омогућава да се Јудејство у религиозном погледу (тј. као самодоволјна религија) одбади и да му се укаже на заблуде његовог Богопознања. И Пророци су били прогоњени као и Исус, јер Дух који им је био дат, Јудејци нису препознали.

Следствено томе, код Игнатија се среће карактеристично мишљење о историјско-стваралачкој идеји помоћу које је Хришћанство асимилирало Јудејство, али га је истовремено и одбацило тј. превазишло. „Пророчанство“ и „испуњење“ су историјско-теолошки појмови, у којима се ове идеје исказују насупрот Јудејству. Са уласком Хришћанства у Хеленистички свет, код Игнатија се препознаје како историјска свест, ограничена најпре на Јеврејство, сада се шири у једно универзално право на цело човечанство. Овај универзализам ослања се на нове, историјски плодно настале идеје које затим Јустин философ опроводи у ширем обиму и јеврејске и грчко-римске историје.

Наравно, код овеог Јустина следи рационализација ових идеја, јер на место делотворног Духа или благодати пре Христа, како учи Игнатије, код Јустина ступа Логос, који је као семе или део божанског Логоса садржан у људском духу. Тако је по Јустину, Логос пре Христа делао код Јевреја и код незнабожаца док се није у потпуности појавио у Христу. Помоћу ових идеја Јустин је проширио предисторију Хришћанства, ослободио је њених јеврејских граница и прве почетке Хришћанства утврдио у незнабожачком свету. Тиме је универзалном Хришћанству дата и универзална историјска основа, коју Јустин открива кроз детаљну делотворност Логоса код Јевреја, Јелина и Римљана. Кад се његова историјска теологија покаже као апологетика, односно у форми „апологије“, онда је њен карактер, као што смо то видели код Игнатија, првенствено унутарњи. Јустин је затим примењује и у политичком смислу³².

Последње проширење ове историјске свести, али у исто време и натурализација надовезаних идеја о првобитном дејству пневматски или рационално схваћеног Духа, налази се у Тертулијановој тврдњи да је људска душа по својој природи подешена за Хришћанство: *Анима натуралитер христиана*.³³ Људској души је овде просто усађена тежња према Хришћанству као њен принцип по природи. Не више само Јевреји, не само Јелини и Римљани, него сваки човек, на основу природног свог захтева, очекује остварење испуњења са доласком Христа. Првобитно конципирана схема о Пророчанству и Испуњењу, која је била у раскораку са Јудејством, сада овим својим универзалним ширењем прелази у проблем природе и благодати.

³² Vidi B. Seeberg, Die Geschichtstheologie Justinsd Märtyrers, у ZKG 58 (1939), 1—81.

³³ Тертулијан, Apologeticum 17, 4—6.

Код Игнатија не сусрећемо једну непрекидну слику хришћанске прошлости. Првохришћанска есхатолошка свест је за то још прејака, (тј. јако жива и присутна) и она се препречила погледу уназад на сопствену прошлост.³⁴ И у Делима Апостолским описи првог хришћанског времена иду заједно са елиминацијом есхатолошких мисли, односно са њиховим преобличавањем у учење о апокатастази.³⁵ Са друге стране, Дела Апостолска управо показују како је најједном настала јака потреба, којој се њен творац најпре одазвао историјским нацртом, у коме је прво хришћанско време представљено као идеал Духа и затворености у сопствено време испуњених пророчанстава.³⁶ И Игнатије вреднује првохришћанско време у овом смислу. Идеале сопственог времена он истовремено премешта у прошлост да би их заоденуо ауторитетом апостолског времена и тиме показао њихову повезаност са садашњошћу. То се види из његовог схватања Петра и Павла као апостола.

Праве супротности, под којима почиње историја Хришћанства, нису више садржане код Игнатија, чак ни у траговима. У посланици Римљанима он Петра и Павла, који су обојица „апостоли“, поставља на један исти степен. Они су једнако вредновани: Павле је ту уз свог некадањег противника Петра.³⁷ Две генерације после Павла остварио се смисао његове борбе, да се „стубовима“ првохришћанске заједнице посвети иста пажња. Додуше, Павлу у оваквом поретку припада друго место, јер Петрова предност почива на приоритету јављања њему Васкрслога.³⁸ Па ипак, Игнатије овим изједначавањем са Петром показује ванредно поштовање према Павлу, које као такво, мада другачије мотивисано, карактеристично је како за Маркиона тако и за гносу. Павле је научио пут како се стиже до Бога и Христа, јер овај живот значи устремљеност, и стремљење је живот.³⁹

Игнатије се намерно осврће на Петрово и Павлово мучеништво, јер су они „слободни“, док је сам он још везан, и тек после сопственог мучеништва васкрснуо је као „слободан“ у Христу.⁴⁰ Како изједначавање Петра и Павла потиче, најзад, из римских извора, при помену њиховог мучеништва код Игнатија долази до изражаја римска традиција.⁴¹ То се може видети из I Климентове посланице, у којој се позната мисао налази у схватању Петра и Павла као „дате заповести“, јер они своје заповести предају Цркви.⁴²

Код Игнатија се Апостоли појављују као јединствена целина затворена у себе, као „савет“, односно као „савез Апостола“. Они на

³⁴ Ефесцима 11,1.

³⁵ Види још R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als Zeugnis, 2 Teile, Zürich 1949. — H. Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, München 1965.

³⁶ H. Conzelmann, Die Mine der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, Tübingen 1964⁵.

³⁷ Ефесцима 4,3.

³⁸ Види претпавловску верзију овога догађаја у 1 Кор. 15,5.

³⁹ Ефесцима, 12,2 и Римљанима 4,3.

⁴⁰ Ефесцима 4,3.

⁴¹ Римљанима 3,1.

⁴² Римљанима 4,3.

символичан начин представљају побожну подчињеност Оцу, Христу и Духу. Они су срели своју „заповест“, коју морају да следе.⁴³ И у овим исказима види се накнадни утицај Прве Климентове посланице код Игнатија. Док ова *Посланица* установљену и опредељену делатност Апостола доводи у везу са установљењем епископа и њихових наследника, код Игнатија као да недостаје одређивање сврхе датог апостолског учења.

У историјској концепцији Прве Климентове посланице Апостоли чине важан део кроз који ће се епископство показати као њихов наставак, а тиме и као стара традиција.⁴⁴ Ту идеју да је епископат институција, основана на учењу Апостола, и да се због ауторитета Апостола свако мора покоравати епископу и његовим законитим наследницима, Игнатије није применио на оснивање „монархистичког“ епископата. За разлику од I Климентове Посланице он не показује историјско-јуридички основане доказе за епископат. Напротив, код њега су то историјско-мистичне идеје, помоћу којих он оправдава потчињавање епископу и црквеној управи, за које је наравно, идеализовано првохришћанско време са Апостолима међусобно хармонично повезаним и са њиховим учењима, постало плодно тле.⁴⁵

Ма колико се Игнатијев однос према гнози у појединостима увек могао видети, ипак историјско-теолошке мисли, развијене у расправама са јудаистичким струјањима и ретуширана слика хришћанске прошлости са циљем да оправда потчињеност монархистичком епископату у Цркви, (а која у суштини види само делатност Апостола), све то посведочује снагу Игнатијевих историјско-теолошких мисли у целини, при чему се он темељито разликује од гносе, иако преузима поједине њене идеје и служи се понекад њеним речима.

(Превод с немачког В. К.)

Summary

Peter Meinhold

HISTORICAL AND THEOLOGICAL CONCEPTIONS OF ST. IGNATIUS OF ANTIOCH

Ignatius' main pattern of interpretation of the Biblical history is the theological insight into the Divine plan of salvation stated as veterotestamental messianic prophecies and their neotestamental fulfillment.

St. Ignatius had to defend the nascent Church both from Judaism and hellenistic Gnosticism. Thus he prepared the soil for the later development of theology in St. Justin the Philosopher.

⁴³ Магнежанима 6,1.

⁴⁴ Види P. Meinhold, *Geschehen und Deutung im 1. Klimensbriet*, у ZKG 58 (1939), 82—129.

⁴⁵ Види 1. Климентова 42, 1—5; 44, 2—3 са Тралијанцима 2,1; 3,1; Смирњанима 9,1; Поликарпу 6,1; Ефесцима 6,1.

