

Теолошки потледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1988.

ГОДИНА XX.

БРОЈ 3—4

Епископ Данило Крстић

ЗА РУСИЈУ ХРИСТОНОСНУ —
ХИЉАДУ МОЛИТАВА!

Када славимо тисућ-лётно крштење кијевских Русића, са кнезом Владимиром на челу, славимо продужетак јерусалимског чуда Педесетнице на земљи руској. Од народа словенских они су ушли у Церкву последњи, али су верношћу престигли многа племена Новог Израила и постали први у љубави ка Богу и према једноверној браћи. То знамо најбоље ми — хришћани Балкана.

Светодуховски дар полиглотије, изливен на Апостоле, предназначио је будући развој богослужења на свим језицима човечанства. Католичност новозаветне Цркве огледа се и у тој полифонији литургијских говора. Равноапостолни Кирило и Методије, својим богонадахнутим преводом, уздигли су дијалекат словенски у свети језик култа — на висину јеврејског и хеленског. Међутим, тај дар од Византије задобијен је отпором. Новодошле Словене, који су преплавили и целу Јеладу, Ромеји су покушали да својом вишом културом хеленизују. И делимично су успели. Но расе и народи који имају довољно самопоштовања — држе до свог језика. Ми средоземни Словени, нарочито ми Срби — који смо се најближе приближили Византији, — нисмо имали комплекс мање вредности ни пред Грчким оригиналом Евангелија, док су анго-саксонска племена занемела пред латинским преводом Новог Завета, јер су имали варварски страх од језика римских Цезара и папа...

Као свака велика грана на стаблу човечанства, и ми смо, као себељубиви пагани, — некрштени идолопоклонници хеленског или сан-

скритског језика — сматрали да једино словенски говор доликује људима, и ко не зна словити ко није Словен — он је нем, он је Немац... Велики Фотије, патријарх Новог Рима, увео нас је, руком Солунске Браће, у ширине и дубине Логоса, када смо први пут чули појање Јована Богослова: Од искони бе(ше) Слово (Реч), и Слово бе(ше) у Бога, и Бог бе(ше) Реч"... Тада Словени постају благословени у Церкви. Од Велехрада, Охрида и Великога Трнова чуло се богоречито појање до Кијева и Москве... „Господи помилуј“ изједначило се, у Литургији, са „Кирие, елѣисон“...

Пресудан је био Владимиров избор лепоте хришћанства, узидане у Светој Софији Новог Рима на Босфору. То је онда — неодоливи магнет за сва поколења руске аристократије. Од самог почетка руски племени имали су јасне путоказе у Евангелију и у Житију Кирила и Методија. Мудри свети Кирило (Константин Философ) побеђује најпре рабине у расправи пред Хазарским царем. Он очигледно зна јеврејски и указује на постепену Божанску педагогију кроз промену, узлазно прекорачивање између старозаветних завета Ноја и Авраама, с једне стране, и Мојсејевог Закона, са друге стране. Затим наводи незаобилазно пророчанство о Новом Завету код Јеремије. „Нада (свих) народа“ — Обећани Месија — дошао је тачно по израчунању светог пророка Данила. А Давид узда се на Христа Богочовека. Када га рабини салећу да се клања рукотворинама уметника као идолима, свети Кирило одговара: ви не знате тананости језика хеленског који разликује појам „иконе“ и појам „идола“ Зар није и свети пророк Мојсеј видео образ (облик, икону) небеске Скиније, и саобразно том виђењу направио Шатор састанка са Богом? Зар није у том Шатору на завеси начинио вез у облику херувима? Зар су то идоли у Светињи, или иконе Богом откривене и благословене још у Старом Завету? Зато и ми живопишемо иконе светих угодника Божијих, и не клањамо се даоскама и бојама — него ликовима светих ангела и људи... А највише Лику ваплоћеног Бога, Господу Исусу...

Када су старозаветни препирачи потегли питање: „како може сместити Бога у утробу своју жена, која не може на Њега ни погледати, а камоли родити Га?“ — Философ је узвратио питањем: Зар није човек најузвишеније биће између свих видивих створења? Јесте. — Па, значи, ако се Бог могао сместити у купину несагориву, у облак, буру и дим, када се јављао Мојсеју и Јову, још лакше Му је било сместити се у човеку, створеном по Лику Његовом...

Затим се Константин—Кирило бранио од надмених залиткивача мухамеданских, који су га хулно зачикивали: „Како ви, кад је Бог један, прослављате Га као Три, јер Га називате Оцем и Сином и Духом. Ако већ тако говорите, додајте Му и жену, па нек се од Њега многи богови расплоче“. На то Кирило мирно одговара: „Ми смо добро научили од светих отаца, пророка и учитеља Цркве да прослављамо Тројицу, јер је Бог (Отац, Реч и Дух) — триличностан, али један по суштини. Реч Божија се родила као Христос, од Марије Деве ради нашега спасења. О томе чак и Мухамед, ваш пророк, овако сведочи: „Послали смо Духа Нашега Деве (Марији), јер смо хтели да роди“...

Ново питање — нова стрела: „Ако је Христос ваш Бог, зашто онда не радите како Он заповеда: — молитe се за непријатеље ваше, чините добро онима који вас гоне, и окрените и други образ онима који вас бију... Међутим, ви не радите тако, него оштрите мачеве против нападача“. Философ на то рече: „Ако у Закону има две заповести, ко га боље уважава, онај који извршава једну — или обе? — Наравно, обе... — Тачно је да је Бог рекао: Молите се за непријатеље своје, али је Он додао и другу заповест: Нема већег знака љубави, сем да неко душу своју положи за пријатеље своје!... Ето, због наших блиских ми водимо одбрамбени рат, да не би са поробљавањем њиховог тела и душа њихова пала у ропство“...

Неки дворјанин хазарски запита учтиво: „Зашто ви не признајете Мухамеда, кад је он у својим књигама тако лепо похвалио Христа?“ На то ће Философ: „Мухамед се јавио после Христа, па како може бити пророк? Ако њега признамо за пророка, онда одбацујемо пророчанство Данилово, а знамо да је Данило говорио од Божјег Духа... После Христа нема више пророка.

Подигав заштитне бедеме против Јудејства и Мухамеданства, Кирило је заградио Тврђаву Православља трећим бедемом против Латинства, које се затварало у „Пилатову“, „тријезичку“ јерес, која не признаје да су сви језици достојни за богослужење... Тај бедем, на жалост, морамо још увек да одржавамо, јер су Латини од деветог века додавали грех на грех, неке нове нетачне догмате...

Сваки православно Словен када чита писмо које је упутио цар Византије кнезу Моравске Ростиславу, трепти од радости, као да цар пише њему лично: „Бог, који жели да би сваки дошао у познање истине и достигао веће достојанство, — видевши веру твоју и старање, објавио је слова за језик ваш... да бисте и ви били са великим народима, који славе Бога на свом језику. И ето теби посласмо тога, коме је Бог открио све то, мужа часнога и благовернога, књижевника и филозофа. Прими овај дар, који је драгоценiji и већи од свега злата и сребра, од свега пролазнога богатства, и пођи са њим бодро да довршиш ово дело и свим срцем да тражиш Бога“...

Недавно је неки чешки слависта с тугом рекао: Да је наше племство знало да цени Кирило-Методијеву сетву, данас би код нас била главна жетва, и средиште словенске културе био би Праг, а не Москва...

Ми Срби ценимо све народе, али највише волимо свете Грке и браћу Русе: једни су нам дали Кирила и Методија, а другима дугујемо много, почев од Светог Савве — јер то беше један непознати Рус, монах, који је одвео Растка Немањића у Свету Гору... У руски манастир на Атосу.

Природно, ми се поносимо нашим уздарјем: дали смо Русији Пахомија Срба, митрополита кијевског Кипријана, генерала Милорадовића, дипломату грофа Саву Владиславића, који је повукао границу између Жутог и Белог цара. Дали смо Петру Великом, и морепловце из Пераста...

*
* *

Надлѣтајући над тисућ-лѣтном културом православне Русије, поменућемо само врхунце — са жељом да се дивимо не само чудесним делима ту оствареним, него да се поклонимо Богу који је украсио те руске чудотворце талентима светости, поезије, државотвѣрства.

Ево, први бисер: Слово о војевању Игорову (XII век)

... Тешко глави без плећију,
јао телу без главе му —
Руској земљи без Игора.

„Сунце светли небесима,
Игор кнез у Руској земљи“ —
поју дѣве на Дунаву,
глас се вије преко мора, до Кијева.
... Здраво, кнезови с дружином,
заштитници християна
од погана!
Кнезма слава
и дружини!
Амин.

(Превео М. Панић-Суреп)

Да пролетимо многе векове! Ту је као најузвишенији врх — „про-рок“ Пушкин.

Пророче устај, мотри, внемљи,
Испуњен мојом вољом буди
и ходећи по мору, земљи,
Речима жѣзи срца људи“.

(Превео М. Павић)

Монолог стареца Пимена из „Бориса Годунова“:

Још једно последње казивање
И окончан је летопис мој.
Испунио сам дуг заветован од Бога
Мени грешном ...
Некада ће монах трудољубиви
Наћи мој спис калиграфски, безимени,
И прах векова са хартије отрѣсав,
Истинита казивања препишаће,
да би знали потѣмци православнох
и земље своје минулу коб,
да помину велике цареve своје
За њихов труд, за славу, за добро,
А за грехе њине, за тамне преступе
да моле опроштај у Спаситеља ...

(превео Д. К.)

Култури Србије чини велику част и радост одјек нашег епоса у стиховима Александра Сергејевића, кнеза Руског Парнаса. Нарочито волимо његове изворне песме у Србима: „Черногѡрцы что такоѡ“ и елегичне тонове у завршним стиховима посвећеним „Кћери Карађѡрђа“:

Но ти, предивна, ти си бурни вѡк свог оца
Смерном тугом пред Богом испућла:
Са гроба језѡвитог до небеса
Она се, к'о слатки тамјан,
К'о чиста љубави молћтва узносила.

*
* *

„Васелѡнски“ Рус, протојереј Геѡргије Флорѡвски (славни емигрант, који је преживео рат у Београду), у својој књизи „Путеви руског богослѡвја“, поставио је неодговѡриво питање: зашто је Русија, за разлику од Византије, ћутала на богослѡвском плану — од 10.-ог до 19.-ог века.

Мој одговор је нагађање: таленти разних народа су различити. Не вапљоти се христоумно богослѡвје једино у високоумним појмовима хеленске филозофије, него и у преобраћеним телима светих подвижника, па у радостотвѡрним икѡнама светих сликара. По томе признаку, Русија има дивне теологе већ у 11.-ом веку: кијево-печерске пресадитеље монаштва — светог Антонија и Теодѡсија; тихѡватеља светог Сергија Радонешког (14. век); светог иконописца Андреја Рубљѡва (15. век); светог нестицатеља Нила Сорског (16. век); јурѡдивог Василија Блаженог (16. век); пламеног Серафима Саровског (19. век), и у нашем веку — светог Јована Кронштатског чудотворца и Силуана Светогѡрца...

Православна Русија може се дичити и својим „политичким“ свецима, који су мачем вере и гвозденим карактером бранили Божију Истину, као свети кнез Александар Невски од немачких крстаца (13. век); као свети митрополит Филип москѡвски од цара Ивана Грозног; као свети патријарх Ермоген од римокатоличких фанатика Пољака; као свети патријарх Тихон Белавин од безбожне Револуције Лењинове...

Печат дара Духа Светога види се у Русији и на њеним „свечима“ књижевности, који славе Лепѡту Бога лепѡтом руске речи, то су Пушкин, Гогољ, Достојевски, Блок, Гумиљѡв, Ахматова, Солжењѡцин...

У области писане теолѡгије, имамо две гране: једна укорењена у философији овога света, са великим, али неправославним мислиоцима, као што су: Толстој, Соловјев, Флорѡнски, Берђајев, Сергије Булгаков... И друга грана, израѡла из Дрвета Живѡта, то су православни боготражитељи међу којима су најпознатији — Хомјакѡв (који је упутио „Писмо Србима“), светитељ Игњатије Брјанчанѡнов, светитељ Теофан Затворник протојереј Геѡргије Флорѡвски... Владимир Лоски... Архимандрит Софрѡније Сахарѡв... Иконописац Леонид Успенски...

*
* *

Борба између „западника“ и „словенофила“ води се и данас... Нико не пориче потребу за технологијом Запада, али Словенофили одбацују да са њом приме и декадентну теологију Запада. Они штите самосвојну културу велике Русије, и њен извор — Православље. Они су нашли тачку ослоња у споју националне свети са истином Православља, које својом васељенском ширином спречава да православни народ исквари свој умерени патриотизам у бесни шовинизам. Од њих можемо наследи́ти дух слободе, како унутарње, тако и политичке. Доказ да су били слободољубиви: поњени су од кратковидих властодржаца... У Словенофилима видимо живе ствараоце православне културе, који су дали Русији у задатак да она створи хармоничну синтезу противречних начела Запада и Истока. У том смеру писао је Иван Кирејевски: „Вратићемо права истинитој религији, сјединићемо њотмено са наравним (моралним), пробудићемо љубав ка правди, а глупи либерализам заменићемо уважавањем закона, и чистоту живота уздигнућемо изнад лепих манира“...

*
* *

Мучан је и стрм успон до врха какав је Достојевски, али са њега се види цело човечанство, као поприште, где у срцима људи тупњи бој између Бога и Сатане — кроз тајну слободе...

О Фјодору Михајловићу је недавно рекао неки премудри Грк: „овај велики трешник, жоцкар, имао је уку́с за светињу. Читао је де́ла светих отаца правосла́вних, „Добротољубје“ светог Паисија Величко́вског, — и постао човек теолог... А они са дипло́мом теоло́шког факултета, са праша́њом досадних докторских теза — остадо́ше бунари без воде...“

Његова оснóвна теоло́шка порука охрабрује: *Лепота ће спа́сти свет.* А то је преобра́жена лепота Богочове́ка Исуса. Бог је платио цех слобóде на Крсту, и Васкрсе́њем позвао све човечанство на свадбу... Друга порука беше: да је руски народ посе́бно дарóвит — као народ богонóсни. Да ли је Достојевски у овој другој поруци претерао? Није, јер богонóсни значи христонóсни, а то увек мора бити и мученички. (А Стаљин је био гори гонитељ вере, него Нерон...)

Фјодор Михајловић је извукао трезвени закључак: гордост је извор тоталитарног рационализма, а обезбóжени ум нуди лажни рај Великог Инквизитора... Руски атеисти и језуити, то су најотровнији сејачи ниҳилизма као система власти. „На Западу изгубили су Христа (због римокатолицизма)“, али (у писму Страхову) Достојевски је пун љубави према Европи, и верује у могућност њеног „воскреше́нија“ — благода́рећи Русији... јер је неискоренива жеђ руског народа за правдом-истином. И човечанство може то наћи само у Православљу.

Берђајев, који није био словенофил, ипак је дао строгу оцену Запада: цивилизација Еврóпе и Аме́рике створила је индустријални, ка-

питалистички систем, који уништава дух вечности, дух светиње. У њој није главна црква, него берза и банка... А поклоњење мамону, уместо Богу, једнако је својствено и капитализму и социјализму...

Дошли смо до трагичне парализе: нико више не верује у било које политичке покрете или идеологије.

*
* *

После пада династије Романових, после грозоморног цареубиства, намеће се питање: да ли византијско-русијански идеал сарадње између Цркве и Царства, вреди нешто данас? Мој професор Антон Владимировић Карташов (у младости министар у влади Коренског) неустрашиво је бранио вредност и лепоту „јединоначалија“ у Русији... Он је волео да каже да само у племенитим народима, који верују у Бога, може да цвета монархија, јер народ не завиди цару, него се поноси њим, као крунисаним оцем. Ускоумни идеолози Француске револуције прогласили су Парламент за израз суверености нације. А шта ако се Парламент подели тачно на две половине. Онда је геометријски разум Француске — парализован. Међутим, мудра Британија, у таквом кризном случају, има краља, који са висине трона нуди арбитражу... Помазање даје и харизматичност... Русија не може без јаке централне власти. Чак и Стаљин је био лоша карикатура цара...

Карташов дијалектички решава проблем неједнакости: само одозго постоји суштинска једнакост — пошто Бог очински воли све људе једнако. Међутим, у историји, феноменолошки, једнакости нема, јер Бог ствара свакога човека различитим, непоновљивим, са разним талентима. Отуда је неизбежна хијерархија у космосу и човечанству. И зато свака револуционарна дерњава о једнакости завршава крвавом комедијом бонапартизма...

Антон Владимировић није био фантаста. Веровао је у „мало дело“, свакодневни напор. Говорио је да хришћани могу опстати у секуларизованој држави, где је Црква одвојена од центра власти, и поседује свој минимум — слободу култа. Али њихов максимални идеал јесте православна теократија, симфонија двеју власти, — у циљу литургијације целог Божјега космоса. На том политичком послу треба да раде само верници, који улазе у све поре друштва, а свештенство треба да се држи на висини мистагогије олтара, јер православни клир нема папоке политичке претензије...

Пуцање у Николаја Другог и његову невину децу, било је пуцање у руски православни народ. Антихришћанске силе хтеле су да у њему униште веру у Тројицу. Њихов терор је био немилосрдан, али са убијањем само су умножавали мученике. Зато је Руска црква данас најбогатија новим свецима, на хиљаде, на милионе... Да ли ће таква Русија изнедрити Кирила и Методија за Кину, Индију, Африку?...

Неки Србин, који је недавно ишао у поклонство светињама Русије, чуо је овакву „карамазовску“ дијагнозу политике:

Иван (атеиста) је умро. Алексеј (монах) је пуштен из логора. Димитрије жели да се причести. Али власт је још у рукама (колективног) Смердјакѡва . . . Оцеубице . . .

*
* *

Где се дешавају Божија чуда, ту мора да буде и понеки талентовани Јеврејин . . . Имамо два сведока од омена Авраамова, који су се поклѡнили Христу у Русији Распетом. То су Манделѡштам и Пастернак.

Први је рекао да културан човек, данас, не може не бити хришћанин, а други је све векове историје принео Христу у Гетсиманском врту:

*А трећег дана опет ћу устати,
и, као сплавови који реком броде,
тако ће одасвуд векови из таме
да им Судија будем, мени да доходе.*

(превела Милица Грковић)

Осип Манделѡштам је умео херувимски да кличе Божанственој Евхаристији:

*Богослужења најузвишенији брег,
Светлост у облом здању над куполом је јули,
Да бисмо пуним грудима ван времена уздахнули
за лугом оним, где време не зна за бег.*

*И Евхаристија као вечно подне траја —
Причешћују се сви, играју, док песму лије груд,
пред свима на дохват руке Божански сасуд
Неизмерно ту је весеље раја.*

Говорећи о Русији не можемо не поменути мит о „Трећем Риму“ . . .

Једини центар у православном католичанству је Небески Јерусалим. То је једини Вечни Град, а не Рим. Аутокефалијом сваки народ постаје пунолетан у духовном свету. По симболу ромејског двоглавог орла, сваки православни народ има свој Сион — у Сабору својих епископа, и свој Рим — у својој државној господи . . . Ми православни разликујемо част и власт. Ми указујемо част Архиепископу Константинопоља, патријарху васеленском, али не испуштамо своју аутокефалну власт — наслеђену канонски од Дванаесторице Апостѡла . . . То чинимо тако, јер је Господ рекао: „Чините један другог већим чашћу . . .“, но није казао „и влашћу“ . . .

Нама више није потребна митологија „Трећег Рима“, јер јединство Цркве није у Римству, него у Јерусалимству; није у државној организацији, него у мистичком организму Евхаристије. Полицентризам ауто-

кефалних церкава — то је једино јемство равноправности и слободе свих народа, као крштених племена Новог Израила Божијег...

А ранг-листу знамо: прво место по части дајемо Јеврејину (ако је крштен), друго — Хелену... И даље редом — како је ко ушао у Светињу над светињама, — Ортодоксију.

*
* *

Духовна победа вере над разбоженом револуцијом у Русији даје крила нашој нади да ће Огањ Божанске Љубави огрејати сву планету — из срца православне Русије.

Но уколико Антихрист изненада овлада целим светом, имамо охрабрeње од најновијег атонског свеца, Силуана Руса:

„Буди у Аду, и не очајавај“ ...

S u m m a r y

Bishop Danilo Krstich:

FOR CHRIST-BEARING RUSSIA, — LET US LIFT UP THOUSEND PRAYERS!

The Author made a rhapsodic survey of Russia's history, since her Baptism under Prince Vladimir. He tackled, also the myth of — »Moscow — the Third Rome«. But the main emphasis is put on the spiritual victory won by thousands of martyrs during the persecutions instigated by the atheistic power.

Леонид Успенски

НА ПУТУ КА ЈЕДИНСТВУ?

... Уместо по тврдом старом закону — човек је морао да убудуће по срцу слободно сам решава шта је добро, а шта зло, имајући за углед само Твој лик пред собом. Али зар Ти ниси предвидео да ће он најзад одбацити и оспорити чак Твој лик и Твоју праведност, ако буде оптерећен таквим страшним бременом као што је слобода избора?

(Ф. Достојевски, Браћа Карамазови, тл. „Велики инквизитор“, Ленинград 1970, стр. 298).

У очима многих наших савременика разлике међу религијама губе оваки значај, јер, наводно, доста је веровати у Бога; зато се појам Цркве растворио у општем појму религије (и то не само хришћанске) и ишчезао. Ми сада стојимо пред појмом Цркве, који је или изопачен иако јасан и одређен (у једном делу Римокатолицизма), или расплнут и нејасан, јер се магловито слива са појмом читавог хришћанства. Еклисиологија је престала да буде популарна. „Секуларна“ (овоземаљска) тумачења и недавни разни облици харизматизма учинили су да еклисиологија као таква, наизглед, буде непотребна. На Цркву су почели да гледају скоро као на идол и, у сваком случају, као на ометњу за остварење човековог призивања у историји и за непосредно усвајање духовних дарова.¹ Овоме треба додати с једне стране, јачи или слабији утицај атеизма, за који нису важне догматске разлике пошто су нетачне, а с друге — одсуство јединства међу хришћанима у области вероучења. Све то је довело до овог хаоса, који сад видимо. Хаос равнодушности влада како у схватању догмата тако и у схватању канона. Са опадањем уважавања догмата долази и до потпуног занемаривања црквених канона. Ми смо одједном „схватили“ оно што нису схватили

¹ Ј. Мајендорф, „Шта је Васеленски сабор?“, Вестник РХД, бр. 121, Париз 1977, стр. 22.

Свети оци: да су канјони „човекови изуми“, а не спровођење у живот црквених догмата. „Сабори, канјони — све је то застарело“, па прерогативе Сабора („свидело се Светоме Духу и нама“) сваки преноси на себе.

*
* *

Ма колико то могло чудно звучати за многе, појам религије, чак и хришћанске, и појам Цркве не поклапају се. Веома је широк појам религије, укључујући у себе појаве понекад и противречне, док је Црква сасвим одређена појава. Христос није створио нову религију као додатак многим већ постојећим религијама, него Цркву („сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати“ — Матеј 16, 18).²

Наравно, могло би се рећи да Црква јесте религија, али религија још није и Црква. У наше време постоје хришћани ван Цркве, као што их је било и у доба светих Апостола. По ап. Павлу, Црква је Тело Христово. Она није само „заједница људи који верују у Христа“; она је чудо — чудо спајања створеног битија са нествореним, Божанским. Као Тело Христово, Црква је спој двају чудеса: Боговаплоћења и Силаоска Светог Духа, и зато се „битије Цркве не може упоредити ни са чим на земљи, пошто на земљи нема јединства, него само деобе... Црква је потпуно ново, необично и јединито битије овоје врсте на земљи, „уникат“, који се не може објаснити никаквим појмовима само овога света... Црква је подобије (сличност) Свете Тројице, сличност према којој многи постају једно.“³ Приликом своје појаве Црква као „уникат“ била је саблазан и безумље за друге религије и за своју околину уопште. Она се не уклапа ни у сазнање наших савременика.

*
* *

Религија још није Црква. „Религија је настала и настаје истовремено из стремљења ка нечему светом, из сазнања да нешто апсолутно друго постоји, и из незнања шта је то. Зато нема на земљи двосмислености појаве и у својој двосмислености трагичније него што је религија. Само наша савремена, малаксала и сентиментална „религиозност“ замисља да је „религија“ увек нешто добро, позитивно, лепо и корисно,

² И други васеленски сабор у свом 7. правилу (канону) објашњава да је хришћанство тек први степен обраћења, за којим следује катихизација (степен оглашених) и тек после тога пријем у Цркву кроз крштење. После описа постепеног пријема у Цркву, у зависности од степена отпађености, неке јеретике су примали кроз миропомазање, па се зато то правило завршава следећом одредбом: „А сви они (већи јеретици) који желе да буду присаједињени Православљу, примају се као незнабошци кроз крштење. Први дан уврћавамо их у хришћане, други дан уводимо их у ред оглашених, затим држимо их неко време у цркви да слушају Свето Писмо, и тек тада их крштавамо.“ (Правила Православне Цркве с тумачењима еп. далматинског Никодима Милаша). Ову исту одредбу, донекле проширену, понавља и Шести васеленски сабор (Трулски) у 95. правилу.

³ Митрополит Антоније (Храповицки), Сабрана дела, II, стр. 17—18. Цитирао митрополит Филарет кијевски, „Помесна Црква и Васеленска Црква“. Журнал Московској Патриархии, бр 3/1981, стр. 71.

и да су у суштини људи увек веровали у истог „доброг“ и кротоког Бога, у „Оца“, а у ствари сазданог по „лику и подобију“ наше сопствене мале доброте, нестрогог морала, по мери уобичајених наших ганућа и душевних болећивости. Ми смо заборавили како су „религији“ блиски, у неком смислу саприродни, тамни бездани страха, безумља, мржње, фанатизма, — све оно језиво сујеверје, које је древно хришћанство тако упорно осуђивало, видећи у њему ђаволско привиђење. Другим речима, ми смо заборавили да религија долази колико од Бога, од неуништиве човекове жеђи и чежње за Њим, толико и од Сатане, кнеза овога света, који је од Бога одвојио човека и загњурио га у страшну таму незнања.“⁴

*
* *

Бркање религије и Цркве није нешто ново: у 18. и 19. веку таква збрка је довела до увлачења у православни овет западне уметности, тачније до њене превласти, до неке врсте уметничког „екуменизма“: један и исти облик, током неколико векова, владао је како у Римокатолицизму тако и у Православљу. Он је потиснуо у други план црквени иконични облик, заменивши га уметношћу која је изражавала неки општи појам хришћанства, неку општу религиозност, тј. одражавао је кроз мноштво индивидуалних остварења религије тзв. хришћанске културе. Кад је Православље постало познатије у свету, онда се показало да у корист његове самообитности сведочи његова православна икона, а не са Запада позајмена уметност. Та религиозна уметност западног типа, чији врхунац беше Ренесанса (и која је на самом Западу претрпела бродолом), пренесена на православно тле, показала се као неспојива са Црквом, неспојива ни са њеним учењем, ни са светоотачким Предањем. Другим речима, кроз ово искуство сликарског „екуменизма“ са свом јасноћом испољавала се његова двосмисленост и неоснованост: бркање религије и Цркве ту се показало као разорно.

*
* *

„А зар ти ниси предвидео да ће он најзад одбацити и оспорити чак Твој лик и Твоју праведност, ако буде оптерећен таквим страшним бременом као што је слобода избора.“ Иконоборци (противници поштовања икона 8. и 9. века у Византији) су одбацили човечији лик Христа Бога, али тај напад „иконоломаца“ претрпео је пораз у Цркви. У потоњој историји Цркве нису престајали покушаји да се оспори насликани лик Богочовека (икона Христа), да се Његов Божански лик упрости и поједностави, па да се истина Богочовека сведе на многобожачког човекобога. Управо је зато карактеристично да најзлобнији гонитељи иконе Христове нису били многoboшци, ни Јевреји или мухамеданци, него баш крштени хришћани који нису хтели да приме на себе „страшно бreme слободе избора“.

⁴ Протојереј Александар Шмеман, „Евхаристија, Тајна Царства“, Париз 1984, 227—8.

*
* *

Протестантизам у своје време направио је избор и одрекао се иконе, тачније од религиозне уметности Западне Европе 16. и 17. века, у којој се повампирио двосмислени антички укус и култ тела у Ренесанси. Одрекавши се такве уметности, протестантизам се одрекао од сваке иконе уопште, зауzeвши иконоборачки став (осуђен на 7. васеленском сабору).

И Римокатолицизам је такође направио свој избор: он је пошао путем мањег јотпора, који је био пресудан за даљи развој религијске уметности на Западу. Међутим, у доба иконоборства било је заједничко схватање хришћанске иконе у Цркви и на Западу и на Истоку. „Васеленска Црква увек је поштовала иконе као што их и досад поштује, искључујући неке Гале (Франке), којима није била јасна њихова душекорисна вредност“.⁵ И још: „Сами архијереји су доносили иконе на саборе. И ниједан христољубиви и богољубиви човек не би кренуо на путовање без иконе: тако поступају врхунски и богоугодни људи.“ Тако римски папа, св. Григорије Други, описује стање ствари у своме писму цару Лаву Исавријанцу.⁶ Истовремено је био донет и запечаћен крвљу мученика и исповедника догмат иконопоштовања, чији садржај је био разрађен на основу многовековног његовог усвајања у живот хришћанства. Иконока традиција духовног живота, па према томе и уметничког стваралаштва, још дуго је живела на Западу. Блесак великолепне романске уметности сведочи о животности те традиције. Међутим, та уметност је била само кратак блесак.

Како се могло десити да после прихватања формуле ороса (догмата) Седмог васеленског сабора (према коме икона „има исту вредност као евангелска проповед“, овети лик служи као доказ истинитог, а не замишљеног ваплоћења Христа Бога?) на Западу иокрсне питање „изобразивости Бога“? Већ од 13. века међу западним богословима повремено настају спорови, да ли је Бог изобразив (описив на икони) или не? Да ли је изобразива (представива) Овета Тројица или не? И ако јесте, како? Како се десило да је лик ваплоћеног Христа изгубио свој прворазредни значај и утопио се у општи ток различних Богојављења? Како се десило да и после сукоба око икона (8. век) постоје две уметности у хришћанству? За чудо, овде се једно исто откривење доживљава тако различито да његова уметничка остварења добијају два супротна израза.

*
* *

Самовољно уношење речи „Филиокве“ (да Дух Свети исходи „и од Оца“) у догмат о Светој Тројици нарушило је јединство вере. Сва потоња неслагања, чак и она која наизглед нису у директној вези с

⁵ Предговор библиотекара Анастасија његовом преводу Седмог васеленског сабора — његово писмо папи Јовану VIII. Види: Дела Васеленских сабора VII, Казан 1873, 50.

⁶ Исто, 44—45.

њим мање-више непосредно су везана са „Филиокве“, као догматском новотаријом. Пошто „Филиокве“ уводи нетачност у исповедање вере о исхођењу Светог Духа, то додавање те речи у Символ вере носи у себи, као неизбежну последицу, даље рушење јединства вере и живота, а за то су крива западна учења о тварности благодати, о непорочном зачећу од Јоакима и Ане, о васеленској јурисдикцији и непогрешивости римског папе...

*
* *

После иконоборства (8—9. век) историјске околности и увођење новог нетачног догмата о исхођењу Светог Духа (Филиокве), који су били непознати Седмом васеленском сабору и противни православном учењу о икони, створили су предуслов за искривљено римокатоличко схватање иконе и црквене уметности уопште. У западном вероисповедању укоренило се учење без везе са кључним одлукама Седмог васеленског сабора по питању иконе (светог лика). То криво учење управо је било узрок да је на Западу, од времена иконоборства, изображавање (сликање) Бога, постало „другоразредно“, „необавезно за изражавање основне суштине вере“; то сликање Бога је „чисто дисциплинарно питање“.⁷ Као последица тога, путеви уметности које је отворио Седми васеленски сабор, као и његова теологија иконе, били су затворени за Запад. У њему овладавају други принципи уметности, други начини доживљавања, другачији однос према његовом садржају и улози. С појавом Каролинских књига настаје одвајање западног пута уметности који постепено води удаљавању од Предања и потпуном одвајању од њега. На речима се Седми васеленски сабор, као и Шести, признаје и понекад помиње, међутим, догмати на њима донесени или се изврћу или се просто занемарују.

