

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС

БЕОГРАД 1990.

ГОДИНА XXII

БРОЈ 1-3

Др Александар Каломирос

Против лажног јединства

Сведочанства западних учитеља не признајем, нијих прихватам. Предјостављам да су они покварени, јер у стварима православне вере не може бити компромиса. (Св. Марко Ефески)

Глава прва

1. МИР БЕЗ ИСТИНЕ

Трагично искуство последњих поколења је донело свету јаку жеђ за миром. Сада се мир сматра за добро веће од многих идеала за које су људи раније са радошћу проливали своју крв. Оно што веома доприноси овоме јесте чињеница да рат често није оно што је био у прошлости — сукоб између неправде и правде, него је постао сукоб без смисла, између неправде и неправде. Искуство лажи и лицемерства које су различите партије употребљавале да се покажу правичне у очима својих присталица, довело је до тога да људи изгубе веру у постојање правде и да не успевају да виде пред собом ништа што би било вредно одбране. Тако се рат, у било ком облику, чини као нешто потпуно апсурдно.

Ово противљење једног дела човечанства било каквом сукобу би било достојно дивљења, када би било плод духовног здравља. Када би неправда, мржња и лаж престале да постоје, онда би мир био испуњење људске среће. Јединство би било природни, а не вештачки резултат. Али, примећује се нешто сасвим различито. Данас, када свако говори о миру и јединству, самољубје и мржња, лаж и неправда, славољубје и похлепа, су на свом врхунцу. Сви — свако на свој начин — говоре о љубави према човеку, љубави према човечанству. Али, никада није постојало веће лицемерство од ове такозване љубави. Љубав према нечем теоретском, умишљеном, као што је појам „човечанство“, је такође теоретска и умишљена. Нема везе са љу-

бављу према поједином човеку кога имамо пред собом. Ова љубав према одређеној личности, када постоји, јесте једина стварна љубав. Она је љубав према нашем ближњем коју Христос тражи.

Овај поједини човек са својом несавршеношћу и слабошћу, уместо да је вољен, омрзнут је у наше време више него у било које друго. Не само да је омрзнут, него је осуђиван и понижаван и сматран за „ствар“ без неке посебне вредности, средство за постизање „виших циљева“, део масе. Они, који највише говоре о љубави према човеку и човечанству, о миру и јединству, управо су ти који мрзе свог ближњег, свог познаника највише. Они воле човека — производ своје маште, они не воле стварног човека. Ово обожавање идола „човека“ је у ствари самодопадање, уживање у самом себи.

Било би наивно стога, да неко верује да пацифистичко расположење које карактерише човечанство данас, произлази из љубави. Ове речи о љубави су лицемерство и самообмана. Жеља за миром произлази из губитка идеала, из страха и из љубави према удобности. То је жеља да нас оставе на миру да уживамо земаљска добра. То је заједничка сарадња ради достизања добара које појединачне особе не би могле задобити. Она је свеопшти плод нечега што је постало страст целе земље: телесност и материјализам. То је производ потребе.

Мир о коме говори свет је безусловна капитулација свега доброг, светог и великог, диктатура ускогрудости, осредњости и млакости. Брисање личности појединаца и народа. Мармелада од компромиса и калкулација, море лицемерства, равнодушности према истини и издајство свега што је свето.

Рат је ужасна ствар, резултат људског пада, и нико нема намеру да га хвали. Али мир за који се свет ценка је нешто бескрајно страшније. Грозница је врло непријатна ствар, али бар показује да организам реагује на нешто што му је страно. Мир који хоће да успоставе, није, на несрећу, онај који долази од победе над злом, него онај који долази од пораза. Одсуство грознице у мртвом организму...

На крају, мир коме људи теже је не само мир оружја, но и мир савести. Они хоће да помире добро са злим, правду са неправдом, врлину са грехом, истину са лажју, да би задобили лажни мир савести.

2. НИЈЕ БИЛО ДЕЛЕЊА

Такозвани хришћани играју значајну улогу у светском напору за мир. Са паролом „јединство хришћана“ они одлазе на пијацу где ће истина бити продана.

Некада су хришћани имали веру и били спремни да умру за њу. Данас се њихова ревност за истину охладила. Почели су да је сматрају за нешто другоразредно. За њих су разлике међу црквама, због којих су се у ранијим временима мученици са радошћу жртвовали, Оци били прогнани и верни сакаћени — неважне и недостојне помена.

Већина њих су болесни и непоправиви сентименталисти који мисле да је Христова религија само етички систем који се бави људским односима. Други теже политичким циљевима и мрачним интересима. Сви они заје-

дно зидају Град Антихристов. Они траже јединство, а равнодушни су према истини; траже спољашње зближење игноришући унутрашње размирице; они траже слово, а равнодушни су према духу.

Како је могуће да се они надају да оно што није успело у првим вековима папског раскола успе сада, када су се разлике у догмама и менталитету, кроз векове, прошириле и од увала постале провалије?

Сама чињеница да говоре о јединству „цркава“ показује да је њихова замисао потпуно антихришћанска. Они тиме признају да је ЈЕДНА, СВЕТА, САБОРНА И АПОСТОЛСКА ЦРКВА коју исповедамо у свом Символу вере, престала да постоји; да је била „распарчана“ у многе „цркве“ које више нису саборне, то јест, католичанске, оне више не садрже целу благодат и истину, као помесне православне цркве, него имају већи или мањи део благодати. Сходно томе, они мисле да истина више не постоји на земљи и да је Христос дошао узалуд. Јер је у збрци од истине и лажи немогуће поново открити истину коју је Христос дошао да сведочи. Отуда је и немогуће поново открити Христа који је Сам Истина.