Ђакон Милан Ковачевић

КУЛТ СВЕТОГ КРАЉА СТЕФАНА ПРВОВЕНЧАНОГ

Када је средњевековни српски писац, архиепископ Данило II писао увод у *Биографије српских краљева*, истакао је да њихова лоза потиче „од доброплоднога корена маслинина дрвета, које насади десница Владичина, а нападано силом божанствене масти, а узраштавано Светим Духом, овога, мислим, господина ми и учитеља, првога обновитеља и просветитеља отачаства свота и новог мироточца српске земље, светог и преподобнога оца нашега Симеона званог Немању и сина његова преосвећеног архиепископа кир-Саву, другог сина његова Стефана првовенчаног краља, од кога изниклоше доброхвалне и многоразличите гране, као добромирисни рајски цветови, украшени и испуњени Духом Светим, предивни призори за све који гледају“.¹

Ове речи славног биографа преносе нас у Дечане пред дивну фреску лозе Немањића, као њихову илустрацију, на којој видимо како се из лика средњег Немањиног сина, „првовенчаног краља“ рађа „светородна“ династија, чији чланови, по речима Даниловим „крепко и самодржавно предржаше престо краљевања српске земље“.²

Зато кад гледамо у светитељски лик Светог Саве, ми у светлости његове личности видимо још много духовних исполина међу којима су пре свега његов славни отац и отац српске нације, св. Симеон Мироточиви, и његов брат првовенчани краљ српски Стефан, св. Симон Монах. Гледајући у овај троструки светитељски лик обратимо посебну пажњу личности Стефана Првовенчаног, „Светог Краља“ и значају који је његов култ имао у српском народу кроз векове. Јер, ако је св. Симеон Немања био и остао оличење јединства српских области и отац нације, а Свети Сава духовни родитељ српског православног народа, вековни „просветитељ и учитељ“ српског народа, свети краљ Стефан Првовенчани је оличење српског престола, српске државности, суверенитета, слободе. Јединство мисли и акције ове велике тројице најбоље се огледа у подизању Хиландара. Идеја је била Немањина, новац Стефанов, а брига око по-

¹ Архиепископ Данило, превод Л. Мирковића, *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд 1935, 6—7.

² Исто, 7.

дизања и устројства манастира била је Савина. И тако у јединству духа и акције до смрти. Св. Симеон-Немања умро је ускоро у Хиландару, али је, касније, његове већ Богом прослављене мошти Свети Сава пренео у Студеницу, коју је Немања и подигао, поред осталог и за своје вечно пребивалиште. Ту у Студеници је сахрањен и његов син, Првовенчани краљ, јер његова задужбина Жича још није била потпуно уређена.

У Студеници је и почео култ Светог Краља. Кад се Свети Сава вратио са свога првог поклоничког путовања на Исток, дође у Студеницу, поклони се гробу свога светог оца, а затим нареди да се откопа тело Светог Краља и, као што пише биограф Теодосије, „нађе свете моћи његове целе и неповређене, и сви се веселаху због пријатна мириса, нимало се не подајући жалости. И похвалив веома због тога Бога, обрадова се. Са сваком достојном чашћу подиже их из Студенице, и положи их у Божјој великој Цркви, од Стефана сазиданој, у архиепископији званој Жичи...“³

Било је то вероватно 1230. године. Раскошна Жича није дуго била пребивалиште моштију Светог Краља. Непријатељски напади Бугара и Татара на српску државу са севера, условили су пренос моштију Светог Краља у Сопотане, да се спасу од обесвећења и уништења. Тако се уопште поступало у време великих опасности по народ и његове светиње, међу којима су на првом месту поштоване светитељске мошти. Зато, кад нашом земљом овладаше Турци и кад су у огњеној стихији пропали многи манастири и њихове цркве, сопотански монаси закопаше мошти Првовенчаног Краља у земљу, да би их спасли од евентуалног уништења. Овако, сахрањене у земљи, мошти Светог Краља остале су све до 1629. године. Било је то време пећког патријарха Пајсија. Он је, после неуспелих устанака за време свог претходника патријарха Јована, у чије време су спаљене и мошти Светог Саве 1594, повео помирљивији курс својих односа према још моћној турској власти, али је, показујући лојалан став према Турцима, настојао да у народу јача националну свест, да освежи сећање да је српски народ имао славну прошлост, велике, славне и свете људе који су га водили и преко којих Бог и у овим тешким приликама помаже српском народу. Зато је он 1629. на овечан начин, уз учешће рашког митрополита Јосифа и сопотанских монаха, извадио мошти Светог Краља Стефана из земље, написао му службу и житије, па је тако општеномодно поштовање овог свеца добило и званични црквени карактер. Овим чином, као и писањем житија и службе последњем српском цару Урошу, мудри патријарх је неговао славне успомене, записивао их, читао и он и други који су све то знање славне прошлости претакали у класичне народне десетерце, певане под сводовима цркава и манастира и покрај кућних отњишта, „нек’ се знаде да смо царевали“.

Међутим, овај светли моменат у историји моштију Првовенчаног Краља српског, кад је личност његова засијала поново јачом светлошћу своје роду, био је и почетак нових опасности од стране оних који су срушили српско царство и који су стрепели и од мртвих српских владара. У време великог аустријско-турског рата, који се

³ Теодосије (превод М. Башића), Живот Светог Саве, Старе српске биографије, Београд 1924, 217.

завршио такозваном Великом сеобом Срба 1690, мошти Светог Краља пренесене су 1687. у Црну Реку код Новог Пазара, да би 1701. биле отуда пренесене у Студеницу. Студенички архимандрит Константин записао је 1753. да у Студеници „лежет Св. Симеона Мироточца и сина јего Св. Стефана краља Првовјенчаног мошти“.⁴

Последњи аустријско-турски рат, познат код нас под именом „Кочине крајине“ (1788—1791) донео је моштима Првовенчаног Краља нову сеобу. Рашки митрополит Јоаникије обавестио је из Новог Пазара студеничке монахе да се Турци спремају за напад на Студеницу, па их упућује да Краљеве мошти или закопају или однесу у Михаљевићев лотор. Напад на Студеницу је заиста и уследио 7. јануара 1790, али су калуђери са Краљевим моштима већ стигли до Београда, где их је београдски митрополит са народом свечано дочекао. Дочекао их је ту и студенички архимандрит Василије Радосављевић, који се вратио из Темишвара са народно-црквеног сабора, носећи са собом дозволу да се Краљеве мошти могу пренети у манастир Војловицу код Панчева.

Мошти Краљеве нису дуго остале у Војловици. Одмах после закључења Свиштовског мира, обратише се студенички калуђери, заједно са околним народним кнезовима, 12. септембра 1791. темишварском епископу Петру Петровићу писмом у коме моле да се мошти Светог Краља врате у Студеницу. Рашки митрополит Јанићије обратио се, опет, митрополиту Стефану Стратимировићу, извештавајући га да су Турци дозволили служење у манастиру Студеници и „сву слободу“, па моле да се Краљеве мошти врате у Студеницу. Стратимировић је имао пуно разумевања за разлоге Студеничана и мошти су 1. децембра 1791. пренесене преко Дунава код Гроцке, најпре у манастир Рајиновац, а затим постепено до Студенице, где стигли 5. фебруара 1791.

Што је више сазревало време за коначну борбу за ослобођење и „васкрс државе србске“, све више је растао углед, култ и значај култа Првовенчаног Краља. Када је млади Карађорђе поред осталих учесника „фрајкора“ за време Кочине Крајине носио мошти преко Дунава, душа његова, задојена жељом за слободом доживљава узбудљиве часове, који су се дубоко урезали у његову душу и које никад није заборавио. Зато није чудо што је уочи самог устанка, по сведочењу Петра Јокића, сањао „Светог Краља Студеничког“ и св. Арханђела Гаврила. Краљ у сну говори Карађорђу: „Чуј и крабри се јуначе, с нама је Бог! Беде и туге доста је било, а ти ако имаш тврду надежду на Бога, победићеш врага, а краброст може бит с вољом Божјом содружена. Дадашњи дан одсудиће и укрепити мишицу твоју и дух твој, и упутиће те куд треба ити да тражиш гди су остаци светиња наши србски. И тражићеш там’ помоћи и спасенија под благочестивим скиптром, који верују распјатије Крислово“.⁵

Сан је на Карађорђа оставио дубок утисак, и учврстио у њему уверење да помоћу Божијом и „Светог Краља Првовенчаног“, може

⁴ Ст. Станојевић, Мошти Стевана Првовенчаног у Војводини, Гласник ИД НС 1930, III/1, 53.

⁵ Јанићије Ђурић, Копија историје србске, Казивања о српском устанку 1804., Београд 1980, 8.

повести свој народ у успешну борбу за ослобођење од вековног ропства. Тако је и у Карађорђевој души и у души устаника била присутна мисао и убеђење да их у борбу за „васкрс државе српске“ вода први српски краљ, „свети Краљ“ Првовенчани. Ко да не пође за таквим вођом?

Кад Петар Јокић, један од учесника и летописаца Првог српског устанка, пише о проти Милутину Илићу-Гучанину, „човеку коме нема пара“ и о његовој популарности, додаје: „Сва је нахија за њим ишла као за Светим Краљем“. Виша оцена Проти, родољубу и борцу за слободу није се могла дати.

После избијања устанка, мошти „Светог Краља“ Првовенчаног чуване су у Студеници до 1806. када су их студенички калуђери склонили испред Турака у планину и кад је Студеница опљачкана и поплаљена. Ћивот са краљевим моштима однесен је у манастир Враћевшницу, где се налазио све до пропасти Карађорђево Србије 1813.