*
* *

„Оснивајући своју Цркву, Исус Христос није јој оставио један коначни зборник закона... Међутим, Он је њој предначинио циљ коме она треба да стреми. Он је њу оспособио да употреби благодатна средства ради остварења тога циља, указујући јој правац у коме она треба да делује. Његове заповести су та начела на основу којих је Црква, руковођена Духом Светим, почела своје устројство и своју делатност у свету“.⁸ „Не можете чинити ништа без Мене“ (Јован, 15, 5). По овим речима Христовим, човечја делатност зависи од тих наведених начела, којима се Црква руководи, а ту делатност она обликује канонима (правилима). „Канони, који управљају животом Цркве, у њеном „земним устројству“ неодвојиви су од хришћанских догмата. Канони нису државно-правни прописи, него црквени догмати примењени у пракси, они

⁷ F. D. Boespflug, »Dieu dans l'art«, Париз 1984, 312—313.

⁸ Из коментара на 2. правило Шестог сабора, „Правила Православне Цркве“, том 1.

су остварење Светог Предања у свим областима текућег живота друштва.“⁹ Оградом канона све је заштићено: верност апостолском Предању, исповедање вере, живот и стваралаштво. Ван канона не може бити ни иконе.

*
* *

У Телу Цркве чине нераокидиво јединство: свете тајне, чување праве вере и канонско устројство. Тамо где је окрњена вера, изопачено је и црквено устројство, изопачен је и појам икона. Кроз икону та изопаченост се најочигледније изражава, као и истина кроз православну икону. Речи могу бити исте, али кроз свети лик (икону) постиже се најјасније изобличавање ових извртањности и одступања од светоотачког предања. Управо на иконама се најбоље види разлика између учења и и духовног живота Православља, с једне стране, и западних вероисповести, с друге.

*
* *

На празник Педесетнице настаје ново биће — Црква, слично Светој Тројици, неразделивој и несливеној; јавља се нови организам који у себи носи јединство непознато и неовојствено овом свету.

И у Православљу и у Римокатолицизму јединство Цркве је догмат вере. И Православље и Римокатолицизам тврде да имају своје јединство, и свака страна тврди за себе да је само она јединита Црква. За обе стране припадност Цркви види се кроз причешћивање на Тајни Евхаристије. Међутим, познато је да нема и не може бити „две евхаристије без међусобне повезаности“, као што не може бити ни две Цркве ни два Христа. То значи да једна од ових двеју евхаристија не остварује потпуно Цркву као Тело Христово.

Према томе, ми овде стојимо пред избором, и морамо се приволети или Православљу или Римокатолицизму, а то је најболније питање нашега времена: где је право јединство, где је права Црква? (За православне одговор је очигледан: истинита Црква Христова заснована је на апостолском принципу саборности, а не папске монархије; заснована је на једнакости свих верника кроз једнако причешћивање Крвљу и Телом Христа, а не на деградацији лајика који у Римокатолицизму не добијају потпуно причешће; заснована је на уживању слободе — нисмо имали и немамо инквизицију као Римокатолицизам који се одвојио од Православне Цркве).

*
* *

Догматску основу православне еклисиологије чини вера, вера у јединство Трију Личности Свете Тројице. Сва еклисиологија, конкретно изражена у канонима Цркве, оснива се на примени у живот њеног

⁹ В. Лоски, „Мистичко богословље Цркве од Истока“, Париз 1944, 172 (на француском).

Праобраза — Свете Тројице, која и јесте непоколебиви темељ и норма света живота Цркве. „Догмат о Светој Тројици је по својој суштини „саборни“, као образац, „канон“ ових канона Цркве, као основа целокупног црквеног домостроја.¹⁰ Већ у Светој Тројици, као у Пралику, дана су основна својства Цркве, њено јединство, њена светост, њена саборност, која налазе своје остварење у њеној апостоличности, а опште остварење свега у Тајни Евхаристије.

У Православљу, и тријадологија и еклисиологија налазе свој ликовни израз у прикладним иконографским представама празника Педесетнице. Овај празник има две потпуно различите по садржају и значењу иконе: старозаветна Тројица (као Три Ангела код Авраама) и Силазак Светог Духа на Апостоле, — као старозаветна праслика Тројице и новозаветно остварење Силаском Светог Духа.

*
* *

У уметности највиши израз православне тријадологије представља икона Свете Тројице, — икона откривења Тријединога Бога на којој се одсликава једнакост по части трију божанских Личности и промислитељно дејство Божије у свету. Ова икона је основана на догађају из старозаветне историје — јављање Бога у лику три младића Аврааму. Они изображавају Велики Савет Божанства, јединство Тројице око предвечно припремљене Жртве у Путиру. „И можда нигде боље ни потпуније није изражено, није оваплоћено знање Цркве о јединству које превазилази сваки разум и сваку одредбу, него у икони над иконама у Рубљовској Тројици, чија је чудесност у томе, да је она, као изображење Свете Тројице, истовремено у најдубљем смислу те речи икона, тј. откривење, јављање и очигледност Јединства, као самог божанског живота, као Оуштога.“¹¹

Није случајно да се у предворју еклисиолошког периода историје Цркве одбацују у тој икони сви небитни елементи, а све се усредиштава у самом догмату о једности и тројичности Бога. Није случајно (нама се чини) нарочито нагло ширење те иконе као одговор на изопачавање Тројичнога догмата и еклисиологије у неким руским јересима.

Гостопримство Авраамово, као откривање неизобразивог Божанства може бити изражено само симболички, у виду Трију безличних Ангела. Због тога, свако тачно одређивање Божанске Ипостаси на тој Икони може бити само самовољно супротстављање Шестом и Седмом васеленском сабору.¹²

¹⁰ Исто, 174.

¹¹ Прот. А. Шмеман, „Евхаристија, Тајна Царства“, 187.

¹² Управо из тог разлога свако Богојављање пре Христовог Ваплоћења слика се у ангелском лику. Међутим, после Ваплоћења не може бити другог Лика Божијег сем човечијег (Христовог). Имајући у виду то да је јављање Трију Ангела Аврааму било непоновиво и јединито, оно је због тога и остало у иконографији. То је једино старозаветно јављање Бога, које је постало икона новозаветне Тројице.

*
* *

Богојављење Тројице дешава се на дан Педесетнице, која је „Духа дејство“, „којим се познаје Тројица“. То „познавање“ је причешћивање Тројичним битијем, то је живи опит спајања са Нествореним, зато што познање управо и јесте причешћивање битијем. Овде се не мисли на апстрактни појам, којим се може баратати, него на доживљено познање Сина у Духу Светом и Оца у Сину. — То је једини човеку дани пут унутарњег опита хришћанског живота. Као плод тога познања долази прво и основно својство Цркве — јединство, без којег су немогућа њена друга својства. Другим речима, у Православљу јединство је засновано на спајању створенога битија са Нествореним, њихово прожимање. У том чуду спајања творевине са Нествореним огледа се богочовечанска природа Цркве, њено јединство у Христу и са Христом, јединство Тела и Главе. Овде се мисли на оно јединство о којем говори Христос када каже: „Да сви једно буду... као и Ми“, „као Ти, Оче, што си у Мени и Ја у Теби, да и они у Нама једно буду“ (Јован 17, 21—22) — Богочовечанско јединство („у Нама“) слично Светој Тројици („као и Ми“).

*
* *

У Римокатолицизму познање Свете Тројице зида се на другачијим претпоставкама него у Православљу. У латинској теологији пут ка познању Свете Тројице не води кроз духовни опит, него се логички изводи из појма о Божанској природи. Без обзира на то што је та природа Божанства потпуно недостижна човеку (у томе се слажу и православни и римокатолици), она је полазиште читавог римокатоличког богословисања. Овде се приступ Тројичном откривењу заснива не на личном Богоопштењу, Богопознању, него на логичним конструкцијама, које једино могу бити приземне, здраворазумске. Другим речима, приступ Откривењу не иде путем живог конкретног искуства са Нествореним, него путем апстрактног мишљења, које се служи логичним категоријама.¹³ Због оваквог апстрактног приступа, сама Света Тројица мисли се у виду аналогije са створеним светом, у виду олика и категорија земнога битија и човечјих односа. „У Богопознању и Боговеденију — каже Николај Бердјајев — аналогija је имала кобан утицај. То нарочито пада у очи у теолошком систему Томе Аквиноског. Ту се Бог познаје путем аналогije са привидним светом, са природним предметима. „Бог је ту као неки највиши природни предмет, само обдарен свима каквотама и врлинама у највећој мери... Упоредити Бога кроз аналогiju са силама природног света није хришћанска аналогija. На основу такве овоземаљске аналогije код Латина се створио богословски

¹³ Зар није апстрактна представа о Светој Тројици довела једног римокатолика до овог жалосног закључка: „Тројица није име Бога, него само назив догмата, тј. богословске формуле, признане од Цркве. Отуда је молитвено обраћање Тројици злоупотреба (иако не тешка)“. Часопис »Croire aujourd'hui«, Париз, јун 1984, коментар на празник Свете Тројице, стр. 371.

натурализам, који је тешко наслеђе паганског начина мудровања. Слично код Латина, и Црква се схвата по аналогiji са државом, са царством ћесара¹⁴ и замисља се као централизована административна овоземаљска јединица, мада и са небеским задацима... Различите претпоставке рађају и различита схватања јединства као и његово различито остварење у животу. Умањивање Духа Светог у Тројици огледа се, пре свега, у томе да се основна својства Цркве, остваривана Духом Светим (јединство, светост, саборност), преносе на „Христовог намесника“, на папу који се сматра њиховим остваритељем. Тако, питање вере и црквеног живота допевају у руке једног јединог лица, које (уз неке услове) не може погрешити.

На тај начин, према ватиканским догматима, римокатоличка еклезиологија види у првенству римског папе принцип видивог јединства Цркве. Он је „обједињавајући принцип Цркве“¹⁵ „највиши духовни и овоземаљски поглавар целокупне по свету расејане Цркве, једини намесник Христов на земљи и раздавалац сваке благодати“.¹⁶ „Не бити у општењу са наследником Петра, значи ставити се ван Цркве“.¹⁷ То значи, јединство се овде уредиштава на римском престолу: нема Цркве ако нема Рима. „Јединство Цркве огледа се у јединству њене Главе: на небу — Христа, а на земљи Његовог намесника.“¹⁸ Таквим двоструким поглаварством, таквим расцепом на небеску и земаљску Цркву, крњи се богочовечанско јединство Цркве у Христу, и самим тим цела се богочовечанска природа Цркве.

На тај начин наступило је кварење не само у теологији и духовном животу, него и у самом црквеном устројству, јер Црква која има на челу „непогрешивог“ намесника Христовог представља тријадолошку заблуду која је настала због Фелиокве-а...

*

* *

Удаљавајући се од Црквеног Предања Запад је изгубио појам о постепеним етапама Тројичног домостроја. Зато он не зна за изображавања Свете Тројице заснована на историјским догађајима, описаним у литургијском животу Цркве, у виду непосредних и постепених пројава Свете Тројице у домостроју нашега спасења, повезујући их у целину: икона постопримства Авраамовог као старозаветна Тројица, крштење Христово на Јордану као Богојављење, Преображење Христа на Тавору као откривење вечне Нестворене Светлости, Силазак Светога Духа на Педесетницу као излив Божијег огња на Апостоле и Цркву кроз векове. Другим речима, на Западу је ишчезло сазнање о циљевитој усмерености Откривења, и зато се у латинској теологији не осећа непосредна веза између Откривења Свете Тројице и Силаска Светога

¹⁴ „Из размишљања о теодицеји“, часопис *Пут*, бр., Париз 1927, 56.

¹⁵ Jérôme Hamer »L'Eglise est une communion«, Париз 1962, 182.

¹⁶ Посланица папе Лава VIII цариградском патријарху Антиму 1894, руски превод, Санкт Петербург 1896.

¹⁷ Говори папе Павла VI, навео архимандрит Плакида (Десеј), „Православно гледиште на јединство хришћана“, *Теолошки погледи*, бр. 3—4, 1987.

¹⁸ J. Hamer »L'Eglise est une communion«, Париз 1962, 195.

Духа. То одсуство богословског увида на Западу одразило се и на религиозној уметности. То је разлог да се римокатоличке представе у сликању Свете Тројице разликују од православних не само својом великом шароликошћу, него и крајњом произвољношћу.

*
* *

У Римокатолицизму јављање Трију Ангела Аврааму сматра се недовољно веродостојним за откривење Тријединог Бога (јавило се Троје у човечијем облику, али ко су они: Тројица или Христос са двојцом Ангела?). Западни теолози извлаче закључак: пошто откривење о Непостиживом Богу не пружа конкретни материјал ни за филозофске конструкције, ни за изображавања у сликању, према томе, недостатак података мора да надокнади уобразиља (имагинација), „која невидивом и безобличном битију даје чулне облике уобразиље“.¹⁹ Зар није ово у суштини несвесно прихваћено наслеђе паганског богословисања? Управо овде је нашла погодно тле иконска саблазан хришћанства — изображавање неизобразивог Божанства.

Икона Свете Тројице у Римокатолицизму саставља се, такођећи „монтира се“, из различитих и неповезаних Њених јављања у домостроју спасења.²⁰

Полазни став римокатоличке тријадологије — наиме, уздизање историјског домостроја из времена у ванвременско Божанско битије — најочигледније се осликава у две иконе: „Очинства“ и „новозаветне Тројице“.²¹ Поредак Божанских Ипостаси у унутартројичном битију поистовећује се са Њиховим јављањем у свету, тј. први поредак иде по аналогiji са другим. Таква транспозиција историјског домостроја спасења у унутартројично битије Бога постала је норма за западно богословље. Такав здраворазумски приступ тајни окарактеризован је као „самодовољна метафизичка тријадологија“.²² Те две иконе представљају покушај римокатоличких сликара да дочарају не само Тројиčnost Божанства него и унутартројичне односе међу Ипостасима, изражавајући основну грешку филиоквистичког богословља: да је Дух Свети

¹⁹ Указ Московске патријаршије од 7. септембра 1935, стр. 2.

²⁰ Међу многобројним изображењима постоје „дозвољена“, „недозвољена“ и „полудозвољена“, тј. она која одражавају мање-више римокатоличко учење (и притом у разном време те категорије разном примењиване). Јединство Трију Личности Свете Тројице приказивало се у виду тројице мушкараца, истог узраста или разних узраста (тј. ипак је то некако повезано са јављањем Бога Аврааму) у различитим варијантама. Римска курија, по одобрењу папе Пија XI, тек је 1928. г. забранила да се слика Свети Дух у виду младића, или уопште у било каквом човечијем облику, било са Оцем и Сином, или одвојено. Антропоморфичка (човекообразна) представљања Свете Тројице понекад су изазивала реаговање, на пример: „Мада су она кришом била прихваћена у Цркви, ипак та сликања Свете Тројице у виду три човека представљају тако огромну провалију између Означених (Божанских Личности) и означавајућих (три човека или три ангела), тако да такво сликање уводи у заблуду и јерес“ (F. D. Boespflug, стр. 294, нап. 107).

²¹ Види главу „Велики Московски сабор и Лик Бога Оца“; Л. Успенски, „Богословље иконе у Православној Цркви“.

²² Le Guillou O. P., »Guillaume de St. Thierry, l'équilibre catholique de la triadologie medievale«, *Istina* br. 3—4, Paris 1972, 367.

само „веза љубави“ између Оца и Сина (на икони новозаветне Тројице), или Његово исхођење од Оца и Сина „као од јединог начела“ (на икони „Очинство“). Овде западни иконописци уводе у Свету Тројицу не само антропоморфизам и зооморфизам (голуб као лични облик Духа Светог), него и временску ознаку узраста у Божанство (Отац је као старац, а Син је млад). Међутим, ове неповезане фигуре, ишчупане из разних контекста и вештачки натрпане на једном месту, не представљају и не могу представљати ни једнакост Трију Личности Свете Тројице, ни једност њихове природе, па према томе, те слике не могу бити иконе Свете Тројице.

*

*

*

Света Тројица изображена на овај западни начин неприхватива је за православно осећање основног догмата хришћанства. И саме речи, и сам појам „Света Тројица“ имају потпуно различито значење и садржај. У римокатоличким изображењима Свете Тројице изображава се нешто што је неизразиво, изображава се нешто што је неизобразиво. Овде, по тачном запажању једног савременог писца, „видиво изображавање нечега што је по суштини невидиво, не само да је претенциозно и безумно, него је јеретичко и богохулно зато што представља својевољно додавање Откривењу и домостроју Божијем, а у конкретном случају то је, пре свега, јерес која тврди као да су се Отац и Дух Свети оваплотили.“²³ Нама се чини да реч „јерес“ не одговара потпуно: овде се више ради о помилању мишљења појмова, на делу често јеретичких, које је, најблаже речено, „побожно варварство“.

*

*

*

Светковину оснивања Цркве и Православље и Римокатолицизам види у Силаску Светога Духа на Педесетницу. Празник је исти, али његово поимање и изображавање (иконописање) потпуно су различити.

Православна иконографија Педесетнице не труди се да буде проста илустрација самог догађаја описаног у 1. глави Дела апостолских. Овде је све усредиштено не толико на самом догађају колико на његовом еклисиолошком садржају: слика се само устројство Цркве, њено јединство у мноштву, према обрасцу Божанственог Тријединства, у конкретном присуству круга дванаесторице Апостола.²⁴

Силазак Светога Духа је почетак живота Цркве као Педесетница која се продужава. Од тога дана Дух Свети остварује у Цркви основна својства Тројичног битија — јединство, светост, саборност. Вољом Свете Тројице и дејством Светог Духа испуњава се грехопадом нарушена замисао Превечнога Божанског Савета: преображење човека и света.

²³ Н. Ј. Schulz, »Die Höllenfahrt als Anastasis«, *Zeitschrift für katholische Theologie*, Bd. 81 (1959,) Heft 1,5,12.

²⁴ Види Л. Успенски, „Поводом иконописања Силаска Светога Духа“, *Вестник рускаго западно европејскаго Егзархата*, бр. 101—104, Париз 1979.



Православна икона Педесетнице

Карактеристична црта православне иконе Педесетнице је да нема никог ко председава у групи светих Апостола. „Божанствену Главу у Телу — Цркви не може заменити ни ангео, још мање човек.“²⁵ Прочеље (горње место) у апостолском кругу стоји празно и у тој композицији непосредно је везано са симболичким небом, са горњим светом. Право-

²⁵ Митрополит Сергије (потоњи патријарх), „Има ли Христос намесника у Цркви?“ у књизи Патријарх Сергије и његово духовно наслеђе, Москва 1947, 68.

славна икона Педесетнице изражава, с једне стране, непосредну везу Цркве са њеним Тројичним Праобразом и, с друге стране, њену повезаност са ювим светом (на дну иконе космос је изображен у виду човека који у тами очекује духовно просветлење преко светих Апостола).

*
* *

Западни начин оликања Педесетнице можда је исто тако разнолик и произвољан као и начин сликања Свете Тројице.

После периода иконоборства, када се искристализовала иконографија Силаска Светога Духа, још увек се очувала веза ове иконе са еклисиологијом. У то доба и све до 13. века на челу апостолског круга (понекад их није било свих дванаест) често седи ап. Петар. Ово западно истицање предводника већ наговештава еклисиологију која ће касније бити формулисана у догматима са претензијом на васеленску јурисдикцију и непопрешивост римског папе. Почев од 13. века, тј. са укоренивањем филиоквистичке схоластике наступа већ потпун раскид Запада са Светим Предањем. На њиховој икони Педесетнице место св. Петра заузима Богородица, и на тај начин веза ове иконе са еклисиологијом се прекида.²⁶

Западне иконе Силаска Светога Духа добијају све више илустративни карактер и ограничавају се само на спољно описивање догађаја (Дела ап. 1,13—14). Тако је на Западу дошло до потпуног раскида између богословља, духовног живота и уметничког стваралаштва.

*
* *

Почев од Педесетнице служи се света Тајна Евхаристије, и тиме се даје норма и општи правац целог живота Цркве, па према томе и њене уметности.

Од Педесетнице наовамо веза свете Тајне Евхаристије са иконом постаје знак распознавања православне иконографије. Зато се сагласност између иконе и светих тајни, њихова повезаност, управо и штитила у доба иконоборства. То уопште није била некаква новотарија него непрекидно преносење вероучења и праксе древне хришћанске Цркве.²⁷

²⁶ Чак и ако се потрудимо да у тој икони нађемо неку везу са римокатоличком еклисиологијом, онда је то могуће само преко недавно формулисане „мистичке“ доктрине, према којој се Мати Божија сматра и као „Мати Цркве“. То што се Богородица изоставља на православној икони Педесетнице уопште не значи да ми мање поштујемо Њу. Православно поштовање Богородице је везано са посебном и једино Њој својственом улогом у домостроју нашега спасења. (Види мој чланак о иконописању Силаска Светога Духа). Одсуство Богородице на Икони Педесетнице указује на то да она нема у Цркви одговорност и служење свештенице — ту одговорност и дужност је Христос оставио само Апостолима. Но ипак је Богородица, као Личност, изнад свих створених личности без обзира на пол: изнад светих Апостола, изнад херувима и серафима...

²⁷ Чињеница да се прави лик Исуса Христа у древности често замењивао симболом рибе (зато што грчка реч ΙΧΘΙΣ означава скраћено исповедање вере: Исус Христос Син Божији Спаситељ) само указује на то да се историјски лик Христа тек постепено и не свуда распространио.



Евангелистар (око 1150. г.) из Алтминстера (Баварска), Минхен

Ова веза између св. Тајне Евхаристије и иконе није обележје неког апстрактног Православља, него је то норма: ми сликамо „Тело Божије, које блиста Божанском славом, нетрулеживо, животворно“.²⁸ Одступања од ове норме, као и од било које друге, увек су могућа, и дешавају се по слабости људској. Ова одступања могу имати масовни и дуго-рочни карактер. Тако нпр. неред у црквеном устројству Синодалног периода трајао је у Русији око два века (цар Петар Велики забранио је избор Патријарха и на његово место ставио Свети синод. Тек са падом Руског царства за време Револуције изабран је Патријарх). Али то нередовно стање није спречило повратак норми, Светом Предању. „Пра-

²⁸ Дела Васеленских сабора, VII, стр. 538.



Ландграфовски псалтир (око 1211—1213. г.) Тирингија, Штутгарт

вославље, мада понекад и живи недоследно себи и у „јересима у пракси“, те јереси никад није догматизовало, остављајући могућност да се с њима бори, да васпоставља Предање, да ствара.“²⁹ Дакле, норма постоји, било да је неки нараштај ње свестан или није. Она је спасоносна и улази у живо ткиво православног богослужења. Она је уобли-

²⁹ Ј. Мајендорф, „Белешка о Цркви“, Вестник РХД, бр. 141, Париз 1984, 8. За такву „јерес у пракси“ треба сматрати и продор западне религиозне уметности у Православље.

чена у догмат иконопоштовања, изражена у иконографском канону и њиме је заштићена.

Управо тако поимање иконе било је литургички утврђено победом Православља над иконоборцима, која се сваке године слави у прву недељу Великог поста као Недеља Православља. „Тај дан је велики дан Цркве. У тај дан ми славимо Цркву ваплоћеног Логоса (Слова), који је постао видив у сабору верних, који су већ ушли у небески мир, у вечну радост свога Господа и Учитеља. Свете иконе су сведочанство о слави будућега Царства, које је већ са нама.“³⁰

*

* *

Од самог почетка „тајна Цркве је уписана у две савршене личности: Божанску Личност Исуса Христа и човечанску личност Богоматере.³¹ Отуда је сав божански домострој кратко изражен у светоотачкој формули: Бог је постао Бовек да би човек постао Бог, од почетка већ изражен у Предању Цркве кроз две иконе: прво, Личности Исуса Христа (Његов Нерукотворни образ) и, друго, личности Богородице (њене иконе од евангелиста Луке) — то су иконе Новог Адама и нове Еве. И ако се ослободимо немачке протестантске науке о пореклу хришћанске уметности и прихватимо за полазиште Предање саме Цркве, онда се види да те две иконе чине основу и догмата о иконопоштовању и свеколиког црквеног ликовног стваралаштва. А то значи да и сам „догмат о иконопоштовању може се разумети само у вези са догматом о Евхаристији, у смислу да оба сведоче о живој вези Христа са светом, и то двојачко: обликом и материјом Свога Тела, иконом и Евхаристијом“.³²

*

* *

У Римокатолицизму икона нема ту догматску основу, на којој се темељи црквено ликовно стваралаштво. Пошто је у римокатоличком исповедању Свете Тројице апсолутна једино Божанска природа (Њена суштина), а ипостаси су сведене само на „трајне саодносe“ унутар ње саме, онда је Тројичност Божанских Личности, само Њихово постојање, тек релативно. Међутим, управо је личност основна тајна хришћанског откривења, па стога доказ Боговаплоћења може бити само икона личности. Зато одлука Седмог васеленског сабора гласи: „Ко се клања икони, клања се ипостаси (личности)“.³³ На делу, појам личности (ипостаси) који је кључни појам и за халкидонски догмат и за догмат иконопоштовања, у римокатоличком богословљу је расплутан. Лични лик Христа као сведочанство и доказ историчности, губи свој пресудни значај (напоменимо да Запад фактички није прихватио правило Шестог васеленског сабора). Отуда у римокатоличкој уметности потпуно

³⁰ Протојереј Г. Флоровски, „О светим иконама“, St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly април 1954.

³¹ В. Лоски, Мистичко богословље Цркве од Истока, стр. 192.

³² Прот. Сергије Булгаков, „Икона и иконопоштовање“, Париз 1931, стр. 136.

³³ Орос (одлука) Седмог васеленског сабора.

одоуствује разлика између новозаветне иконе ваплоћеног Бога и његових старозаветних праобраза. Нарушив јединство вере, отргнувши се од живих коренова Предања, западно хришћанство постало је немоћно да испуни задатак, од Бога дан човеку. Запад је пошао путем мањег отпора, и тај лакши пут је постао норма и у богословљу и у уметности.

Тако су у хришћанству, често при једним и истим формулама, настале две различите уметности, које изражавају различито доживљавање једног и истог новозаветног Откривења: прва, православна уметност обухвата то новозаветно Откривење у свој његовој пуноти идући до његовог коначног циља — обожења читаве творевине; а друга, римокатоличка уметност на делу пориче саму могућност обожења човека и творевине прилагођавајући само Откривење човечјим мерилима. „Основни грех Римске цркве је увек био у срозавању евангелских истина до ниских категорија овоземаљског друштва.“³⁴

*
* *

Пошто се богопознање у Римокатолицизму остварује по аналогiji са створеним светом, та аналогija се провлачи као црвена нит кроз целу религиозну уметност Запада, и тако аналогija постаје његов језик, његова норма. Тако западни део хришћанства постепено тоне у стихије чулности и илузорности паганске Хеладе, против којих се тако дуго и упорно борило хришћанство од самог почетка. Напоменимо да је за Седми васеленски сабор сликање трулеживе телесности без лепоте у преображењу значило просто пад у паганство. Сам принцип тако непреображене уметности супротан је ономе шта Црква очекује од иконе. (Сетимо се да је за Свете оце намена иконе у томе да прикаже светитеље чија душа и тело су очишћени од страсти). Од римокатоличких уметника очекује се „уметност, која говори и узбуђује, уметност која гледаоцу преноси ту страст која обухвата уметника, а та страст уметника одражава се у главним цртама на живописању Христа“.³⁵ Та западна уметност настала је и настаје истовремено из „стремљења ка светињи, из знања да нешто апсолутно друго постоји, и из незнања шта је То што постоји“. Међутим, за православне религија није исто што и Црква, религиозна слика није још икона.

Израсла на основу схоластике, та религиозна уметност Запада показала се неспособном да изрази новозаветно откривење; она је изневерила своју намену — да ослика и оствари замисао Творца о творевини. За њу је неостварив идеал да представи на сликарски начин учење човека у животу Тројице, чудо обнове и преображења човека и света. У западној уметности однос божанске и човечанске стварности појима се једино као упоредно живљење, а не као њихово спајање и прожимање. Другим речима, створена благодат (по римокатоличком учењу) може некако поправити природу човека, али га не може преобразити, нити причестити нествореном битију Свете Тројице. Кроз

³⁴ Ј. Мајендорф, „Брак и Евхаристија“, Вестник РХД, бр. 93, Париз 1969, 9.

³⁵ Ј. Н. Meille, »L'image de Jesus dans l'histoire de l'art, Женева без датума, стр. 44.

јерес филиоквизма на Западу се уврежило неправилно учење о створености благодати и тиме је укинута могућност да човек стварно буде подобан (сличан) овоме Прволику Богу. На тај начин, западна теологија и уметност „одричу се обожења човека, и тиме је она потпуно доследна полазним начелима своје тријадологије.“³⁶ Тако је изопачење догмата о Светој Тројици и, самим тим, домостроја Светога Духа, довело религиозну уметност Запада до савременог његовог стања: до пуке празнине која већ нема никакве везе ни са догматом Седмог васеленског сабора ни са хришћанском антропологијом. Није ли западна уметност само остатак древне и још неизживљене јереси пелагијанства?

*

Наведимо овде још доказ о утицају западне религиозне слике на духовном и молитвеном плану. Овде је реч о личном искуству протојереја Сергија Булгакова, које је он имао у току два сусрета са Рафаеловом сликом Мадоне у Сикстинској капели.³⁷ Када је први пут видео сву чувену слику, отац Сергије Булгаков још увек је био неверујући марксист, и она је на њега учинила онај утисак, не само уметнички, него, углавном, емоционални утисак. Он је у њој видео икону Мадоне. Кад ју је други пут видео, већ је био православни свештеник и тада је овако писао о Сикстинској Мадони:

„... С напором од узбуђења подижем очи. Први утисак је био да нисам дошао на право место и да преда мном није Она... Чему тајити и претварати се? Ја ту нисам видео Богородицу. Овде јесте лепота, али само дивна човечанска лепота, са њеном религиозном двосмислености, но, све у овему... безблагодатност. Молити се пред овом сликом? Па то би било хулно и немогуће!... Тврдим човечијим кораком хода по пустим тешким облацима, као по окупнелом снегу, млада мати са стармалим дететом у наручју. То чак можда није ни Дева, него просто прекрасна млада жена пуна чари, лепоте и мудрости. Нема овде ни помена о девству, а камоли о приснодевству, напротив, овде царује нешто сасвим супротно — женственост и жена, пол...

Видевши ову телесност, одједном је заблистала преда мном мудрост православне иконе. Ја сам, јасно, осетио и појмио да се управо наша икона излечила од занесености Рафаелом као и од читаве натуралистичке уметности Запада. Она ми је отворила очи за тај вапијући несразмер између средстава и задатака. У аскетском симболизму строго византијског иконописања лежи, пре свега, свесно одбацивање и савладавање тог натурализма као неупотребивог и неприкладног.

³⁶ В. Лоски, „Исхођење Светога Духа“, Париз 1984, 35 (на франц.).

³⁷ Напоменимо да прот. С. Булгаков, услед својих софиолошких наочара, види у догмату иконопоштовања не исто што и Црква: он не види у њему доказ Боговаплоћења и његових последица, него види указатељ на „предвечно човештво у Богу“, које је било познато већ многобошцима. Међутим, кад год се прот. С. Булгаков ослобађа свог философског система, и ничим не спречава своје православно осећање, тада он јасно види и осећа колико је религиозна западна уметност пала у јерес.

Кроз тај аскетски симболизам избија знање да је свет у натприродном, благодатном стању. Зато икона нема везе са портретисањем, јер се у њему неизбежно крије натурализам, који као магнет привлачи религиозни живопис. И то је разлог зашто ова никада не постиже свој циљ, пошто види овоје достигнуће у религиозном, а не у сликарском ефекту...