Али онда, зашто је Христос рекао да ће бити са нама до краја света? „И ево, ја сам са вама у све дане до свршетка века“. Зашто је Он рекао да ће Дух Свети водити ученике до пуноте истине и да врата паклена неће одолети Цркви?

Ако би Црква била подељена, и имала потребу за јединством — значи да јесте подељена, а онда све што је Христос обећао испада лаж! Али, сачувај нас Боже од таквог светосрђа! Црква живи и живеће до краја света не подељена и неповређена, према обећању Господњем. Сви који говоре о „јединству цркава“ једноставно поричу Христа и Његову Цркву Православну.

Када један православни Патријарх прихвати учешће Православне Цркве у протестантском Светском савету цркава као једне од многих „цркава“, шта друго он чини него јавно исповеда, као Протестанти, постојање многих цркава и стога поделу једне, свете, саборне и апостолске Цркве! Шта друго чини, до одбацује Христа. Званично, ти православни представници не одричу се да је њихова Црква једина права, али често немају храбрости да кажу јавно.

Али, у својим профаним напорима, ови људи наводе црквене литургијске текстове и самога Христа као свога савезника. Заиста, Христос се молио за своје ученике „да сви буду једно“ и Црква се моли на свакој Литургији „за јединство свих (ипер тес тон пантон хеносеос“).

Али ове речи не значе да се Црква моли да хришћани једнога дана буду уједињени заједничким компромисима у њиховој вери. Оне не упућују на тражење компромисних решења којима би се разноименити елементи ујединили. Оне немају никакве везе са савезничким протоколима, или уговорима, или споразумима, као на пример између разних нација, који су потписани после многих преговора. Не, ове речи не значе ништа од тога. Црква се не моли Богу да се различити, супротни елементи уједине, него да сви људи буду ЈЕДНО. Другим речима, да сви приме истину са великом скрушеношћу и смирено клекну пред Црквом и буду убројени у њене чланове. Да схвате заблуду у којој су живели и пожуре ка светлости и истини, то јест,

Цркви. Ово је зашта се Црква моли. Тачно то зашта се она такође моли на Литургији св. Василија Великог: „Врати (Господе) оне у заблуди и присаједини их Твојој Саборној и Апостолској Цркви“. Само оваква молитва и жеља произлази из истинске љубави, зато што тежи да исцели болесне, а не да их обмане.

3. ПОНУДА, НЕ ДИСКУСИЈА

Понеко наиван међу православнима мисли да се ово зближавање цркава не догађа ради јединства, но са циљем просвећења и мисије међу неправославнима. „Ово је“, кажу они, „манифестација љубави према нашој браћи“. „Ако се ми затворимо у своје љуштуре“, они често кажу, „ако не присуствујемо међународним конференцијама и не шаљемо посматраче на папском синоду итд., како ће онда Западњаци познавати Православну цркву и шта би их онда привукло њој?“

Али, како би Западњаци били научени да је Православна црква једина истинита Црква, када је виде да општи са лажним „црквама“ као једнака са једнакима? Неће ли они мислити зато, да је Православље исто што и други — релативно и делимично? Или, да ли је разумно да се неко нада да ће овакви сабори фанатичних алхемичара и пастора у мантилима икада бити у стању да препознају истину? Они само ласкају Православљу са циљем да га превуку на своју страну. Када би они имали искрену жељу да упознају Православље, не би им требала заседања и конференције. Они би отишли да пију директно са извора православних Отаца и Светитеља.

Не! Најбољи начин да убедиш друге у истину јесте да и сам верујеш у њу. Немој дискутовати о њој, него је исповедај. Заседања и конференције расправљају о њој, а то је издајство, јер у оваквим случајевима се не ради о саветовању и карању јеретика, но о дискусији са „црквама“. Христос не тражи оне који ће да расправљају, но оне који ће да исповедају. Истина којој нас је Он научио није таква да се о њој може дискутовати. На разним екуменским конференцијама дискусија узима облик трговине где се размењују компромиси у стварима вере да би се дошло до коначне сагласности“. Под таквим околностима, чак и само присуство православних на екуменској конференцији је издајство Христа. То је издајство Христа неверницима за тридесет сребрника, јер присуствујући, православни признају да се о њиховој вери може расправљати и дозвољавају се претпоставке да ће и они чинити компромисе уз одговарајућу размену.

Када би, уместо овога, сви они који данас говоре о јединству исповедали Православље као једину и апсолутну истину и одбацили сваки званични и незванични црквени контакт са јеретичима, не бојећи се да их именују као такве, онда би се њихов глас чуо много даље; и што је још важније, био би поштован и наводио на размишљање. Док је сада њихов глас, глас компромиса, глас који не покреће никога, глас који дубоко унутра, нико не поштује.

Оци нису улази у дискусије са јеретичима. Они су исповедали истину и побијали њихова тврђења без углађености и комплемената. Никада нису постигли међусобно разумевање са јеретичким „црквама“. Њихов разго-

вор је увек био јаван, са гледишта спасења и васпитања душа. Православна црква није никада разговарала са јеретичким „црквама“. То никада није била дискусија Цркве са црквама, него дијалог између Цркве и душа које су изгубиле свој пут. Црква не дискутује, зато што она не тражи. Она једноставно даје — зато што она има све од Бога.

4. СПАСЕЊЕ ОД СВЕТА

Зашто се наши хришћани тако лако покрећу проповедима о јединству цркава? Уместо да буду ревносни у преношењу истине овом свету коме она тако много недостаје, они се наслађују карамелом о миру, важући да виде има ли више ствари које раздвајају или које уједињују хришћане. Зато што они сами не познају истину. Већина њих су чланови друштвено-хришћанских организација и братстава и од малена су катихизирани у неком етичкофилософском систему са хришћанским премазом, што их је довело до тога да верују да је циљ хришћанства да постигне мирољубиву коегзистенцију људи у духу љубави. Вечност и Божанска визија су врло далеки за све хришћане и врло често од никаквог интереса. Већина њих, будући екстравертни, усмерени спољашњем, су људи од акције који су ушли у хришћанство да би нашли организовани и руковођени *modus vivendi*, начин живота, као добри и часни грађани на овој земљи. За овакве људе Бог је Велики Слуга њихових личних интереса, а вечни живот добра, али срећом слаба нада на обновљење.