Присуство „Светог Краља“ значило је за устанике велику моралну подршку. Тако је Карађорђе 15. августа 1812. (на Велику Госпођу сазвао скупштину у „манастиру Враћевшници код Светог Краља“⁶ где је требало одлучити да ли ће Срби прихватити Букурешки мир и где су чланови скупштине на моштима „Светог Краља Стефана присјагу положили“ да ће бити верни руском цару. За боравак моштију „Светог Краља“ у Враћевшници 1813. везан је и догађај који описује Анта Протић, да се по народу био пронео глас „да сандук, тј. ћивот Светог Краља шкрипти“, што је сматрано за знак да ће Србија пропасти. Ускоро су калуђери заиста и донели ћивот у Београд, а видевши да Србија заиста пропада, игуман Мелентије је 16. септембра прешао у Земун, одакле је написао писмо митрополиту Стратимировићу, молећи га за савет шта да учини са моштима „Светог Краља“ да не падну Турцима у руке. Стратимировић је вероватно на молбу Студеничана, који су хтели да мошти буду што ближе Србији, одредио да се мошти „Светог Краља“ сместе у манастир Фенек, где је уз игумана Мелентија остало још десетак калуђера „код ћивота да буду на чреди“. Тако је Фенек после пропасти Србије постао средиште рада српских емиграната, који су ту долазили на поклонене „Светом Краљу“ и на договор.

Избијањем устанка у Србији 1815. осетило се комешање и међу српским калуђерима у фрушкогорским манастирима, па су аустријске власти „ради избјежанија сојуза са Сербјанцима“, одлучиле да српске калуђере из Фенека преместе у неки други манастир, даље од границе. Калуђери на то нису пристали него су похитали да се врате у Србију, где их је кнез Милош жељно очекивао због краљевих моштију које су са собом носили „које ће велико у народу впечатљеније учинити, обновити свакога Србина вољу и надежду и укрепит му срце и дух“.⁷ Тако су мошти Краљеве после скоро две године враћене у Србију 14. јуна 1815. после чувања у манастиру Фенеку и кратког борава у Беочину; овог пута у манастир Каленић, јер Студеница још није била обновљена, где су остале све до лета 1839.

⁶ Голубица V, 1843—44, 210.

⁷ Станоје Станојевић, Мошти Стевана Првовенчаног у Војводини, Гласник ИД НС 1930, III/1, 63.

Када је започета обнова Студенице, почело се размишљати и о поновном повратку Краљевих моштију у Студеницу. Кнез Милош је све припремио да се „торжествени“ пренос изврши у јесен 1838. међутим, у задњем тренутку, на молбу старешина пожаревачког, смедеревског и београдског округа, он је одлуку преиначио. Они су у име народа умолили кнеза да „торжествени“ пренос одложи за пролеће, јер би тада у овом чину могло учествовати више народа, пратећи Светог Краља од Каленића до Студенице а и временске прилике би биле повољније. Кнез Милош није дочекао преношење у Студеницу јер је ускоро морао напустити престо и Србију а „торжествени“ пренос организовало је Намесништво, августа 1839.

У Студеници су мошти Светог Краља боравиле до 1915. Бивот у коме су чуване Краљеве мошти, замењен је новим, који је поклонила кнегиња Персида Карађорђевић и у који су Краљеве мошти пренесене тек 1904. приликом помазања Петра за краља Србије и његовог доласка у Студеницу. Последњи пут Краљеве мошти су ношене из Студенице 1915. приликом повлачења српске војске преко Албаније, када су их студенички калуђери донели до манастира Острога и ту их положили у цркву св. Тројице. Студеничани су ту остали уз Светог Краља а митрополит Србије им је пре поласка за Скадар наложио да се повинују власти црногорског митрополита. Стицајем околности ту су донесене и мошти Св. Арсенија, наследника Св. Саве, тако да су се први пут после шест и по векова састали Св. Краљ Првовенчани и архиепископ Арсеније, код острошког чудотворца св. Василија, да соборно решавају о судбини српског народа и да Бога моле за његово избављење од мука и страдања у рату.

Када је рат завршен и Србија ослобођена, Краљеве мошти су пренете кроз многе српске крајеве до Београда а одатле враћене у Студеницу 31. маја 1919. Тиме је њихова досадања селидба окончана али је у свест српског народа остао дубоко урезан лик Светог Краља као заштитника и чувара српске државе. То се пре свега односи на минуле векове, када је лик Светог Краља често сликан на фрескама по манастирима и црквама и на многим ратним заставама (као што је Карађорђева). Српски народ је непоколебиво веровао у чудотворну моћ присуства његових моштију, које су, по неким народним веровањима, штитиле чак и од куршума.

И данас се многи у својим молитвама обраћају Светом Краљу, што је нарочито изражено у неким локалним култовима око Студенице. Многима Свети Краљ помаже, показујући нам и тиме да и даље води бригу о свом, српском народу и да непрестано моли Бога да избави српски род од искушења и опасности које му прете.

Summary

Deacon Milan Kovacevich

VENERATION OF ST. STEPHEN THE FIRST-CROWNED

KING OF SERBIA

The author describes the veneration-cult towards the relics of St. Stephen the First-Crowned which developed in the Monastery of Studenitsa already in the 13th C., after the undecayed body of the defunct King was exhumated and placed into a special reliquary. The saintly King, during the long Turkish occupation, has been the bright and miraculous sign and symbol of Serbia's royalty, statehood and freedom. She never knew the strife of investiture, because the first Archbishop of Serbia and the first King of Serbia were two brothers — St. Sava and St. Stephen, who gave an example of cooperation between the two powers.

Karageorge (beginning of the 19th C.) prayed before the relics of the Saint Ruler to intercede for the Serbian people fighting for the liberation. Peter I did the same.

Јеромонах Др. Артемије Радосављевић

ЦАРСТВО НЕБЕСКО У ПРАВОСЛАВНОМ ПРЕДАЊУ¹

Изрази: Царство Небеско, Царство Божије, Царство Христово су мање-више синоними једне и исте стварности. Царство Небеско представља централни појам Божанског Откровења, који има за циљ спасење света у Христу, и радосни дотађај који је објавио Господ одмах у почетку своје проповеди, рекавши: „Испуни се време и приближи се Царство Божије“ (Мк. 1, 15; Мт. 4, 17).

Но не само у Откровењу, него и у светоотачком предању Цркве, као и у савременом систематском богословљу, најважније место узима истина о Царству Божјем. То учење прожима целокупно усмено и писмено предање Цркве, иако се често за појам „Царство Божије“ употребљавају и други изрази (као: вечни живот, велија милост, и тд.) који у суштини имају исти смисао.

Али, као што је за све очигледне истине и вредности тешко дати одређену и свеисцрпну дефиницију, тако и о хришћанској истини о Царству Божјем не постоји заједничка, и од свих прихваћена, дефиниција.

Господ наш Исус Христос кроз чудесне своје приче о Царству Божјем, описао је јасно природу, суштину и важност Царства Божјег, као и услове уласка у њега и блаженство у њему. Касније, а на основу ових еванђелских описа, створене су различите дефиниције за наглашавање ове или оне стране, сходно личним погледима и предусловима сваког истраживача.

Тако, по неким, Царство Божије означава владавину свете воље Божије у душама људи, док други стављају акценат више на друштвену страну и Царство Божије схватају као идеално друштво, у коме се стално остварује божанска воља (пример: прва хришћанска заједница у Јерусалиму), као јединствен закон живота и делања. Неки опет поистовећују Царство Божије са самим Христом, а неки са историјском Хришћанском Црквом. У „Учењу 12-рице Апостола“², представља се као будуће царство које се очекује. Исто тако га поимају и многи Оци Цркве, као и свети Златоуст, који у тумачењу проз-

¹ Предавање одржано на Православном Универзитету у Ваљеву 8/—IV/— 1982.

² Дидахи 10,5 — ВЕПЕС, т. 2, стр. 218.

бе из Молитве Господње: „да дође царство Твоје“, говори: „а 'да дође царство Твоје' значи не везати се за видљиве ствари, нити их сматрати за шта велико, него валити ка Оцу и очекивати будуће“³. А Зигабен, у тумачењу исте ове прозбе, говори: „Нека дође на нас царство Твоје, тј. царуј Ти над нама а не ђаво“. Ориген опет осврћући се на речи Претечеве: „Покајте се јер се приближило царство небеско“ (Мт. 3, 2), вели: „Прво налазимо Јована да помиње Царство небеско, које је Христос“. Исто тако Ориген тумачећи три прве просбе Молитве Господње, тврди да израз: „како на небу тако и на земљи“, може да пристоји уз сваку од те три прозбе, јер је „име Божије освешћено на небу, Царство Његово је утврђено на небу и Његова воља се стално тамо врши, али то је оно што недостаје нама на земљи, а које могу да се остваре ако достојно себе припремимо“⁴. Посебно за просбу „да дође царство Твоје“, примећује: „Онај који се моли да дође царство Божије, с правом се моли да се у њему роди Царство Божије и донесе плод и усаврши се“⁵. Ориген, дакле, прихвата Царство Божије као остварено у души човека кроз искоренeње из ње греха, с једне стране, али и као будућу стварност у савршеном њеном облику, после Другог Христовог Доласка.