Овим је предодређена судбина целе Ренесансе, како у сликарству, тако и у вајарству и неимарству. Ренесанса је створила уметност, на висини човекове генијалности, али не и на висини религиозног надахнућа. Њена лепота не одише светлошћу, него је то неко двосмислено демонско својство, које одзвања празнином, и зато тамни осмех лебди на уснама Леонардових јунака. За ту ренесансну лепоту не би се могло рећи да би она могла „спаси свет“ јер и њој самој потребно је спасење...

У овом Рафаеловом сликању Мадоне потајно се осећа мушка осећајност, мушка заљубљеност и похота... И опет ме наметљиво озари мисао: колико мудро, с каквом непогрешивошћу овде поступа црквена иконографија, кад не попушта пред сентименталношћу и не дозвољава никакву чулност...

Та западна фамилијарност са Божанством, та мистичка секуларизација, припремали су општу секуларизацију, тријумф паганског погледа на свет, чије оруђе и жртва беху ствараоци Ренесансе. Лепота, двосмислена и заводничка, заклања духовни свет ружичастим облаком, а уметност се претвара у магију лепоте...

И мисли моје летеле су као вихор, прекидајући једна другу и спорећи се, а то уствари и јесте најбоље сведочанство духовног стања западног света, које је убедљивије од свих томова теологије. Како је оно успело да се појави, оставши непримећено, то паганско човекобожје на месту светом?... Духовна болест потомака и наследника сиромашног витеза скривена је као зараза у самом стваралаштву Ренесансе, у виду њеног паганствујућег хришћанства, у оним сликама рађеним по храмовима по поруцибини папа, као да су иконе, а у ствари те слике нису допуштале никакав религиозни молитвени однос према себи, и та њихова одбојност била је утолико већа уколико су оне биле уметнички савршеније. А то што сам ја тако дубоко осетио у Сикстинској капели може се применити и на религиозно сликарство Ренесансе у целини. Оно се оводи на срозавање Божанског на само човечанско, на овоземаљско: естетизам се нуди као замена религије, а натурализам као средство иконографије.”³⁸

*

* *

У наше време ситуација је таква да питање иконе, како у Православљу тако и у Римокатолицизму, има одлучујући значај и на плану вероучења, и на плану духовног живота.

У току последњих векова у хришћанству се усталило убеђење да догматски значај и карактер иконе нема велику важност. Међутим, само учење Цркве и њена историја сведоче о супротном: није случајно се водила више од 100 година крвава борба против иконоборства. И

³⁸ Прот. С. Булгаков, „Аутобиографске белешке“, Париз 1946, стр. 106—111.

православни литургички календар пун је имена светих мученика и исповедника који су страдали за иконе. Они су ишли на муке, страдања и смрт, али не за уметничка дела (такав однос према икони никад није постојао), нису гинули за обојену даску, него за исповедање вере кроз икону, исто онако као што су у првим вековима хришћанства, и касније, верници ишли на мучеништво због исповедања самог имена Христовог (ситуација потпуно несхватива за савременог човека).

*
* *

Црква зна за догмат о иконопоштовању, а не о сликопоштовању. У хришћанству догмат о иконопоштовању неки одбацују (протестанти), а други га растварају у магловитом појму „дисциплинарне мере“, а у ствари замењен је сликопоштовањем, тако да је фактички тај догмат одбачен (код римокатолика); код трећих (православних) тај догмат је заборављен.

То заборављање догмата о иконопоштовању карактеристична је појава нашег мутног времена. И одвајање од овог догмата није само грех заборава, него грех одвајања од живог предања Цркве, то је нипоштавање Светих отаца и одлука прихваћених на помесним и васеленским саборима.

Догмат о иконопоштовању означава победу над христолошким, а самим тим, и над тринитарним јересима. (Зато литургички Црква повезује успомену на Први васеленски сабор, против Арија, са празновањем Седмог васеленског сабора, против иконоборства). Овај догмат долази као довршење једне епохалне борбе за православну веру у Боговаплоћење и, отуда, за истинско исповедање кроз икону божанског домостроја о свету. Он је истина Откривења, изнедрена из саборног сазнања Цркве. У овом догмату Црква је изразила праву суштину хришћанске иконе, као видивог и неизменивог доказа Боговаплоћења (а не тек једног од многих старозаветних и новозаветних богојављења). Овај догмат је настао као плод хришћанског прихватања да у Христу обитава пунота Божанства у његовом човечанском телу.

Догмат о иконопоштовању показује то што свет одбија да прихвати у самој Цркви. И могло би се рећи, ако се у време сукоба око иконоборства Црква борила за икону, онда у наше време икона се бори за Цркву. Она може да одигра улогу коју још није имала у хришћанству. Пошто је реч изгубила вредност и престала да изражава свој садржај, њено место је заузео лик (икона): она је позвана да сведочи о Цркви, да буде видни доказ њеног нерушивог јединства.

*
* *

„Бунт савременог света против Цркве, подстрекиван „духом злобе“, Непријатељем нашег спасења, доводи до гашења црквености у целој васелени, стварајући безбројне расколе и деобе, на које се данас хришћани лакокомислено решавају.“³⁹

³⁹ В. Лоски, „Спор о Софији“, Париз 1936, 81.

„Без претеривања, ми живимо у заиста страшном и опасном добу. Оно је страшно, пре свега, све жешћим бунтом против Бога и Његовог Царства. Сада није Бог него човек мера свих ствари, најважнија није вера него идеологија, сада утопија кроји духовно стање света. Западно хришћанство од извесног времена као да је прихватило ту перспективу: одједном се појавило „богословље ослобођења“, а економска питања, политика и психологија потиснули су хришћанско виђење света, служење Богу. По целом свету монахиње, богослови, епископи, полетеше у одбрану — зар од Бога? — некаквих права, у заштиту побачаја и изопачења, а све то у име мира, сагласја, сјединења свих у једно.⁴⁰

Сви желе јединство, али различито замишљају само то јединство.

*

* *

Црква је увек сматрала да је она била, јесте и да може бити само једна јединица, зато што је она лик и подобје Бога, а Бог је један. Она „зна за јединство и зато не зна за унију“.⁴¹ И то исконско јединство, као Богочовечанско, не може бити нарушено. Из тога јединства могуће је отпасти, из њега испасти, што се и догађало и још увек догађа.⁴² Међутим, та отпадија (апостасија) није никад могла да наруши Богочовечанско јединство Цркве. А познато је да у хришћанском свету није било идеалног јединства током целе његове историје, од апостолских времена до наших дана.

*

* *

У Римокатолицизму искривљење догмата о Тројици изменило је сам карактер јединства, окренувши западно хришћанство на пут спољашњег ауторитета, што се одразило на цео догматски и канонски живот, па и на уметност. Спољашњи ауторитет ослобађа човека од „страшнога бремена избора“, од „доношења одлука слободним срцем“. Али тај ауторитет није кадар да буде носилац стапања, нити може да спречи унутарње поделе што се већ показало на делу. „А на крају крајева, није ли папство, које је у нормалним условима требало да обезбеди јединство и слогу хришћанског света, постало стварни узрок свих расцепа, који га раздиру већ хиљаду година.“⁴³ Оно што је требало да служи видљивом јединству Цркве постало је извор поделе.⁴⁴

⁴⁰ Прот. А. Шмеман, „Евхаристија, Тајна Царства“, 10.

⁴¹ Прот. А. Шмеман, „Историјски пут Православља“, Њујорк 1954, 301

⁴² Напоменимо да таква отпадија, која се збива из догматских разлога, назива се јерес (в. 1. правило св. Василија Великог), и не треба испуштати овај усвојени термин из нашег савременог богословског речника.

⁴³ А. Van Buren, «Une église orthodoxe de rite occidental: L'église orthodoxe de France».

Рукопис дисертације на Католичком институту у Лувену, 1981, 164.

⁴⁴ Значи све сада постојеће западне конфесије (лутеранство, англиканство, калвинизам и остале) само су плод даљег цепкања од Православља одвојеног Запада. По вољи римских папа проглашују се нови „догмати“, који су неприхва-

У наше време, у потрази за јединством, нови приступ прошлости Цркве остварује се на чудан начин — уз потпуно превиђање те прошлости. Историјска стварност, прошлост Цркве и само исповедање вере прикривају се вештачком маглом двоисмислености. То се многим свиђа, како међу инославнима, тако и међу православнима. Супротно од Светих Отаца и Васеленских сабора, не траже се изрази који најјасније штите истину, него изрази најмагловитији и најлакше прихвативи за све.

У том трагању за „јединством“ појавио се и појам „древне неподељене Цркве“. Ова теолошка кованица збуњује православне вернике као потпуно бесмислена, јер подсећа на протестантску „теорију о гранама“ (да су разне Цркве разне гране на једном истом стаблу), јер ова кованица претпоставља јединство Цркве само као неки идеал, који је некад постојао и према коме сада морамо тежити. Ова кованица потпуно противречи Символу вере, јер види Цркву „као раздељену“; чак и Православна Црква, ма колико била у очима неких непосредни продужетак Цркве апостолске, ипак, као и све остале „верске заједнице“, нема пуноту „древне нераздељене“ Цркве, па је и њој неопходно „обогаћење“ духовним искуством других конфесија.

Ванцрквена историја види у Цркви само један део културе, а у очима већине, она је само једна „демонстрација“ или од варијанти хришћанства. Још горе: „на њу се почело гледати скоро као на идол“, неко је измислио израз „црквопоклонство“ („еклезииолатрија“).

Исто као што се Црква расплињава у појму хришћанске религије, тако се и икона расплињава у појму религиозне уметности, или се сматра једном од њених грана. На основу таквог схватања да је икона била опште добро у току првих хиљаду година пре одвајања Запада, сматра се да она може бити заједничко добро и сада, задовољавајући све хришћанске вероисповести, независно од догматских и канонских разлика. Истргнута из свог контекста, икона се произвољно преноси у други, у којем она нема догматске основе, ни органске везе са богослужењем, светим тајнама и канонским устројством.⁴⁵ Може се рећи да неки желе расцрквенити икону, као што желе расцрквенити и саму Цркву. Продире машта о „обновљеној икони, која би могла сместити у себе ова мучна трагања западне религиозне уметности“.

тиви за Православље (као што су догмати о непорочном зачећу Деве Марије од св. Јоакима и Ане, о непогрешивости и васеленској јурисдикцији римских папа итд.), што само проширује јаз између Рима и Православља. Појавило се учење о чистишту, „индулгенцијама“ (опроштајницама); нарушено је литургијско схватање времена (напоменимо да је реформу календара самовољно увео папа Григорије XIII). Сада Црква дели се, по неправилном римокатоличком схватању на две половине: небеска, торжествујућа и земна, војинствујућа, на Цркву учитеља и ученика...

⁴⁵ Међутим, најтрезвенији римокатолички теолози, на питање, може ли се икона укључити у савремено римско богослужење одговарају недвосмисленим „не“ (В. предавање Ж. Р. Буше о. п. на симпозиону посвећеном Седмом васеленском сабору, Париз, 3. октобар 1986).

Од иконе се тражи да одражава ту проблематику која у даном тренутку влада у свету. Тражи се „нова дефиниција религиозног статуса иконе . . . “⁴⁶

У овој перспективи трагања за јединством, чак и ако би римокатолици евентуално одстранили Филиокве у својој литургијској пракси, то не би отклонило препреке између њих и православних. Већ и давно је овај недозвољени додатак Символу вере (Филиокве) постао главни знак разликовања између ова два супротна става исповедања о Духу Светом. Као искривљење учења о Светом Духу, Филиокве је неизбежно одвело у даља искривљавања вере и живота. Међутим, ако додатак Филиокве у Символу вере и морамо сматрати главним извором потоних изопачења у животу западних вероисповести,⁴⁷ ипак само његово брисање из Символа вере сада већ не би могло повратити назад некадањи историјски процес, тако да изналажење мање-више прихватљивих тумачења о њему не може отворити пут ка јединству са Православном црквом.

„Правилан приступ јединству . . . мора да почне са еклисиологијом. На еклисиолошкој основи мора бити разматрана и она права препрека, главна сметња за сједињење Цркве са Римом, а то је папско „првенство“. Осим тога, еклисиологија, укорењена у својој догматској основи, а то је јединство Трију Личности Свете Тројице, мора поставити питање о учењу, за нас јеретичком, о исхођењу Светога Духа „и од Сина“ (Филиокве) и указати на изопачење овог основног догмата о Светој Тројици од стране филиоквиста.⁴⁸

⁴⁶ Савремени римокатолички богослов долази до закључка донекле неочекиваног за православне: „Различите вероисповести стоје пред невиђеним задатком: пошто је перспектива хришћанства без иконе „антрополошка бесмислица“ и „догматски банкрот“ и „религиозни статус“ иконе треба измислити“. (F. D. Voessflug, „Бог у уметности“, стр. 329). Овај последњи цитат је нарочито неочекиван, јер „статус“ иконе, тј. њено место и значај у Цркви већ је догматизован њеним саборним сазнањем. Мислимо да „различите хришћанске вероисповести“ уопште не стоје пред „невиђеним“ и не новим задатком, него само да осмисле и исповедају тај догмат на делу.

⁴⁷ Гледати на Филиокве као на „теологуменон“ (приватно богословско мишљење), као што се то понекад чини, само је уствари неспоразум: тај израз је уметнут у званични текст Символа вере свих западних вероисповести, што је проузроковало појаву целог философско-богословског система. Чак и ако се унијатима допусти да изоставе овај уметак у својој литургијској пракси, ипак западне вероисповести никада се нису од њега одрекле. Напротив, оне су се доследно бориле за Филиокве као догмат у свим споровима римокатолика са православнима, све до нашег времена. Чак је у том уметку да Дух Свети исходи од Оца и Сина додато и објашњење „као од једног начела“. Наводимо овде речи ауторитетнога богослова нашега времена Владимира Лоског: „Питање исхођења Светога Духа беше (хтели ми то или не) једини догматски узрок раздвајања између Истока и Запада . . . Чињеница да се пневматолошки спорови прошлости понекад занемарују, да се неки савремени богослови (нарочито Руси који су често неблагодарни у односу на Византију) односе према њима чак и са неким омаловажавањем, не чини част тим богословима без догматске свести и без доживљаја живог Предања, и отуда су они спремни чак и да се одрекну својих отаца“ (Исхођење Светог Духа у православном учењу о Тројици“, Париз 1948, на франц.).

⁴⁸ Изјава Никодима епископа патраског, 27. новембар 1980, Еклисија 1/I и 1/II 1981.



Са еклисијолошког гледишта, православној икони припада најважнија улога, улога коју многи тешко прихватају.

Популарност иконе расте стихијски. Као печурке после кише ничу „иконописачке школе“ и радионице. На високим школама пишу се докторати о иконама. Сама производња „икона“ је веома разноврсна, и понекад иде до ругобе, чак до демонизма. Али без обзира на сав неред, злоупотребу и неразумевање, значајно је то да је управо наш савремени и страшни свет открио икону.

Питање црквене уметности је питање вере; нема изражајнијег сведочанства о вери него што је икона. Управо она пружа сведочанство о васпостављеној пуноти откривења, о јединству речи и лика, јављеном у Лику Исуса Христа. Управо она показује јединство вере, живота и стваралаштва, разједињених не само у западним вероисповестима које су се оделиле од Матере Цркве, него, на жалост, често и у самом Православљу.

И пошто икона постоји већ у древној Цркви, то значи да она и носи веру те древне Цркве, а њу је управо Запад и нарушио. Према томе, пригрлити икону значи и пригрлити све оно што она у себи носи, о чему она сведочи, — то значи ући у истинско јединство Цркве.

Бога познајемо у речи и икони, и Црква исповеда своју веру како речју, тако и иконом. Та сликовитост исповедања вере сачувала се у Православној Цркви, као што се сачувала у њој вера првих векова, Васеленских сабора и Светих отаца. А истоветност вере и њеног словесног и ликовног израза доказује и истоветност Цркве, јер истинитост Цркве се препознаје не по бројности, организованости или било којим другим каквотама, него по верности апостолском предању и начину држања вере у животу.

И „разумимоилажења између православних и инославних састоје се не у некаквим приватним недореченостима и погрешним представама, него начелно — она се међусобно искључују.“⁴⁹



„Човек мора да по срцу слободно сам решава шта је добро а шта зло, имајући за утлед само Твој лик пред собом...“

(Леонид Успенский, *НА ПУТЯХ К ЕДИНСТВУ?*, Имка-Пресс, Париз 1987).

Превео протођакон Радомир Ракић, професор

⁴⁹ Епископ Гурије, „Патријарх Сергије као богослов“ у књизи *Патријарх Сергије и његово духовно наслеђе*, стр. 105.

Leonid Uspensky

ON THE ROAD TO UNITY?

The author stresses the difference between the Orthodox Catholic and Roman-Catholic traditions as specially mirrored in iconography, since in the Roman-Catholic doctrine on the Holy Tradition the stress is put on the absoluteness of the divine Essence, while the hypostases are reduced to »permanent relations« inside of the Essence. The Orthodox theology, however, underlines the *personal* approach to Godhead. Henceforth, the visible proof of the divine Incarnation can be on an icon of the Logos as Person. Therefore, the decision of the Seventh Ecumenical Council reads: Who venerates the icon, he is venerating an ipostasis (person).

The Orthodox theological distinction between the divine Essence and the uncreated energies opens the possibility of the deification of man without falling into pantheism. On the other hand, the Roman-Catholic theology has no access to know the uncreated God except merely through analogies with the created world. Therefore, its iconography became unfit to express the New Testament revelation. It became unable to depict the man's participation in the uncreated life of the Trinity in the beauty of the Transfiguration.

Uspensky quotes a shocking experience of S. Boulgakoff at seeing Rafael's famous picture of Madona in the Sixtine chapel... There was but a human beauty without endowment of the divine grace. It was impossible to pray before such a picture... There was a mother with a child, but there was no even a shadow of a Virgin (and not to speak of perpetual virginity)... She exudes only her femininity and the ambiguous beauty of her sex. That was a lapse into a pagan fleshly art of the ancient Greece. By composing such a Western »pious« picture with the Orthodox icons we can understand why the Orthodox were ready to die for the veneration of the icons — forbidden by the iconoclastic Byzantine emperors.

Today the Orthodox icon is the best missionary means of the Church. After a devaluation of the language, the mysterious beauty of the icon is the best visible witness and proof of her indistructable unity in transfigured beauty.

The papacy offered itself to be a servant of unity, but in reality it became the source of schism even before 1054.

This unity of the Word and the Image is the main message of the Incarnation. This iconic confession of the faith was preserved in the Orthodox Catholic Church. Therefore the true Church is recognizable not by her great numbers, neither by her world organization but by her faithfulness to the Apostolic Tradition as experienced in everyday life.

We have to face tragic reality that the »differences between the Orthodox and the non-Orthodox are not mere private human misunderstandings or improper conceptions, but — in principle — they exclude each other«.

Отац Георгије Флоровски

ЕЛЕМЕНТИ ЛИТУРГИЈЕ

1. Увод

Хришћанство је религија литургијског типа. Црква је пре свега богослужбена заједница. На првом месту долази богослужење, а доктрина и дисциплина (учење) тек на другом. Правило молења (*Lex orandi*) има првенство у животу хришћанске Цркве. Правило веровања (*Lex credendi*) зависи од побожног искуства и визије Цркве. Са друге стране, хришћанско богослужење је, само по себи, по свом ширем обиму, догматско-богослужбено сведочанство истине Откривења. Лирски елеменат има у богослужењу подређени положај. Литургијски нагласак хришћанства је посебно значајан у источно-православној традицији. У том погледу је и Источна Мати црква баш, правоверни наследник раног, првобитног хришћанства. У ствари, највећи део литургијске структуре и богослужбених обичаја у Источној хришћанској цркви су били утврђени у једном ранијем времену, и бивали су верно чувани и без прекида одржавани кроз поколења. (Реч „православље“ у источној употреби превасходно значи „право величање“ Бога.) У сваком случају, у источној традицији јединство доктрине и вере је веома повезано. Доктрина само за себе није овде у толикој мери доктрина научена, него доктрина објављена у храму — богословље више казује са проповедаонице, него из школске клупе. Она због тога преузима ове постојанији карактер. Вера је, са друге стране, ослобођена емоција. Трезвеност срца је њен први захтев. Пунота теолошке мисли Цркве се налази баш у вери. Ово је вероватно најзначајнији особени знак источне традиције.

2. Јавно и приватно молење

У Еванђељу постоје два пасуса који се односе на молитву, а који, како изгледа, као да нас воде у супротном правцу. С једне стране, у Беседи на Гори, Господ поучава народ да се моли „у тајности“. То је требало да буде усамљена молитва: „А ти када се молиш уђи у собу овоју, и затворивши врата овоја, помоли се оцу својему који је у тајности: и

Отац твој који види тајно, платиће теби јавно“ (Мат., 6, 5). Са друге стране, у другом случају, Господ је истакао снагу „повезаности“ у заједнички изатканој молитви: „Још вам кажем заиста: ако се два од вас сложе на земљи у чему му драго, за што се узмоле, даће им Отац мој који је на небесима“, „јер гдје су два или три сабрани у име моје онде сам ја међу њима“ (Мат. 18, 19—20). Постоји ли противречност између ова два различита молитвена става? Да ли они уопште иду заједно, могу ли они једноставно да стоје упоредо. Можда звучи парадоксално али они предпостављају један другог. Човек мора учити да се сам моли, изнесећи све своје потребе и немоћи пред Господа, у једном интимном и личној општењу. Само оне, који су стекли искуство у оваквој молитви, оваква усамљена молитва може заиста духовно повезати са осталима и сјединити их у ономе што ће тражити и за сваког другог од свог заједничког Господа на небесима. Заједничка молитва очигледно предпоставља личну молитву. Дакле, лична молитва је могућа само у контексту заједнице. Нико није хришћанин сам за себе него као члан Цркве. И наравно, Црква је та у којој он сазнаје (учи) овоју побожну праксу и правила.

Оба ова облика молитве се више него допуњују, они су органски повезани, као два неодвојива аспекта истог побожног дела. Свака понаособ, једна без друге може да буде чак и опасна и да заведе: усамљеничка молитва се може изродити у индивидуалистичку побожност и узбуђеност, усхићену но разорну; и када они који нису имали предходно лично искуство, покушају „да се придруже“ другима, резултат може да не буде права заједничка молитва, него чак молитва мноштва (или секташка молитва), не молитва заједнице особа, него једне безличне масе појединаца, или чак само формалност и лицемерје. Због тога и постоји црквено правило по коме би се верни морали припремити за заједничку молитву помоћу својих личних молитви у цркви. Молитва почиње код куће, а онда се тек одлази у храм. Тамо се они који моле упознају и откривају једни друге, и спонтано се придружују заједничком богослужењу. Строго говорећи, израз „приватна побожност“, је обманујући појам, који на жалост даје утисак да је, као лична ствар остављена самосталној људској разборитости. Напротив, то је обавезна припрема наметнута појединцима строгим законом црквене дисциплине. Постоје одређена правила за ову „приватну (личну) побожност“, тако да је врло мало простора остављено импровизацији. Очигледно је да је ово овако много више од саме припреме. Чак и у храму од хришћанина се очекује да се не моли само за себе: он никада није сам на коленима пред Господом. И Отац на небесима није само његов Отац него Отац „свих нас“; хришћанин мора да буде свестан чињенице да су и многи други такође на коленима у исто време пред истим Небеским Оцем, и свако пред Господа мора изнети не само ове приватне или личне потребе и молбе. Лична молитва сама по себи би требало да буде „католичанска“ (саборна, свеопшта), тј. она која повезује ове, универзална.

Молећа душа се шири, да би обухватила све потребе и јаде целог страдајућег човечанства.

И само у том духу појединци могу упознати једни друге као „браћу“, тј. живе чланове Цркве, и сасвим се слажу у односу на ствари за које се моле пред Господом. Са друге стране, може се рећи да је зајед-

ничка молитва такође и лична обавеза, лична одговорност сваког јунога који учествује у заједничкој благодати спасења. Дакле, у Православној цркви постоје утврђене прописане форме јутарњих и вечерњих молитава, које сваки члан заједнице (Цркве) треба да извршава правилно. Све оне су сабране у књизи званој Каноник. То је књига прописа и примера. Наравно, то је само основни водич, који је спонтано допуњен личним додатком. Главни акценат је, овакако, не на рецитацији прописаних стихова, него на духовној концентрацији верника. Када се пробудиш, пре него што почнеш дан, стани с поштовањем пред Вишнога Господа, прекрсти се и реци: „У име Оца и Сина и Светог Духа. Амин“. Призиваши великим Именима овету Тројицу примири се за тренутак, тако да ти се миоли и осећања ослободе од световних ствари. Затим изреци молитву без журбе, и усрдно... Ово је основа јутарњег правила. Две карактеристике се могу одмах запазити. Прво, духовна одвојеност и концентрација. Друго, одређена догматска важност од самог самог почетка. Призивање Свете Тројице, знак крста, указују на тајну спасења. У целости, без претераног заноса или извештачености. Молитве које оледе су управо одабране да би нас подсетиле на теме које би овакако, биле садржане у сваком деловању молитве или, у најмању руку, које нису запостављене у дневним размишљањима. Правило се може сажети ако је потребно. Стих на крају јутарњег правила (молитве) чита се на следећи начин: Боље је изговорити само неколико наведених молитава, пазиво и усрдно, него их све изрецитовати у журби и без прикладне концентрације. Треба себи одабрати погодну правило према својим склоностима, чак и нека буде веома кратко, али би се овог молитвеног правила требало строго придржавати, никада га не изоставити или произвољно скраћивати. То је одлика оданости и самодисциплине. Молитва спонтано настаје после извесне праксе. Ова пракса је сигурност против субјективизма у молитви. Молитва не сме да буде само рецитација утврђених формула, него пре свега разговор (однос) са живим Господом. Она може да буде чак и тиха. Ево неколико типичних савета који се односе на молитву, од стране светог руског епископа Теофана (1815—1894), који се сматра компетентним и стручним писцем о проблемима духовног и молитвеног живота. Он од почетка напомиње: да би се човек Богу истинито и успешно молио, треба да молитву припрема и казива унапред. Човек мора да научи текст из молитвеника да би био „сигуран“ да „разуме“ и „осећа“ сваку реч и сваки ред стиха, да размишља о свакој речи и да схвата њено право значење. И тек тада би човек требао да почне молитву. Проблем при молитви је у томе, како задржати пажњу — остварити присуство Бога — и не одвратити је спољним утисцима и световним мислима. За молитву је основно размишљање. Речи молитве се морају на такав начин изрицати као да се обраћа души. Може се десити да нека посебна реч обузме нашу пажњу; тада се треба зауставити и послушати, и не журити даље кроз преостали део текста. Ипак све ово је само први корак. Молитвеници су неопходни у раним фазама, али ту се мисли само на почетнике; они су у ствари буквари молитве. Никакав напредак никада не би био постигнут да је први корак био учињен у погрешном правцу; али човек не треба да буде задовољан првим кораком. И језик почињемо да учимо често памтећи фразе из књиге. Ипак пре или касније једноставно их

почињемо примењивати и говорити тај језик. То се такође може применити и на молитву. Прво се научи неколико речи, па онда неколико фраза и стихова. Али раније или доцније морамо отпочети да се Богу спонтано обраћамо. Сврха праксе је да оспособи човека да са Богом ступи у додир. Због тога се молење не сме ограничити на извештај број молитава као и на неке посебне прозбе. У том случају оно би постало само навика и рутина. Другим речима, хришћанин мора стално осећати да се налази у присуству Бога. Ово је циљ молитвене праксе (вежбања). Циљ је управо да се увек буде са Богом. Затим душа почиње говорити усрдно, радосно и огњено. Како је све ово далеко од застарелог формализма и „ритуализма“ тако често прикаченот источној традицији! Још нема ту довољно простора за личну импровизацију. Душа је та која треба да импровизује. А то се дешава само у души припремљеној и извежбаној дугом и чврстом праксом побожности. Као што Св. Серафим Саровски налаже: „Треба се молити само док Господ и Свети Дух не сиђу... када Он дође да нас посети морамо престати да се молимо...“ Не постоји никакав „квијетизам“ (спокој) у овој молитвеној пракси. „Искуство душе“ се комбинује са напорним радом. Молитва треба да буде духовно зидање новог човека у оквиру старог Адама. Духовно одвајање од „овога света“ не предпоставља и физичко одвајање или повученост. „Овај свет“ означава у главном „свет страсти“. И сврха молитвене праксе је, тачно, да превазиђе нечију зависност од безличне страсти и да осигура слободу „духовне“ личности. Леност је најнижи порок и грех. Нема велике штете од „ударничког“ пелагијанизма — јер „добра дела“ нису само средства спасења, она су много више плодови послушности; она се граниче са дужности, дакле никако нису заслуга. Молитва, сама за себе, је „дело“, она обједињује целокупну делатност човека. Даље, циљ је да када нестане у нечијој личности, да се поново јави као преносник душе. Молитва означава нечију посвећеност самом Господу. У источном Предању појму „молитва“ се даје веома широко и обухватно значење. „Научи ме како да се молим. Моли се и ти Сам у мени“. (из приватне молитвене праксе митрополита московског Филарета 1782—1867). Молитву не би требало поистоветити са молбом, или са понизном молбом. Молити се не значи „питати“, мада увек значи „тражити“. У питању су нивои и степени. Почиње се са понизном молитвом и молитвом за другог, разгледно исказујући своје потребе и оно што нам недостаје пред Господом. Поновимо, то је молитва почетника. Потом долази захвалност, благодарење. То је виши ниво, али не и највиши. После тога иде се у хвалење и обожавање Господа. Када се неко суочи лицем у лице са Његовим недокучивим сјајем и славом, хвалећи Га за његову величанственост (не сећајући се више доброте коју Он испољава широм света) тада се богомолни сабор људи придружује анђелима, који ништа не траже, него само благодаре на свему, али непрестано хвалећи Га са: „Свети, свети, свети“... Тако је у источном Предању молитва крајње теоцентрична. Источно свето Предање не дозвољава никакву диокриминацију: она преузима неизмериву једнакост свих верника, клирикалну и световну, јер постоји само један заједнички циљ за све и сваког — лично заједништво са Богом, кроз Исуса Христа, у сили Светога Духа. Молитвено правило је за све исто, уствари Каноник је била у почетку монашка књига. Једина разлика је разлика у ста-

њу (степену духовног напретка. Молитва сама за себе припада процесу спасења: главна добит нашег спасења је прецизно назначена и истакнута у молитвеном заједништву са Богом — форме се могу мењати али је циљ увек исти: сједињење са Богом у Цркви.

3. Свете тајне и заједничка молитва

Лична молитва је једна врста увођења у тајну Цркве. Обелодање-на је у заједничкој и светој молитви Цркве. Центар заједничке молитве је Евхаристија. То је сакрамент или (да употребимо изворни источни израз) мистерион света тајна. То је двострука тајна или тајна „Чиставог Христа“, Главе и Тела. Тајна Господа — тајна вере (израз је употребио нпр. Никола Кавасила у свом изузетном Тумачењу Евхаристије.