Проповеди о јединству узму лако корена у хришћанима као што су ови. Заиста, како би било добро да се круг наших поштених и моралних људи прошири на цео свет. Могли би да обављамо послове без страха да ћемо бити преварени; могли би да имамо добре и мирољубиве односе а да никада не будемо у опасности од прогона или борбе. Што се тиче истине, „Шта је истина“? Ми сви верујемо у Христа и то је довољно. Осим тога, свет се данас суочава са тешким временима. Хришћани се морају ујединити брзо да би се супротставили комунизму, на пример. Они постављају питање, „Ко ће водити и ко ће спасити савремени свет?“ — „Само једна, уједињена Хришћанска црква“, њихов је одговор.

Христос није постао човек да би спасао овај свет који лежи у покварености. Радије, Он је дошао да спасе вернике Његове од света, да их извуче из врсте злих, да их уједини са Собом и да их обожи благодаћу и са њима спасе сву твар која стење. Свет иде стазом смрти. Прати кнеза овога света, Божијег непријатеља. „Не молим се за свет, него за оне који си ми дао“! (Јн. 17, 9). Међутим, ови компромисни људи узимају део од овога света и жртвују драгуље хришћанске вере и живота због те ђаволске странке која никада неће бити спасена. Није Христос тај који тражи „јединство цркава“, него свет. Христос не тражи уједињење лажи са истином, него је свет тај који хоће да протрује истину, да је учини релативном и парцијалном. Због тога се дешава да се, кад се поведе дискусија о уједињењу цркава, види да је она одушевљено подржавана од људи који никада раније нису били заинтересовани за религиозне ствари. Уједињење у лажи је најбољи начин неутрализације хришћанства који је ђаволска странка изумела. То је почетак разводњавања хришћанства и његовог потчињавања политичким ђефовима; то је претварање хришћанства у слугу интереса овога света.

Са овим лажним јединством, Хришћанство може добити више светске моћи, али ће изгубити сву своју духовну снагу, управо оно што смета свету. Зар се то већ није догодило у Римокатоличкој цркви? Папистичка жеђ за светском моћи је учинила да се спусте до утабаних стаза политичких махинација, са којих су се појавили као оруђе великих политичких центара.

Сви они који говоре о јединству, нису разумели разлог Христовог доласка на свет. Они мисле да је Он дошао да проповеда неку вештачку моралну поуку, попут њихове, и да нас научи како да живимо на овој земљи као добри грађани. Они стално понављају да људи морају да следеју Христов закон тако да Царство Божије може коначно да дође на ову земљу. Неки говоре о „хришћанској Грчкој“, други о „хришћанским демократијама“, или о „хришћанским краљевинама“ и нико од њих не увиђа колико њихова очекивања подсећају на очекивања Јевреја који су хтели да Месија буде земаљски цар.

Они не желе Христа какав Он јесте; они не желе Христа који је одбио да се покори ђаволским искушењима у пустињи. Они хоће Христа који би им се потчинио. Они желе Христа који хоће земаљско царство, Христа који би претворио камење у хлебове да би се људи наситили, Христа који би преплавио свет чудесима која изазивају страхопоштовање и принуђују људе да се покоре.

Другим речима, ови људи не чекају Христа, но антихриста. До другог доласка Христос ће остати скроман и сакривен, далеко од земаљских сила и удобности, не приморавајући никога да Га следи, тражећи једино оне који би Му се приближили и опонашали Га у скромности и повучености, не очекујући ништа земаљско.

Хришћани који говоре о „Божијој нацији“, „хришћанској Грчкој“, „светском Хришћанству“ и „уједињењу цркава“, не желе таквог Христа. Као и Велики Инквизитор Достојевског, они су спремни да баце Христа на ломачу зато што Он омета њихове планове које су годинама упорно гајили. „Ти си дошао и учио нас Хришћанству које је нехумано и тешко“, каже Инквизитор Христу, „и ми смо се трудили много векова да га учинимо хуманом религијом. И сада, када смо успели, ти си дошао да поквариш наш многовековни труд. Али неће ти успети. Сутра ћу наредити да те спале на ломачи као јеретика“.

Да, људи хоће Христа који ће говорити о овоме животу а не о другом, Христа који ће понудити задовољства овога живота а не будућег. Они не желе богатство које се не може извагати и додирнути, но богатство које је опипливо овде и сада. Они Га не желе као владара будућег века, него садашњег.

Зато они не маре шта ће се десити са истином када се ускомешане и тако зване хришћанске цркве уједине после хиљаду и једног компромиса. Зато се они не интересују шта ће остати од живота у Христу после инвазије на чисто тло Православља од стране мноштва религијских варвара. Истина их не интересује, нити живот у духу и благодати. Њих једино интересује земаљска моћ коју даје уједињење и владавина светом под једним мишљењем.

Ови људи хоће да се зову хришћани а да то заиста не буду. Већина њих верује да су они истински хришћани зато што не знају шта је Хришћанство, и мешају га са философским учењем и „светским теоријама“ — да употребимо њихов омиљени израз. У стварности, они су следбеници Антихриста као и већина Јевреја у Христово време.

Јевреји су чекали Месију вековима и када је Он дошао само мањина Га је прихватила, а већина предала Римљанима на Крст. А зашто? Зато што Христос није био оно што су они чекали. Зато нису били у стању да препознају Месију у Његовој Личности. Они су чекали земаљског цара, светског освајача. Они су чекали некога ко би потчинио све народе на свету под ноге народу јудејском, ко би присилио све владаре света да му се поклоне и служе му, још би дао моћ и славу својим следбеницима.