На западу, блажени Августин, као што је познато, дао је снажан потстицај изучавању учења Господњег о Царству Божјем, и много је утицао својим идејама на касније хришћанско мишљење. Своје погледе о томе он излаже у своме чувеном делу „De Civitate Dei“ (О држави Божјој), у коме паралелно поставља земаљско друштво (уређење), које сачињавају неверници, и рђави људи, и демони, и оваплоћује га историјски у конкретној форми у идолопоклоничкој држави, са „Civitas Dei“ која обухвата анђеле и светитеље сваког племена (и народа) и сваке епохе, и оваплоћује га у конкретној — Цркви. Тако блажени Августин поистовећује Царство Божије са Црквом.

И касније, свети Оци, као уосталом и савремени богослови, излажу мање-више сличне погледе о Царству Божијем. Тако, Царство Божије, или Небеско, по П. Трембели, познатом грчком богослову, означава власт Божију „било у срцу човека, било у заједници (друштву)“. То Царство „је већ почело, али као савршена и пуна стварност, извршиће се у вечној будућности“⁶. Отац Јустин Поповић, тумачећи прозбу: „Да дође Царство Твоје“, вели да то значи: „да дође Царство Оца и Сина и Светога Духа, — Царство Тројичног Божанства, са свима својим богатствима и даровима, у коме све бива од Оца кроз Сина у Духу Светом“⁷. У својим списима даље, отац Јустин Царство Божије час поистовећује са самим Господом Христом, назива Га Царем и тврдећи: „Где је Господ Христос Цар Неба — ту је и Небеско Царство са свима својим вредностима и радостима“⁸; час са Црквом, јер, по њему, „Господ је и дошао у свет да оснује Богочовечанско Царство

³ Апанта тон Агион Патерон, Атина 1974, т. 64, стр. 361.

⁴ Пери Ефхис, ВЕПЕС, т. 10, стр. 276.

⁵ Исто.

⁶ Панајотис Трембелас, Ипомнима ис то ката Матеон Евангелион, Атина 1958, стр. 56.

⁷ Архим. Јустин Поповић, Тумачење Ев. по Матеју, Београд 1979, стр. 233.

⁸ Исто.

своје — Цркву. А то је Царство: спасење човека од греха, смрти и ђавола, кроз охристовљење, = кроз обожење, = кроз отројичење“;⁹ час опет види Царство Божије у души испуњеној врлинама, или још као есхатолошку стварност у коју се улази вером у Господа Христа и животом по Његовом Еванђељу. Ово богатство погледа и слика оца Јустина Поповића о Царству Божјем, базира се на богатству самога појма Царства које је и у Светом Писму употребљавано у разним значењима, као што ћемо још ниже видети.

а) Царство Божије у Старом Завету

Учење о Царству Божјем је толико широко да обухвата целокупну садржину Еванђеља Господњег. Као и све, отприлике, новозаветне хришћанске истине што се пророчански (=сееновито) налазе и помињу у Старом Завету, тако и истина о Царству Божјем.

Носилац тог учења је идеја о Месији и Месијиним царству, која се протеже кроз цео Стари Завет, још од првог обећања Месије Прародитељима после њиховог пада. Та идеја је понављана и наглашавана много пута у историји развоја човечанства, поготово у историји јеврејског народа. Зато, кад Господ почиње своју проповед са „наврши се време и приближи се Царство Божије“ (Мк. 1, 14), Он говори о религиозној теми коју његови слушаоци — Јевреји, разумеју и њоме се загревају. За Јосифа Ариматејског се каже: „И он чекаше Царство Божије“ (Лк. 17, 20; Мк. 15, 43), што значи, да су Јевреји, савременици Христови, о томе говорили и очекивали долазак Царства Божијег.

Чудновато је да се у целом Старом Завету реч „Царство Божије“ не сусреће ни једном, па ипак, нема странице Старог Завета из које не избија као нешто јасно и разумљиво само по себи, да је Бог једини Цар и Господар Израилев, и свих народа, и целог видљивог и невидљивог света, који је Он створио из небића у биће. У Пс. 102, 17, вели се: „Господ је на небу припремио престо свој и царство Његово над свим влада“, а у Пс. 23, 7: „Врата, узвисите врхове своје, узвисите се врата вечна, и ући ће Цар славе... Ко је тај Цар славе? Господ сила, Он је Цар славе“.

Како је Јеврејски народ изабран почев од Авраама и стављен у посебан однос према Богу, па преко Мојсије и Синајског Законодавства, и даље преко свих пророка који су говорили о Месији и Његовом Царству, почиње се остваривати Царство Божије у једном делу земље, тј. у животу Израилског народа, који је постао „народ Божји“, теократски народ којим у свему руководи Бог. Дакле, Царство Божије у народу Израилском било је једна стално присутна стварност, чија су добра и благослове уживали свуда у свакодневном животу. Есхатолошка идеја о Царству Божјем била је непозната у јеврејском народу у првим вековима народне историје, све до вавилонског ропства. Тај смисао и такво поимање добија касније са појавом апокалиптичких писаца познијег јудејства.

У до-Вавилонском периоду Израилци су били грађани једног теократског царства, чији је цар био сам Бог, због чега их је и Господ

⁹ Исто.

назвао „синовима царства“ (Мт. 8, 12). Благослови и добра у овом друштву са Богом односили су се на овај живот, и зависили су искључиво од њихове верности Богу. Јер када је народ одступао од Бога, бивао је кажњаван на разне начине, па је чак допадао у разна ропства: асирско, вавилонско, грчко и најзад римско. У ропству су нарочито много патили, те им је изгледало нелогично и иронично да и надаље себе сматрају изабраним народом Божјим. Поједини списи Старог Завета препуни су вапаја због одступања Бога од њих (неки псалми, Плач Јеремијин и др.). Тада се појављују пророци који са смелошћу објављују да је ропство казна због грехова народних (или њихових старешина), и уливали су наду говорећи, ако се обрате, да ће Бог послати Месију и да ће месијанско време бити време слободе, мира и благостања, време повратка старој слави и блаженству, али уједно и године мира и правде међу свим народима на земљи.

Месија, очекивање и нада изабраног народа, али и целог човечанства, биће светлост и спасење Израиља и свих народа, и учиниће све ново, желећи да излечи све ране човечанства од грехова својим ранама и страдањима (Види: Ис. 42, 6; 49, 6; Мих. 5, 1; Амос 9, 11—15). Кроз пророка Данила (и друге апокалиптичке писце поствавилонског периода), имамо нове представе Царства Божјег и Месије, или „Сина Човечијег“ кроз кога ће се остварити успостављање једног вечног царства. У пророчанствима и виђењима пророка Данила, Месија се представља као надземаљска, надсветска, предстојећа Личност, који ће доћи у слави да суди свету и да успостави, на место разних светских царстава, непропадиво и преславно Царство Божије, и да донесе обновљење и преображај човечијег живота.

Међутим, у виђењима апокрифних апокалиптичких писаца из времена пред долазак Господа Христа (као и за Његово време), преовлађује политичко и евдемонистичко (о срећи и благостању) гледиште на месијанско време. У почетку правилно схватана преславна владавина Месије као царство божанско и духовно, касније, под утицајем ропства и тешког живота, почело се замишљати и очекивати као срећно и славно царство Израиља и његов тријумф над свим својим непријатељима.

У време Господа Христа већина Јевреја је имала ово друго мишљење о Месији и Његовом царству. Ово погрешно поимање и тумачење старозаветних пророчанстава о Месији, продрло је с краја на крај целог јеврејског народа и обухватило све (чак и најниже) народне слојеве. На основу таквог поимања и супруга Зеведејева је молила Христа за своја два Сина — Јована и Јакова — да их узвиси када постане Цар и узме управу над Јеврејима. Са тим поимањем су се саглашавали и ови њени синови, предубеђени њеним сујеверјем. Но и осталим Апостолима није било страна ово мишљење, због чега и „узнегодоваше“ на ова два брата. Међутим, негневиви Господ наш Исус Христос, одмах одсеца и одбацује од ове жене и њених синова ово искривљено тумачење и поимање (које је већ постало идеал и идол за многе), рекавши: „Не знате шта иштете; царство моје није од овога света“ (Мт. 20, 22 и: Јн. 18, 36).

Истина, било је тада, али много мање, и оних који су Месијанско доба очекивали у духовном смислу, као време мира и правде и потчињавања светој вољи Божјој. Такви су били свети Симеон Бого-

примац, по коме ће Месија бити Спаситељ „светлост да обасја незнабошце и слава Израила“ (Лк. 2, 32), као и први следбеници Христови, који су, иако раније заражени погрешним појмовима, од силаска Светог Духа у дан Педесетнице, сасвим правилно поимали идеју о Царству Христовом, и његово учење разнели као буктињу по целој свету.