Ранији обичај дневне молитве (потврђен нпр. и од стране св. Василија Великог) се задржао у многим парохијским црквама, као и у манастирима, чак и у периоду пролазног духовног опадања (у доба рационалистичког просветитељства, током 18. в. па све до каснијих деценија 19. в.). Тада Причешће је било ретко могуће више од три пута годишње. И поред свега, Служба у недељу је била уважавана као скоро обавезна. Међутим, само присуствовање без причешћивања не даје правилно схватање значења Свете тајне. Не би било претерано рећи да је у личној пракси верника Евхаристија донекле изгубила своје централно место. То је био резултат растуће секуларизације — посветовњачења. „Лично„ се изродило у „привтно„. Заједничко приближавање јавној молитви се изгубило, или је замењено једном врстом пијетистичког и чак естетичког индивидуализма. Наравно, свештенство је такође било криво за ово запостављање. Сувише често оно се једноставно повиновало измењеном ставу, и није, као што би требало, примењивало живљу концепцију свето-тајинске молитве. Постојао је очигледан раскорак између догматског учења и молитвене праксе, нека врста „побожног психологизма“. Баш, у току 19. в. (свакако у Русији) кренуо је нови покрет за обнављање централне улоге Евхаристије, не само у пракси Цркве, него такође и у личној пракси. Треба истаћи, причешће је постепено постајало све учесталије. У Русији је то било повезано са снажним учењем и праксом Оца Јована Сергејева, познатог као Отац Јован Кронштатски (1829—1908). Додуше, у овом веку, оличан покрет је никао у Грчкој (обично се повезује са покретом Зој — братством теолога-световњака). Оба су покрета била повезана са примеренијим и наплашенијим учењем о Евхаристији и Цркви. Права „посвећеност“ у Цркви зависи неизбежно од „доктринарне“ усмерености молитвеног живота. „Свете тајне“ губе свој значај када се молитва одвоји од „догме“. Уствари „сакраменти“ су саставни део и корен догме. Пораст осећајности (пијетизам и психологизам) је увек штетан за праву светотајинску равнотежу у Цркви. Евхаристија је право Откривење Христа, „слика“ Његовог искупитељског живота и делања. Она се поставља испред вере у симболичком згуснутом казивању и изражавању целокупног живота Господа, почев од Витлејемских јасли па све до Маслинове горе и Голго-те, укључујући такође Његово Васкрсење и Вазнесење, као и најаву и извесност Његовог Другог и славног доласка. Ово „симболично“ изоб-

ражење у Литургији није само некакво упечатљиво подсећање на далеке догађаје, него истинито „оприсутнење“ давне „садашњости“. Ово је било традиционално учење на Истоку, у најмању руку још од времена св. Јована Златоустог. Није у питању никакво понављање, јер никакво понављање Тајне вечере и Голготе није могуће. Али Христова Евхаристија у Литургији је схватљивија од „историјске“ Последње вечере. Тако се она наставља и отвара новим поколењима верника у несаломивом јединству једног Тела Христовог, које је уствари Црква. Жртва Цркве је од почетка васеленска и свеобухватна. На свакој молитви верници су, као што је и било у почетку, враћени у Горњу одају, тачно у тренутке Тајне вечере. Битно је рећи, да је свака Литургија у ствари она иста Тајна вечера, сама за себе. Света тајна (мистерион) је једна и увек иста. Зато што је Христова Жртва једна, и трпеза је увек једна. Исус Христос је присутан и као Првосвештеник Свете тајне и као Жртва — ко се приноси тај је и принесен. Он је недокучив и вечни Првосвештеник Цркве, истински свештеник Новог завета, „у Својој крви“. Овај „светотајински реализам“ објашњава то узвишено место које је дато Светој Литургији у животу Цркве. Она је извор и корен духовног опстанка. Допунски аспект ове врховне Свете тајне се такође мора препознати. Евхаристија је и велико хришћанско сведочанство, сведочанство новим следбеницима у спасавајућој Заједници и у Спаситељу. Црква није пасивна чак и док прима поклон Спасења. Света тајна Цркве је управо у томе да се Христос настани и остаје у вернима, а они својом живом вером остају и бораве у Њему. Црква одржава и наставља свештеничко дело спасења, и заиста Христос га одржава и наставља кроз Цркву и у Цркви. „Следити Христа“ није само етичка заповест. Она у себи садржи и тајно поистовећивање пастве са Христом. Као Тајна Цркве, Евхаристија је, у суштини, остварење Цркве. Црква је растућа пунота Христа. Она се појачава управо кроз Свете тајне. Јединство Цркве је засновано на јединству Духа, а вера је само прималац благодати. Јединство је Божји дар, а не људски подвиг — мада оно у себи садржи један активан одговор спасења као светог чина. Евхаристија је акт „заједничке молитве“, права „слога“ многих који стоје и моле се заједно. Име „Литургија“ (које се у Источној цркви ограничава на Евхаристијску службу) сама по себи тачно означава „заједничко дело“. То је баш дело, а не само реч. Веома је значајно да су све евхаристијске молитве састављене у множини, укључујући и молитву освећења (анафора), коју изговара сам свештеник, но очигледно у име и у корист верника. Претпоставља се да заиста пуноту вере треба доживљавати са својим свештеником (или са епископом). Ова чињеница је постала прилично нејасна због савремене праксе да се нечујно читају молитве анафоре. Практика је релативно каснијег порекла — у сваком случају тек после Јустинијановог доба, под којим је изричито била забрањена и од стране канонског и световног права, као крајње непобожна. То нечујно читање није у складу са самим обредом, јер народ или хор, још увек наглас пева извесне делове оне целовите непрекидиве молитве који су управо несхвативи ван своје целине. Чак и (екфонеза) возглас свештеника (клирика) је прилично нејасна овим начином изговарања. Сам обред Евхаристије је још непромењен и још увек јасно обухвата заједнички карактер молитве. У ин-

тересу је целе Цркве да верник упорно понавља: ми молимо. Ово „ми„ у литургијској употреби има двоструко значење:

1. оно означава јединство сабране Цркве, неделиво заједништво свих који моле „Ти који си нам дао данас благодат, једногласно управља нашу заједничку молитву Теби“. А ово „једногласно“ није само мешавина многих приватних и одвојених молитава! Права „једнодушност“ представља неко узајамно поистовећивање оних који се придружују и „слажу“. Хришћанин се моли не као егцентрична особа но као члан Цркве Христове која је Тајна заједништва у Христу...

2. Литургијски плурализам има други и дубљи значај и садржину; он означава универзалну пуноту јединство Цркве. Јер свака Литургија се слави у заједници са целом католичанском (саборном = сабирном) свеобухватном Црквом, и у име целе Цркве. И духовно у свакој молитви целој литургијској цркви на земљи треба један невидиви али врло значајан део — „ови свети са Небеса“. Ово саборно јединство се не простира само на сав простор, него такође и на сво време. Ту се укључују сва поколења и времена. Из тога разлога упокојени се помињу на свакој молитви. То није само осћање, и не само потврда наше људске привржености и љубави, него заиста један увид у тајну заједништва свих верника, живих и преминулих, у заједнички (за све) васкрслом Христу. У овом смислу, Евхаристија је света тајна Цркве, или да будемо саовим тачни, Света тајна свеколиког Христа. Евхаристија није само израз људског братства него изнад свега Света тајна спасења. То је превасходно слика Божијег дела. Стога је веома битно да је Евхаристија потврда доктрине и према томе и сазнање благодати Божије. Цели овај обред има молитвени устрем. Све св. тајне и чинодејства у Цркви су недокучиво повезани са Евхаристијским обредом. Јасно, сви они представљени су у оквиру склопа Божанске Литургије. Сви они се тичу чланства (припадништва) у Цркви. То је врло наглашено у неделивом обреду крштења и миропомазања. Света тајна брака се односи на Свету тајну Цркве (у Христу и у Цркви). Света тајна покајања има посебну важност у молитвеном правилу Цркве. Она у себи садржи две различите црте. У једну руку постоји непрестано духовно вођење које даје отац-исповедник својој духовној деци. Са друге стране, постоји посебан обред исповести (и духовни разбор посебних случајева), па разрешење грехова. У садашњој пракси, када је причешће врло ретко, разрешење грехова (у руској цркви) се уважава као један независан предуслов за причешће. Али у начелу Света тајна покајања није директно повезана са Евхаристијом. Више се односи директно на чланство у Цркви, и то је јасно изражено у разрешној (споменутој) молитви руског обреда: „Измири га и присаједини Светој цркви кроз Исуса Христа Господа нашег“... Предпоставља се да неуредан живот и нарушавање Христовог начина живота, на неки начин нарушава и ограничава духовни статус верника, и због тога би се то могло излечити, једино званичним дејством Цркве. Оба елемента у обреду су веома важна: исповест сама за себе је лично самоиспитивање покајника, његово кајање и скрушеност, или његова „промена мишљења“ (метанџа), а други део је разрешење грехова од стране свештеника. Покајник мора бити у души „припрем-

љен“ за разрешење грехова, јер у противном „дошавши код лекара он се враћа неисцељен“. За тајно разрешење грехова није потребан само исказ опроштаја, него је важан и духовни лек („епитимија“).

4. Хришћанско учење и проповед речи

Обично се претпоставља да је Православна црква претерано литургијска и да потцењује важност проповеди. То је уобичајан непоразум. Прво, обред, сам за себе је у основи проповед Речи Божије, гласна објава Благовести. Важно је истаћи да је главни нагласак на Божијем делању. Евхаристија је средиште здружене или заједничке молитве. Она је уоквирена у склоп обреда, који је, претпоставља се, близак свима редовним члановима, мада је обред сам за себе првобитно настајао у манастирским заједницама. Побожни световњаци (лаици), су често поворили да су у давна времена постојали неки молитвени обреди свакодневни који нису нужно захтевали учешће свештеника. У текућој пракси, сви обреди припадају врсти јавне молитве коју у цркви води рукоположени свештеник. Међутим, још их у принципу могу обављати и световњаци, а обично их приватно обављају и монаси (који, зна се, не припадају свештенству). Постоји посебна књига која одређује дневне обреде током целе литургијске подине. Зове се *Типик*, односно дословно — „Књига образаца“. Употреба Типика у Руској цркви, враћа се на пропис манастира св. Саве у Палестини (и због тога се зове *Јерусалимски типик*). У садашњој пракси овај обред је на разне начине сажет и прилагођен локалним условима, а само га се у манастирима придржавају у целини. Принцип је изгледа исти као и за „приватну молитву“: боље је, изговорати са ревношћу и пажњом извесне делове молитве, него је целу прочитати немарно, рутиноки. Шта је од највеће важности? Можда то да су све молитве главни проглас Благовести. Оне имају један наглашен, поучан и доктриналан карактер. Костур обреда је библијски и велики део црквених песама и молитава, су библијске по овом надахнућу и садржају. Библијски догађаји су углавном повезани и цитирани. Углавном, много је више свечане етике неголи субјективне лирике, и поред одређеног поетског усхићења. Текстови побожних песама, молитава, и симбола, обредних чинова и дејстава, истовремено указују на библијску повест о Спасењу — на припрему у Старом Завету, кроз пророчку типологију, све до ваплоћења и читавог живота Христа и Троице. Могуће је да је обим Типика претеран. Молитве, у строгом смислу, нису најзначајнији елеменат обреда. Главни акценат је на моћном делању Бога... Друго, проблеми из Библије су utkани у ове молитве. *Псалтир* се чита цео за време страдалне седмице (за Велики Пост и двапут, а читање је дуже). Новом завету је дато много више простора неголи Старом. У Типику је прописано да сваки дан после Вечерње, пастви треба читати по један део из Новог завета, и да цео Нови завет буде прочитан за време једне литургијске године. Очигледно је да је ово нека врста проповеди. На Јутрењу треба читати Егзепитичну беседу св. Јована Златоустог (његово тумачење библије), или неког другог светог оца. Све ово као додатак уз уобичајене часове пре Литургије. На жалост ови прописи се врло ретко примењују, сем у

манастирима. Али замисао и намера Цркве су изражени баш у пропису, а не у њиховом запостављању. Читање дела Светих отаца припада структури обреда. То је једна врста проповеди, проповеди „из књиге“. У давна времена боље се држало прописа и обим учења (број часова) је био знатан. У порасту је тенденција да се поново врати ова давна пракса, и да се комбинује са усменом проповеди. Беседа, у техничком смислу речи, се уважава као саставни део заједничке молитве, посебно недељом и у посебним приликама. У средњовековним црквама проповедаоница (или катедра) је била једна од најзначајнијих делова црквене грађевине. Проповед у модерним временима губи нешто од своје ране важности. Није постојао никакав доктринални разлог за промену. Главни разлог је био баш запостављање и скраћивање времена, које се односи на верско поучавање. Постојао је очигледни препород проповедништва у Русији у 19. в., и многи истакнути проповедници могли би се поименце споменути. У данашње време постоји снажан препород проповедништва у Грчкој где се и световњаци изгледа све више интересују за проповедништво. На жалост, постоји и тенденција да се проповедништво развија ван литургијске линије. Проповеди те врсте имају мало везе са самим обредом, и обично их смишљено припремају, да би проповед била актуелнија и могла да обухвати савремене теме и интересовања. На литургији се проповед, на жалост највише мења и све више постаје вештачки додатак Служби, уместо да је њен саставни део, тачно усмерен према библијском читању. Ипак, постоји приметно побољшање и у овој материји такође. У многим Црквама проповед се враћа на своје нормално и уобичајено место, пратећи непосредно прочитани еванђелски текст и постајући његово све дубље тумачење. Постоји такође и посебна литургијска проповед. Она је део богослужења који се у Источној Цркви сматра, пре свега, као истинска потврда величанствених моћи Божјих дела, а не само као израз или показатељ побожних осећања. Има много смирености и свечаности при целокупном обреду и служби. Основна је намена привести човека Богу и дирнути га свим оним што је Господ урадио за њега. У том смислу, молитва се сама за себе укључује у непрекидну повест о Спасењу.

5. Укратко речено

Главна обележје источно-православног богослужења је његов традиционални карактер. Сачувани су посебни облици богослужења Источне цркве, тачније речено, они се непрекидно врше већ вековима, без неких битних промена. Понеком световњаку све ово може изгледати архаично и застарело, а читав систем богослужења се може погрешно протумачити као беживотни остатак старине. Па ипак, у току његове непосредне примене, обред се задржао у животу и још увек природно средство спонтаног изрази религиозног живота. Осећа се, и у самој традицији, да је он најправилнији носилац духовног искуства. Цели обред је у основи библијски. Библијски израз се упорно употребљава у литургијским чиницима. Већина побожних песама и молитава су једноставне варијације на библијске мотиве (канон на јутрењу). Све је оријентисано на догађаје спасења у прошлости, у којој је реалност

Цркве дубоко укорењена. Даље, цела структура молитве је здруженост у својем надахнућу и стварности. „Приватна побожност“ се врши само да припреми појединца за учествовање у заједници читавог сабора верника — Цркве. Циљ целокупне молитве је да успостави и овековечи сјединење са Богом, у Исусу Христу, и кроз заједницу Његове Цркве. Основна је духовна усмереност: циљ хришћанског живота је примање Светог Духа, Утешитеља, који вернике уводи у заједницу Цркве. Не постоји никакво противречје између обреда и Духа, јер обред, сам за себе, не постоји без Духа.

Из књиге „The Orthodox Church in the Ecumenical Movement“, превео Бранко Милић.

S u m m a r y

Father Georges Florovsky

ELEMENTS OF THE LITURGY

The author stresses the living unity of *lex orandi* and *lex credendi* as harmoniously expressed in the Liturgy of the Mother Church of the East. »Orthodoxy«, henceforth, means above all »right celebration« or »proper glorification« of God.

»Private prayer« is just a preparation for the community Prayer of the Liturgy. The Eucharist, with the metabolism (change) of Bread and Wine into the real Body and Blood of Christ, is not a shallow memorial, but re-actualization of the Last Supper and of Pentecost.

The unity of the Catholic Church is realized through Communing with One Body of the Resurrected Lord, Who is the only Head of the Church in Heaven and on Earth.

The sermon is a constitutive part of the Liturgy.

There is no opposition between the traditional Ritual and the Spirit, since there is no ecclesiastical Service without Presence of the Holy Spirit.

Др Јован Мајендорф, протојереј

ДА ЛИ ХРИШЋАНСКО ПРЕДАЊЕ ИМА БУДУЋНОСТ?*

Наше савремено друштво је сведок запажене обнове традиционализама. Употребљавам реч „традиционализам“ у множини, јер садашње плуралистичко и секуларизовано друштво на разне начине неминовно трага за коренима. Уједињавајући амерички сан о новом свету — чистом, хришћанском и апсолутно слободном од кварежи прошлости — свакако је још увек присутан, али та пред изазов стављају разне групе које свој идентитет траже негде другде. Делимично подстрекаване порастом свести о Црначкој заједници, а такмичећи се са оживљеним идентитетом Јевреја, друге етничке групе су ове више склоне да се потврђују као посебне културе и традиције. У прошлости, ови покрети сматрали би се не-амерички, а извесни конзервативни елементи америчког друштва очигледно још увек гледају на „народности“ са нелагодошћу и притајеним неodobравањем. Међутим, институције настоје да реагују конструктивно, па зато универзитети потпомажу изучавање историје етничких група. Тако се идеја о културном плурализму уклапа управо у тај амерички сан.

Позивам се на ове чињенице тек толико да бих привукао нашу пажњу на контраст између обнове традиционализма у секуларном друштву и очигледне кризе и збрке присутне у нашем појимању хришћанског Предања. У ствари, ми смо усред кризе хришћанског идентитета. Заиста, оваки колективни идентитет је неодвојив од традиције (предања): човек може бити Кинез, Јеврејин или Ирац, једино својом повезаностју са историјом Кинеза, Јевреја или Ираца. Слично томе, неко је хришћанин, јер се идентификује пре свега са историјском личношћу Исуса Христа а и са хришћанима прошлих времена. Али тек овде настаје збрка услед ривалских тумачења ко је био Христос и шта је проповедао, услед поделе међу хришћанима и — нарочито у наше доба — услед кризе у институцијама чија је служба била и остаје да уче и негују хришћанско предање. Као последица тога јесте: људи су опрезнији да поштују и уважавају овоземаљска предања; они чак умиру за очување своје националне и културне традиције, и обожавани су као

* Предавање одржано на Католичком универзитету у Вашингтону, 26. септембра 1981. године.

хероји ако тако чине; али, ако се неко представља као „традиционални“ хришћанин, или се једноставно позива на ауторитет *Предања*, њега онда поистовећују са конзервативцем који одбацује потребно „осавременивање“ хришћанске вере. Тако је, у неком смислу, међу хришћанима „традиција“ постала ружна реч.

Проблем је такође и у чињеници да, у светлу хришћанске вере, *Предање* није тако једноставан појам. То свакако није пуко поштовање прошлости. Сама ова сложеност појма *Предања* доводила је до окупљања и поједностављења, о чему ће овде бити речи. То такође наводи многе данашње хришћане да бркају овоземаљске и религиозне традиционалне вредности, што на крају крајева своди хришћанство просто на неки спољни украс, који користе искључиво оветовни идеолози на левом и десном крилу.

У мом настојању да размотрим ова питања — где нећу поворити као социолог или психолог, него само као историчар и бопослов — покушаћу да дефинишем Традицију (*Предање*) не у смислу прошлости коју треба сачувати, него у смислу будућности коју треба ишчекивати и за њу се припремати. Друго, учинићу историјски излет у 2. век хришћанства, јер је у то време стање Цркве било, по извесним изузетним цртама, слично нашем. Најзад, изложићу садашње екуменско стање и додирнути приступе овом питању, како се они пројављују у три веће хришћанске породице — римокатоличкој, протестантској и православној.

Предање и есхатологија

За разлику од платонизма и других облика статичког философског идеализма, Библија открива дејство Божије у историји. Свет има почетак и крај, одређен Богом. Исто тако, Библија је неспојива са онтолошким дуализмом: пошто је лично Бог створио свет — а не, на пример, посредством неког нижег демијурга (као што су гностичари мислили) — овај свет, било „видиви“, или „невидиви“, јесте добар и предодређен је за спасење. Међутим, Библија такође наглашава егзистенцијални дуализам између „овог света“, који се налази у стању бунта против свога Творца и „будућег века“ (света, када ће Бог бити „све у свему“ (1 Кор. 15, 28).

Отуда, у овом временском периоду између почетка и краја, човечанству се у целини, и оваком људском бићу понаособ, пружа прилика да поново изрази своју приврженост Богу и да се успротиви „кнезу овога света“ — „тиранину“ и „узурпатору“, који мучи створени свет силом смрти. И Нови Завет нам вели да се, у неком смислу, човек може припремити, предосећати, и чак изазвати крај, и да сам тај крај, мада Богом сасвим одређен, такође изазива у човеку спремност да се с њим сусретне.

Овде би се можда могли запитати: да ли овај есхатолошки приступ има икакве везе са *Предањем*? Заиста има, јер у хришћанском откривењу алфа и омега се заиста поклапају, и зато што се живот и истина поклапају. Без есхатологије, традиционализам се лако окреће само прошлости; он је онда само археологија, старудија, конзервативизам, реакција,

одбацивање историје, бекство у прошлост. Истински хришћански традиционализам памти и негује прошлост, али чува је не зато што је прошла него што је то једини начин да се иде у суорет будућности, да се припреми за њу. Подсетимо се смисла хришћанске евхаристијске светковине (тј. Литургије): то је заиста спомен на оно што је Христос учинио у прошлости, али се Литургија такође служи „док Он не дође“ тј. она је заснована на очекивању Његовог Другог доласка. У канону Евхаристије св. Јована Златоуста, непосредно после речи установљења, („Примите, једите... Пијте из ње ови“), Православна Црква посебно указује на неопходност памћења: „овега што се ради нас збило: крста, гроба, тридневног васкрсења, вазнесења на небеса, седења са десне стране, и другог и славног Доласка“, — као да се други Долазак већ догодио! И унутрашњи распоред фресака у древним хришћанским храмовима — како романским тако и византијским — увек је у сами центар стављен Господар есхатологије: Пантократор (Сведржитељ), или изображење празног Престола — припремљеног за Онога који ће доћи. Евхаристија не само подсећа, него она и припрема, ишчекује, предокушава.

У потоњим вековима ова есхатолошка димензија била је прилично заборављена. Колико наших модерних црквених здања то одражава? Ко проповеда о томе? Није онда ни чудо што је изгубљен истински смисао Предања.

Међутим, треба приметити да чак и кад би требало поново открити есхатолошки садржај хришћанске вере, он би се могао схватити на различите начине. Наводим три примера који су непосредно значајни за хришћански став према овету и који прожимају и вреднују све аспекте хришћанске етике.

а) Есхатологија се може окренути у апокалиптику: Царство Божије долази ускоро; од историје нема шта да се очекује; хришћани не могу ништа учинити да би побољшали човекову стварност; чак и најмања друштвена ћелија — породица — јесте само терет и нема оправданог значаја.

Црква се у овом случају своди на „остатак“, који се може само обраћати своме Господу са: „Дођи, Господе Исусе!“ (Откр. 22, 20). При оваквом „вертикалном“ настројењу, није могућа, чак ни пожељна, стварна одговорност Цркве за друштво или културу. На Бога се гледа само као на Господара историје, који дејствује без ичије сарадње или синергије (в. 1 Кор. 3, 9). Нови Јерусалим долази са неба „сав припремљен“ (Откр. 21, 2), и ми немамо шта да му доприносимо.

Разумљиво је што хришћани понекад прихватају такву апокалиптичку есхатологију, посебно када се нађу у непријатељским срединама и када су присилно лишени могућности да утичу на свет око себе. Такав случај је био са неким хришћанским заједницама, и ово се одражава и у самом Новом завету. Сличне ситуације постоје и данас, на пример, у комунистичким државама. У таквим посебним, екстремним ситуацијама апокалиптичност је можда оправдана.

Али је јасно да, пошто апокалиптичка есхатологија не види будућност за хришћанство (осим парусију = други Долазак Христа), она се не занима за прошлост; она не допушта икакву традицију, или културу, било

какво напредовање или назадовање у човековом трагању за Богом. И, наравно, такву апокалиптику одбацује Црква која је стални тумач хришћанске есхатологије. Заиста, Црква верује да „нови Јерусалим“, будуће Царство, није само слободан дар Божији, него печат и испуњење свих позитивних стваралачких напора човечанства да „сарађује“ са Творцем кроз целокупни ток историје. Ово је био разлог зашто је, кад је Римска држава прихватила хришћанство, Црква поздравила пружену јој прилику и нову дужност, мада је то повлачило за собом искушења и ризике. Од тога времена, појам хришћанског Предања постао је неодвојив од онога што зовемо хришћанска култура.

б) На сасвим супротној страни од апокалиптичке есхатологије стоји хуманистичко и оптимистичко схватање историје: веровање да човек контролише историјски ток и да се он може и треба схватити као рационална теорија прогреса. Према овом схватању, историја заиста има смисао, и такође неопходно постоји и место за традицију која се првенствено схвата у смислу међуигре између „прогресивних“ и „реакционарних“ трендова и смерова.

Ово оптимистичко веровање у прогрес може се назвати „пост-хришћански“ феномен (немогуће је замислити овакав значај који он придаје историји, на пример, у друштву којим доминира један будистички кодекс вредности). Од века Просвећености ова оптимистичка есхатологија преовладава у западном друштву, а у 20. веку проширила се чак и на Кину у њеном марксистичком облику. Било како било, он се и даље зове хришћански, овај тип „есхатологије“ поистовећује Нови Јерусалим са човековим достигнућима, схваћеним у овоземаљским категоријама. Њена трагедија је у њеној фундаменталној устремљености ка утопији. Заиста, она занемарује основне стварности људског живота, као што су смрт и грех, који се збивају и на личном и на друштвеном нивоу и сав друштвени прогрес не може их надвладати. Таква есхатологија измишља бескрајну цивилизацију, која би — ако би се остварила — била исто тако страшна као вечно животарење људског бића, под бичем болести и старости. Прихватајући идеју да људска личност подлеже неопходностима историјског детерминизма, она разара главни садржај хришћанске наде: да је Христово васкроење ослободило човека зависности од „начала и власти“ који владају у овом палом свету, да смрт нема трајне моћи, да човек није више заробљеник друштвене, физичке или историјске условљености.

Јасно је да ова есхатологија, заснована на оптимистичкој идеји човековог прогреса, није спојива са идејом хришћанског Предања пошто стварно укида човекову слободу пуног самоопредељења.

в) Трећи тип есхатологије је заснован на библијском појму пророштва. И у Старом и у Новом Завету пророк није да само просто предвиђа будућност или најављује оно што је неизбежно. Библијски пророк изриче Божје обећање, или претњу. Ово двоје је углавном повезано. Али пророчанство увек ставља човека пред одлуку, избор између два типа личног и друштвеног понашања. Он је слободан да бира, али га је пророк упозорио и упознао са последицама. Таква есхатологија се зове условна есхатологија, и она чини једину теолошки прихватљиву основу и за идеју Предања.

Заиста, оно што зовемо Свето Предање јесте историја правих избора која чине људска бића суочена са пророчаном речју Божјом, исправно реагујући у конкретним историјским околностима свога времена. То су они које зовемо светитељима. Прихватање Предања уствари значи живети у заједници светих, који су живели у прошлости, али су припремали и будућност. Њихови прави избори тицали су се и тичу хришћанске науке или хришћанског живота. Ми можемо живети у различитим историјским околностима, и врсте избора са којима се суочавамо не морају бити истоветне са њиховим, али напор да се остане у заједници са њима јесте неопходни и кључни елемент саме хришћанске вере, јер та вера се сматра одговорном за историју. Ово старање за „заједницу светих“ понекад се назива „саборност (католичност) у времену“. Без тога временског аспекта саборности, „саборност у простору“ — тј. спољна, географска васељенскост (универзалност) Цркве — има веома мало смисла. Исто тако, и то је сасвим важно, светитељи прошлости не могу се потпуно разумети без нашег опажања — макар и делимично — истинског садржаја избора са којим су се они суочавали. Познавање историје и — рекао бих као историчар — коришћење историјских метода истраживања јесу од суштинског значаја за разлучивање истине од легенде, као и садржаја од форме, сржи од коре, Светог Предања од људских предања која је Христос пред фарисејима осудио.

Појам Предања је отуда неодвојив од есхатологије — оне „условне есхатологије“ откривене у Светом Писму. Било је, изгледа, неизбежно да ова есхатолошка димензија буде донекле замагљена прихватањем хришћанства као државне религије у Римском Царству у 4. веку, као и током целог средњег века и касније. Међутим, посебно у Православљу, та есхатолошка димензија није никада сасвим нестала. Она се најјасније јавља у црквеним списима другог столећа, када су се хришћани другог и трећег поколења борили са проблемом како пронаћи критеријум за исправно хришћанско учење у светлу изазова ривалских гностичких „предања“.

Предање у другом веку

Основана на историјском догађају Христовог Васкресења, хришћанска вера је потпуно зависила од Христових очевидаца. Јер заиста, Христос лично није ништа написао, него је само установио заједницу Својих ученика, које је Он изабрао и поверио им службу сведочења о Њему. До другог века сви чланови те првобитне заједнице били су већ изумрли, а онда су многи за себе тврдили да су управо они њихови наследници у очувању Христовог истинитог учења. Они које називамо гностичари представљају читав низ група, које су преносиле разнородне „традиције“. Једна од њихових заједничких тврдњи била је: да они имају неке тајне, езотеричне везе са Исусом посредством скривених учења која су преношена с једног човека на другог и била резервисана за елиту духовних вођа („гностицари“ — „људи који имају знање“).

Која су то средства имали хришћани 2. века да би посведочили истинитост учења која су преношена на овај начин? Мада су апостолски списи били у оптицају, општеприхваћени канон Новог Завета још није

био усвојен: није било формалне основе за прихватање учења садржаних у Еванђељу по Матеју, или по Јовану, нити за одбацивање оних учења садржаних у пнотичком, тзв. Томшином Еванђељу. Црква није имала изграђен магистериум (црквено учитељство) или централу, где би се доносила ауторитативна одлука по питањима црквеног учења или устројства. Није било могућности да би хришћанин могао рећи: „Верујем у ово учење, јер је садржано у Светим списима“, или: зато што га је „дефинисао магистериум Цркве“. Па ипак, упркос томе, управо у овом периоду Предање се показало не само као ефикасна стварност у Хришћанској Цркви, него је добило и најубедљивије, најтрајније — мада понекад парадоксне — одредбе (дефиниције).

Две велике хришћанске личности одиграле су посебно значајну улогу у овом погледу: св. Игнатије Антиохијски († око 107. г.) и св. Иринеј Лионски († око 202. г.). Није ми намера да овде опширно изложим њихово схватање хришћанства, него само да укажем на оне аспекте њихове мисли који имају трајни и, доиста, савремени значај за наше схватање хришћанског Предања.

За светог Игнатија, устројство Цркве се одређује појмом Евхаристије, и, отуда, есхатологије. Откупљена ради Евхаристије, помесна заједница постаје Католичанска Црква — не њен део или исечак, него сва пунота. Заиста, вели Игнатије, „где под је Исус Христос, тамо је Католичанска црква“ (Смирњанима, 8). Сталне молбе и преклињања, која је св. Игнатије упућивао својим читаоцима да буду „послушни своме епископу“, не заснивају се на некој спољној или формалној моћи епископата, као да је она добијена законским постављењем, него на чињеници да епископ председава на Евхаристији и пројављује, за време евхаристијске вечере, присуство Христа, или чак присуство самог Бога Оца. Занимљиво је приметити да св. Игнатије никада не спомиње „апостолско прејемство“ епископа. По њему, апостолски колегијум је углавном оличен у презвитеријуму — у групи или сабрању старешина („презвитера“ = стараца) који седе око епископа за време служења Евхаристије, као што су Апостоли седели око Христа на Тајној вечери. Очигледно, свети Игнатије описује Евхаристију истим есхатолошким изразима, које налазимо у Откривењу Јовановом, где 24 старешине („презвитери“) окружују престо Божији, док анђели певају „Свјат“ (Откр. 4, 4—11). Окупљање свих око Евхаристије, на којој председава епископ и презвитери, за светог Игнатија је управо то извор истинитог учења, насупрот учењу расцепканих група. Истина се јавља као једна визија, као стварно виђење, као директан опит, искуство, добијено у дотичној локалној евхаристијској заједници, која изражава „саборност“ (= католичност) или пуноту Божанског присуства.

Скоро читав један век касније, свети Иринеј Лионски сагледава Цркву на универзалној основи — опасност пнотичизма била је заједничка опасност свима помесним Црквама. Међутим, он не напушта начела св. Игнатија, задржавајући његову идеју о евхаристијској саборности католичности у свакој помесној заједници. Обраћајући се пнотичарима, он пише: „Или нека они промену своје мишљење, или нека се уздрже од приношења ових жртава (тј. Евхаристије) ... Наше, пак, мишљење је сагласно са Евхаристијом, и Евхаристија потврђује наше мишљење“.