Када су га видели сиромашног и скромног, кротног и пуног мира, Њега, који није нудио земаљска добра но говорио о небеском царству, и не само то, него је чак и тражио од њих да се одрекну земаљског и опипљивог, да би ослобођени могли достићи небеско и недодириво, они су закључили да Он није за њих. Он није Месија кога су чекали, него управо супротно. Он, који је одбио да претвори камење у хлебове да би се сви наситили, који није хтео да порази гомилу својом моћи и није се сложио да потчини земаљска царства није био одговарајући вођа за њих. Због тога су Га се одrekli и почели да чекају другог. И они га још увек чекају. Заједно са Јеврејима су и милиони људи који такође чекају јеврејског Месију и већина њих се зове хришћанима. А немају појма да чекају лажног Месију као и Јевреји.

5. АНТИХРИСТ

Трагедија је у томе што ће Месија кога Јевреји чекају, доћи. Чули смо из уста самога Христа и Његових апостола и записано је у књигама Новог Завета. Месија Јевреја ће доћи. Он ће дати само земни хлеб који је Христос одбио да да и заједно са њим сва материјална добра која Он није хтео дати. Он ће их преплавити знацима и чудесима којима ће се људи до краја света дивити и којих ће се бојати и они ће пузећи пасти пред његове ноге. Он ће ујединити све народе и расе и сва царства света у једну државу. Он ће бити по срцу књижевника и фарисеја — по срцу сваког племена „јеврејског“. Да, јеврејски Масија ће доћи. Он ће бити оно што Христос није и он неће бити оно што Христос јесте. Он ће бити Антихрист (Противник Христа).

„Децо, последње је време и као што чусте да ће доћи Антихрист...“ (1 Јн. 2, 18).

„Али вас молимо, браћо, у погледу доласка нашега Господа Исуса Христа и нашега сабрања у Њему. Не дајте се лако поколебати умом, нити уплашити, ни духом, ни речју, ни посланицом — тобоже нашом — као да је већ настао дан Христов. Да вас нико не превари ни на који начин, јер неће доћи док најпре не дође отпадништво и не појави се човек безакоња, син погибли, који се противи и преуноси изнад свега што се зове Бог или светиња, тако да ће сам сести у храм Божији као Бог, тврдећи за себе да је Бог. Зар не памтите да сам ово казивао још кад сам био код вас? И сад знате шта га задржава да се не јави до у своје време. Јер тајна безакоња већ дејствује,

само док се уклони онај који сад задржава. И тада ће се јавити безаконик, којег ће Господ Исус убити дахом уста својих и уништити појавом свога присуства; онога је долазак по дејству сатанину са сваком силом и знацима и чудесима лажним и са сваком преваром неправде међу онима који пропадају, зато што не примише љубав истине да би се спасли. И зато ће им Бог послати силу обмане, да верују лажи; да буду осуђени сви који не вероваше истини, него завољеше неправду“ (II Сол. 2, 1-12).

Антихрист се неће појавити у историји на страшан и шокирајући начин којим би га сви препознали, нити ће имати одвратан изглед, нити ће пак, чинити неморалне ствари. Он ће доћи на такав начин, да ће само неколицина схватити ко је он. Он ће доћи после дуге припреме, кроз векове, која је почела још у прве, Христове дане и која се наставља појачано напредујући у наше дане. Човечанство ће видети у његовој личности свог великог добротвора.

Толико много векова отпадништва су обрађивали човечанство и припремали га да га прихвати. Човечанство га чека као свога идеалног вођу. Сав развој историје води Антихристу.

6. ТАЈНА БЕЗАКОЊА

Римокатолицизам је дозволио да дух овога света храни хришћанство Запада. Презаситио је хришћанску мисао рационализмом и паганским начином размишљања античких Грка. Коначно, са „непогрешивошћу“ Папе, Римокатолицизам је увео механички елеменат у однос између Бога и човека, учећи да је Бог обећао да говори кроз уста грешних и охолих људи, какви су били многи од Папа. Хуманизам и Ренесанса су били доба скретања западног света ка идолатрији. Они су заиста били пројава човековог разочарења кривотвореним хришћанством. Данас је хуманизам постао религијом епохе, проповеданом на жалост чак и од такозваних хришћана под налепницом „хеленско-хришћанске“ цивилизације.

Протестантизам је довео папистички рационализам до његових екстремних закључака. Протестантизам је одбацио светост Цркве и њено руковођење Светим Духом, зато што није видео ни светост нити истину у „Цркви“ Запада. Тако је укинуо Традицију и оставио своје вернике без критеријума за истину и лаж, одстрањујући благодат Божију из њеног царства заувек.

Од протестантизма, више није било далеко до атеизма и материјализма. Многе философије су почеле да претендују на место хришћанске вере у људским умовима и на крају је наука освојила свет. Имала је посебну моћ придобијања маса, јер су њена достигнућа на пољу технологије изазивала чуђење и одушевљење маса, које, неимајући духовни критеријум, постају лак плен материјализма. Наука је даље дала свету лажни осећај знања. Могла би да промени своје погледе и теорије сваког момента, али сваки пут би ови погледи и теорије имали светост доказаног знања; а то утиче на људске умове на магичан начин.