6) Царство Божије у Новом Завету

Господ Христос, почињући свој јавни рад, одмах је објавио да његова мисија и искупитељско дело имају за циљ стварање Царства Божијег за све људе. „И другим градовима треба ми проповедати Еванђеље о Царству Божјем; јер сам на то послан“ (Лк. 4, 43). Кроз своје учење Господ је истицао да људи треба да сматрају Бога својим Оцем, да од Њега очекују све са вером „да ће добити“ и да Га воле из све душе више од било чега другог. Живот сваког човека треба да је богоцентричан, да се Божја воља врши у њему у љубави. Господ је одлучно одбацио овоземаљско светско схватање о Царству Божјем, као о земаљској срећи, благостању и националној надмоћи Јудејаца над другим народима.

Царство Божије које Господ проповеда има духовни карактер. Оно је унутарње, супротно политичкој моћи и слави царстава овога света. А и средства ширења Царства Божјег су духовна, као и циљеви његови што су духовни, надсветски и непролазни, потпуно различити од наде коју су гајили Јудејци. „Царство моје није од овога света“ (Јн. 18, 36) често је наглашавао Господ. Због оваквог супростављања о Царству Божјем идеји која је у глави народа била усађена и искривљена, био је одбачен и гоњен од Јевреја и од незнабожаца најпре Господ, а затим и његови нови принципи у животу људи, као и Његови следбеници.

Но поред свих тих разлика, главна карактеристика Царства Божјег у проповеди Господњој, јесте то да се о њему учило и приказивало као да је оно већ почело да се шири и намеће са самом појавом Господњом. У том смислу науку Господњу су схватили како свети Апостоли тако и свети Оци и учитељи Цркве од самог почетка до данас. Довољно је и летимице погледати тумачење светих Отаца на текстове Еванђеља и осталих списа Новог Завета, па се у то уверити. По светом Златоусту, када Јован Претеча говори у почетку своје проповеди, да се „приближило Царство Небеско“, под тим разуме „први и други долазак Христов“. Тумачећи исто место из Еванђеља, блажени Теофилакт вели: „Под Царством Небеским Крститељ разуме први и други долазак Христов и добродетељни живот. Јер, ако ми, странствујући по земљи, живимо као на небу, далеко од страсти, онда имамо Царство Небеско“. А Зигабен вели да „Царством Небеским Крститељ назива Христа, као небеског Цара по Божанству. Царством небеским назива и анђeosки живот, који је Христос ускоро имао да заведе путем еванђелских заповести“. А и по највећем савременом православном Богослову, оцу Јустину Поповићу, речи Крститеља: „Приближи се Царство Небеско“, значе: „Приближи се Месија, Спаситељ, Богочовек, а са Њим и за Њим и — сво Небеско Царство... Уствари, Господ остварује и даје оно чему је свети Крститељ водио и приводио: Царство Небеско“.

Христос је у својим проповедима истицао да су почела да се испуњују старозаветна обећања Божја о будућем Месији или Спаситељу човечанства и месијанском времену. Сам Христос тврди за себе да је Месија у разговору са Самарјанком (Јн. 4, 25), пред Пилатом (Јн. 18, 36) као и у другим приликама. Царство Божије је дакле почело доласком Христа у свет и Његовим искупитељским делом, и постепено се шири и намеће, попут зрна горушичиног или квасца, да би се у будућем веку показало у свој слави и савршенству своме.

в) Царство Божије и свет

Господ Христос је рекао једном приликом својим ученицима, а преко њих и свима својим следбеницима: „*Ви нисте од овога света, него вас ја од света изабрах, зато мрзи на вас свет*“ (Јн. 15, 19), и тиме јасно поставио дистанцу између Царства Свога и царства овога света. И још: тиме је објаснио зашто свет непрекидно војује против Царства Божијега и гони верне слуге Христове. Царство Божије је нови свет у свету овом, жива заједница која живи вером у Христа и љубављу према Њему и међусобно. Живот и идеје и дух ове заједнице су христоцентричне, јер Христос представља и извор и силу њеног живота, и њен циљ. Остали свет, нехристијанизирани и не-препорођени духом Христовим, живи у греху, стран је Богу и Његовој вољи, те стога његов живот одређују друге вредности и мерила недуховна и нехришћанска. Постоје, дакле, два духа: дух Божји и дух овога света (I Кор. 2, 12), док апостол Јаков директно вели: „*Пријатељство овога света непријатељско је Богу*“ (Јак. 4, 4).

Треба, међутим, знати да Свето Писмо под речју „свет“ не подразумева свет као Божију творевину, свет природни и материјални (јер природа и материја нису извор зла), него човечанство организовано без Бога, у коме влада грех и које се бори да искључиво својим средствима побољша и среди свој живот, и тако „усрећи“ човека. Овај грешни свет, који живи без Бога, надахњује се својим идејама и принципима, а следи вредности и идеоле и критеријуме, узете и обрађене у животу без икаквог додира и везе са Богом и вечним духовним вредностима.

Но факат је био и јесте, да верници, иако „нису од овога света“, ипак живе у структурама и облицима овога света. Сам Господ, у својој архијерејској молитви, молио се за ученике своје Оцу Своме „не да их узме са свијета, него да их сачува од зла“ (Јн. 17, 15). У Посланици Диогнету се каже да се хришћани не разликују од других људи ни језиком, ни обичајима, ни оделом, ни храном, ни кућама, него светомшћу свога живота, те отуда „што је душа у телу, то су хришћани у свету“.¹⁰

Међусобни пак однос Царства Божијега, односно следбеника Христових и овога света, регулисао је сам Господ рекавши да треба дати „цару цареву, а Божије Богу“ (Мт. 22, 21). Шта то практично значи, показали су сами свети Апостоли, који су, сигурно, најбоље схватили свога Господа и Учитеља, када су, приморавани од Јевреја да прекину проповед о Царству Божјем (Господу Христу), одговорили: „судите

¹⁰ Пасланица Диогнету, ВЕПЕС, т. 2, стр. 253.

је ли право пред Богом да вас већма слушамо него ли Бога“? (Д. А. 4. 19), а на другом месту: „Већма се треба Богу покоравати него ли људима“ (Д. А. 5, 29). Говорећи о горњим речима Спаситељевим, свети Златоуст вели: „Када чујеш Спасову реч: 'подајте ћесарево ћесару', разуми под тим само оно што ни најмање не шкоди побожности; а све што је супротно побожности, већ није порез ћесару, него порез и данак ђаволу“.¹¹ По овом непоколебивом принципу Христовом поступали су, после светих Апостола, читаве плејаде светих Мученика и Исповедника кроз, ево, скоро две хиљаде година. Тог принципа се држе и данас они који се труде и боре да наследе Царство Небеско. Чинити супротно, значи чинити себе недостојним и неподесним за Царство Божије.

г) Царство Божије и Црква

У старини, сходно учењу Господњем, нико није могао замислити да одрекне истовестност Царства Божијега са Црквом. Сумња, и посебно бављење том темом, започело је, углавном, од Реформације у 16 веку, када су од оних који су тада напустили заједницу са Римом (који је још раније био отпао од Једине, свете, католичанске (= саборне) и апостолске Цркве Христове) „настале“ многе независне „цркве“, са различитом црквеном управом и начином живота, те се Царство Божије није могло поистовестити са овом или оном од многих група, које су се самозадовољно називале црквама. Насупрот томе, Једина, света, саборна и апостолска Црква Православна, разликујући у своме недељивом јединству цркву војујућу и цркву тријумфујућу, поистовећује прву са Царством Божјим у његовом земаљском виду, а другу са Царством Божјим у будућем веку после последњег Суда у његовом савршеном и прослављеном виду.

Христос се родио и живео у Цркви Старозаветној, признајући свештене принципе њене, празнике, жртве и закон њен. Црква Старозаветна обухватала је све Израиљце, због чега их Господ и назива „синовима царства“ (Мт. 8, 12), а кроз које се сведочи да је Црква Старозаветна поистовећивана са Царством Божјим. И будући да се Израиљци нису показали достојни овог Царства, оно је одузето од њих и дато незнабошцима који су поверовали у Христа (види: Мт. 21, 43). Јудејска вера се налази у тесној вези са хришћанском, и прва се сматра припремним стадиумом за остварење Господом Христом искупљења и спасења човечанства. И Стари Завет и Нови Завет потврђени су крвљу. Први, крвљу животиња на Гори Синају (и уопште старозаветним жртвама), а други пречистом крвљу самога Господа на Голготи (Јевр. 9, 14—15). Јасна је, дакле, веза између Цркве Старозаветне и Цркве Новозаветне, јер у првој имамо народ који је признавао Бога као свога Цара и Његове заповести као закон свога живота, а у другој — једну заједницу светих, искупљених из ropства греху, смрти и ђаволу, жртвом Христовом, који због тога Њему припадају и посвећују му се као „нови Израиљ“, као нови „изабрани“ народ Божји.