(Против јереси 4, 18, 5). Али, Иринеј, истовремено уноси појам онога што сам назвао „саборност (католичност) у простору“.

„Примивши ово исто учење и једну исту веру, Црква, мада раштркана по целом свету, брижљиво то чува, као да живи у једној кући... Нити оне Цркве које су установљене у Германији другачије верују, или преносе неко друго предање, нити оне међу Иберијцима, ни оне међу Келтима, ни у Египту, ни у Либији, ни оне установљене у средњим деловима света... Нити ће неко од оних који председавају у Црквама (тј. епископ), иако је веома моћан на речи, рећи нешто различито од ових ствари, ... нити ће опет неко ко је слаб на речи умањити исто предање“ (Против јереси 1, 10, 2).

У исто време, свети Иринеј поставља своју полемику са гностичарима на појам „саборности у времену“, а ово уводи нови појам апостолског прејемства епископа. Он користи овај аргумент првенствено да би одбацио гностичке тврдње како су они, тобоже, сачували „истинито учење апостола“ кроз тајна, мистериозна предања, преношена речима од уста до уста. Насупрот томе, према св. Иринеју, Црква јавно чува Предање, када га епископи проповедају у оквиру своје светотајинске, евхаристијске службе у самој црквеној заједници. Такав је смисао апостолског прејемства: то није механичка „ваљаност“ рукоположења, него пре свега верност у преношењу апостолске истине.

Иринеј пише: „Предање апостола, тумачено у целом свету, могу јасно видети у свакој Цркви сви они који желе да упознају истину. Можемо набројати све оне које су апостоли поставили за епископе у Црквама, и њихове наследнике све до нашег времена, од којих ни један није учио или мислио нешто слично овим сулудим идејама“ (гностичара) (Против јереси 3, 3, 1).

Свети Иринеј изричито тврди да се Предање држи у свакој Цркви. Заиста, његова еклисиологија је иста као и св. Игнатија: свака локална евхаристијска заједница је „католичанска“ (саборна) и има пуноту благодати и Божанског присуства. Али, да би илустровао ово гледиште, он се позива на прејемство епископа у „великој, старој и добро познатој“ Цркви Рима, која је већ у његово време заузимала „истакнуто превасходство“ на Западу, где је он и писао (Против јереси 3; 3; 2). Али, такође, непосредно после тога, он указује и на апостолско прејемство у Црквама у Смирни и у Ефесу.

Убеђен сам да учење св. Игнатија и св. Иринеја о Предању, са својим светотајинским и есхатолошким контекстом, представља суштинску основу за наше схватање хришћанског Предања. Јер, уствари, духовна, интелектуална и социјална конфузија, која је преовладала у позном Римском царству, није без неке сличности са нашим пост-хришћанским светом.

Током потоњих векова, појам Предања је често свођен на законске категорије ауторитета које захтевају послушност и окривају у институције које су под утицајем политичких система. Епископат се поступно — али доста рано — одвајао од свог првобитног назначења и службе у помесном евхаристијском сабрању и постојао средњевековна административна установа с надлежношћу над великим географским просторствима, са многим помесним евхаристијским заједницама (или

„парохијама“). Цареви су покретали иницијативу у сазивању Васеленских сабора, чије одредбе су спровођене у живот као државни закони. На Западу, у надметању са царском влашћу у Цркви само папство је преузело на себе политичку власт и постепено се развијало у једини и обавезујући критеријум истинитог предања. Сви ови каснији развоји помрачили су првобитни појам Предања, како су га схватили и изражавали свети Игнатије и Иринеј.

Али, да ли је данас могуће превазићи историјску прошлост? Очигледно не. Свети Игнатије и Иринеј не могу нам пружити тачне институционалне моделе за Цркву данас. Међутим, без чувања и неговања суштинске — есхатолошке и евхаристијске — димензије њиховог поимања Цркве, појам хришћанског Предања данас је немогућ. Без таквог неговања немогуће је разлучити Свето Предање од чисто историјских, људских и отуда изменивих облика хришћанског живота и веровања. Такође је немогуће превазићи сукоб између конзервативаца и либерала, традиционалиста и напредњака, и открити светотајански континуитет, током свих векова, заједнице светих.

Наравно, богословско питање да ли Свето Предање уопште постоји, као различито од људског, и људских условљених предања, то је проблем по себи, који се различито решава у разним верским заједницама.

Савремено екуменско стање

Постављањем овог питања: „Да ли хришћанско Предање има будућност?“ човек се неизбежно суочава са чињеницом хришћанског нејединства. Ако уопште постоји питање, по којем су протестанти, римокатолици и православни историјски подељени, то је управо Предање. Па ипак, садашње стање је у знатној мери измењено, не само екуменским покретом, него и драстичним променама до којих је дошло у свим трима већим хришћанским породицама.

Савремени протестантизам, упркос конфесионалном и културном плурализму, уједињен је својим историјским пореклом у Реформацији, која је подразумевала одбацивање не само средњовековног латинског предања у његовом доктринарном ауторитету, него и саме идеје било којег ауторитета осим Светог Писма. Једно од већих достигнућа савременог екуменског дијалога јесте то да многи протестанти признају да ниједно друштво не може постојати без традиције (предања), и да ту реформатско хришћанство 16. и потоњих столећа није изузетак. Код протестаната је све јача свест о улози предања, и заиста постоје протестантска предања (традиције), изражена у „конфесионализму“ или „деноминационализму“. Начело *sola Scriptura*, заједничко прихватање Светог Писма као јединог апсолутног критеријума хришћанске вере, не може, а није ни доводило, до црквеног јединства у историји или до доктринарне сагласности међу верским заједницама произашлих из Реформације. Традиције их деле и дан-данас. Ово ствара веома двосмислену ситуацију, која се пројављује нарочито кроз историју распри по овом питању на богословским скуповима у организацији екуменског Светског савета цркава. Заиста, унутар овог екуменског тела долази до

сусрета не само између разних протестантских група, него и између таквих бранилаца идеје Предања, као што су англиканци „високе Цркве“ и, природно, ми православни.

С једне стране, многи протестантски богослови почињу увиђати утопијски карактер хришћанства без Предања. Са друге стране, делимично због своје првобитне предрасуде, у корист начела *sola Scriptura*, а делимично и што их историјско искуство сучељава са чињеницом да је нагласак на предању, у пракси, разбијачки, протестанти су зато склони да на Предање гледају као на чисто људски — и отуда неминовно релативан — елемент у хришћанству. Човек се, без даљег, држи неког предања, али је он у праву ако тако чини једино ако сасвим толерише и овако друго предање. Ово прихватање плурализма, често удружено са изричитим релативизмом у учењу, посебно је својствено америчком либералном протестантизму: на разне „деноминације“ гледа се као да су само историјског порекла и, како је то показао Рајнхолд Нибур, оне одражавају друштвену и етничку историју америчког друштва.

Наравно, у протестантокој заједници постоји обједињујући фактор — Свето Писмо, које сви прихватају. Међутим, савремени методи библијског тумачења открили су и неке „људске елементе“, а отуда релативизам и, најзад, плурализам у Библији. Неки савремени екуменисти сасвим се задовољавају неким тумачењем које прави оштру разлику између „павловског“, „јовановског“ или „лукиноског“ хришћанстава, која су подједнако законита; и ово њихово мноштво допушта законито сапостојање различитих хришћанских предања као раздвојених група или Цркава. И, наравно, ако би неко дефинисао неко библијско учење као историјски релативно или друштвено условљено, он би лако довео у питање библијски ауторитет за решавање основних савремених питања (на пример, улога жене у Цркви).

Има и реаговања на тај либерални тренд: као што је фундаментализам — слепо и наивно прихватање буквалне непогрешивости библијских текстова, што подразумева одбацивање историје и било којег облика сарадње између Бога и човека у делу Откривења. Библија се претвара у нешто што њој није било намењено: да буде — свеобухватни приручник из историје и науке.

Оно што недостаје и на либералној и на фундаменталистичкој страни (што, наравно, не представља целу протестантску мисао данас) јесте идеја општења између Бога и човека у светотајинском и есхатолошком заједницењу Цркве — заједницење где је саборност (католичност) и доследност могућа, где је пожељно јединство у простору, и где се Библија има и може ваљано и хармонично схватати и у њеним божанским елементима и у њеном људском контексту.

У Римокатолицизму, — и, наравно, у Православљу — Предање је централна стварност у постојању Цркве. Шта више, оно је у самом центру свију разговора до којих је долазило после Другог ватиканског концила наопамо. Исто тако, о њему је вековима дискутовано између Истока и Запада. А ове разлике по питању значења Предања у ствари су доводиле и довеле до средњовековног раскола између Рима и Православља. Ја сам опоменуо да је већ у 2. веку Предање било признато као незаобилазни критеријум хришћанског идентитета наопрام јеретика гностичара. Касније, бесконачне расправе о учењу о Светој Тројици, о

христологији, и др., које су се водиле вековима, могле су се решити једино позивањем на Свето Предање. Међутим, као што су се све странке у том питању позивале на Свето Писмо, тако су оне и призивале у помоћ Свето Предање. Ово се односило како на аријевце, несторијевце, монофизите, иконоборце, па исто тако и, на Грке и Латине, када су се међусобно спорили по таквим питањима, као што су: латински додатак у Символ вере Филиокве, или разна друга богословска, дисциплинарна и литургијска питања. Уопште узев, Исток је инсистирао да све ове проблеме треба решавати у самој сржи на саборима црквеним. Тамо су сматрали да је апостолско предање поверено свима Црквама, које га зато и могу ауторитативно изразити само општим сагласијем (*consensus*) или саборношћу. Ово није била демократија него пре мистично веровање у пуно присуство Христа и Светог Духа у свакој Евхаристији, и отуда веровање у колективну одговорност свеукупног народа Божјег за чување праве вере.

Међутим, чисто људски говорећи, ово, како видимо, није био баш реалистичан приступ овим питањима. Он је допуштао да распре и сучељавања трају вековима, а такође и царевима да се мешају у црквена питања, настојећи да — углавном без великог успеха — силом природе нека решења. Латински Запад је постепено бивао реалистичан. Грађење свега на древном уважавању и престижу Цркве Римске, развило је на Западу идеју да је епископ тога града, где су Цркву основали апостоли Петар и Павле, био наследник Христовог обећања Петру: „Ти си Петар, и на томе камену сазидаћу Цркву своју“ (Мат. 16, 18). У том својству, папа је био последњи и апсолутни критеријум истинског Предања, тако да би свако сучељавање, свака теолошка распра, свако епископско решење сабора, на крају крајева, зависило од његовог решења.

Није ми намера да овде уплетем дискусију о пореклу и легитимности римског примата, него само да истакнем његову пресудну важност за схватање Предања. Пре свега, желео бих да укажем на чињеницу да — насупрот антипапокој полемици ових ранијих времена — папски ауторитет не потиче од неког претенциозног, властољубивог папиног плана да преузме вођство у универзалној Цркви. Ако је, према православном веровању, сагласје Цркава засновано на мистичком и есхатолошком схватању Цркве, тако је слично било и веровање на Западу у специјалну харизму Рима. Али, заиста, то у Светом Писму није било очигледно описано и није било јасно подржано у древној историји Цркве. Сви добро обавештени римокатолички историчари и богослови данас признају да је средњовековни папски ауторитет плод доктринарног и канонског развоја, који се састојао у постепеном црквеном признању, на Западу, чињенице да је Бог подарио својем народу стално вођење, које је у стању да регулише и уједини помесне Цркве у склопу јединственог, универзалног, дисциплинарног и доктринарног устројства.

На крају крајева, можемо рећи да сукоб Истока и Запада почива на два опречна духовна поимања Светог Предања. Да ли је данас могуће неко решење?

„Конституције“ Другог ватиканског концила и далекосежне промене до којих је дошло у Римокатоличкој цркви последњих двадесет

година, захватиле су како теорију тако и праксу Предања и, оледствено, коснуле се односа са Православном Црквом. Овај процес се одвија на различитим нивоима. Неке последице су биле негативне, и разбијачке, док друге отварају врата бољој будућности. Наводим три примера:

а) Распад монолитне дисциплине, која је карактерисала Римску цркву у прошлости, довео је до збрке управо зато што је Предање идентификовано иоувише искључиво са ауторитетом: папским, бискупским, свештеничким. Предања су сада одбацивана пошто изгледају наметнута са стране. Гледано православним очима, неки од ових приступа били су поздрављени — као што је увођење народног језика у богослужење —, док су други били одбојни и негативни, на пример, секуларизовање богослужења, подозрење према доктринарној доследности, и др.

б) На нивоу богословске мисли, римокатоличка теологија после после Другог ватиканског концила, уз искључивање екстремних случајева као што је Ханса Кинга, признаје много више него раније, историјску релативност доктринарних формулација. Она нагиње да Предање подвргне радикалној херменевтичкој реинтерпретацији, слично оном критичком тумачењу које су увели протестантски научници 19. века у својим изучавањима Библије. Одредба неког хришћанског сабора у раној Цркви, или папино гледиште, сматра се релевантним али безначајним данас. Овакав приступ, заснован на савременој егзистенцијалној мисли и лингвистичкој анализи, допушта разне аспекте релативизма приликом изучавања Предања. А то ствара многе проблеме. На пример, историјска релативност у схватању старозаветних списа управљена је у саму библијску материју; заиста, за хришћане је вредност самог Старог Завета у његовој повезаности са доласком Христовим, који је био припреман. Међутим, у новозаветној Цркви стварно присуство Христово јесте опасоносна датост, ослобођење не само од греха смрти, него и од историјског детерминизма. Релативизовање истине је отуда немогуће; жива истина се појављује потпуно у Христу. Можда су речи и изрази, употребљени на древним и средњевековним саборима, историјски условљени, али њихов садржај и значај нису. Стога, на Предање треба гледати као на конзистентно, доследно кроз све векове. Али, где треба тражити ову доследност ако су све доктринарне дефиниције од релативне вредности? Неки би можда рекли да јединство у историји првенствено треба тражити у ауторитету који дефинише истину, која може противречити сама себи да би удовољила различитим историјским ситуацијама. Али тада заиста више не постоји нада за изналагање једног јединог хришћанског Предања. У том смислу, изгледа, проблем јединства се може решити једино прихватањем заједничког ауторитета — директним повратком апоолутизму средњевековног папства —, који би једино био позван да допусти већи плурализам унутар овоје јурисдикције.

в) На највишем нивоу Римокатолицизма, тј. у папским изјавама, опажа се ново трагање за реинтерпретацијом Предања. Споменућу само један пример, који је од великог значаја за односе између Рима и Православља. Поводом 700-годишњице Другог лионског концила (1274),

папа Павле VI дао је званичну изјаву назвавши тај сабор „сабор Запада“, који се грубо утпео у ствари Источне Цркве. Све до те изјаве Павла VI, Лионски сабор углавном је прихватан у Римокатолицизму као „васеленски“ сабор, који је санкционисао унију са Истоком и потврдио додатак Филиокве у Символу вере. Његова категоризација сада као једино „западног сабора“ подразумева да он нема васеленски ауторитет. Али, ако је ово тако, онда и други концили — на пример, Флорентински, Тридентски или Први ватикански, или Други ватикански — као и званичне докринарне папске изјаве, које Православље никада није прихватило, такође се свODE на ниво западних историјских теологумена, које источни хришћани нису обавезни да прихвате.

Очигледно, ако се настави овом линијом приступа проблематици, целокупан проблем односа између Рима и Православља добија нову перспективу. Ако се Свето Предање не дефинише у смислу да га папа одобрава — што је он чинио на Западу —, него у смислу да га прихвата цела Црква, онда какав је управо статус ових папских одлука? А шта рећи о савременим папским изјавама, енцикликама? Ако их све источни хришћани могу да игноришу, могу ли се оне и званично критиковати и одбацивати? И, ако се ово право критиковања даје источним хришћанима, зар онда није очигледно да се и западни хришћани исто тако могу њима противити? Заиста, да ли су категорије Истока и Запада стварно примениве у наше доба, као што су биле у Средњем веку? Живимо у малом свету, где се културе и традиције не могу више поматрати изоловано једна од друге. Хришћанско Предање мора бити присутно као такво — у његовом универзалном егзистенцијалном значају — ако треба да га и наши савременици прихвате.

Какав је став и допринос Православне Цркве при неизбежној дискусији о природи Предања? Овај став се може описати негативно и позитивно. У негативном смислу, православни Исток никада није био опседнут тражењем објективних, јасних и формално дефинисаних, одређивих критеријума истине, као што су то било папски ауторитет било реформатски појам *sola Scriptura*. На неки начин који је за западне хришћане често збуњујући, православни хришћани, када су отворено запитани шта је извор њихове вере, одговарају да је то цело Свето Писмо виђено у светлу Предања древних Сабора, Светих Отаца и вере целокупног народа Божијег, а све то доживљено особито у Литургији. Онима са стране ово изгледа као магловито, можда романтично и мистично, а у оваком случају неефикасно и нестварно. Сами православни бране свој став као светотајински и есхатолошки. Међутим, има ли других, тобоже јасније дефинисаних критерија, да су више реалистични а мање мистични? Зар веровање у папску непогрешивост није у неку руку мистично веровање?

Практични резултат ове „магловитости“, са којом се Предање дефинише у Православљу, јесте дубоки осећај да је цела Црква — а не само „ауторитети“, које под врсте они били, патријарси или чак Сабори — одговорна за Предање. Наравно, на Васеленски сабор би се гледало као на највиши облик сведочења истине. Али, православни увек истичу да су неки сабори у прошлости сазивани као „васеленски“, али их је Црква на крају крајева одбацила.

У пракси, одсуство формалних критерија или ауторитета, са једне стране, и висока одговорност наложена на ове вернике, са друге стране, води историјско Источно Православље ка веома конзервативном ставу. Нема црквеног ауторитета који би био у стању да наметне промене или реформе, не само по питању учења, него чак ни богослужења или диоципине. Па ипак, промене се дешавају, али увек изискују спори ток општега „прихватања“, рецепције. У ситуацији кад целом Телу Цркве недостаје надахнуто познавање датог проблема онда су и конзервативизам и прогресистичке промене, природно, саовим опасне. Историјски гледано, источно хришћанство често је западало у стање замрзнутости, када је одбацивање промене поистовећивању са традиционализмом. Са друге стране, неки православни, реагујући против конзервативизма, утркују се у прогресизму, надмечући се у томе са западним хришћанима.

Најочигледнији и најзначајнији изазови православном традиционализму данас су, свакако, изазови социјалистичког тоталитарног друштва у Источној Европи, тамо где живи највећи број православних хришћана, као и шанса дата Православној Цркви у западним друштвима или у Трећем свету. Премда по природи саовим различите, ове политичке силе, — у обема овим ситуацијама — постављају изазов пред нашу Цркву, која је светотајински оријентисана, тако доктринарно непроменива, тако чврсто привржена прошлости, а те силе су веома снажне. Насртаји против самог опстанка Цркве у таквим околностима изгледају неодољиви. Па ипак, постоје очигледни знаци живота, напретка и обнове те исте Цркве.

Мој реферат овакако да није дао одговор на питање постављено у наслову: Да ли хришћанско Предање има будућност? Можда директан одговор и није могућ. У ствари, сам Нови Завет не пружа ружичасту слику о успеху хришћанске проповеди у историји. Он више управља наше мисли и наша срца ка есхатону, када ће, према обећању, Христос бити све у свему. То је разлог што сам свој реферат отпочео подсећањем на рану хришћанску есхатолошку основу за појам Предања. Хришћанско Предање се не може овести само на чување идеја и појмова, или на дефинисање спољашњих, јуридичких структура, које служе да се очувају ове идеје. И те идеје и структуре могу бити потребне у историји, али њихова улога и значај су релативни. Они могу и треба да се мењају, али не да мењају свој садржај, који је откривен у мистерији (тајни) Христа који је нови живот, ослобођење од концептуализма и Закона, и као и искуство Неизменивога, Који се оваплотио од Богородице Марије и постао тело — неотуђиви део Своје сопствене творевине и наше људске историје.

(Из St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly, Њујорк, 1982, стр. 139—154, превео протођакон Радомир Ракић, проф.).

Summary

John Meyendorff

DOES CHRISTIAN TRADITION HAVE A FUTURE?

The author emphasizes that the tradition and eschatology are inseparable, since Alpha and Omega coincide. Historically there are three types of understanding of eschatology:

- a) eschatology turning apocalyptic;
- b) the opposite of the apocalyptic eschatology is humanistic and optimistic understanding of history; the belief that the historical process is controlled by man as a rational progress;
- c) eschatology based on the biblical concept of prophecy. Man is free to choose between death and life. Such an eschatology is called conditional eschatology, and is the only theologically acceptable basis for the idea of tradition.

Protestantism has relativized the value of Tradition in a pluralism of »denominations«. In Roman-Catholicism — as, of course, in Orthodoxy — Tradition is a central reality of the Church, the understanding of which led to the mediaeval schism between Rome and Orthodoxy. Rome insisted on the centralness of the Pope, and Orthodoxy on the concensus of conciliarity of all the local Churches.

With the breakdown of the monolytic discipline the Roman Church of today is a place of conflicting understandings of the Holy Tradition. Post-Vatican II Roman-Catholic theology envisages the historical relativity of doctrinal relations. It became suspicious against traditional consistency. It admits even contradictions in order to meet different historical situations, but that would mean that there is no such a thing as a single Christian Tradition. The problem of unity then is to be solved by direct return to the absolutism of the mediaeval papacy.

In the Orthodox view, the entire Church — and not only the patriarchs or even ecumenical councils — is responsible for the Tradition. There is no ecclesial authority that would be able to impose changes or reforms. Changes, nevertheless, do take place, but they always require a slow process of universal »reception«.

The New Testament gave no rosy picture of the success of the Christian message in history. The mystery of Christ as new life liberated us from both conceptualism and the law. The Tradition preserves Church's experience of the unchangeable and inexhaustible Logos Incarnate.

This article was published in *St. Vladimir's Orthodox Theological Quarterly*, New York 1982, pp. 139—154.

Младен Пурић

О СВЕТОМ ПРЕДАЊУ

СВЕТО ПРЕДАЊЕ је једно од централних библијских и теолошких појмова и основних истина наше вере. „Предање је сведочанство Духа Светога, 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 Светога у Цркви, а не само памћење и понављање речи.“

Ове речи савременог православног богослова оца Георгија Флоровског сведоче о Предању као живој стварности и његовој динамичности, као и стваралачкој верности Богочовечанском Предању у Цркви. Међутим, сведоци смо великог продора секуларизације и атеизма на нашим просторима, тако да је дошло до погрешног схватања Предања и до појаве „људских предања“ (ср. Кол. 2, 8) у крилу Цркве. Тога је било, наравно, и у прошлости, нарочито на Западу... Због тога, ми православни увек морамо препознати и схватити знаке и насушне потребе нашег времена и, покушати да благодатним даром разликујемо Богочовечанско предање од „предања“ у Цркви, изражених кроз историју, уметност, архитектуру, музику, богослужење, беседништво и друге људске делатности.

Руководени актуелношћу ове теме, студенти Богословског факултета СПЦ у Београду организовали су Трибину на тему Богочовечанско предање и људска предања у Цркви. У овој трибини су учествовали и држали предавања поред професора и студената Факултета, професор из Солуна др Јоанис Фундулис и Преузвишени надбискуп и митрополит београдски др Франчишек Перко, као и неки културни радници Београда. Тим поводом, пошто студенти нису у могућности да објаве зборник радова, за сада објављујемо неколико радова о Предању, а због изузетне важности ове теме, дајемо овде и кратак преглед штампаних чланака по нашим часописима.

Поред места у Светом Писму, која сведоче о Предању (види у књ.: В. Михајловски, Библијско-богословски речник, Ниш 1934, 234) и многобројних места из Светих отаца, данас имамо много објављених књига које говоре директно или индиректно о Предању. Поменућемо овде код нас дело оца Јустина Поповића, које је верно сведочанство о Предању и, богословско стваралаштво у Светоотачком Предању Цркве.

Л и т е р а т у р а

1. Георгије Флоровски, *Функција предања у Старој Цркви, Саборност Цркве I* — зборник Богословског факултета, Београд 1986, 197—218, превод Ј. Олбине.

2. Др Јован Романидис, *Откривење, Св. Предање, Св. Писмо и непогрешивост, Теолошки погледи*, 4, Београд 1976, 221—245, — превод јеромонаха Амфилохија Радовића.

3. Др Георгије Галитис, *Откривење, богонадахнутост и тумачење Св. Писма, Теолошки погледи* 3—4, Београд 1984, 263—269, превод Ђакона Радомира Ракића.

4. Калист Вер, *Свето Предање — извор православне вере, Православни мисионар*, 2. Бгд. 1982. 72—77, превод јеромонаха Атанасија.

5. Георгије В. Флоровски, *Откривење, философија и теологија, Православна мисао*, 1—2, Бгд. 1975, 45—55, превод Д. Калезића.

6. Владан Поповић, *Митологија, дијалектика и Свето Откривење, Православна мисао*, св. 32, Бгд. 1985, 26—43.

7. Сергије Булгаков, *Разговор између Бога и човека*, Православна мисао, 1—2, Бгд. 1967, 47—68, превод Димитрија Калезића.
8. Др Атанасије Јевтић, *Богословље и предања*, Теолошки погледи, 1—2, Бгд. 1984, 67—79.
9. Др Атанасије Јевтић, *Васељенски сабори и живо предање Цркве*, Богословље 1—2, Бгд. 1973, 43—80.
10. Др Георгије Флоровски, *Григорије Палама и светоотачко предање*, Теолошки погледи, 1, Бгд. 1972, 27—37, превод јеромонаха Иринеја Буловића.
11. Др Артемије Радосављевић, *Отац Јустин у светоотачком предању*, Теолошки погледи 1—2, Бгд. 1984, 95—109.
12. Константин Каварнос, *Византијска мисао и уметност*, Бгд. 1978 (сепарат).
13. Др Христо Јанарас, *Апофатичко богославље и византијска архитектура*, Теолошки погледи 3, Бгд. 1977, 125—131, превод јеромонаха Иринеја Буловића.
14. Еп. Павле, *О архитектури*, Гласник СПЦ 3, Бгд. 1986, 64—67.
15. Амфилохије Радовић, *Покрет Кољивара, духовно-литургички препород и грчка црквена братства*, Гласник СПЦ 3, Бгд. 1976, 45—53.
16. Еп. Павле, *О посту*, Гласник СПЦ 1, Бгд. 1976, 13—19; ср. Гласник СПЦ, 10, Београд, 1984, 215—217; ср. ГСПЦ 3, 1978, 91—94.
17. А. Шмеман, *Светиња светима — о причешћу*, Православни мисионар 2, 3, 4, Београд, 1988, излази у наставцима.
18. Даница Петровић, *Осмогласје и Осмогласник у византијској и српској традицији*, Зборник Матице Српске 1, Нови Сад, 1987, 11—17.
19. Милорад Лазић, *Етос византијског црквеног појања*, Теолошки погледи, 3—4, Београд, 1984, 237—243.
20. Г. Флоровски, *Свети Јован Златоуст пророк милосрђа*, Теолошки погледи 1—2, Београд 1982, 48—53.
21. Јеромонах Амфилохије, *Светосавско просветно предање и просвећеност Д. Обрадовића*, Богословље 1—2, Бгд. 1981, 23—49.
22. Димитрије Богдановић, *Рецепција византијске књижевности у средњевековојној Србији*, Књижевна реч XVI, 307, 1, 23.
23. Атанасије Јевтић, *Косовски завет, Од Косова до Јадовна*, Београд 1987, 203—221.
24. Радован Самарцић, *Око историјског и легендарног у косовском предању*, Задужбине Косова, Бгд. Призрен 1987, 563—566.
25. Др Јован Саввас Романидис, *Православна духовност*, Гласник СПЦ 8, Бгд. 1969, 195—58.
26. Др Амфилохије Радовић, *Православна црква и њен историјски и духовни живот*, Богословље 1—2, Бгд. 1975, 17—27.
27. Др Јован Мајендорф, *Православно богословље у савременом свету*, Гласник СПЦ 1, Бгд. 1970, 39—46, превод еп. Данила.
28. Др Иринеј Буловић, *Теологија дијалога по светом Марку Ефеском*, Теолошки погледи 1, Бгд. 1975, 5—35.

29. Прот. Г. Флоровски, *Етос Православне Цркве*, Гласник СПЦ 5, Бгд. 1964, 158—164, превод о Атанасија Јевтића.

30. Јерођакон Атанасије, *О следовању Светим оцима*, Гласник СПЦ 7, Бгд. 1963, 260—270.

31. Јеромонах Артемије, *Предање и Црква*, Теолошки погледи 2, Београд, 1971, 106—118.

Ово није исцрпна библиографија. Постоји огромна литература на грчком, руском, енглеском, француском, немачком и на другим језицима света, са којих су преведени чланци Л. Успенског, Г. Флоровског и Ј. Мајендорфа објављени у овом броју „Теолошких погледа“.

Наводимо само три књиге на енглеском језику:

1. Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition I—II*, Chicago, University of Chicago Press, 1971, 1974.

2. John Meyendorff, *Living Tradition*, St. Vladimir's Seminary Press, New York, 1985.

3. Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God*, New York 1985.

S u m m a r y

Mladen Purich

ON THE HOLY TRADITION

This article is written on the occasion of a series of lectures organized by the students of the Orthodox Theological Faculty under the theme »Divine Tradition and Human Traditions in the Church« as well as of the three articles by L. Uspensky, G. Florovsky and J. Meyendorff published in this volume. The author presents bibliography on the Holy Tradition.

Архиепископ Натанаил (Лвов)

О ДОЛАСКУ АНТИХРИСТА И ДРУГОМ ДОЛАСКУ ХРИСТА

Када читамо древна богонадахнута пророчанства, морамо имати на уму да је не само немогуће предвидети будућност без нарочите Божије помоћи, него нам је тешко, или чак немогуће да правилно и разумемо пророчанство које читамо или слушамо. Оно (пророчанство) је истинити, веран приказ спољашњих прилика будућих поколења, и можда више од тога, њиховог унутарњег стања.

Навешћемо као илустрацију за ово један пример. За време другог светског рата, када су толики људи у многим градовима широм света страдали од смртоносних ваздушних напада, било је доста оних који су сматрали да се на авионе односе оне добро познате речи из Откривења о скакавцима са „гвозденим оклопима“ (Отк. 9,9). Могућност оваквог тумачења се, природно, не може порећи. Међутим, ако се и сложимо са њим, ипак треба да приметимо како су ови стихови Апокалипсе постали разумиви тек нашем поколењу, које зна за авијацију, док су ранијим поколењима они били несхватљиви.

Исто то важи, можда још више, када је реч о унутарњим искуствима људске душе. У којој мери би могао човек осамнаестог века, да не идемо у даљу прошлост, разумети искуства и ставове данашњих људи? Зато- када Господ у виђењу открива будућност светом Пророку Данилу, Он му говори: „... а речено виђење... је истина; зато ти запечати виђење, јер је за много дана“ (Дан. 8, 26). Ова идеја се понавља у дванаестој глави: „А ти Данило, затвори ове речи и запечати ову књигу до последњег времена“ (стих 9).

И додаје Господ, обраћајући се Данилу, ово: „Многи ће бити изабрани, темељно убељени и окушани у ватри и освећени; али ће безбожници радити безбожно, и ниједан безбожник неће разумети; али ће разумни разумети“ (12,10).

Пре него што пређемо на есхатолошка откривења Цркве Христове, да кажемо и ово:

Многи су људи забринути и саблажњени чињеницом да је вернике хришћане већ више пута до сада захватало напетост ишчекивање доласка Антихриста и свршетка света и века. Шта више могло би се

рећи да је од самог свог настанка Црква живела у ишчекивању окорог свршетка времена и Другог Доласка Христа.

Не би требало, међутим, мислити да су ова ишчекивања била погрешна или без основа.