На крају, када је човечанство, спустивши се оваквим степеницама, било поробљено страстима материјализма, проклијао је комунизам. Када су људи дошли дотле да верују да је једино стварно добро новац, било је при-

родно да захтевају његову равномерну расподелу од влада које су биле равнодушне према патњама сиромашних људи. Овај захтев је испунио душе мржњом и пакошћу и учинио их још несрећнијим, отварајућу непремостиве поноре међу људима и водећи многе до Каиновске мржње. (Ово никако не значи да праведна расподела новца није обавеза, и то основна, сваке владе). Тако је започео рат између капитализма и комунизма, иако су они у ствари два брата система, подједнако материјалистичка и обожаваоци новца, подељена једино сопственим интересима и борбом око расподеле. Програм обоице је да претворе каменове у хлебова, да уједине свет под својим утицајем и да запрепасте свет својим достигнућима која човек није могао ни да замисли. Тако је човечанство постепено дошло до спољне капије Антихристовог царства. Дошло је до тачке када не само да има вољу, но и могућност да одговори позитивно на кушање Сатане. Још мало, и све што је потребно јесте да Антихрист лично преузме врховно вођство светске државе, да рашчисти са глађу и сиромаштвом заувек. Да снабде људе изобилно материјалним добрима, тако да у њиховим срцима, пуним задовољства и удобности, не буде више места за Бога.

7. УЈЕДИНЕЊЕ РЕЛИГИЈА

Када узмено у обзир све ово, схватимо да у човечанству, које не интересује ништа друго осим свог властитог мира у коме нема никакве светиње, ничега светог, осим властитих материјалистичких интереса; да у свету користољубивих људи, који сматрају сваку дискусију о истини за непотребно наклапање, ујединење цркава не само да није тешко, него насупрот, оно је неизбежно. Штавише, усуђујем се да кажем да не само да је ујединење такозваних хришћанских цркава неизбежно, но и ујединење свих религија уопште.

У својој држави, Антихрист неће трпети неслогу; он неће толерисати религије и њихове свађе око верских питања. Он ће седети у храму Божијем као Бог и сви људи на земљи ће га обожавати, јер „дана му би власт над сваким родом и народом и језиком и племеном. И поклонише му се сви они који живе на земљи, чије име није записано у књизи живота“ (Откр. 13, 7-8). За ове људе, „чија имена нису записана у књизи живота“, постојаће само једна религија, религија Антихриста.

Већ сада постоје примери религија које претендују да обухвате све друге; оне су претече религије Антихриста. Једна таква религија је и Слободно зидарство — масонерија. Већ је прихваћена од стране прогресивнијих светских вођа. Својим синкретизмом, уједињавањем и изједначавањем, може да помири, у главама неумних, све религијске супротности човечанства и да превазиђе све препреке и тешкоће ујединења са којима би се разне цркве суочиле. Уопште, какав је разлог за чинење толиког напора да се пронађу прихватива решења за догматске и друге разлике између различитих вероисповести, па тек онда за разлике између религија! Зашто не би одмах напредовали директно ка ујединењу свих религија у неку врсту масонерије?

Схвативши ово, већина данашњих верских вођа, бар међу „највећима“ и „најважнијима“, је потрчала (будући прогресивна) да постану масони, што их не спречава да и даље носе своје одежде и да служе своје литургије. Али, пошто лаици још нису потпуно спремни, неопходно је да ови задрже своје улоге и постигну уједињење цркава прво, па тек онда уједињење религија.

8. ПОГЛЕД У ПРОШЛОСТ

Овако би, према томе, изгледао развој догађаја у не тако далекој будућности. Зато се Господ пита да ли ће наћи иједног верника када поново дође на земљу: „...Али, Син Човечији када дође, хоће ли наћи веру на земљи?“ (Лк. 18, 8).

Поглед у прошлост ће нас научити много о правцу у којем су се црквене ствари одвијале и у којем ће се одвијати.

Тежње византијских царева да се уједине са заблуделим папством, су биле срећом отсечене држањем народа и падом Византије под Турке. Али, чим је грчки народ опет нашао своју слободу, стара искушења су закуцала поново на врата. У почетку су истинити Грци, људи народа и традиције, одолевали струји европеизације. Али они су били неписмени и мада су лили своју крв за слободу своје Отаџбине, били су брзо гурнути у страну од ново-дошлих школованих људи, који су, уз своју уображеност коју полу-наученост даје, имали и власт уз Краља Отона. „Они су понизили Отаџбину и веру која је сада уздрмана од неверника. У време туске окупације ни један камен са старих цркава није био нарушен. Али ови обмањивачи су ујединили своје интересе са окуженим фанариотима и сличним зараженим у Европи и покварили су наше манастире и цркве, једне укаљавши а друге претворивши у штале. Напали смо се овога зла од многих таквих свештеника, лаика, војника и политичара. Иако смо проливали своју крв, у опасности смо да изгубимо своју Отаџбину и своју религију“ (Macriyiannis, Memories, p. 398).

Ови полуобразовани интелектуалци презиру грчки православни народ страшћу петоколонаша. Они омаловажавају свој језик, обичаје, понашање и духовно устројство. Употребили су сва могућа расположива средства да искрваре истину своје вере и да накалеме секуларизам и рационализам на свето дрво Православља које је за тако много векова остало неоскрнављено од варварских освајача. Да би погодили Цркву у срце, они су циљали на њене манастире. Неке су затворили, другима су конфисковали имовину, а неким су послали такве „прогресивне“ игумане, који су их растурили лакше, него икакав државни двосекли мач.

Без својих манастира и епископа, поробљена неправославном државом, Црква је постала небрањени виноград. Васпитање нације, отето из руку Цркве, пало у руке хуманистичке државе, која и поред свег свог лицемерства о Хеленско-хришћанској цивилизацији, остаје потпуно паганска. Све се почело прилагођавати укусу „nouveau riche“ скоројевићког Атинског друштва.