¹¹ Апанта тон Агион Патерон, Бес. 70, 2, на Матеја, т. 68, с. 317.

Али Господ, основавши Царство Божије на земљи, имао је дакле, циљ да то учини кроз оснивање једне видљиве и организоване Цркве, која би била историјска, и у простору и времену представљала остварено Царство Божије. У Матејевом Еванђељу (16, 18) Господ јасно изражава своју намеру да оснује Цркву: „И на овом камену сазидаћу Цркву своју, и врата паклена неће је надвладати“. А у Мт. 18, 17, учи да онај који се не саобрази саветима и одлукама Цркве, да се истера из ње, јер не припада Цркви, није члан Царства Божијега.

Реч „Црква“, сем у овде наведеним местима, нигде се више не наводи у Еванђељу, јер управо њен смисао садржи учење о Царству Божијем. Тако, све приче Христове о Царству Божјем (види Мт. 13 гл.) одговарају хришћанској Цркви. Црква Христова је почела од малог броја чланова, али временом се раширила по целом лицу земље, као мало „зрно горушичино“, које се развије у велико дрво. Она је и као „мрежа“ из приче, јер обухвата у своме крилу и здраве и болесне чланове; јесте и као „њива“ приче, у коју се са добрим семеном сеје и кукољ од непријатеља. Дванаест Апостола, који су сачињавали прво језгро Царства Божијег на земљи и били први посвећени у „тајне Царства Божијег“ (Мт. 13, 11), постали су дванаест вођа Цркве Христове и послати су од Господа да риболове и друге чланове у Царство Божије, тј. у Цркву Христову.

И док у Еванђељу преовлађује идеја о Царству Божијем и ретко се наводи реч „Црква“, дотле се у другим књигама Новог Завета, на супрот, место Царства узима Црква, што јасно показује да се Царство Божије и Црква поистовећују. А уколико се у другим књигама Новог Завета ипак говори о Царству Божијем, оно се, углавном, свуда узима у есхатолошком своме смислу. (Упор. I Кор. 6, 10; Гал. 5, 21; Еф. 5, 5; II Сол. 1, 5; II Тим. 4, 1.18 и др.).

Око Цркве се концентрише брига и љубав првих хришћана и њу сматрају за „стуб и тврђаву истине“ (I Тим. 3, 15), која нема на себи „мане ни мрштине, или нешто тако“ (Еф. 5, 27). Црква је мистично тело Христово, који се назива главом Цркве, због чега се сматра оснивачем и животом Царства Божијега на земљи. Ако је Христос имао мисију да оснује Царство Божије на земљи, онда, ваистину ово Царство није ни једна друга историјска и видљива стварност до хришћанска Црква. Разуме се, Царство Божије је шире од Цркве по своме садржају, ако се под њим разуме владавина Божја над свим бићима и појавама, док је Црква живи организам (=тело) Богочовека Христа, кроз коју се продужује искупитељско дело Господње, преко у њој обитавајућег Светог Духа и свих божанских дарова, којима је ову Спаситељ обдарио.

Да је Господ, оснивајући Царство, мислио на историјску Цркву, види се по томе што је у њој поставио најпре Апостоле (Мк. 2, 14—19), установио тајну крштења, кроз коју се улази у Цркву и постаје њен члан, као и друге тајне кроз које се верни освећују и примају дарове Светога Духа, и најзад објавио да ће бити са њом непрекидно до свршетка века. Црква, дакле, и Царство Божије изражавају исту божанску стварност, исти божански ред и стање, због чега је онај који је истински и верни члан Цркве, уједно и син Царства. Отуда, исти услови се траже да би неко био члан Цркве који се траже и за улазак у Царство Небеско.

ђ) Царство Божије као присутна и будућа стварност

Да би остварио своју мисију и основао Цркву своју (= Царство Божије), Господ Христос је скоро за све време свога земаљског рада водио борбу против злих сила, које су пружале отпор и противиле се да завлада света воља Божија на земљи, тј. против зле силе у срцима људи и свим личним и друштвеним односима њиховим. „Ако ли ја Духом Божјим изгоним ђавола, дакле, дошло је к вама Царство Божије“ (Мт. 12, 28). Реч „дошло“ показује да је то „нешто“ што је било предмет наде и очекивања, почело да се остварује. Царство Божије или месијанска епоха, била је већ стварност. Будући да је Његова појава била одлучна и веома битна за свет, она је праћена разним чудима: „слепци прогледају, и хроми ходе, губави чисте се и глухи чују, мртви устају и сиромашнима проповеда се Еванђеље“ (Мт. 11, 5). То је остварење пророштава старих пророка, који су учили да ће се очекивани Месија препознати и по чудесима која ће чинити божанском својом благодаћу.

Свети Еванђелист Лука сведочи да је Господ Христос почео своју проповед у назаретској синагоги, читајући књигу пророка Исаије, и тумачећи прочитано, рекавши: „Данас се изврши ово писмо у ушима вашим“ (Лк. 4, 21). Значајним изразом: „Данас се изврши“, показује Господ да је Месија = Царство Божије, стигло онда кад је Он почео да проповеда о Царству Божјем (Мк. 1, 14). Када би Царство Божије припадало само далекој будућности, после краја овога света, не би Господ препоручивао да најпре иштемo „Царство Божије и правду његову“, па онда оно што је за овај живот потребно, јер у будућем животу сви ће живети као анђели Божији (Мт. 6, 33; 22, 30), те би „јело и пиће“ као додатак уз Царство Божије, било излишни. Осврћући се на ову многозначајну заповест Христову, отац Јустин вели да је „смисао човечијег живота наћи Царство Божије и испунити душу Царством Божијим и правдом његовом. Садашња блага су додатак Царству Божјем; она су нека врста мираза који се даје ономе који најпре иште Царство Божије и правду Божију. Човек је Христов ако је Царство Божије крајња мета свих његових жеља, све душе, свег ума, васцелог бића његовог“.¹²

И у изврским причама Христовим о Царству Небеском (Мт. 13 гл.) оно се представља као присутна стварност. Христос натприродне тајне Царства Небеског низводи у природу; надприродно облачи у природно; сву тајанственост неба сабија у зрно пшенично. „За земљу и људе на њој Царство Небеско није неприродно него природно као и зрно пшенично“,¹³ вели отац Јустин. Оно се претставља као присутна стварност, као присутно највеће благо, за које вреди да човек даде све и да чини све само да га добије (прича о бисеру). У причама о мрежи и квасцу откривају се важне црте Царства Божјег, тј. да оно обухвата у садашњем виду своме, овде у свету, са добрим и зле чланове, и да је у свом почетку не приметно и безначајно, али временом невидљиво ће се проширити свуда и обухватити целу васељену. Очигледно је да се у овим причама Царство Божије поистовећује са Хри-

¹² О. Јустин Поповић, нав. дело, стр. 249.

¹³ Исто, стр. 341.

шћанском Црквом, јер све речено у причама за Царство Небеско, апсолутно је примениво на Цркву.

У Јовановом Еванђељу реч „Царство Божије“ ретко се употребљава (Јн. 3, 3.5), него уместо тога користе се друге речи, као „живот“, „светлост“, и др. Тако срећемо изразе: „уђите у живот“, „синови светлости“, уместо: „уђите у Царство“ и „синови Царства“. Исто тако у Делима Апостолским „последња времена“ (Д. А. 2, 17), о којима говори пророк Јоил (2, 28, 29) и у који ће се излити Дух Божији на људе, стигла су; то су дани оснивања Цркве на Педесетницу. Верни већ живе у те „последње дане“, јер се на њих излио Свети Дух, као што је прорекао Јоил. Ученици Христови и сви верници већ су окусили та блага месијанске епохе у своме животу са Христом и у Христу. Од појаве Господње несумњиво је почело Царство Божије и било је присутна божанска стварност у свету.

Али и друго схватање о Царству Божјем, као будућем и очекиваном, оснива се, такође, на речима Господњим, као и оно напред објашњено. Есхатолошки елеменат у Хришћанству је веома јак и неоспоран. Најдубље чежње верника не окрећу се на блага овога пролазног света, него на будућа и непропадлива блага другог живота. Јер сваки верник, ако не речима, а оно животом, понавља речи светог апостола Павла да „овде немамо града који ће остати, него тражимо онај који ће доћи“ (Јевр. 31, 14) и да „не гледамо на оно што се види, него на оно што се не види; јер је оно што се види за време, а оно што се не види вечно“ (II Кор. 4, 18).¹⁴ Житија Светих, од прве странице до последње, најречитија су потврда ове истине. А Светитељи Божји и јесу прави верници Цркве, или другим речима, праве вернике Бог прославља као своје светитеље.