Крај света је био и остаје блиска претња свакој епохи. Заиста, највећи значај овог света је у томе да припреми за улазак у Царство Божије што већи број људи спасених Крвљу Христовом. И тек када престане овај процес (обраћења ка Христу ове нових и нових душа), нестаће разлога за постојање света и он ће се примаћи свом крају.

Сам Христос, Спаситељ наш, указао је на ово, блиско упоредивши унутарње стање човечанства пред свршетак света са стањем људског рода пред Потоп. Библија приказује то стање на овај начин: „... А Господ рече: неће Дух мој свети остати међу људима, јер су тело...“ И даље: „И видевши Господ да је неваљалство људско велико на земљи, и да су ове мисли срца њихова свагда само зло...“ И још: „А земља се поквари пред Богом, и напуни се земља безакоња. И погледа Бог на земљу, а она беше покварена...“ Наравно постојање човечанства коме је стало само до онога што је телесно, материјално, човечанства чији је васцели ум управљен на зло, човечанства састављеног не од људи којима је удео међу спасенима но само од оних који иду у погибљао — постојање, дакле, таквог човечанства је бесмислено. И Господ га је затро у водама Потопа.

Исто такво или слично стање, не једном је овладало људским родом од времена Новог Завета. И крај света у та времена је био близу.

Када се хришћанство појавило, мало га је људи испрва следило. Апостоли и њихови саподвижници пронели су своје проповеди до на крај земље. Али је усвајање ове проповеди, обраћење или необраћење Христу, зависило од оних који су је чули. И да се апостолска проповед показала безуспешном, да се човечанство оглушило о њу, даље би постојање света очигледно било бесмислено, и већ тада би му дошао крај. Ко може рећи да крај тада није био веома близу?

Људи пријемчивог и тананог духа су то осећали. Ово је био разлог (али не једини) зашто су прве деценије хришћанства биле испуњене есхатолошким очекивањима.

Највећа победа човечанства, и залог целокупне његове потоње историје, лежи у чињеници да је значајан део човечанства пошао за апостолима и тако оправдао постојање света.

Епоха Француске револуције подсећа по много чему на епоху Октобарске револуције. И једној и другој је својствено торжество зла и мржње према Богу, чему су склони сви они, широм света, који себе сматрају напреднима. И иако су данас знаци који указују на то да се приближава крај света бројнији него икада раније, па их је, дакле, у доба Француске револуције можда било мање, ипак су и тада били веома бројни, или најбројнији у односу на све претходне епохе. Зато апокалиптички став и оне идеје које Наполеона пореде са Антихристом, а које је Толстој исмевао у свом роману „Рат и мир“, нису у ствари, биле без основа.

Најраније знаке који указују на долазак Антихриста и скори крај света налазимо у Књизи Пророка Данила, поглавља 7—12. Ми их не-

ћемо овде понављати, с обзиром да се могу наћи у Библији, а она је лако доступна свакоме, барем у такозваним „ољободним друштвима“. Рећи ћемо само да су ова пророчанства уопштено говорећи, тешка за разумевање, нарочито због недостатка историјске перспективе, услед чега су пророчанства о временима која су најмање хиљаду година удаљена једна од других, међусобно измешана.

На пример: јасно је да се пророчанства у седмом, осмом и дванаестом поглављу односе на апокалиптичка времена. Али крај деветог поглавља, од 22. стиха па надаље односи се на долазак у свет Христа Спаситеља, дакле на догађаје који су се збили пре скоро две хиљаде година.

Али управо у тим стиховима можемо видети колико су Данилова пророчанства јасна и прецизна.

„... Откад изађе наредба да се Јерусалим опет сазида до Христа Владике биће седам седмица и шездесет две седмице. А после те шездесет две седмице погубљен ће бити Месија и у Њему неће бити осуде; и Он ће разорити град и светињу са кнезом који долази; и крај ће им бити са потопом; а до краја рата који се брзо завршава Он ће назначити пустошења. И једна седмица утврдиће завет са многима: и у половини седмице укинуће се жртва и принос: и на светом месту биће гнусоба опустошења.“

А све је ово написано 500 година пре рођења Христа, пре распећа Господа, и пре разорења Јерусалима од стране римског цара Тита. И нису само хришћани задржали ову књигу пророчанства, која говори о Христу. Ове овде наведене речи написане су на јеврејском језику (поглавља 2—8. су писана на арамејском, али 9. је на јеврејском), и налазе се у књигама Јевреја, који ни у ком случају нису пријатељски расположени према хришћанству. У томе је исконска, Промислом одређена зидбина Јевреја; чак и нехотично, али овом чињеницом која не оставља никакву недоумицу, они сведоче о исправности хришћанског учења.

И код Пророка Исаије постоје апокалиптичка пророчанства, као на пример: 11, 4; 14, 12—21; 24, 16—23; 27, 1, 2; 66, 15—24. Али код Пророка Исаије „Еванђелисте Старог Завета“, пророчанства су, можда и више неполијена код Пророка Данила, измешана са пророчанствима која се односе на Христа Спаситеља.

Потресно је у овој живописности пророчанство о васкрсењу мртвих пред Страшни Суд, које налазимо у 37. поглављу Езекиловог пророчанства. Ово је пророчанство добро познато свима који долазе на богослужења. Чита се на јутрењу Велике Суботе.

Снажна пророчанства о свршетку света налазе се у 3. и другој половини 18. поглавља Премудрости Соломонове.

Ако читалац поседује само Библију у издању протестантског Библијског друштва, онда неће у њој пронаћи књигу Премудрости Соломонове. У првом веку после Христа ова књига је одбачена од стране тајног скупа јеврејских рабина у Јамнији, не зато што садржи есхатолошка пророчанства, но зато што је, по њиховом мишљењу, била превише очигледно пророчанство о Христу. А протестанти 16. века су се, одређујући са своје стране садржај Библије, руководили јеврејским ставовима из првог века.

Мада немају непосредне везе са нашом темом, навешћемо, ради читалаца који немају Библију издату од Православне Цркве, оне стихове из књиге Премудрости Соломонове који су узроковали њено избацавање из јеврејског Канона.

„Зато поставимо замке Праведнику, јер нам је непотребан и противи се нашим делима, кара нас за грехе против Закона, и кори нас за грехе нашег образовања; он тврди да зна Бога и назива себе сином Господа; он разобличава наше помисли; већ и на поглед нам је тегобан, јер се живот његов разликује од живота других људи, и његови су путеви другачији. Он нас сматра лицемернима: клони се наших путева као од нечистих, благословеним назива крај праведников и хвалише се да му је Бог отац. Да видимо јесу ли истините његове речи, и да проверимо шта ће бити с њим на крају. Јер, ако је он Син Божији, Он ће га заштитити и избавити га из руку непријатеља. Искушајмо га злобом и мучењем да бисмо познали његову кротост: јер према његовим сопственим речима, он има да буде избављен“. Такве ствари они замишљаху и преварише се: јер их њихова сопствена злоба заслепи. (2, 12—21).

Када је писац ових редова предавао Стари Завет у богословији коју су похађали бивши совјетски официри и који су тада први пут чули ово пророчанство, један од њих је рекао: „Као да је цар Соломон на 900 година унапред чуо шта садукееји и фарисеји говоре на Голготи!“ Наравно да књига која садржи овакве стихове не може бити уврштена у канон од стране деце и млађе браће оних који су викали: „Распни га!“ Јер да су је уврстили, онда би се морали одрећи ужасних дела својих отаца и пасти нижице пред Христом.

Размотрићемо такође и задивљујуће снажне и поетичне стихове о рођењу Христовом из ове исте свете књиге: „Јер док над свим владаше глува тишина, и ноћ се у свом току приближи средини, Твоја Свемоћна Реч (О, Господе) спусти се са неба сишавши са царског престола као љути ратник усред земље која пропадаше. Он донесе Твоју нелажну заповест као оштар мач... Он дотицаше небо и стајаше на земљи“ (18, 14—16).

Од првог тренутка свог живота на Земљи Христос Спаситељ је био овај „љути ратник“, борац против зла, а не слатка „беба Исус“ какав се приказује на Западу.

У Новом Завету Сам Господ Исус Христос детаљно и опширно говори о последњим временима. На пример у Еванђељу по Матеју 24,3—4 (на овом месту налазимо и Христове речи које сада тако добро разумемо. „... И зато што ће се умножити безаконје, охладнеће љубав многих.“ Јер, да ли је љубав то што видимо код данашњих бестидника који дроко газе и Божије и људске законе?), и 25, 31—46; у Еванђељу по Марку 13, 1—37; и по Луки 21, 7—36.

Многе приче Господа односе се на овршетак света; на пример, прича о талантима, о злим виноградарима, о мудрим девојкама и друге. И у разним засебним одељцима налазимо Христове речи о свршетку света, као што су, рецимо, Његове тужне речи: „Али када дође Син Човечији, хоће ли наћи веру на земљи?“ (Лк 18,8)

О последњим временима много је речено у апостолоким посланицама, нарочито у Посланици Апостола Јуде и у Другој Посланици Апо-

стола Петра. Прва Посланица Апостола Јована излаже главна обележја Антихриста (2, 18. и 22; и II, 7). Сам термин Антихрист увео је у црквену мисао свети Апостол Јован Богослов.

Апостол Павле назива Антихриста „човеком безакоња“. У Посланицама Солуњанима најчешће се говори о последњим временима у петом поглављу Прве и другом поглављу Друге Посланице Солуњанима.

Најзад, завршна књига Светог Писма, Откривење или Апокалипса светог Апостола Јована Богослова, посвећена је пророчанствима која се односе на последње дане света.

Већ смо рекли да је ову књигу тешко разумети и тумачити. Међутим, како време пролази и ми смо све ближи догађајима предсказаним у Апокалипси, тако и сликовите представе ове књиге постају јасније. И ми смо, наравно, ближи њима него претходна поколења, ма колико да су још удаљена времена Апокалипсе.

Ми смо видели белог, рићег и црног јакача. Разумели смо мисао изражену речима које изговарају душе убијених за реч Божију: „Докле ћеш, Господару Свети и Истинити, одлагати да судиш и осветиш крв нашу на онима што живе на земљи?“ (6, 10). Ко од верника, видевши безочан тријумф зла, окружности и лажи у ово наше време, није завапио ка Богу оваквим или сличним речима?

Постајући свесни катастрофалног загађења ваздуха, воде и земљишта које узрокује савремена цивилизација, ми боље него ранија поколења разумемо речи Апокалипсе: „... И трећина дрвећа изгоре, и сва трава зелена изгоре“ (8, 7); „... И трећина мора поста крв, и изгибе трећина живих створења у мору“ (8, 8, 9); „... И трећина вода поста пелин, и многи људи помреше од вода јер постадоше горке“ (8, 11). А исто се говори и у шеснаестом поглављу Апокалипсе.

Тешко би било навести неку другу књигу која би постајала све разумљивија са протоком толиких векова од времена када је написана.

У раздобљу које је следило за апостолским временима, велики број светих Отаца је говорио и писао о крају света, и било би немогуће све их набројати.

Поменућемо неколицину: Свети Иполит Римски, који је указао на то да ће Антихрист бити рођен од жене блуднице; Свети Иринеј Лионски, Свети Кирило Александријски и Свети Василије Велики („Етичка правила“бр. 6), и Писма 43. и 46.

Нарочито значајно међу светоотачким тумачењима пророчанства о Другом Доласку Христа јесте „Беседа о доласку Антихриста“ Светог Јефрема Сиријанца. Ова је беседа чак и данас веома лако доступна, јер је објављена у брошури „Зрак светлости“ у издању манастира Свете Тројице 1964. год.

Једнаке вредности са „Беседом“ Св. Јефрема, од важних радова из светоотачког раздобља којима се тумаче есхатолошка пророчанства, јесу дела Св. Андреја Кесаријског, писца из 5. века.

Св. Јован Златоусти објашњава да би под именом „Онога који задржава“ у Посланици Солуњанима Апостола Павла требало разумети Римског цара (а у ширем смислу могли би се разумети и законити наследници Римског царства — византијски и руски цареви).

Од изузетне важности је напомена Св. Јована Дамаскина који је оповргао појављено мишљење да ће Антихрист бити оваплоћени ђаво.

Списак богонадахнутих светеотачких текстова који се односе на свршетак света и века завршићемо казивањем из Синаксара на Месопусну Недељу (Недељу Опрашног Суда).

Ово казивање је раније било укључено у све Посне Триоде, па се могло наћи за певницом сваке православне цркве. Нажалост, у издањима штампаним изван Русије ово казивање је изостављено. Према Типику Цркве овај текст би требало читати за време свеноћног бденија уочи Месопусне Недеље, дакле Недеље једну седмицу пред почетак Великог Поста. Али та наредба из Типика поштује се у веома малом броју храмова.

Навешћемо овај синаксар у скраћеном облику да би се могао што лакше ширити:

Када ће бити Долазак Христа то нико не зна: јер Господ то не откри апостолима. Али ће то постати јасно по одређеним знацима који ће доћи као упозорење, како су и неки од светитеља потанко објаснили. Пре Његовог доласка доћи ће Антихрист: јер ће се он понашати као Христос (тј. подражаваће Христа), и чиниће чуда попут оних које је Христос творио, и оживљаваће мртве. Ово ће чинити обмањујући све људе, као што рече апостол; и тада ће се син погибије показати у свој својој сили и знацима и лажним чудима. У Иполитовој беседи пише да ће се Антихрист родити од блуднице, тобожње девице, Јеврејке из племена Дановог. А Јован Дамаскин каже да он неће бити оваплоћен демон, него човек рођен из прелјубе, који ће усвојити сво сатанско делање, и изненада ће се појавити. Правиће се добар и кротак према свима. И тада ће настати велика глад, а он ће нахранити све. И биће свима по вољи. Свето Писмо ће испунити. И људи ће га прогласити за цара. А он ће волети Јеврејски народ веома много. И доћи ће у Јерусалим и обновиће њихов храм. И седам година пре доласка Христа појавиће се Енох и Илија проповедајући људима да не прихвате Антихриста. А он ће их ухватити и мучити, а потом и убити. И они који желе да живе побожно побећи ће далеко у планине, али ће их тамо пронаћи и искушавати демони. Изабраних ради, ових седам година ће се скратити. И наступиће велика глад, и сви ће се на земљи растопити од велике јаре и за кратко време ове ће бити опустошене.

А после свега тога, изненада ће, као муња са неба, доћи Господ са Пречасним Крстом испред себе. И огњене реке тећи ће пред њим очишћујући сву земљу од окверни...

Овај наш кратки и мањкави чланак посвећен сведочењу Цркве о свршетку света и века закључићемо Христовим речима бодрења: „А када се почне ово збивати, усправите се и подигните главе своје, јер се приближава ваше избављење.“ (Лк. 21, 28). И топлим, нежним и радосним речима Апокалипсе: „И Бог ће отрти сваку сузу из очију њихових, и смрти неће бити више, ни жалости ни жаука, ни бола неће бити више...“ (21, 4).

„Време је близу. Ко чини неправду нека још чини неправду, и нечисти нека се још прља; а ко је праведан нека још чини правду, и ко је свет нека се још овећује. Ево долазим ускоро, и плата моја са мном, да дам свакоме по делима његовим...“

Амин, да, доћи Господе Исусе!“ (22, 10—12, 20)

Миодраг Павловић

ЧИТАТИ ДАНИЛА II

1.

У уводном делу *Житија Краљице Јелене Данило II* саопштава нешто што би се могло узети као космолошка идеја. „Једини Бог богова и Господ господара, све видљиве и невидљиве твари творац, светлост неприлазна и живот у свима, утврдио је небеса мудрошћу и основао земљу иначему“. Изузетак је да се једно средњовековно житије ставља у оквире стварања света; поглед средњовековног хришћанина више је окренут крају живота, завршетку земаљске егзистенције, него њеном пореклу. То је у складу са општом оријентацијом хришћанске мисли окренутом ка „последњим стварима“, крају светске историје; она је више наука о спасењу и избављењу, него о почетку света и века.

Последњи део наведене реченице пренесен у савремени језик подудара се са језичком формулацијом Данила II; став је јасан, лапидарно казан, аподиктички самопоуздан. Не делује као да је философска новост, али има своје особености и њих треба осветлити. Највише пажње привлачи исказ да је Творац „...основао земљу иначему“. Блиско је то учењу о божанском стварању „из ничега“, на њега се очигледно и ослања, али подразумева, чини нам се, више од тога. Једно је тврдити да је стварање пошло „од ничега“, или „из ничега“, дакле има димензију апсолутне новости у односу на претходно стање, друго је кад се каже да је земља на ничем, или иначе, заснована. Ово друго подразумева да још увек земља на тој основи од ничег почива, траје, да је у односу са „ничим“ и тако припрема оно есхатолошко сазнање да ће на њој то „ништа“ на крају и победити и све земаљско „поништити“. Истим исказом Данило II постиже и вредносну, односно моралну победу неба и земље. Небо је све у мудрости, земља плута по ништавилу своје основе.

Можемо се питати да ли на овом месту не налазимо један успешан реторички обрт на тему познатог општег места средњовековне теолошке философије истока и запада? Писац свакако није смео да оде далеко од основног канонског учења о стварању божанском вољом која се одваја и супротставља ничем или ништавилу. Иначе, он би се приближио неком од гностичких учења, рецимо Василидовом, која су кроз јереси настављала да искушавају мисао средњег века. Верујемо да је овде реч о сопственој философској рефлексiji која се са истом јези-

чком тананошћу враћа на тај проблем на једном месту у Житију Стефана Дечанског, дајући му другачије језичко рухо. Опет о Богу и Владару он каже да „преводи од несуштих у суште“. Питање сасвим тачног значења ових речи није сасвим угодно. Преводацац на савремени језик Лазар Мирковић каже „Ти... који преводиш из небића у биће“. Звучи довољно философски, али нисмо сигурни да је Данилов став семантички потпуно покривен. Ако останемо при лексемама старог српског књижевног језика сушт и несушт, сударамо се са модерним значењем садржаним у речи суштина и суштински, које се по конвенцији везује значењем латинског философског термина есенција, есенцијални. Да ли нам етимолошка рефлексија ту може помоћи? Није нам етимологија овог језичког слоја нашег старог књижевног језика довољно позната, нити нам етимологија, нажалост, увек меродавно објашњава значење речи због којих се она у датој прилици употребљава. Ипак, етимолошки траг води у правцу старословенског глагола који означава постојање, па вероватно тако треба разумети овај исказ „Ти... који преводиш непостојеће у постојеће“, што је не само врло лепо казано, него такође показује да је за своју мисао наш писац успео да нађе и сопствена језичка уобличења. Наспрамност ништавила и бића, постојећег и непостојећег, овако је Данилу II више пута била пред очима. Тако и његова биографија, за коју се верује да је саставио његов „Ученик“, почиње ставом о Богу „сделавшем све из небића у биће“ — у оригиналу из небитија у битије. Ово место би било доказ више за космолошке преокупације Данила II и његовог списатељског круга.

Неопходно је, или бар иоправно са гледишта методе коју захтева посао којим се овде бавимо, да се упитамо и да ли је овај став о стварању изнет у Житију краљице Јелене у том облику већ негде казан, пре свега у Библији. Ми се о томе нисмо могли осведочити. У две Генезе које Библија доноси, Мојсејевој и оној на почетку Јовановог Еванђеља, нема такве реченице, као што је нема ни у Псалму Давидову 32/33, по новом бројању/који би се са овим местом у поменутом Житију могао довести у везу. Да не показујемо то навођењем: ради се о текстовима који су сваком при руци. У књигама Пророка Исаије има такође места што личе на поменуту реченицу. Једном говори Јахве:

Изван мене све је ништавило

(Исаија 45, 12)

и то је доста блиско Даниловом исказу, али није исто са њим. Или на другом месту:

Сви народи ништа су пред њим,
ништавило су њему и празнина...

(Исаија 40, 17)

Сродна мисао, али другачија тврдња. Да се приближимо извору изнесене идеје стварања из ничега, морамо се вратити до митских почетака, а њих ћемо наћи рецимо у Риг Ведама које такође заступају идеју да из ничег настаје нешто, или да се обратимо почецима научне мисли у данашњем смислу, Аристотелу, који каже у својој Физики 224 б — 10): Настанак је промена у биће, иако бива из небића.

Међутим, непотребно је испитивати све праоблике идеје стварања из ничег, која је канонски прихваћена и била важна у борби против еманатистичке јереси. У Данила нас је привукао облик у којем је та идеја саопштена, као и она нијанса значења према којој ништавило стварањем није укинато, него са њим напоредо траје, чак и као његова (негативна) основа.

Али поставља се и једно друго питање, у вези са истим исказом, које нас враћа у област књижевности: да ли је налажење оваквих места битно у нашем читању књижевног дела, да ли утиче на наш суд о његовој вредности, или су то само упут нађени куриозитети? Ми верујемо да таква места — бременита значењем, или у свиленој чаури загонетке — чине већ саставне делове једног вредносног суда о књижевном делу, а највише је тако кад имамо посла са жанровски сложеним и мозаично компонованим житијским делима наше средњовековне књижевности. Уочавање оваквих места омогућава даљи читачки рад; помоћу њих може да се открије окривена драматургија дела и његове мање уочиве композицијске схеме. У Житију Краљице Јелене открићемо на пример да се у уводу говори о почетку свега света и човековој ситуацији у првим датостима његове створености. При крају се говори о апокалипси, индивидуалној смрти, и о слутњи милости која чека по којника пошто прође кроз „ваздушна митарства“. Приповедачки оквир се открива као широк, космички, и у највећем могућем раопону линсарног времена. То су елементи једне високе литерарне вештине спојене са координатама разрађене библијско-еванђеолоке мисли, са додацима прихваћених апокрифних учења (о митарствима, нпр.). Између два космолошка стожера, Генезе и Апокалипсе, прича се историја једног женоког краљевског живота.

2.

Мојим очима зрем храмове божанствених цркава...
(Даничић, стр. 74)

стоји да на једном месту каже Краљица Јелена. Она има виђење црквених здања претходника и обузета је мишљу и потребом да буде њих достојна саздавањем нових цркава. Лако је запазити да Данило II радо пише о подизању црквених здања, набраја их, описује, хвали њихову лепоту. Живи у времену кад се веома наглашава храмовни принцип нашег хришћанства, кад је подизање храма највећи доказ христољубивости владара и доброг службовања архиепископа. Писац набраја градске и манастирске цркве које је Милутин подигао у орпској земљи и ван ње, затим оно што су подигли краљица Јелена, Стефан Дечански и он архиепископ, сам. Он је прави „најамник дела светог храма“ како на једном месту каже, и будући то, он о делу мисли као мислилац и разуме се у њега као да је и сам градитељ.

Кад описује почетак градње цркве данас назване „Краљевом“, поред старе студеничке цркве, Данило II има лепу реченицу о „устројству художества красоте црковне“ те цркве, и том реченицом показује способност да дефинише овај посао као уметност, и да започне стварање наше естетске терминологије. У наставку описује своје уче-

шће у зидању ове цркве, не само надзирачко, него и творачко. Навешћемо то место у нашем преносу на савремени језик (стр. 150 у Даничићевом издању дела):

Јер је епископ Данило био рођење и васпитање српске земље од младости овоје вођен, крепљен, обитаван Духом Светим и врло имаше крепку и највишу мудрост у срцу свом о подизању цркава, да му је припало да заповеда уметницима и најбољим зидарским спретницима како поставити стубове, како њихова оглавља, камаре и преграде црквене. Тако налогом и мудрошћу даном њему од Господа, старо здање те цркве разорено би, и ново се од основе подиже и саврши...

Изазовно је питање да ли се високо свештено лице заиста разумевало у занат и уметност подизања цркава као што овај навод хоће да нас убеди. Или је само давао општа упутства у погледу димензија и иконографије храма у настанку? Верујемо да је Данило II био обузет, засењен зидањем цркава, оном обузетости коју приписује личностима својих Житија и да је тако себе видео и као непосредног творца овојих градитељских визија. Ипак се из наведеног одломка може закључити да је у време Данила II висока уметност црквеног градитељства прешла у руке наших предака. Они су том уметношћу овладали, умели о њој да сањају, мисле и говоре. Могло би се рећи и даље од тога: хотимично или не, Данило II почиње да пише историју наше средњовековне уметности.

S u m m a r y

Miodrag Pavlovich

HOW TO READ THE LIVES OF DANIEL II TODAY

St. Daniel II, Archbishop of Serbia (XIV Century) is much more than a mediaeval chronicler — he is an accomplished artist: as writer of the *Biographies* of the Kings of Serbia and as Founder of several monastic churches.

The author underlines Daniel's ability to intertwine the biblical theme of creation *ex nihilo* with a royal *Life* of Helen of Anjou, wife of Urosh I, King of Serbia.

Владета Јеротић

СВЕТИ САВА И САВРЕМЕНА ОМЛАДИНА

И та нам је вера спасавала оце
Од многе пропасти; та ће иста вера,
О хвала ти Саво! и унуке спасти.

Змај Јован Јовановић

Када је отишао из Србије у Свету Гору, Растко Немањић је имао шеснаест година. У Светој Гори је пробавио од своје шеснаесте до тридесет и треће године. Тридесет и три године живота имао је Господ Исус Христос, када је напустио земаљски свет, а своје ученике послао да проповедају нову веру.

Време од шеснаесте до тридесет и треће године у животу неког човека, условно речено, време је његове младости и прве полетне и делатне зрелости. Мада није уобичајено, дозвољено је претпоставити да и народи имају овоју младост, зрелост и позно доба развоја. Оно међутим, што је заједничко и поједином човеку, без обзира на његове године живота, као и народима, независно од њихове дужине трајања кроз историју, то је снага и издрживост њихове вере и смисао трајања. У овој вери садржано је све што је неопходно и појединцу и народу за његово трајање: вредност људског постојања уопште, воља да се живи и траје упркос честом неразумевању спољашњих и унутрашњих збиља, упркос тешкоћама и препрекама, као и свест о потреби сведочења своје вере. Воља за постојањем, међутим, која почива на вери у смисао постојања, није нешто што ако смо једном стекли непрестано и даље траје, слично волшебном миразу који се никад не потроши. Тек у обнављању и поновном дозивању овести једном стечене вере у смисао постојања, личног и народног, ова вера може не само да се одржи, но и да буде освежавана и на нова стварања подстицана.

У светлости оваквих размишљања покушаћемо да сазнамо у каквој вези уопште стоји, или треба да стоји савремена омладина са вером у смисао постојања, као и конкретно, у каквој вези се налази савремена српска омладина према своме великом узору, хришћанском подвижнику, богослову, прооветитељу и учитељу, светском путнику и дипломати — светом Сави.

Пошто нисам ни историчар ни теолог, нисам у могућности да прикажем светог Саву било као богословску, или као историјску лич-

ност. Много позванији од мене већ су то учинили у ближој и даљој прошлости, на релативно задовољавајући, мада различит, некад и противречан начин. Оно што мене може да занима као психолога и психотерапеута, а што ми се чини да може бити значајно и у ширим оквирима оваквих размишљања, јесте начин како се учење светог Саве прелама кроз данашњу свест и савест српског народа, нарочито његове омладине. Покушавам да схватим у чему је данас признање личности и учења светог Саве актуелно, нама данас потребно, не подмећући овој личности и његовом учењу савремене идеје, али и не бежећи од могућности признања да су неке идеје светог Саве вечно актуелне, што значи и за нас данас и овде потребне и подстицајне.

За данашњу омладину на Западу каже се да је безидејна, равнодушна према добру и злу, незаинтересована за религију и политику, опортунистичка, конформистичка и терористичка. Ако би заиста у неким од европских земаља преовлађивао овакав тип омладине, онда би такве земље могле очекивати све најгоре у својој будућности, а то значи, или долазак нових диктатора, упркос стравичном искуству са њима у нашем веку, или би могли да резигнирано одбројавају деценије свога постојања. Не изгледа ми да је духовно стање савремене европске омладине овако црно и песимистичко. А како стоји са савременом југословенском, посебно српском омладином? Немам могућности, а ни права да о њој говорим на основу стропо научних радова. Оно што се само назире последњих десет, петнаест година и што изгледа да постепено расте, јесте буђење интересовања код омладине за све појаве и мисли које имају првенствено духовну вредност. Изневерени у очекивањима примене на делу, неких материјалистичких и атеистичких идеја, које су заносиле од почетка нашег века, па све до данас њихове дедове и очеве, млади људи који умеју да виде, размишљају и осете стварност, природно се окрећу од оваквих идеја оним супротним. И они, као и њихови очеви и мајке некад, имају данас шеснаест, осамнаест и двадесет година. За многе младе људе и у ранијим вековима, као и данас, бар у условима хришћанске цивилизације, то су преломне године када се стиче сопствени идентитет. Према дефиницији савременог психолога Ерика Ериксона, идентитет је „процес растуће диференцијације који постаје утолико свеобухватнији уколико јединка постаје свеснија ширења круга људи који јој нешто значе, од родитеља до човечанства.“

Стицање идентитета значи за младог човека утемељивање своје самосталности, зрелости и креативности. Овакав темељ је иезамислив без вере у себе, што значи и у неки смисао постојања, у своју улогу у животу али шире, и у смисао постојања свога народа, као и у задатке који треба да за тај народ млад човек изврши. Није могуће стећи овакав темељ воље за постојањем и постајањем без примера. Поунутривањем идеала из садашњости и прошлости, млад човек почиње да развија у самом себи тај идеал, радећи на његовом остваривању. Постоје позитивни и негативни идеали, сходно двојној људској природи окренутој подједнако добру и злу. Лични идеали из круга породице и шире породичне, а и друштвене средине, иако некад дуготрајни, траже временом, бар код маштовитијих и обдаренијих омладинаца, којима су позитивни идеали узор, корекцију и допуну већ пос-

тојећег' идеала. Овако се постепено, а некад и нагло, снагом доживљаја, стиже до идеала Бога. Према неким савременим психолошким теоријама, свесно тражење и налажење Бога значи у исто време оживљавање у себи, код свих људи скривено присуство *homo religiosus*, као архетипског садржаја колективно несвесног.

Под претпоставком да се сложимо да је данашњи млад човек у нашој земљи онај који тражи, јер је незадовољан постојећим стањем, да је то његово тражење у првом реду тражење своје духовне оријентације, и на крају, да је ова оријентација религиозне природе, да ли може и шта може да пружи као узорни духовни и практични идеал, лик, личност и дело једног српског принца, потом светогорског подвижника, затим српског савладара и мудрог дипломате, и на крају светитеља — Растка Немањића, светог Саве? Ако будем успео да јасно покажем религиозне, психолошке и националне особине светог Саве испољене у току његовог релативно дугог, сложеног и динамичног живота, одговор на постављено питање сам ће се објавити.

Није непознат психологији младалачког доба верски занос, аскетске тежње живљења, жеља за одласком у манастир, једном речи, верско одређење које онда ставља печат, често на цео живот и развој личности човека. Тако је било некад, када је Растко Немањић имао седамнаест година, али тако је и данас, без обзира на коренито промењену духовну атмосферу и политичке прилике у нашем веку. Неке људске тежње, дубоко укорењене у човековој природи, а једна од таквих тежњи је и суштинска потреба човека да тражи Бога и сједињење са њим, остају непромењене кроз читаву разнолику и противречну историју. У овој сличности или истоветности боготражитељства у човеку како у доба светог Саве, тако и данас, видим пример и узор Растковог пута у Свету Гору за данашњег младог човека који искрено и страшно тражи Бога или кога сам Бог тражи.

Који је други корак младог човека који се осетио позван да свој живот посвети вери и ономе што хришћанска вера од њега тражи, да милосрђе и љубав практично примени? Зар то није, вишегодишње учвршћивање те вере у себи, њених правила и њених заповести. Седамнаест година било је потребно монаху Сави да проведе у својој шкољци, у Светој Гори, у Хиландару, са својим православним бисером, учењем православне Цркве о Тројициној вери и тајни личности Христове кога свети Сава назива „једини драгоцен (бесцени) бисер“, централној тајни хришћанства, домостроју спасења кроз Христово оваплоћење и постајање истинским човеком кроз Његово страдање и васкрсење. У овом Савином подвигу, који је трајао седамнаест година, видим други пример и узор данашњем младом човеку, који тражи да себе учврсти у вери и када не постаје монах. Јер, аскетизам, није особина само калуђера; за сваки озбиљан и предан рад, нарочито код младих људи, неопходно је одрицање, унутарња моћ пажње.