Црквено богослужење је почело да слаби и постаје нешто сасвим овозвештско. Црквена музика је почела да се европеизира и дегенерише у позоришну, четворогласну хармонију. Иконе су почеле да изгледају сувише строге и ружне у очима жена из више класе, које су хтеле „слатког Исуса“, пуног попустивости за њихова сагрешења, неспособног да изазове страховоповање. Браде и дуга коса свештеника су почели да им сметају, и свештенство, осетљиво на захтеве савремене публике, је почело да се дотерује. Једноставно и освећено, мало кандило, са својом покајнички скрушеном атмосфером, замењено је Едисоновом сијалицом, што је учинило да црква подсећа на царску салу, пригодну за венчања и званичне појаве владајуће класе.

Али, то није било све. Не само основно и средње, но такође и више образовање је одузето из руку Цркве. Тако, богослови, будући свештеници и јерарси, нису више били рађани у недрима Цркве — њихове природне мајке — него у недрима државних универзитета, пуних рационалистичког смрада и духовне плиткости, без икакве могућности да окусе тајанствену светињу живота у Христу, који једино даје истините богослове. И тако су проклијали као бршљан у Цркви богослови који су напунили своје умове многим философским теоријама протестантског или римског порекла, док им у срцима недостаје живот Православља.

Ови људи нису били у стању да виде понор који дели Источну Цркву од Западних „цркава“. Они су то сматрали само питањем догматских формула, а не за ствар живота и суштине. За њих је живот у Христу само низ емотивних стања и етичких поступака, као и за западњаке. Откровење (унутарње виђење) Бога, живо искуство присуства Христовог и унутарње пребивање Духа Светог, тј. обитавање истине у човековом срцу, су непознати за њих. Када говоре о истини, они мисле на некакву препарирану, осушену идеју. За њих, као и за западњаке, догма је посебан свет интелектуалних формула, довољно оптерећујућа, а чију вредност, након расцепа између живота и вере, нису у стању да цене.

И тако је сам темељ, на коме су чак и наши најдобронамернији богослови намеравали да граде одбрану свога Православља, покварен до сржи. Застрашујуће је када се узме у обзир да је цео савремени грчки религиозни живот изграђен на овим основама. Некада се народна побожност ширила из манастира који су били духовни бедеми и вође; док је у краљевини Грчкој, побожност доспела да буде заснована на теолозима, лаицима или свештеницима, какве смо управо описали. Ови теолози су, опонашајући западне примере, организовали братства и хришћанска друштва, и узели проповед и веронауку у своје руке. Док је раније побожност у једном месту имала као свој ценар локални манастир и свештеника Цркве, хришћанин из места А се није ни на који начин разликовао од хришћанина у месту Б јер су сви били деца исте Православне Цркве. Сада су теолози организовали групе; и сада у једном истом месту имамо хришћанске групе А и хришћанске групе Б, увек супарнике и неповерљиве, подељене — а да ни једна страна не разуме у чему су њихове разлике. Али, упркос нетрпељивости и подељености међу њима, групе се слажу да, што се тиче западњака, „има више ствари које нас приближавају, него раздвајају“ и „морамо обратити више пажње на ствари које нас уједињују, него на оне које нас деле“. Другим речима, они сма-

трају јединство и љубав са њиховом западном „браћом“ (коју никада нису видели ни упознали) лакшом него љубав према својим земљацима и ближњима које виђају сваки дан и познају. Као што смо рекли, данас се људи труде за људску љубав, за апстрактну љубав према човечанству а нису у стању да воле свога ближњег.

9. ПИТАЊЕ СТАРОГ КАЛЕНДАРА

У овој атмосфери погоршања, изненада је дошао, после притиска од стране државе, први званични корак Грчке Цркве према папи: увођење папског календара за непокретне празнике.

На жалост, мало је њих разумело значај предмета „старог календара“, како је случај назван. Мниги приписују отпор старокалендараца њиховој ускогрудости, ограничености необразованих, што је још један показатељ дубоког презира који уображени интелектуалци негују према неукима. Али, да би се ови необразовани одупрли као што јесу, морали су, ако ништа друго, имати религиозну ревност и духовну бригу која је недостајала масама равнодушних, који су, не познавајући праву природу проблема, пошли за већином грчке јерархије. Ниједан од просвећених теолога или њихових следбеника није показао макар наговештај бола над расцепом у Грчкој Цркви, нити је иједан покушао да одговори на болна запомагања многих хиљада верних. Већина је била на њиховој страни; бројност им је увек давала осећај сигурности. У ствари, они чак нису имали ни број на својој страни. Јер, иако је било само неколико хиљада старокалендараца, а неколико милиона следбеника новог календара — сумњиво је да ли је међу њима било и пар хиљада истинитих верника. Они су се само подругљиво осмехивали на ове просте нове исповеднике Православља, говорећи да они одбијају да поправе свој нетачни календар због сујеверја.

Али, проблем није лежао у томе. Они су били неправедни у оптуживању старокалендараца што се боре око календара. Ствар није била у томе: који је од два календара тачан? Позната је чињеница да су оба календара нетачна. Нити су старокалендарци инсистирали на старом календару, нити су новокалендарци увели нови календар из разлога астрономске тачности. Разлог за одлуку да се нови календар уведе у Грчкој није био ни астрономски ни богословски. Једноставно, била је то једна од многих предаја јерархије на милост државном господару, који је то тражио од њих да би олакшао своје пословне трансакције.

Разлог за одбијање старокалендараца да се повинују је био врло богословски и извирао је из дубоке црквене свести. У ствари, литургијско јединство Цркве је ризиковано у корист политичких интереса. За променом календара уследило је нарушавање литургијског склада између Грчке Цркве и осталих Православних Цркава које чувају стари календар до данас. И не само да је ствар у нескладу литургијског живота воинствујуће Цркве — но је и хармонија литургијског живота између воинствујуће и торжествујуће Цркве такође нарушена.