У блаженствима (Мт. 5, 3—12), као и у целој беседи на Гори, Господ претставља Царство Божије као будуће добро које се чува за кротке, чисте срцем, милостиве, сиромашне духом, прогнане у овом свету ради вере и љубави Христове. Међутим, најјасније се показује есхатолошки карактер Царства Божјег у драматичним оним описима краја света, другог доласка Господњег, Последњег Суда и успостављања Божије власти над свима. Ти описи у Еванђељу слични су онима код Исаије, Данила, Јоиля, и др. Претходиће ратове, глад, земљотреси, болести, протонства верних, појава лажних пророка, проповед Еванђеља у свим народима, и „тада ће доћи крај“ (Мт. 24, 1—45; Лк. 21, 5—17; Мк. 13, 1—31).

Посебно, будући карактер Царства Божијег истиче се неупоредиво у јединој пророчкој књизи Новог Завета, у Откровењу Јовановом. У њему је главна тема, управо помоћу симбола и виђења, приказивање будућих догађаја који ће се јавити у свету. У овој књизи се Царство Божије приказује и карактерише као „Нови Јерусалим“,

¹⁴ Колико је овај еванђелски принцип прожео нашу народну душу, види се по томе, што се њиме руководе не само појединци, као верници, него читав народ, као целина. Народни геније тај свој еванђелски став изразио је у народној песми, објашњавајући одлуку св. кнеза Лазара и целог Српског народа, пред одлучну битку на Косову, да се приволе „Царству Небескоме“, па ма и по цену видљивог пораза на бојном пољу и небивалог страдања касније у ропству, јер

„Земаљско је за малена царство,
А небеско увек и довека“.

који је сав од драгог камења, обасјан славом Божијом (Откр. гл. 21, 22).

Оваплоћењем Господа Христа, Царство Божије заузима централно место у животу и историји човечанства, које је почело да се преображава у једну јаку и божанску стварност, која се намеће све више и више у животу на свим плановима његовим. У почетку Господ и мала група ученика Његових сачињавали су језгро овог Царства на земљи, јер је у кругу оних који су поверовали у Господа, царовао Бог и света воља Његова била је и воља првих хришћана. Овај круг верних ширио се све више и више и тако Царство Божије, кроз проповеди Апостола и сарадника њихових, шири се непрекидно и осваја простор у свету и у душама верних, преображавајући га и освећујући својим божанским силама. Ову истину о таквом ширењу Царства Божијег у свету и његовим својствима, изнео је Господ у дивним причама о сејачу и семену, о пшеници и кукољу, о зрну горущицином, о мрежи и квасцу (Мт. 13, 1—9; 18, 88; Мк. 4, 30—32; Лк. 13, 18).

Па ипак, ово Царство Божије које је почело пре скоро две хиљаде година и шири се постепено, није могуће да достигне у условима овог света савршену и преславну своју форму. Савршенство се ово чува за будући непролазни живот, јер у овом животу „видимо нешто као кроз стакло у загоретки, а онда ћемо лицем у лице...“ (I Кор. 13, 12). Онај савршени одблесак у будућем Царству Божјем и блаженство доживљавају прави верници још овде, због чега их свети апостол Павле и назива „децом светлости, сутрађанима светих, и домаћима Богу“ (Види: Рим. 8, 16; Еф. 2, 19; 5, 8).

е) Природа Царства Божјег и услови ступања у њега

Царство Божије, као и само Еванђеље, чију садржину сачињава, јесте духовног карактера. Све је у том Царству духовно, унутарње, тиче се дубине човекове природе и најдубљих човекових тежњи и тражења. Апостол Павле, одбацујући из Царства Божјег све материјално и земаљско, пише: „Царство Божије није јело и пиће, него правда и мир и радост у Духу Светоме“ (Рим. 14, 17). Царство Божије није успостављено „да се види“ (Лк. 13, 20), тј. помоћу видљивих средстава и помпи, као што су то очекивали Јевреји. Духовност сачињава главни знак за препознавање Царства Божјег, зато што је његова садржина Бог, који је „дух“, те и они који припадају том Царству познају се по духовности свога живота, као они који обожавају духовног Бога, и као они који су вођени у овему Духом Светим, који сачињава животворну силу у животу верних. Духовно заједничарење верних са Богом и између себе, успостављено је на Педесетници силаском Светог Духа на Апостоле, а затим и на друге верне и њихове сараднике. Као духовно Царство Божије, оно се шири и намеће духовним средствима: помоћу речи, љубави, служењем и саможртвовањем чланова његових ради Христа.¹⁵

¹⁵ Сушта супротност томе је „царство ислама“, које будући сво земаљско и прожето чулношћу, остварује се и шири искључиво овоземаљским средствима — огњем и мачем, како у прошлости тако и данас (Види: Кур'ан часни, Свет-

Што се пак тиче услова за ступање у Царство Небеско, они су у потпуности сагласни са природом Еванђеља и Цркве Христове. Ти услови углавном сачињавају садржај хришћанске етике, или како се то код Отаца назива „живота у Христу“. И свети Претеча, и Господ Христос почињу своју проповед истим речима: „Покајте се, јер се приближи Царство Небеско“ (Мт. 3, 2; 4, 17). То по оцу Јустину значи да је „покајање врата Христовог Еванђеља. Мимо њих се не може ући у Христово Царство. Смерност их увек налази, а гордост их намерно обилази. Од покајања почиње нови човек, новозаветни човек. То је потпуно нови живот: сав устремљен божанском, бесмртном, вечном“.¹⁶ Иза покајања и са покајањем иду све остале еванђелске врлине: дубока вера, љубав, милостивост, смерност, молитве, пост, и тд. што све скупа сачињава „живот у Христу“, тако да свако може рећи са апостолом Павлом: „Не живим ја, него живи у мени Христос“ (Гал. 2, 20). Јер, „ако је ко у Христу нова је твар, старо прође, тле све ново постаде“ (II Кор. 5, 17).

Свети Дух, Којега верник прима у светој тајни крштења и миропомазања, спаљује све нечисто и грешно у човеку, док целог човека одуховљује, и преображава. Тако да и тело упија нестворену благодат Духа. Конкретно, Беседа на Гори садржи у величанственој простоти услове ступања у Царство Божије. Ту је Господ поставио не само принципе и позитивном смислу, него је истакао и сметње за Царство Небеско: „Неће сваки који ми говори: Господе! Господе! ући у Царство Небеско; но који чини по вољи Оца мога који је на небесима“ (Мт. 7, 21). То значи да се у Царство Небеско улази не само када човек речима исповеда Господа Христа, него и делима и животом. Није доста признавати и хвалити смиреност, кротост, чистоту, љубав, и тд. као Христове врлине, но треба себе смирити смиренošћу Христовом, укротити кротошћу Христовом, ољуботворити љубављу Христовом; речју: оврлинити себе сваком врлином Христовом¹⁷, вели отац Јустин.

Свакако, ширењу Царства Божијега речју и примерним светим животом верника, стоје на путу многе сметње и препреке и у нама самима и у свету око нас. Стога нам предстоји непрекидна борба са тим злим силама, које апостол Павле назива „духовима злобе испод неба“, јер нам „кроз многе невоље ваља ући у Царство Божије“ (Д. А. 14, 22). Та борба иако је тешка, није безнадежна, јер ми знамо да су божанске силе јаче од злих и мрачних сила. „Ви сте од Бога, дечице“, говори свети Јован Богослов, „и надвладасте их, јер је већи који је у вама него ли који је на свијету“ (I Јн. 4, 4). Само онај ко се добровољно преда у службу тим злим силама и служи им ревностно кроз грехе и страсти, тај их и не може победити. Али за такве и нема уласка у Царство Небеско. „Не варајте се“, вели свети апостол Павле, „ни блудници, ни идолопоклоници, ни прељубочинци, ни ацувани, ни мужеложници, ни лупежи, ни лакомци, ни пијанице, ни кавгаџије, ни разбојници, Царства Божијега неће наследити“ (I Кор. 6, 9—10; Гал.

лост, Загреб 1969, Поглавље 2, дио 24, ајет 193; поглавље 9, дио 6, ајет 43; поглавље 9, дио 7, ајет 53. и тд.). Уосталом, није познато да је муслиманска вера било где проширена или примљена преко мисионара — без освајања.

¹⁶ Нав. дело, стр. 93.

¹⁷ Нав. дело, стр. 259.

5, 21; Еф. 5, 5). „И овакви бијасте неки“, продужује свети апостол Павле пишући ондашњим и садашњим хришћанима, „него се опрасте и посветисте и оправдасте именом Господа нашега Исуса Христа и Духом Бога нашега“ (I Кор. 6, 11).