Није могуће, дакле, да млад човек ни данас, као и раније уосталом, стварно постане од индивидуалисте, најчешће побуњеног и по мало анархичног, истинска личност, ако на темељу доброг познавања своје националне прошлости и наравно, на темељу упознавања хришћанске, православне вере не утврди своје порекло и свој порекло, и затим, попут светог Саве, који је у Светој Гори добио право-

славно догматско знање, не почне са утврђивањем те вере у самом себи. Тако се на природно дату, или поново стечену православну веру, која је буквално одржала овај народ у току хиљаду мучних година његовог бивствовања, надовезује лични труд и подвиг, опитно доживљавање начела вере и умних молитава. На овај начин, опет, задовољава се јака потреба младог човека данас да и лично проживи оно што је споља и најпре, апстрактно, усвојио. Тако се млади хришћански човек још једном нашао на здравом животном путу светог Саве. Пошто се учврстио у православној хришћанској вери, која му је открила смисао људског и земаљског постојања, свети Сава је боље схватио и смисао и улогу српског народа у историји света. Када је, дакле, најпре постао хришћанин, необорив у својој вери, свети Сава је разумео зашто је Србин и шта треба да чини као Србин, и тек тада и такав, могао је постати отворен, доброљубив и мирољубив према свима.

Тридесет и три године, као што смо на почетку рекли, преломне су године у људском животу када се са пуном зрелошћу, одговорношћу и самосвесношћу дела у животу, на послу који је човек себи изабрао. Напунивши се Духа Светог и свеколике духовне силе у Хиландару и Карејској испосници, свети Сава није напустио манастирски живот само зато што су гусари све жешће нападали Хиландар у коме су се налазиле мошти његовог оца Стевана Немање, будућег светог Симеона Мироточивог, и што су Латини са својим борбеним духовницима упадали у Свету Гору да атолиске монахе нагнају да признају унију, него и зато што је учвршћена хришћанска вера у Сави Немањићу тражила шире поље практичне делатности, на коме би могла да донесе плода. Божидар Ковачевић у своме чланку „Свети Сава између Истока и Запада“ добро примећује: „Да је остао у Светој Гори са својих двеста монаха, Сава би се свакако развијао у инспирацијама мистичким. Али због догађаја у Србији и упада Латина у Цариград он је своје духовне очи управљене небесима морао обратити и земљи.“

Заиста, строго мистички пут хришћанског подвизавања, са његовим трајним циљем, преобразитељским, светлосним, сједињеним са Богом, коме је узор представљало Христово Преображење на Таворској пори, као што је то био пут неких византијских мистичара (св. Симеона Новог Теолога, на пример), неких католичких мистичара (св. Јована од Крста) и неких руских „стареца“ (св. Серафима Саровског, на пример), српском православном монаштву једва да је могао бити дат. Бурна и најчешће сурова његова историја на балканском тлу, тражила је и од духовних људи практично испуњење световних циљева за добро свога народа и своје Цркве. Тако је то остало и до данашњих дана. Ми се и данас налазимо у сличном духовном, па и световном положају као у време светог Саве; зато мислим да су и данас пред нама исти задаци и исти узор који су нам и онда постављани. Према Латинцима опрезни, иако остворени, према разноврсним богумилским варијантама јереси и у политици и у Цркви, строги и чврсти, према, чини се, вечно завађеном Вукану и Стефану у српском народу милосрдни и мудри. Како је то могуће достићи, питаћете с правом. Равнотежом и ритмом живљења светог Саве.

Човек се као природно биће отвара и затвара, слично цвету у току дана и ноћи. Он је природно интровертован када се повлачи у себе, испитује и преиспитује садржаје свога душевног живота, а природно екстравертован када излази из себе, даје себе другима, чини добра ближњем кроз одрицање, када приноси Богу и људима жртву самилузног срца, јер никакве друге жртве Бог не тражи од човека. У Матејевом Еванђељу Исус Христос саопштава одсудну поруку својим ученицима: „Идите и научите се шта значи: Милости хоћу, а не жртве“. То је била, после Мојсејевих таблица Закона, једина позитивна „револуција“ која се одиграла у историји.

Тако је чинио свети Сава и тако је он постао и остао све до наших дана узор и пример равнотеже и ритма молитве и акције (*vita contemplativa* и *vita activa*, за коју је још знао хришћански средњи век), предавање себе Богу и предавање себе људима, историјски и надисторијски, трансценденцији и иманенцији. Неговањем благотворног ритма созерцативног повлачења у себе, све до исихастичког созерцања у Светој Гори и Студеничкој испосници, и практичност проверавања оваквог свог подвижништва, свети Сава је постизавао равнотежу ума и срца која је многим недостижна.

Како је свети Сава решавао питање и проблем који нарочито нас православне Србе пали вековима, разбуктавајући свакојаке страсти и у срцу и у уму — питање и проблем нашег односа према Западу и Истоку? Може ли у томе и данас веома актуелном питању да нам помогне свети Сава? Може ли својим примером и узором да помогне нарочито данашњој омладини?

Савремена омладина у нашој земљи, делимично и у читавом Западном свету, лебди у празном простору духовне збуњености и неизвесности, па је склона крајностима: уско националистичкој и синкретистичко интернационалној, бежећи према тачним речима Ериха Фрома од слободе, која, када је једном и била стечена, показала се празна и без стварног садржаја. Трећа варијанта тражења духовности, доста раширена последње деценије, је тзв. приватна религиозност, лишена у основи и правог садржаја и праве форме. Како је свети Сава поступао у оличним ситуацијама у своје доба и како би он данас поступио?

„Како је говорио, тако је и творио“, пише Теодосије за светог Саву. Чинећи дела која му налаже његова вера, свети Сава је ударио темељ не само православној српској Цркви, са њеним свештенством и монаштвом за сва будућа времена, но је својим примером показао на којим је основама створено целокупно хришћанство, као и на којим основама може једино бити праћена свака моралистика, она религиозна, подједнако као и она политичка.

Свети Сава је био свуда омиљен и доносио је радост свима које је посећивао јер је своје монахе овако учио: „Видите, браћо моја, какво дело ви вршите, видите коме сте се уподобили. Видите да прилазите плави сваког добра: љубави. Па што онда тужите и што сте утучени? Зар не разумете да душу своју полагете за многе, као мој Владика Христос, да дате мир браћи вашој? Треба, дакле, да се радујете и да играте.“

Свети Сава одржавао је пријатељске односе са католицима уопште, као и са домаћим католицима. Познато је да је свети Сава одседао у Цариградском манастиру Богородице Евергетисе — Добротворке у Филокалу (у Солуну), чак и када су их држали католички монаси. Уосталом, није непознато да су сви Немањићи били у врло добрим односима са католичком црквом. Светог Саву радо су примали и гостили источни патријарси, чак султан у Египту лепо га је угостио и обезбедио му пратњу кроз своју земљу. Свуда су људи осетили у оветом Сави човека добронамерног и богоугодног. Ове врлине Свети Сава је могао да стекне јер се чврсто држао Апостолове речи: „Спасава вера која кроз љубав дела“. Нераскидиво и нераздељиво јединство праве вере и правог живљења по Богу, према оцу Атанасију Јевтићу из (његовог чланка „Богословље светог Саве“), јединство је Истине и моралног живота, ортодоксије и ортопраксије. Овакво јединство красило је личност светог Саве. И владика Николај Велимировић налази слично објашњење за омиљеност светог Саве и његов успех у међународним односима овим речима: „Као благодатни брат Христа, Сава је прилазио свима крштеним народима као браћи Христовој, а не као странац странцима. Народи су то осећали и зато Саву с љубављу примили, с поштовањем слушали и с тугом испраћали. Он није ходао по свету да прославља српски народ но да прославља Христа, љубав над љубављу. Због тога је свет заволео и њега и његов народ због њега.“ Због свега тога не видим бољег узора ни данас, подједнако за младе људе који траже себи „пут, истину, и живот“, као и за тзв. одрасле или зреле људе који желе нешто да остваре и за собом оставе.

Строг и одлучан био је свети Сава једино према јеретичима, богумилима и према паганском сујеверју у још недовољно християнизованом српском народу. Као што нас ислам судбински прати, све од Маричке битке 1371. године до данас, као непрестани „жалац у месо“, опомена и изазов, тако нас све до данас прати богумилство. Јер, богумилство није овде на Балкану само манихејска дуалистичка јерес, него је оно и стални бунт против Цркве и државе, својине и права, све оно једном речи, што је у балканским народима анархично и анархоидно.

„Савлађивање анархичних тежњи, то је најдрагоценије политичко наслеђе које је Сава Србима оставио“, пише Марко Марковић у својој изврсној студији „Свети Сава, светитељ и просветитељ“. Заиста је тако. „Богумилство“ Срба значи анархичан, претеран индивидуализам, антидржавност, дуалистичку искључивост, фанатизам, гордости. Борба са овим елементима у нама самима траје до данас. Упадљив пораст оваковрних враџбина, сујеверја и магијских техника у нашем народу последње деценије, делимично је и последица борбене атеизације после II светског рата — јер увек када се изгуби једини Бог, људску психу преплављује мноштво лажних богова. Зато се пружа младим духовним људима широко поље делатности, веома слично оној врсти хришћанске делатности светог Саве када се вратио из свете Горе и постао студенички игуман касније архиепископ. Иначе, ововремено оживљавање паганских обичаја не само у званично-атеистичкој Југославији, но и у хришћанској Европи и Америци, говори о ширењу секуларизације и опадању праве вере.

У богумилску јерес стављам смело и раније помињано ширење тзв. приватне религије, код нас и у свету. Богумили, као и њихови предходници масалијани и павликијани, стављали су нагласак не само на усамљеној, личној молитви, тежећи ванцрквеној индивидуалистичкој и субјективној побожности, но и на молитви као једином средству спасења. Данашње бројне мање или веће хришћанске, хришћанско-индијске секте и друге фантастичне мешавине разноврсних, па и супротних учења, од Кастанединог оживљавања прастарих магијских техника, па до зен-будистичких коана, немају ничег заједничког са саборном, литургијском, али и личном молитвом хришћана, са покајањем и смирењем, као и са осталим светим тајнама Цркве. Господ Исус Христос поручује својим ученицима у Јовановом Еванђељу: „Останите у мени, а ја ћу у вама. Као што лоза не може рода родити сама од себе ако не остане на чокоту, тако ни ви ако у мени не останете“. У Православљу не постоји себични пут самоспасавања, него саборно помагање браћи.

Преводи на српски, народни језик литургије св. Василија Великот и св. Јована Златоустог, божанствених химни за Божић, Васкрс и Духове пружају прилику младим духовним људима данас да први пут упознају до сада скривено, а непроцениво благо дубоко садржајних, поетских, философском мудрошћу напојених духовних песама православних олужби. Посао који је започео свети Сава својом чувеном беседом у Жичи 1221. године, када је у себи доживљеног Христа јасно показао народу и овештенству, обнављајући веру у српском народу и понављајући истиниту веру православља, тражи данас нове посленике на православној њиви српског народа управо ради обнављања вере православне.

И на крају, осмотримо још једном општу политичку и духовну ситуацију Србије у време светог Саве и данас, не бисмо ли назрели неки мост спасења на овој вечној ветрометини збивања, неку невидљиву нит која нас је спајала, прожимала, а и данас може да нас опоји са личношћу и делом светог Саве. Србија, налазећи се у доба светог Саве између Грка, Латина, и Босне (лоше уређене, без дисциплине, усамљене) била је на природном путу свога црквеног и државног осамостављивања и довршавања започете христијанизације земље. Добар део овог обимног и одговорног посла обавио је свети Сава. Али као што се некад вера хришћанска морала свакодневно обнављати, због стагне опасности да се калем вере није довољно примио, тако се и данас мора обнављати и понављати жеља и воља народа да постоји и траје у политичкој и духовној ситуацији готово истоветној оној из доба светог Саве.

Југословенска заједница пружа српској духовној омладини још увек могућност да испуњена Христовим духом и светим Савом почне и доврши дело које јој је, хоћу то да верујем, Божји промисао одредио још од времена светог Саве: дело стваралачке синтезе Истока и Запада. Мудри људи и народи окупљају мед у своје кошнице са разних страна, предходно одабирајући и разликујући квалитет ливада са којих пчеле окупљају храну. Једнострано је и води опасним заблудама прецењивање код наших образованих људи, делом и савремене омладине Истока и потцењивања Запада, мада и обротно. Постало је мода да се о Западу, а међу нашим светом који никад није био у Европи,

или је у њој провео неколико дана или недеља, говори све најгоре, као о народима дегенерисаним и декадентним, као о заједници безбожника и слепих идолопоклоника — Мамоновом царству. Не заборавимо да оваква олака критика долази од људи једне земље која још није искоренила неписменост у народу, нити створила довољно услова за развој цивилизације. О верској неписмености разног порекла, да не говоримо. Када се овакви, назови — критичари Запада позову и на Достојевског, иронија је потпуна, јер се заборавља колико је Достојевски ценио и волео Европу. Управо хришћанска љубав према Европи дала је за право Достојевском да је критикује. Због тога ми је данас много ближе од наших критизера Запада Татјана Горичева, православна хришћанка која, живећи већ неколико година на Западу, каже: „Сигурна сам да ће и цркви на Западу Дух Свети једнога дана јасно и силно показати своје снаге, као што је то учинио у Русији“.

Истинска вера данашњег младог човека у Христа, слично вери светог Саве, залага је његове оданости и љубави и своме народу и свима народима. Ако неко мисли да му је пут вере престиж, може поћи и обратним путем, путем темељног упознавања прошлости и свога народа и ликова који су осветљавали пут народу, приближавајући га вери и Христу, управо зато што је ону чиме се понајвише можемо поносити у прошлости носио печат Христа који је на почетку наше историје сав прожео светог Саву. Православље и светославље, кад год се држало овога праузора, Исуса Христа, никад није било, нити је могло да буде, политичка идеологија, потпуно не као фанатизована верска идеологија са жаром мисионарског ширења вере силом, својствена неким периодима западног хришћанства или политичким идеологијама у нашем веку. Увек, међутим, и у прошлости, и у садашњости, када се напуштају, из ових или оних разлога, праузор понашања, Христос, и светосавље и православље претварало се у идеологију и тада уносило опасан неред у душе људи, као и у њихово понашање. Отуд је отац Јустин Поповић у праву када је, још 1935. године, писао: „Дивно је бити Растков потомак по народности, али је стидно не бити његов потомак по јеванђелском револуционарству“. Млади људи су данас нарочито осетљиви на лепоречивост и верских и политичких предводитеља, што са праксом живљења људи не стоји ни у каквој блиској вези. Али тек када су, и ако су, и сами окушали шта значи спровести у личном животу све ону лепо и племенито што се налази у основи неке идеје, верске или неке друге природе, постали су реалисти. Млади људи данас и овде, који су прожети Христом, нису ни верски ни политички идеолози. Они живе својом вером, јер је тако поступао и свети Сава. Ови млади људе не морају бити монаси, већ могу бити и већ неки од њих и јесу, научници и уметници, чак и дипломате. Управо по узору светог Саве. Неко ће подсмешљиво приметити: а колики је број омладине која је данас православна и светосавска? Није ли квалитет увек био изнад квантитета, није ли добрих увек било мање од злих, па ипак, није ли свети Сава поручивао: „Јер боље је један да буде који чини вољу Господњу, него множине безаконика“. Зар не преносе и одржавају веру Христову у овету и после две хиљаде година дванаест апостола?

Добро је речено: Ако је разорен центар, свака се тачка периферије оглашава средиштем. После свих и слатких, и, више, грких искустава

која смо до данас имали у нашој историји, не знам који би центар за савремену омладину био поузданији и сигурнији од оног кога је пре седам стотина и педесет година нашао свети Сава: Богочовек Исус Христос и хришћанска вера. Због тога радо завршавам ово размишљање речима којима је свети Сава отпочео своју беседу о правој вери у Жичи, 1221. године, а које ми се чине као да су изговорене за данашње време и за данашњу омладину.

„Браћо и пријатељи и оци чеда богозвана, приклоните богољубива срца ваша да чујете божанске заповести. И чувши ове свете речи ставите их, браћо, у ваша срца и у савести душа ваших и пред очи ума вашег, и разумите их.“

S u m m a r y

Dr. Vladeta Yerotich

SAINT SAVVA AND CONTEMPORARY SERBIAN YOUTH

The author, as qualified psychologist, is aptly comparing the choice and option of a teenager Prince Rastko living in the 12th Century Serbia with a youth of our own Century.

The young Prince has chosen the highest ideal of monastic resemblance (similitude) to Christ-God. After a long ascetic maturation on Mount Athos Saint Savva returns to his native land and gives the inerasable imprint of his love for Christ and His Heavenly Kingdom upon all of the Serbians.

The predicament of a modern Serbian youngster is, essentially, similar to that of Prince Rastko: to choose the sacrificial Love of our Divine Brother and Saviour Jesus — or the egoistic Hell of Satan.

The living example of St. Savva's option for Christ even today did not lose of its attraction for our youth.

Протојереј Сергиј Четвериков

УЧЕЊЕ СТАРЦА ВАСИЛИЈА О ИСУСОВОЈ МОЛИТВИ КОЈА СЕ УМОМ У СРЦУ ОБАВЉА

„Од чистог и сталног сећања на Исуса
бива сладост у срцу и од Њега произи-
лази неисказано просветлење“.

Свети Марко Митрополит Ефески

...Учење о Исусовој молитви схимонаха Василија — учитеља и друга Старца Паисија Величковског у предговору на књиге Светога Григорија Синаита, Блаженога Филотеја Синајскога и Блаженога Исихија Јерусалимоког.

Свој предговор на књигу Светога Григорија, старац Василије почиње указивањем на неправилност схватања оних који мисле да умно делање приличи само и једино савршенима, онима који су достигли бесстрастије и светлости. Размишљајући тако, они ограничавају своју молитву једино на спољашње вршење, на певање псалма, тропара и канона схватајући да је такво спољашње молење, које су нам Свети Оци одредили само привремено, у случају немоћи и младалачке наивности нашега ума, с тим, да би ми постепено усавршавајући се, улазили на степен умног делања и да ниуком случају не би остајали само при спољашњој молитви. По речима Светога Григорија, једино је деци овојствено, да обављајући устима спољашњу молитву мисле, како они чине нешто велико, и тешећи се количином прочитаног, да васпитавају у себи унутрашњег фарисеја. По речима Светога Симеона Новог Богослова, онај који се ограничава на спољашње вршење молитве, не може достићи унутарњи мир нити напредовати у врлини, јер је он сличан ономе који у ноћној тами води борбу са својим непријатељима, добија ране од њих, али не види јасно ко су они, откуда су дошли, како се и због чега они боре са њим? По речима Светога Исака Сиријанца и преподобног Нила Сорског ако би неко хтео без умне молитве, једино спољашњом молитвом и спољашњим чулима да одбије демонски прилог (предлог) и да се супротстави било којој страсти или лукавој помисли, тај би убрзо много пута био побеђен: јер беоови, одолевајући му у бор-

* Оригиналан наслов текста (Учење старца Паисија Величковског о Исусовој молитви која се умом у срцу обавља), преиначили смо у садашњи наслов пошто се садржај текста односи на старца схимонаха Василија а не на старца Паисија — Примедба преводиоца.

би и поново му се добровољно покоравали као да су побеђени, ругају се над њим и орасположују га за гордост и самопоуздање, објављујући га као учитеља и пастира оваца. Из реченога може се видети снага и мера како умне молитве, тако и опољашњег начина молења. Не треба мислити да Свети Оци, као задржавајући нас од неумереног спољашњег молења и упућујући на умну молитву, омаловажавају тиме спољашњу молитву. Никако — јер све овештенорадне Цркве установљене су у њој Светим Духом и све оне одражављу у себи тајну оваплоћења Бога Слова. И нема у црквеним обредима ничега човечанског, него је све дело Божије благодати, која се не повећава нашим достојанством нити се умањује нашим гресима. Ми овде не говоримо о уставу (типику) Свете Цркве, него о посебном правилу и живљењу монаха, тојест о умној молитви као таквом делању, које усрђем и праведним срцем (а не само речима које се устима и језиком произносе без пажње) обично привлаче благодат Светога Духа и тим умним делањем се може разумно бавити не само онај који је савршен него и сваки почетник и страстан, чувајући срце. Због тога Свети Григорије Синаит, расудивши благодат Светога Духа која живи у њему и расмотривши до танчина житија и списе, духовне подвиге свих светих, више од свих заповеда да се ова брига посвети умној молитви.

Исто тако и Свети Симеон Солунски заповеда и саветује и архијерејима и овештеницима, и монасима, и световњацима, у свако време и на сваки час изливати ову свештену молитву и тако рећи дисати њом, јер нема јачега оружја ни на земљи, ни на небу, — говори он заједно са светим апостолом, — као што је име Исуса Христа. Знај и ово, добри трудбениче овог светог дела, да су не само у пустињи или у усамљеном отшелништву постојали учитељи и многобројни вршиоци те скривене овештенорадне, но и у великим лаврама па чак и у градовима. На пример, најсветији патријарх Фотије цариградски изведен је на патријараштво из сенаторског звања, али иако није био монах, он је још на свом високом положају био вичан умном делању и напредовао у њему до таквог степена, да је по речима Светога Симеона Солунског његово лице сијало благодаћу Светога Духа као у другога Мојсеја. По речима истог Светога Симеона, Патријарх Фотије написао је и запажену књигу о умном делању. Он говори да су Свети Јован Златоусти и Свети Игнатије и Калист као Цариградски патријарси написали овоје књиге о том унутарњем делању.

Дакле, ако ти не прихваташ умну молитву мислећи да се њоме може бивати само пустиножител, тебе побија патријарх Калист који се обучио умном делању, обављајући куварску службу у Великој Лаври Атонској, и патријарх Фотије који се већ као патријарх обучио вештини старања о срцу. Ако си лен за бављење умним трезвењем, позивајући се на послушања, ти онда нарочито заслужујеш прекор, јер, по речима Светога Григорија Синаита, ни пустиња, ни усамљеност нису толико корисни при овом послу, као разумно послушање. Ако кажеш да немаш учитеља који би те научио томе делању, Сам Господ ти заповеда да се учиш из Светога писма говорећи: „Испитајте Писма, и у њима ћете наћи живот вечни.“ Ако си збуњен, не налазећи тихо место, тебе оповргава Свети Петар Дамаскин који говори: „Почетак

Спасења човека састоји се у томе да он остави своје жеље и схватања и да испуњава Божију вољу, и онда се у целом свету неће наћи таква ствар или место које би могло засметати спасењу“. Ако те доводе у забуну речи Светог Григорија Синаита који много говори о прелести (самообмани) која настаје приликом овога занимања, онда ће те исти овети отац исправити говорећи: „Призивајући Бога ми не треба ни да се бојимо, ни да сумњамо. Јер, ако су неки и скренули повредивши се умом, знај да су они то претрпели од самовоље и високоумља. Ако неко у покорности са распитивањем и смиренуумљем тражи Бога, он никада неће претрпети повреду чуван благодаћу Христовом. Јер ономе који праведно и непорочно живи и избегава самоугађање и високоумље, по речима Светих Отаца, цео пук демона не може да нанесе зло, макар овај на њега подигао безбројна искушења. Само они који самопоуздано и самовољно поступају падају у прелест (самообману). Они пак који се спотичу о камен Светог писма, и из бојазни од прелести ктоне се умнога делања, преокрећу бело у црно и црно у бело. Јер, не због забране умнога делања уче нас Свети Оци о узроцима који воде прелести, него да би нас унапред сачували од прелести. Због тога и Свети Григорије Синаит, заповедајући онима који се обучавају у молитви да се не боје и не колебају, указује им и на узроке прелести: самовољу и високоумље. Желећи (нам) да не претрпимо штету од ових порока, Свети Оци заповедају изучавање Светог писма и руковођење њиме по речима Петра Дамаскина, брат брата имајући за доброг савезника. Ако се ти из богобојазни и по простоти срца бојиш да приступиш умном делању, и ја сам готов на страх заједно са тобом уплашеним. Но, треба се, према пословици, бојати празних прича: „Боје се вука — па не иду у шуму“. И Бога се треба бојати, но не бежати од Њега и не одрицати Га се.

Као не мала препрека бављењу умном молитвом, код неких јавља се њихова телесна немоћ. Не будући кадри да поднесу напоре и пост какав су носили свети, они мисле да им је без тога немогуће започети умно делање. Исправљајући њихову погрешку, Свети Василије Велики учи: „Уздржање се одређује свакоме по његовој телесној снази“. И ја мислим да није безопасно разбити снагу тела прекомерним уздржањем и учинити га неактивним и неспособним за добра дела. Када би за нас било добро да будемо ослабљени телом и да лежимо као мртви једва дишући, Бог би нас онда таквима и створио. А пошто нас Он није створио таквима, онда греше они који прекрасно Божје дело ни чувају онаквим какво је оно саздано. Подвижник је дужан да води бригу само о једном: да се у његовој души није скрilo зло лености, да није ослабило трезвење и усрдно обраћање мисли ка Богу, да се није у њему помрачило духовно освећење и просвећење душе које произилази из Њега. Јер, ако ово поменуто добро узрaste у њему онда неће бити времена да се у њему задржавају телесне страсти када је његова душа заузета небеским, нити ће телу преостати времена за буђење страсти. При таквом настројењу душе, онај који узима храну ни по чему се не разликује од онога који је не узима. И он је не само испунио пост него и потпуно неједење, и има похвалу за своју нарочиту бригу о телу: јер умерен живот не изазива распаљивање похоте. Сагласно томе говори и Свети Исак: „Ако понудиш слабо тело више но

што оно има снаге, двоструко смућујеш душу“. И Свети Јован Лествичник говори: „Видео сам ту непријатељицу (утробу) умиреном, и како даје уму бодрост“. И на другоме месту: „Видео сам је усахлу од поста како буди похоту, да се ми не би уздали у себе, него у Бога Живог“. Томе учи и догађај који опомиње преподобни Никон: „Још у наше време нашао се у пустињи један старац, који тридесет година није видео ниједног човека, хлеба није јео, хранио се једино корењем, и признао је, да се он за све те године борио против демона блуда. И оци су закључили, да ни гордост, ни храна нису били узрок те борбе са блудом, него то што старац није био научен умноме трезвењу и супротстављању приложима ђавола. Због тога и каже Свети Максим Исповедник: „Дај телу према његовој снази и сав твој подвиг обрати на умно делање“. А Свети Диадок: „Пост има похвалу сам по себи, а не по Богу: његов циљ је да приводи целомудрију оне који желе“. И стога не приличи подвижницима благочестија да о њему високо мисле него у вери Божијој да чекају исход нашега стања. У било којој уметности мајстори не суде о резултату дела према инструменту, него чекају да се оконча посао и по томе суде о уметности. Закључујући на тај начин о храни, не треба полагати ову своју наду само на пост, него умерено и по својој снази постепено треба да стремиш ка умном делању. На тај начин ти можеш и гордост да избегнеш, и да се не гнушаш добре Божије творевине, дајући Богу хвалу за све.

Умна молитва је моћно оружје којим подвижник побеђује своје невидиве непријатеље. Међу Светим оцима, једни од њих дају правила монахујућима да заједно са испуњавањем заповести Христових врше у продужетку правило певања псалама, канона и тропара. Други оци, изучивши најтананије делање духовног разума налазе да је за почетнике недовољна само телесна обука, и, учећи их истовремено са испуњавањем заповести Христових и умереном певању и читању, установљују уместо дугог псалмопевања и канона, вршење умне молитве, додајући к томе, да ако Дух Свети наиђе у срдечној молитви, тада, не оклевајући, треба оставити спољашње правило, јер човека тада испуњава унутарња молитва. Трећи опет који имају и велико искуство и познавајући животе и дела светих, а нарочито као просвећени дејством и премудрошћу Светога Духа, установљују за почетнике потпуну (а не делимичну) обуку у вршењу умне молитве, делећи је на два ступња — делативни и созерцативни. Ти оци захтевају да се потпуно обрати пажња умном делању, посвећујући певању мало времена, и то само у часовима унија, јер су, по њиховим речима, службе у цркви и појања дати свим хришћанима, а не онима који желе да тихују. Уосталом, и путем дугог псалмопјенија и читања канона и тропара могуће је доћи до успеха, премда врло споро и са великим тешкоћама. Другим путем пак пријатније је и лакше, а трећим најбрже, и то са радошћу и честим посетама Светога Духа који утврђује и успокојава срце, поготово при усрдном старању и добрим жељама. У сразмери колико се света умна молитва стапа са држањем заповести Божијих она изгони бесове и страсти, док у супротном, страсти ће савладати онога ко не мари за заповести и брине се о умној молитви, него само за појање. На преступање заповести Господњих сви једнако гледају, али људи томе различито приступају и тумаче; на пример, неко узме себи за правило да не преступа

заповести, да се не одаје страстима, али му се деси да под одређеном околношћу или у сметености ума, или сплеткама ђавола неког ожалости, или осуди, или се разљути, или га надвлада сујета, или се препире и правда, или празнослови, или слаже, или се преједе, или се напије или ружно помисли, или нешто слично уради. Осећајући се кривим пред Богом, он ће тада почети да кори себе и са покајањем, умном молитвом од срца да пада пред Богом, да му Бог опрости и да му помогне да више не пада у таква сагрешења. И тако, он поставља у молитви почетак чувању заповести и пажњи свога срца од злих прилога, бојећи се и дрхтећи да због њих не изгуби царство небеско. Други пак живи просто, не водећи рачуна о томе да ли пада или стоји, мислећи да у данашње време нема људи који чувају заповести и који се боје да их преступе, и да свако вољно или невољно трепи пред Богом и постаје крив за ове или оне мале грехе и страсти; и мада жели да их се ослободи, сматра ту ствар немогућом. Мислећи да је одговоран ако учини прељубу и блуд, убиство и крађу, тровање и сличне смртне грехе, но ако се уздржава од њих, он сматра себе исправним. На таквога се односе речи отаца: бољи су који падају и устају, неголи који стоје и не кају се. С правом се чудимо како су оба та човска, крива за потпуно исте грехе, различити пред Богом, а мислим и пред духовним људима. Један уопште не зна за падове и устајања, макар њиме и владале страсти; а други пада и устаје, бива побеђен и побеђује, подвизава се и труди, неће на зло да одгогори злом, али се не уздржава услед навике, настоји да не каже зло, пати када га увреде, па једнако кори себе што пати и каје се због тога или ако не пати због нанесене му увреде, сигурно се и не радује. Сви који се налазе у таквом положају противе се страсти, не желе да јој се покоре, пате и боре се. Оци су пак рекли, да је овака ствар коју душа не жели — привремена.