Када у Грчкој црквена звона зову верне да славе Божић и појци радосно певају: „Христос раждајетсја, славише“, милиони наше православне бра-

ће широм света и на Светој Гори су још у посту предстојећег доласка Спаситељевог; и они не чују звона нити певају са нама радосне Божићне песме.

Може ли неко да замисли ишта горе за Цркву од овог прекида литургијског склада који нас отуђује духовно не само од других православних, но и од свих православних који су нам претходили, од торжествујуће Цркве оних који су уснули у Христу и од светитеља који су славили и служили литургију по старом календару који смо ми одбацили?

Нашим Оцима је требало много труда и много синода да се уведе тај празнични календар — и све то да би се постигла литургијска хармонија међу Хришћанским црквама, јер ова хармонија и склад изражавају унутарње литургијско јединство Цркве. То је оно што видљиво чини Цркву једном, упркос мноштва помесних цркава. Црква није сједињена на начин на који папа мисли, строгом дисциплином и послушношћу претпостављеној хијерархији на чијем је врху једна особа која тврди да замењује Христа на земљи, него је Црква сједињена, у светој тајни причешћа Телом и Крви Христове. Свака црква где се служи света литургија и где су верни сакупљени на „једно место“ садржи потпуни лик Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве. Оно што чини да се једна парохија укључује у једно тело са свим осталим парохијама, и једна епархија у једно тело са свим осталим епархијама, јесте света тајна причешћа свију, Телом и Крвљу Христовом у Светом Духу и истини.

Јединство Цркве је стога, тајанствена свеза која се остварује на светој литургији причешћем верних Телом и Крвљу Христовом. Хришћани су једно тело, како они који живе на земљи данас, тако и они који су живели пре нас у ранијим вековима, као и они који ће живети у годинама које ће тек доћи, јер имају заједнички корен — Тело Христово. „Ми, будући многи, један смо хлеб, једно тело, јер се причешћујемо једним Хлебом“.

Јединство Цркве зато, није административно, дисциплинско или организационо, него литургијско. Због тога је празнични календар толико важан. Јединство које извире из свете литургије, једне Вере и једног крштења престаје да се види споља када постоји литургијска анархија. Облик и речи литургије су прописани да би све цркве славиле Бога на исти начин. Тако и богослужбене књиге за сваки месец (минеји) садрже дневне тропаре који славе светитеља тога дана и црквене песме за сваки празник. На тај начин, никакав несклад не нарушава литургијску хармонију. Чак су и музика и иконографија, које се називају литургијском уметношћу, прописане на сличан начин тако да ни један иконограф или појац не може да слика икону или пева по својој машти, но је присиљен да прилагоди своју личну вештину и способност образцима настрожијег духовног реализма. Слично томе, календар празника је био прописан да ни један свештеник не би могао да прославља празнике када он то хоће, него да постоји потпуна заједница у молитви међу свим вернима на земљи.

Због тога, оно што ради уметник који слика црквене иконе према свом укусу омаловажавајући Предање што ради појац који разара литургијску хармонију певајући театрално уместо да поје, то су такође урадили и Грчки јерарси, кварећи литургијску хармонију Православне Цркве, одлучујући да следе различити календар празника у Грчкој од оног који друге православне цркве и Света Гора Атонска прати. Тако, на Светој гори они славе

различитог светитеља и певају друге химне од оних у Солуну; Преображење Господње се слави једнога дана у Атини, а другога у Јерусалиму, Синају и Москви.

Трагедију овог несклада је тешко схватити у овој земљи (Грчкој, на пр.) због удаљености. али је болно уочиво неком ко отпућује у Европу и види како у суседству једног истог града Руси славе један празник а Грци други, или чује звона грчке цркве како позивају верне, док звона руске цркве ћуте. И онда се неко пита да ли су обе цркве православне.

У Грчкој није схваћено колико је озбиљан био компромис са стихијама овога света и колико је снажан ударац за Цркву било одбацивање старог календара у корист новог. Ако је неколицима и разумела, нису имали снаге да употребе свој углед и објаве истину. Нико од земаљских мудраца или моћника није нашао речи да протестује. Тако је још једном потврђено да „Што је лудо пред светом, оно изабра Бог да посрами мудре; и шта је слабо пред светом, оно изабра Бог да посрами јаке“ (1. Кор. 1, 27), јер, пошто су мудри ћутали, неуки верни су се подигли. И они нису „говорили лудости, као луди овосветски мудраци“. Они нису прибегли астрономским теоријама и математичким калкулацијама, него су говорили у име Предања, које сматрају за нешто свето што нико не може да погази у корист науке која стално одбацује сопствене теорије, или у корист политичких или економских интереса земље.

Али, „следбеници мудраца овога света сматрају Божије ученике за луде“. Тако, од почетка до данас, они сматрају старокалендарце за будале, берске фанатике, сујеверне, итд. и радују се свом знању које их ставља изнад оваквих „ситничара“, који праве проблеме из „ничега“.

10. ПАРАЊЕ

Када почнете да сматрате један елеменат Предања неважним, онда ћете првом приликом сматрати такође неважним и било шта друго што вам се не свиђа у Традицији. То се догодило са иконографијом, црквеним песништвом, то се догодило и са изгледом свештеника. Сада мантије изгледају сувише црне за њих, као што им се браде и коса чине сувише дугим. Хоће да ставе музичке инструменте у цркве. Они хоће да уклоне столове дуж црквених зидова и поставе удобне клупе. Они грде монаштво, клеветају монахе, одузимају манастирска имања, настављају систематску пропаганду против монаштва. Они превиђају каноне који забрањују заједничко мољење са јеретицима, иду на њихове конференције и моле се за заједно са њима. Њих не интересује мишљење народа приликом избора владика и свештенства. Они скраћују Литургију и избацују делове богослужења „да се људи не би уморили“. Другим речима, они мењају православне обичаје према укусу пропадајућег друштва које је пуно обожавања телесности и материјализма.