ж) Царство Божје и хришћанска аскеза

У подвижничкој аскетској литератури Православне Цркве, као и у практичном животу православних верника, Царство Божије се поима углавном као вечни блажени живот, којег ће наследити праведни и достојни. „Ходите благословени Оца мојега; примите Царство које вам је приправљено од постања света“ (Мт. 25, 34), рећи ће на Страшном Суду Господ онима који буду удостојени стати с десне стране Њему. То Царство се стиче свесним и упорним трудом у оваплоћавању сваке еванђелске врлине у овоме животу. „Шта је овај живот“? — пита отац Јустин, и сам одговара: „Ништа друго до припрема за живот вечни. Живот на земљи је непрекидно спремање за живот на небу. То спремање се врши помоћу небеских врлина. А то су еванђелске врлине које је људима објавио Цар Неба, Господ Христос сишавши на земљу и поставши човек“.¹⁸ Многи су примери у Еванђељу који потврђују истинитост речи Христових да се „Царство Небеско напором узима и да га подвижници задобијају“ (Мт. 11, 12). Довољно је сетити се прича Спаситељевих о десет девојака, о талентима, о радницима у винограду, свадби царевог сина и многих других, па видети да се без труда нико није уселио у Царство Небеско.

Свети Апостоли су правилно схватили ову просту еванђелску истину и усрдно се потрудили на распростирању и насађивању Царства Божијега на земљи, крунисавши свој труд на ширењу Еванђеља проливањем крви своје за Господа свога. Њима су следили сви истински верујући хришћани из сваког народа и племена на земљи, и у сваком времену од светих Апостола па до данас.

Али, иако се врлински живот захтева и претпоставља као услов за ступање у Царство Небеско, ипак оно није плата за наша дела, него дар и поклон Оца нашег Небеског. „Када све извршите што вам је заповеђено, говорите: ми смо залудне слуге“ (Лк. 17, 10). Врлине, подвизи и добра дела чине нас само способним да тај дар примимо и усвојимо. Јер Царство Небеско, које се у Еванђељу упоређује са свадбом царева сина, припада свима; оно је отворено за све људе од најбољег до најгорег, од најмудријег до најпростијег. Боголикошћу својом сваки је човек званица на свадбу Сина Божјег. Добра дела и врлине су свадбено рухо које нам омогућује приступ на свадбу.

За стицање Царства Небеског потребно је најпре имати благодат Духа Светога која у срцу ради, а пројављује се кроз молитву и добра дела, нарочито милосрђа. И Господ, откривајући ово, рекао је: „Царство Божије је унутра у вама“ (Лк. 17, 21). По светим Оцима „Царство које је унутра у нама“ означава „блага која доброљубиво око није видело, и честољубиво ухо није чуло, и у срце празно Духа Светога није дошло“ (I Кор. 2, 9), и која су залог будућих добара која Бог

¹⁸ Исто, стр. 477.

даје праведнима у будућем Царству. Стога, ко се не труди у овима, која су плодови Духа (Гал. 5, 22), у уживање оних не може доћи“.

По светом Максиму Исповеднику, „неки говоре да је Царство Небеско, живљење достојних на небу. Други, пак, да је равноангелно стање спасених; а други опет — врста божанске лепоте оних који су понели на себи обличје небеског човека (= Христа) (I Кор. 15, 49). Ја пак мислим, вели свети Отац, да се сва три мишљења о овоме уистину слажу. Јер свакоме ће се у небеском Царству дати будућа благодат по аналогiji каквоте и количине праведности“.¹⁹ Потпуно, дакле, у духу Христових речи о многим становима у дому Оца небескога (Јн. 14, 2), јер под тим је Спаситељ мислио различите степене духовности и напредовања тамошњег стања. Једно Царство има у себи многе разлике, јер је „једна слава сунцу, а друга месецу, а друга слава звездама; јер се звезда од звезде разликује у слави“ (I Кор. 15, 41).

У томе је мудрост и неизмерна љубав Небескога Цара, који тиме омогућује свакоме спасење. Потребно је само трудити се. Ако нисмо способни за највећа добра дела, јесмо за најмања, али само нека су добра. Јер „шта је јефтиније од давања чаше хладне воде или парчета хлеба (потребитоме), и уклањања од сопствене воље или личног мишљења? ради којих нама припада Царство Небеско, благодаћу Онога који је рекао: „Где, Царство Небеско је унутра у вама“ (Лк. 17, 24). Јер није далеко, говори Дамаскин, нити споља, него — унутра; само усхтедни да надвладаш страсти, и где имаш га у себи кроз богоугодан живот. Ако ли га нећеш и немаш га“,²⁰ вели свети Петар Дамаскин.

Све свете тајне и свете врлине: еванђелска истина, еванђелска правда, еванђелска љубав, еванђелска доброта, еванђелска милостивост, еванђелска смерност представљају путеве који воде и уводе у Царство Небеско. Кључ којим га откључавамо јесте молитва. Ко њу има, вели Илија Презвитер, како треба, посматра блага Царства Небеског припремљена његовим пријатељима, а земаљска добра превиха.²¹ Зато је Царство Небеско, као нешто најважније за човека, и ушло у састав молитве Господње, која се најчешће употребљава. Јер „само је молитвом измоливо оно што је заповеђено тражити (Мт. 6, 33). Ако је Спаситељ заповедио да се тражи само Царство Божије и правда Његова, онда је с правом упутио оне који желе божанске дарове, да то ишту молитвом“.²²

¹⁹ Пери теологијас ке икономијас кефалеа II, 93 (PG 90, 1169AB).

²⁰ Петар Дамаскин, Пери тис тетартис теоријас, Филокалија, т. III, г. 47.

²¹ Илија Презвитеру, Антологион гномикон, 102, Филокалија, т. II, с. 298.

²² Максим Исповедник, Тумачење молитве Оче наш, Филокалија, II, стр. 198.

Summary

Hieromonk Dr. Artemiye Radosavlevich

THE KINGDOM OF HEAVEN IN THE ORTHODOX TRADITION

The author gives here a short exposition of the Orthodox teaching on the Kingdom of Heaven. This biblical theme is treated first in the Old Testament — as the expectation of the Kingdom of Messiah, but it was blurred by an earthly vision of it.

Christ, with His teaching clearly revealed the supercosmic, heavenly character of His Kingdom — as coextensive with His militant Church, as well as His triumphant Church — in her eschatological fulness.

САДРЖАЈ

Велимир Хаци-Арсић, Брак и породица — — — — —	1
Јеромонах др Атанасије Јевтић, Исус Христос једини Спаситељ света у православној мисли данас — — — — —	49
Јеромонах др Атанасије Јевтић, Богословље и предања — — — — —	69
Јеромонах др Артемије Радосављевић, Тајна спасења по св. Максиму Исповеднику — — — — —	81
Јеромонах др Артемије Радосављевић, Отац Јустин у светоотачком предању	95
Милован Марковић, Свети Теодор Студит и његове везе са Римом — —	111
Петер Мајнхолц, Историјско-теолошке концепције Игнатија Антиохијског	121
Милан Ковачевић, Култ светог Краља Стефана Првовенчаног — — —	131
Јеромонах др Артемије Радосављевић, Царство небеско у православном предању — — — — —	137

Ча
Це

Го
за
за

Пј
Пј
ус
бр
60

„3

БСП С II 411 1984

Н. II
41.412

Теолошки потледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

ID = 6936578

БРАК И ПОРОДИЦА

**ИСУС ХРИСТОС
ЈЕДИНИ СПАСИТЕЉ СВЕТА
У ПРАВОСЛАВНОЈ МИСЛИ ДАНАС**

БОГОСЛОВЉЕ И ПРЕДАЊА

**ТАЈНА СПАСЕЊА
ПО СВЕТОМ МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ**

**ОТАЦ ЈУСТИН
У СВЕТООТАЧКОМ ПРЕДАЊУ**

**СВЕТИ ТЕОДОР СТУДИТ
И ЊЕГОВЕ ВЕЗЕ СА РИМОМ**

**ИСТОРИЈСКО-ТЕОЛОШКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ
ИГНАТИЈА АНТИОХИЈСКОГ**

**КУЛТ СВЕТОГ КРАЉА
СТЕФАНА ПРВОВЕНЧАНОГ**

**НЕБЕСКО ЦАРСТВО
У ПРАВОСЛАВНОМ ПРЕДАЊУ**

1-2'84

ЧАСОПИС

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 Лазар Милин,

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

ЧАСОПИС

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 Лазар Милин,

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

1
19
39
31
95
1
1
1
7

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 200.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу 400.— динара
за иностранство 10,00 САД долара,

Претплату слати на текући рачун:
Православље—Новинско-издавачка
устапова Српске Патријаршије,
број жиро-рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.

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

На основу Мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд

1
49
69
81
95
11
21
31
37

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 200.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу 400.— динара
за иностранство 10,00 САД долара,

Претплату слати на текући рачун:
Православље—Новинско-издавачка
установа Српске Патријаршије,
број жиро-рачуна
60811-620-16-300-50-12301 Београд
„за Теолошке погледе“.

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

На основу Мишљења Републичког
секретаријата за културу СР Србије,
413-654/83-06, од 5. VII 1983. године
не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а
ГРО „Просвета“, Ђ. Ђаковића 21,
Београд

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. \$ 10.**