Желим још да кажем о онима који искорењују страсти. Постоје такви који се радују када их вређају, али због тога што се надају да ће добити награду. Они искорењују страсти, али не са разумом. Други се радује кад га увреде, сматрајући да је требало да га увреде јер је сам дао повода за то. Такав разумно искорењује страст. А постоји на крају и такав, који не само да се радује што су га увредили и сматра самога себе кривим, него још и пати због узрујаности онога који га је увредио. Да нам Бог да такво стање душе! Ради јаснијег упознавања и овог и оног начина живљења, рецимо и овако: први, подчиниивши се закону, врши само своје појање, други пак присиљава себе на умно делање имајући увек са собом име Исуса Христа да би искоренио непријатеље и страсти. Први се радује само ако доврши појање. Други пак благодари Богу ако се нађе у тишини творећи молитву неузнемираван злим помислима. Први је жељан количине, други — каквоте. Код онога који се жури да испуни меру отпеваног, убрзо се ствара радосна само-умишљеност о себи, и држећи до њега, ако не пази на себе, он храни и негује у себи унутарњег фарисеја. Код онога који размишља каква му је молитва рађа се познање своје немоћи и помоћи Божије. Молећи се, и, боље рећи, призивајући Господа Исуса против демонских прилога, страсти и злих помисли, он види њихову погибао од страшног имена Христовог и схвата Божију силу и помоћ. Са друге

стране, савладани и узнемирени злим помислима упознаје своју немоћ, јер не може да се супротстави демону искључиво својим снагама. И у томе се састоји целокупно његово правило и сав живот. И мада враг може и у њему да подстакне радосно мишљење о себи и фарисејске мисли, ипак, ће се код тога подвижника сретати спремност да призива Христа на сваку злу помисао и, на тај начин враг неће постићи успех у својим ђаволским сплеткама. Али, рећи ће неко, може и први да призива Христа против вражијих прилога. Да, могуће је, али свако зна из искуства да у садашње време они који врше спољашње правило немају обичај да се обучавају молитви против злих помисли. Такви нарочито неће да приме реч изговорену или написану у унутарњој пажњи, у којој се састоји наука молитве против злих помисли, и не само да ту науку не примају него се још и противе, и наводећи своје учитеље тврде, да Свети Оци нису прописали почетницима умно делање, него само појање псалама, тропаре и каноне који се читају само устима и језиком. И мада је то што они говоре и уче неправилно, ипак их сви слушају, јер такав начин молења не захтева обучавање или одрицање од оветске похоте, него свако, само ако му се прохте, може тако да се моли, био то монах или мирјанин. А скривено овештеноделање ума у срцу, та славна богоутодна уметност над уметностима, пошто захтева не само одрицање од света са свим његовим похотама него и много поуке, и вежбе она не налази међу монасима много присталица. При овему томе, треба се оградити од искушења на десно и на лево, тојест од очајања и од самоуверености. Примећујући да код оних који се обучавају умном делању бивају случајно а ненамерно невољни падови које оци називају свакодневним гресима, не треба због тога западати у оумњу, јер по мери свакога бивају и успеси и падови. Са друге стране, слушајући о великој милости Божијој према нама грешнима, не смемо бити самоуверени, ни без страха и без великог смирења, но по мери испуњења заповести приступајмо овој умној свештенорадњи. Знајући да и самоувереност и очајање нашаптава ђаво, треба хитно побећи и од једног и од другог.

И на такав начин, уз многа изучавања Светога писма, и користећи се саветом искусних, смирено се обучавајмо у овом делању. Свети Оци који уче да се вршењем заповести Христових побеђују страсти и чисти срце од злих помисли, указују подвижницима да треба да имају два најснажнија оружја, — страх Божији и сећање на свудаприсутност Божију, — као што је речено: „Страхом Господњим свако се уклања од зла“, и: „унапред видим Господа крај моје кривице, да је не починим“; поред тога, саветују да се увек сећање на смрт и пакао и још, читање Светих списа. Све то добро је за добре и' богобојазне мужеве; код неосетљивих пак и окамењених, кад би се и сами пакао или сами Бог појавили, не би им се ни тада појавио страх. Поред тога и сами ум код почетника монаха брзо окупљује за сећање на такве ствари и бежи од њих као пчела од дима. Но мада је поменуто сећање на смрт и добро и корисно у време борбе, поред тога најдуховнији и најискуснији оци добро су указали на још једно веће и неупоредиво добро, кадро да помогне чак и сасвим слабима.

Прво средство може се упоредити са тим кад својим рукама и својом сопственом снагом међу жрвњевима, а друго — кад међу мли-

ном помоћу воде и других средстава. Као што вода сама окреће точкове и камен, тако и преслатко име Ијуса, заједно са сећањем на Бога који свецело живи у Ијусу, покреће ум на молитву, о чему велики у богословљу Исихије говори: „Душа која чини добро и која се наслађује Ијусом, с радошћу и љубављу и исповедањем узноси хвалу дародавцу добра, благодарећи и призивајући Га у весељу“; и на другоме месту: „Као што је немогуће проводити овај живот без хране и пића, тако је немогуће без умнога храњења душе достићи било шта духовно и угодно Богу, нити ослободити свој ум од греха, чак и кад би неко приморао себе да не греши од страха од мука“. И још: „Помисли — изникле у нашим срцима, ако их не желимо, и ако им се снажно супротстављамо, може растерати молитва Ијусова, произишчена из дубине срца“. Прво од горе описаних средстава без умнога делања, чак и ако се постигне напредак, ипак не уклања спорост и тешкоће. Другим средством пак делатељ се брзо и лако приближава Богу. Пошто је тамо и молитва и поука спољашња, и испуњавање заповести, овде је пак и једно и друго, и спољашње и унутрашње храњење. Када нови монах, одрекавши се света и чињења великих и смртних грехова, положи пред Богом завет да ће се уздржавати не само од малих грехова, свакодневних и опростивих, него и од дејства самих страсти и злих помисли, и ушавши својим умом у срце, почне при сваком искушењу и на сваку злу помисао да призива Господа Ијуса, или ако по својој немоћи попусти пред прилогом (налетом) врага и наруши заповест Господњу, но опет припадне Господу са срдачном молитвом кајући се осуди себе, и у таквом стању остане до своје кончине, падајући и устајући, побеђиван и побеђујући, дању и ноћу молећи избављење од свог супарника, зар нема за њега наде на спасење? Јер, како показује искуство, није ни највећим мужевима могуће да се сасвим ограде од свакодневних грехова (који нису смртни), а чији су извори: речи, мисли, незнање, заборав, невоља, слобода, случај, и који се по речима Светог Касијана моле за свакодневну благодат Христову. Ако неко у малодушности каже да Свети Касијан под онима који се очишћују благодаћу Христовом од свакодневних грехова подразумева само свете а не почетнике и страшне, допустимо и такво мишљење, онда узми у обзир расуђивање и решавање тих ствари у светим списима, по којима се сваки почетник и страстан човек осуђује тим свакодневним гресима, али поново може да добије опроштај благодаћу Христовом као и сви свети сталним покајањем и исповедањем Богу. Јер, како каже Свети Доротеј, постоји онај који служи страстима и онај који се супротставља страстима. Слуга страсти када чује једну реч, губи мир, или говори пет речи или десет у одговору на једну, и љути се и збуњује, па и доцније кад се омири од узбуђења не престаје да мисли зло о ономе који му је рекао ону реч, и жалости се што му није казао више но што му је рекао, и са још више зла смишља речи да му их каже, и непрекидно говори: зашто му нисам тако рекао? — казаћу му још то и то, — и све време се љути. То је једино расположење кад се зло стање јавља као уобичајено. Други, кад чују реч, такође губи мир и такође одговара са пет и десет речи, и жали што није рекао још три увредљивије речи и тугује и сећа се зла, али не прође много дана и он се умири; један недељу дана остаје у истом расположењу, други се за дан смири, а

трећи вређа, љути се, збуњује се, и наједном се смири. Ето колико има различних настојања, и сва ова подлежу суду док стоје на снази. По томе се може судити и о свим осталим случајевима, зашто се страсни не може очистити благодаћу Христовим од свакодневних грехова који изгледају мали.

Размотримо сад, када се овакви гresi опраштају почетницима и страстима? О томе говори Свети Доротеј: дешава се да неко, чувши реч, буде тужан у себи, али не зато што је доживео непријатност, но, зато што ју није претрпео. То је човек који се супротставља страстима. Други се бори и мучи и бива побеђен страшћу. Други не жели да на зло одговори злом али се задовољава навиком. Други се труди да не каже ништа злу, али тугује што је осетио горчину и пребацује себи због тога што тугује, и на тај начин каје се. Други опет не тугује због нанетог бола али се и не радује. Сви они супротстављају се страстима: они не желе да служе страстима и пате, и подвизавају се. Такви, премда су страсни, благодаћу Христовом могу да добију опроштај свакодневних грехова које нису учинили намерно него против своје воље, а за које је Господ заповедио Петру да их прашта по седамдесет и седам пута у једном дану. Исто то говори и Свети Анастасије Синаит: „Ми тако расуђујемо и мислимо о онима који примају Свету Тајну Тела и Крви Господње, да ако они имају неке мале и опростиве грехе као што су: преше језиком, слухом, оком или таштином, или жалтошћу, или раздраживошћу, или чим другим сличним, али осуђују себе и исповедају свој грех Богу, и на такав начин примају Свету Тајну, такво примање бива им на очишћење њихових грехова. Као што нам је у почетку било речено о вештом преодолевању (савладавању - прим. прев.), страсти умном молитвом и држањем заповести покажемо сада јасније и сами ток битке ума са страстима. Наиђе ли на нас демонски напад неком страшћу или злом помишљу, молитвеник призива против њих Христа, и ђаво гине са својом понудом (прилог). Ако због немоћи падне мишљу или речју, или срдитошћу, или жељом тела, он моли Христа исповедајући му се и кајући се. Ако га обузме унизије и жалост стежући му ум и срце, он се хвата сећања на смрт и пакла и овеприсутности Божије и, мучећи се много уз њихову помоћ, призива Христа. Затим, када стекне мир после борбе, поново моли Христа да му буде милостив за грехе вољне и невољне. И, једном речју, у часу борбе или мира прибегава он Христу, и Христос му постаје све и у свему, како у добрим тако и у злим приликама. И не радује се мишљењем о себи, макар и остваривао нешто молећи се и утађајући Богу. Јер други је смисао спољне молитве, а други ове унутарње: онај ко испуњава меру певања, нада се да ће тиме угодити Богу; остављајући га пак, осуђује себе. А онај, будући прекореван савешћу због греха у сваком тренутку и трпећи нападе демоноких прилога (предлога), стално вапије ка Христу, имајући у свом уму речи: „ако се и успнеш уза ову лествицу савршенства, моли се за опроштај грехова.“ И опет: „радије ћу рећи пет речи умом својим, него ли десет хиљада језиком“, и на тај начин ће се без икакве сумње испунити оно о супротстављању страстима, о чему је Свети Доротеј говорио.

Ако неко каже опет да је могуће и без умнога делања очистити себе од страсти благодаћу Христовом кроз покајање, њему ћемо овако

одговорити: постави на једну страну заповести Христове а на другу непрестану молитву: и опрости нам дугове наше. Чврсто ми обећај да нећеш нарушити ни једну заповест, тојест, нећеш бити похотљив, нећеш гневити се, осуђивати, клеветати, нећеш лагати, празнословити, волећеш непријатеље, добротинићеш онима који те мрзе, молићеш се за оне који те вређају, клонићеш се сластољубља, среброљубља и блудних помисли, жалости, сујете, омаловажавања (презира), једном речју, свих грехова и злих помисли. И с таквом одлучношћу приступи вежби у умном делању и пажљиво прати колико ћеш пута на дан, упркос својој одлучности ипак нарушити заповести Божије и каквим ћеш гресима, страстима и злим помислима бити рањен. Позавиди оној удовици која је молила судију дан и ноћ, и почни да вапијеш ка Христу у сваком часу за сваку заповест коју прекршиш, и за сваку страст, за сваку злу помисао која те надвлада. Додај к томе доброг саветника — свете књиге, и пошто проведеш тако доста времена, дођи и научи ме шта си видео у својој души. Тешко да нећеш и сам признати да је ту немогуће победити само спољном молитвом него једино унутарњим деловањем. Јер ће оно научити свога правитеља овим овим тајнама и увериће душу његову да, остављајући много псалмопјеније, каноне и тропаре, и обраћајући сву бригу на умну молитву, он не само да неће изгубити од свога правила него ће га још и умножити. Као што је сила и намера старозаветног Закона била да ове приведе Христу макар се тиме на изглед умањивао сами Закон, тако и дуго певање упућује делатеља на умну молитву. Јер и само искуство ће га научити да, молећи се, примети неку преграду између њега и Бога, неки бронзани зид, по пророку, који не дозвољава уму да јасно гледа ка Богу у молитви, или да обрати пажњу срцу, у ком су закључане све душевне моћи и извор помисли како добрих тако и злих.

Умно делање несумњиво потребује страха и трепета, скрушености и смирења, и многа изучавања Светога писма и саветовања са једнодушном браћом, али никако не бекства и одрицања, а такође не ни дрскости ни самовоље. Дрски и самоуверени тежи ка томе што је изнад његова достојанства и стања, с гордошћу хита молитви са виђењем. Захваћен сујетном маштом да се успне на високи степен, проникнут сатанском а не истинском чежњом, такав се лако хвата у демонску замку. И чему тежња за високим дометом у умној и свештеној молитви, кога се, по светом Исаку, удостоји један од десетине хиљада? Довољно је, сасвим довољно за нас, страоне и немоћне, да осетимо макар траг умног тиховања, тојест, делатну умну молитву којом се изгоне из срца демонски прилози и зле помисли, у чему се и састоји дело почетних и страчних монаха кроз које је могуће постићи, ако Бог то хоће, и молитву са виђењем или духовну. И не треба да падамо духом због тога што се мало њих удостоји виђења на молитви, јер Бог није неправедан. Само да се не ленимо идући путем који води овој свештеној молитви; тојест, делатном умном молитвом супротстављаћемо се прилозима и злим помислима. Идући овим путем светих, удостојићемо се и удела њиховог, макар то и не било овде на земљи, како говори свети Исак и многи други свети.

Умну молитву прате разна осећања у телу, међу којима је важно разликовати правилна од неправилних, благодатна од природних и од

оних која долазе од прелести. Треба да се ужасавамо, говори старац Василије, кад неки знајући Свето Писмо не проничу у њега. А други, и не знајући и не читајући искусни, ослањајући се на сопствени разум, усуђују се да приступају пажњи умној и при том говоре да се пажња и молитва нужно обављају у пределу пожуде: то је, кажу они, област утробе и срца. Тако настаје прва и својеволјна прелест: не само на молитву и пажњу не треба окретати ту област, него ту топлоту која се у часу молитве јавља из области похоте у срце ни у ком случају не треба примати.

По речи овегога Григорија Синаита, потребан је не мали напор да би себе јасно разумео и у чистоти сачувао од онога што је противно благодати, јер ђаво има обичај да почетницима показује своју обману под видом истине, представљајући им зло као нешто духовно, показујући им у молитви једно уместо другог по својој вољи, уместо топлоте он распирује свој жар и уместо весеља изазива бесмислену радост и чулну сладост. Уосталом, делатељу умне молитве корисно је да зна и то да се ватра или топлота понекад сама собом и природним путем пење од слабине ка срцу, ако је не прате блудне помисли. И ово, по речима свјатејшега патријарха Калиста, не долази од прелести него од природе. Али ако неко буде сматрао ту топлоту за благодатну, то ће већ несумњиво бити прелест. Зато онај ко се подвизава не треба да задржава своју пажњу на њој, него да је одврати. Некад ђаво, сјединивши своју ватру са нашом похотом, увлачи ум у блудне помисли. И то је несумњиво прелест. А ако се пак тело сво разгори, а ум остане чист и бестрастан, и некако ојачан и потружен у дубину срца, почињући и завршавајући молитву у срцу, а то је несумњиво од благодати а не од прелести.

На другоме месту старац Василије говори следеће о телесним опажајима приликом умне молитве: Најпре, по речима свјатејшега патријарха Калиста, долази топлота од бубрега, као да их опасује, и она нам се чини као да је прелест, али није тако: та топлота није од прелести, него је природна и последица је молитвенога подвига. Ако пак неко сматра да је та топлота благодатна а не природна, то је онда несумњива прелест. Но, каква год била та топлота, подвижник не треба да ју прима нити да ју одбаци. Долази и друга топлота, — од срца, и ако при томе ум падне у блудне помисли то је несумњива прелест; а ако се тело ово од срца разгорева, а ум остане чист и бестрастан, и некако ојачан у унутарњој дубини срца, то је несумњиво од благодати а не од прелести. Знајући све то, неопходно је од самога почетка навикавати свој ум да у часовима молитве стоји при врху срца и да гледа у његову дубину, а не на половини са стране, и не на крају при дну. Тако треба чинити због тога што кад ум стоји при врху срца и у њему врши молитву, тада он као цар седећи на висини, слободно надгледа зле помисли како играју доле и разбија их о камен имена Христовог као другу вавилонску децу. При томе, будући знатно удаљен од слабине, лако може да избегне огањ похоте који је постао својствен нашој природи кроз Адамов преступ. А ако неко на молитви сабира пажњу на половини срца, тада или због недостатка срдачне топлоте или као последица ослабљености ума и губљења пажње од честе молитве, или под утицајем борбе подстакнуте од вражије стране, ум сам по себи склизне

према слабини, и против воље се помеша са топлотом похоте. Неки због своје крајње неразумности, или боље рећи због незнања почињу да врше молитву доле при крају срца поред слабине и тако дотичући умом час срце час слабину, сами на се привлаче прелест, као бајалац змију. А други, страдајући у потпуном неразумљу, ни не знају где је место срца и мисле да се оно налази међу цревима и усуђују се тамо да творе умом молитву — на њихову несрећу!

У наставку треба да разлучимо топлоту у молитви која је природни дар, изливен у срце, као благоухано миро кроз свето крштење, и ону која нам је дошла прародитељским преступом и коју ђаво подиже. Прва почиње да се шири само са молитвом у срцу, и у срцу се завршава молитвом, дајући души спокојство и духовне плодове. Друга почиње од бубрега и у њима окончава молитву чинећи душу суровом, хладном и збуњеном. Трећа, која никнувши мешањем са пламеном похоте, распаљује органе и срце блудним оладострашћем, плени ум скривеним помислима и води ка обузетости телом. Човек који је пажљив ове ће то убрзо приметити и распознати: време, искуство и осећај ове ће му се учинити јасним. Свето Писмо говори: „Господе, ниси ли добро семе сејао? Откуда онда кукољ?“ Немогуће је злу да се не прикраде добру; тако се прелест преплиће и са светим умним делањем као пужавица са дрветом. Прелест ниче од сујете и самовоље, а лек за њу јесте смирење, размишљање о књигама и духовни савет, али не и престанак обучавања умном делању. Јер по речима светог Григорија Синаита, не треба да се плашимо нити да сумњамо када призивамо Бога. Јер ако су неки и скренули с пута повредивши ум, знај да су они то претрпели због самовоље и високоумља. Узрок високоумљу је с једне стране непромишљен и прекомерни пост, када онај ко пости мисли да је достигао врлину, а не пости ради целомудрености; са друге стране, осамљени живот. Отклањајући први узрок, свети Доротеј каже: „Безмолвник увек мора да се држи царскога пута, јер ће неумереност у свему лако повући са собом сујету за којом следи прелест“. Уништавајући другу, он говори: „Само силнима и савршенима приличи да се сами боре са бесовима и на њих ваде мач који је реч Божија“.

Сам начин и деловање прелести у првом случају састоји се: у учешћу демона у похоти унутарњих органа; и у другом случају: у утварама и маштању ума. Опомињући на прво, свети отац говори: макар враг преобратио природно кретање органа као у духовно, уместо духовне топлоте он ће пробудити свој огањ, и место весеља донеће бесмислену радост натурајући своју прелест као дејство благодати, али ће време, искуство и осећај разобличити његову обману. Указујући на другу опасност, свети отац овако учи: а ти када безмолствујеш (тихујеш), ни у ком случају не прихватај ако нешто видиш чулима или умом унутар или изван себе: био то лик Христов или анђела, или светог, или светлости, или огањ, или остало. Овде ће се поново јавити оспораватељ и окривиће за прелест умно делање. Јер он мисли да се прелест не може прилепити уз ванито појање. Међутим, нека се зна да у свему: било у певању, било у молитви, прелест има подједнако место у неискуству делатеља, као што говори свети Јован Лествичник: „Испитајмо и помозимо, и измеримо, каква нам сладост приликом певања долази од демона блуда и каква од благодати и силе која живи у нама“.

И на другоме месту: „појући и молећи се, чувај се од надлазеће сла-
дости, да се она не покаже као растворена горким отровима“. Дакле,
видиш да прелест може исто доћи како код појаца, тако и код оних
који творе молитву: Но пошто незналице умнога делања имају само
једну бојазан, како да испуне правило појања, док зле помисли и по-
хотно превирање у себи не истражују па отуда и не знају када узаври
њихов похотни део и када се подиже ђаволским учешћем, и како све
то избећи. Они слушају свађу и задобијају ране, али ко је њихов не-
пријатељ, и због чега они ратују, то не знају. Оазнавши из реченога
да умно делање није узрок прелести него једино наша самовоља и ви-
сокоумље, не смемо избежавати умну молитву: јер она не само да нас
не уводи у прелест, но напротив, отвара нам умне очи за познавање и
разумевање, што ми никад не бисмо могли достићи ако се не би обуча-
вали овом свештеноумном делању, па макар неко и био велики испо-
сник и безмолвник (тиховатељ) . . .

(Прот. Сергій Четвериков, *Старец Паисій Величковскій*, YMCA — PRESS
Paris, стр. 132—148).

Превео са руког монах Давид Перовић

S u m m a r y

Sergius Chetverikoff

ELDER PAÏSSIOS VELICHKOVSKY

The author expounds the reason of the primacy of *Jesus Prayer* over the ritual prayers in chanting and psalm-reading. Both ways of praying are beset by the danger of pharisaic self-satisfaction and puffing up. Nevertheless, the internal prayer, i.e. the steady invocation of the *Holy Name of Jesus* has proven to be more fruitful than the external, oral prayer, although the latter is not to be undermined.

Јеромонах Атанасије Јевтић

ПАТРОЛОГИЈА 2, Источни оци и писци 4. и 5. века — од Никеје до Халкидона, 325—451, Београд 1984, 3—328.

Отац Атанасије Јевтић, редовни професор Патрологије и Опште историје хришћанске Цркве на Богословском факултету Српске православне цркве у Београду, објавио је, у издању Богословског факултета, другу свеску Патрологије. Поднаслов ове значајне публикације говори да је реч о једној од неколико свески које, ако Бог да, треба да се појављују од истог аутора.

За нашу богословску литературу, која, је на жалост, још увек сиромашна делима овакве врсте, ово је заиста изузетно дело, и то из више разлога. Ова друга свеска Патрологије, која је већ неколико година пред нама, обрађује Источне оце Цркве од Никејског до Халкидонског сабора. Реч је, наиме, о златном периоду развоја хришћанске мисли и литературе у периоду између I и IV Васеленског сабора хришћанске Цркве. Тада је догматски формулисано учење о христологији као централно и кључно за поимање Богочовечанске личности Господа Христа и дела искупљења човека.

Дело о коме је реч, уствари, представља систематски изложена универзитетска предавања која проф. Атанасије већ више од једне деценије држи студентима теологије на Богослов-

ском факултету. Углавном за те потребе — а показало се да дело задовољава и много шире потребе — настало је ово дело или, боље рећи, тек је почело да настаје пошто се појавио за сада само један том. Вредност књиге је понајвише у томе што је по својој концепцији заиста прво у нашој богословској литератури. Коришћење дела Светих отаца је изворно. Садржи преводе појединих одељака из важнијих дела на савремени српски језик. За оне који се више и даље интересују, аутор упућује, што је врло важно, одакле је шта и колико узето и где се може наћи у оригиналу.

Градиво је распоређено хронолошки, и то по географским областима, ради лакшег прегледа. Тако, рецимо, можемо да пратимо палестинске Свете оце, затим александријске, кападокијске, антиохијске, малоазијско-цариградске, сиријско-јерменске. Тако је аутор врло зналачки обрадио свега 74 патролошка писца и света оца. И не само то. Посебно поглавље због значаја и актуелности чине монашко-аскетски писци, којих овде има тринаест. Исто тако, једно краће поглавље бави се питањем монашких зборника, којих овде има четири. На крају, следећи примеру блаженог Јеронима,

аутор укратко говори о животу и списима јеретичких писаца, којих у овом делу има седам.

Начин излагања у Патрологији је следећи: најпре се говори о животу светог оца — патролошког писца. Доносе се основни подаци за које се проверено зна. После тога се прелази на његова дела, наравно, сачувана. Због ограниченог простора и опште замисли Патрологије аутор се не упушта у проблеме аутентичности појединих дела и историју рукописа и издања појединих дела Светих отаца него, се једноставно излаже само оно што је суштинско и важно у самом делу. Дакле, даје се кратак и сажет пресек дела и скоро редовно и мањи или већи одељци из њега у преводу на српски језик. Кључни појмови богословско-догматски донети су на изворном грчком језику. Ако је реч о изузетно плодном патролошком писцу, а таквих овде има више, њихова дела су због обимности а ради бољег прегледа подељена, односно разврстана по тематици на, догматска, морална, аскетска, историјска, апологетска и тако даље. Посебно значајно место у овој Патрологији 2, пред-

ставља систематски преглед стваралаштва и дела и живота светог Атанасија, Василија Великог, Јована Златоустог, Григорија Богослова и Григорија Нисијског. Исто тако је значајан и не мање вредан преглед дела мање познатих Светих отаца и чак списка јеретичких писаца, као што су Арије, Несторије, Евтих, Диоскор и други.

Аутор је дело замислио у шест свезака, од којих би свака обухватала по једну значајну целину: 1. свеска за 1—3. век, 2. за 4—5. век, 3. за 5—10. век на Истоку, 4. за 4—11. век на Западу, 5. за 11—15 век и 6. свеска за 16—20. век.

На крају Патрологије 2 писац доноси избор из библиографије учињен по следећем редоследу: на првом месту су, као што је то у науци и уобичајено, речници и енциклопедије, затим патролошки приручници; после тога следи литература која је овде разврстана по језичким говорним подручјима на којима је настала: грчки, руски, српски и, најзад, на осталим светским језицима (енглески, немачки и француски).

Мр Радомир Поповић, проф.

ANASTASIOS KALLIS: »ORTODOXIE, WAS IST DAS?«
Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1982.

У савременој теолошкој литератури о православном богословљу, махом екуменеке провенијенције, уочавају се оштра сукобљавања и квази-историјска уопштавања, која делом сежу у област лаичког психологизирања догме, делом у област брзоплетог редуковања Православља на платонско-плотинске онтолошке премисе. Каткад су силогистички стигматизам и филолошко-егзегетички симплицизам узрок сложеним диференцијама. Адолф фон Харнак је сасвим једноставно тврдио да Православље није друго до неодмерена хеленизација хришћанства, само једна химнична форма блиско-источног мистицизма.

Своју методолошку замисао, Калис, професор православног богословља на универзитету у Минстеру, открива у уводу свог кратког списка, чији наслов својим упитним казом — *Православље. Шта је то?* — треба да одрази парадокс теолошке непрецизности инославних доматичара. Калис нас уверава да да је поступак ресистематизације основних категорија православља *conditio sine qua* пој у екуменској дијалошкој тријади: католицизам — православље — протестантизам. Заправо проблем односа и веза догматских аксиома у тој трочланој структури, може се једино тако сагледати ако се доследно разврстају једнозначни и дистиктивни концепти. Стога је категорички мето-

долошки императив Калисове аналитичке свагда усмерен двострукој артикулацији: историјској и систематичкој повезаности православног духа. Већ у уводном делу свог списка аутор настоји да коренито разлучи поља значења самог појма „православље“, па нам износи примере вишезначне семантичке флексије тог појма, каткада примере недиференцираних терминолошких поистовећења. Тако се у критичкој литратури није разликовало значење појмова „Православље“ од „Источна Црква“, него су те две одреднице а приори сматране синонимима.

Окосницу Калисове књиге чине шест поглавља концентричне тематске симетрије, чији центар изражава теза о литургичко-синодалном јединству Православља. Управо у том исконском јединству је специфично икуменска димензија Православља — на срастању „литургичког ми“ са „дијалошко-синодалним устројством“. Калис је књигу двоструко замислио: а) као увод у историјско и систематичко категоријално устројство православне теолошке мисли (све то, разуме се, са извесним пропедеутичким сажимањем) и б) као приручник катафатичко-апологетичких начела Православља.

Полемичка исправка је тиха, односно скривена у корекцији саме одредбе

православља: „Православље је духовно-евхаристијско јединство, многогласни одраз Божје Суштине мистично реализоване“ — чиме је зацело наглашена фундаментална разлика у природи православне теолошке гносеологије у оквиру апофатичности, насупрот геометријско-јуридичкој кохерентности католицизма и протестантизма. Идеја љубави, у свим својим теолошким модификацијама, једино се може спознати кроз литурдичку епифанију, односно мистички реализам Евхаристије. Доксолошки основи могу се једино поимати као манифестација Свете Тројице, те отуда и анамнезу и епиклезу, христолошки и пнеуматолошки вид Цркве треба сагледавати (созерцавати као неделиву целину).

Иако не на висини философске спекулативности С. Бултакова, ни стилистичке елеганције и ерудиције П. Евдокимова, а још мање синтетичке снаге и интелектуалног ероса једног В. Лоског, који су писали надасве чувене уводе у Православље, Анастасиос Калис је успео да напише добар преглед основних начела православног богословског учења.

Књига је намењена и лаичкој и клерикалној публици.

Зоран М. Андрић

САДРЖАЈ

Епископ Данило Крстић, За Русију христовоносу — хиљаду молитава —	121
Леонид Успенски, На путу ка јединству? — — — — —	131
Отац Георгије Флоровски, Елементи Литургије — — — — —	157
Др Јован Мајендорф, Да ли хришћанско предање има будућност? — —	167
Младен Пурић, О Светом Предању — — — — —	180
Архиепископ Натанаил (Лвов), О доласку Антихриста и Другом доласку Христа — — — — —	185
Миодраг Павловић, Читати Данила II — — — — —	191
Владета Јеротић, Свети Сава и савремена омладина — — — — —	195
Протојереј Сергиј Четвериков, Учење старца Василија о Исусовој молитви која се умом у срцу обавља — — — — —	205
Прикази — — — — —	217

CONTENTS

Summaries

Bishop Danilo Krstich, <i>For Christ-bearing Russia — Let Us Lift up Thousand Prayers</i> — — — — —	129
Leonid Uspensky, <i>On the Road to Unity?</i> — — — — —	155
Georges Florowsky, <i>Elements of the Liturgy</i> — — — — —	166
John Meyendorff, <i>Does Christian Tradition Have a Future?</i> — — — — —	180
Mladen Purich, <i>On the Holy Tradition</i> — — — — —	183
Archbishop Nathanael (Lvov), <i>On Coming of Anti-Christ and the Second Coming of Christ</i> — — — — —	185
Miodrag Pavlovich, <i>How to Read 'The Lives' of Daniel II Today</i> — —	194
Dr Vladeta Yerotich, <i>Saint Savva and Contemporary Serbian Youth</i> — —	203
Sergius Chetverikoff, <i>Elder Paisios Velichkovsky</i> — — — — —	216

Теолошки последци

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



ЗА РУСИЈУ ХРИСТОНОСНУ —
ХИЉАДУ МОЛИТАВА

НА ПУТУ КА ЈЕДИНСТВУ?

ЕЛЕМЕНТИ ЛИТУРГИЈЕ

ДА ЛИ ХРИШЋАНСКО ПРЕДАЊЕ
ИМА БУДУЋНОСТ?

О СВЕТОМ ПРЕДАЊУ

О ДОЛАСКУ АНТИХРИСТА
И ДРУГОМ ДОЛАСКУ ХРИСТА

ЧИТАТИ ДАНИЛА II

СВЕТИ САВА
И САВРЕМЕНА ОМЛАДИНА

УЧЕЊЕ СТАРЦА ВАСИЛИЈА
О ИСУСОВОЈ МОЛИТВИ
КОЈА СЕ УМОМ У СРЦУ ОБАВЉА

3-4 '88

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 будимски др Давило 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 будимски 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 излази четири пута годишње
Цена овом примерку 2.500.— дивара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 5.000.— дин.
за иностранство 10,00 ам. долара

Претплату слати на текући рачун:
„Православље” — новинско-издавачка
установа Српске патријаршије,
Бр. жиро-рачуна
60811-620-16-50-317-39603

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

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 2.500.— динара

Годишња претплата:
за нашу земљу: 5.000.— дин.
за иностранство 10,00 ам. долара

Претплату слати на текући рачун:
„Православље” — новинско-издавачка
установа Српске патријаршије,
Бр. жиро-рачуна
60811-620-16-50-317-39603

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.**