На овај начин платно Традиције почиње да се пара, и нико не зна где ће се зауставити и да ли ће се уопште зауставити. Осим тога, ово парање иде тако лако данас јер има одобрење од света, од утицајних и од образованих. Учени нарочито сматрају својом чашћу да се не слажу са Оцима Цркве, но

са неким великим научником, професором протестантске теологије, или са извесним јерзуитским професором који је чувен у Европи, и сл.

Како да онда Православна Традиција и Вера не буде изневерена, фалсификована? И како, под таквим условима, да не дискутујемо о јединству „цркава“ и да га не сматрамо нечим што лако може бити постигнуто? Да ли је онда тешко за једну „Православну“ цркву, која је попримила исти менталитет и исту нарав као Западне „цркве“, да се уједини са њима? Да ли је далеко дан када ћемо отићи недељом у цркву и чути свештеника како се молИ: „И за Оца нашега Папу Римскога?“ Да ли ће ико реаговати ако се таква ствар догоди? Или ће се свима чинити природно то што смо коначно „пребродили“ све разлике које раздвајају Исток и Запад?

11. БОГ СЕ НЕ ДА ПРЕВАРИТИ

Нека сви који олако говоре о јединству „цркава“ схвате да је јединство Цркве тајанствени дар Божијег присуства. То није ствар о којој би се одлучивало на конференцијама, него нешто што или постоји или не постоји. Никаква људска одлука не може принудити Бога.

Наравно, споља можемо постићи јединство и сви могу да прогласе — Протестанти, Католици и Православни — да смо сада најзад једна црква; и ми можемо да помињемо Папу Римског и Римски Папа може да помиње Цариградског Патријарха. Ако се сви сложимо око „минимума истине“, око једног поједностављеног „Вјерују“ и ако изгладимо још неколико питања, може доћи до на изглед „јединства“. То би био легално и спољашње вредан систем, али би то био систем који нема везе са Христовом Црквом, чак и ако по спољном изгледу подсећа на Цркву. „Бог се не да преварити“. Када услови за Његово присуство не постоје у људима, Он и не долази међу њих.

Христова Црква није никада била само човечански систем. Црква је рођена, а не направљена. Људске дискусије могу да сачине нешто чему могу да дају име „Црква“. Али ова фабрикација би била нешто без живота. Жива Црква неће имати везе са тим. Она ће постојати негде далеко од свих ових фабрикација, непромењена, пуна истине и светлости, чиста од сваке компромисне лажи, са Светим Духом који је обухвата и осветљава као сунчева светлост њене кораке, водећи је до „пуноте истине“.

Она неће зависити ни од броја истинитих хришћана, па чак ако их буде само шака. Они ће бити носиоци Предања које неће бити нешто што су они једноставно научили, но нешто чиме они живе и имају његово животно искуство. Хришћани живе у Предању као у природној средини, као што рибе живе у води.

Нека сви, који заиста траже Господа, престану да причају о јединству „цркава“. Црква не признаје уједињење јер она није никада ни била разједињена. Људи је напуштају, чак и ако и даље задрже многе од њених спољних знакова. Нека се сви који траже Господа врате Цркви и нека се понизе тако да могу да уђу, јер су њена врата мала, и треба се сагнути врло ниско да би се прошло кроз њих.

12. НЕПОГРЕШИВИ КРИТЕРИЈУМ

Али, у хаосу и лицемерству савременог света, није лако распознати Христову Цркву и приближити јој се, јер није доста за цркву само да носи назив „Православна“ да би то и била дословно. Нажалост, отпадништво постоји чак и под, споља гледано, православним мантијама, православним куполама и међу православним верницима. Али, то није ништа ново: Црква га је познавала још од својих првих корака, само је сада достигло неочекиване размере.

Морамо научити да разликујемо Цркву иза спољног изгледа. Што се тиче изгледа, споља, у Православној Цркви преовлађују неред и забуна. Свако — образован или необразован, верник или неверник — има свој лични поглед на Хришћанство и Православље, и фанатично брани своје мишљење. У оваквој олуји је немогуће наћи прави пут без компаса. Али, има један непогрешиви критеријум: настављање Традиције или, другачије речено, продужетак Предања. Где год је Предање сачувано живо и чисто без прекида од времена Апостола, колико год верних — владика, свештеника или верника — живе Предањем и преносе га, ту је Православна Црква, и они сачињавају Тело Христово. Сви други, свештеници или лаици, који желе да се зову православни а да не прате у свему живо Предање минулих векова, јесу уљези; они су кукољ на њиви Христовој.

Данас има много кукоља а врло мало класја жита, али је њива — Божија њива, и упркос разном кукољу, пшеница остаје иста из поколења у поколење, од семена до семена, иста као и прва пшеница коју је Свети Дух посејао на истој божанској њиви на дан Педесетнице.

Жива Традиција није никада била прекинута, јер смо из самих Христових уста чули обећање да је „ни врата паклена неће надвладати“, а уста Божија не лажу. Они који траже Предање Хришћанске Цркве првих векова, или векова пре велике шизме (1054) да би га нашли и следили, признају да су изгубили његов континуитет. Али, они га никада неће наћи, без обзира на то колико напредују у својим истраживањима, јер је Предање нешто живо и преноси се као што се преноси као што се преноси живот, од живог бића на живо биће. Није нешто што би се открило научним студијама, или интелектуално изучавало.

13. СКРИВЕНО, АЛИ ЖИВО

Ови милиони кукоља који су изникли у недрима Православне Цркве у скорашње време, донели су са собом земаљски дух, тако да ниједна Православна Црква није била у стању да задржи своја спољна обележја непромењена. Чак и старокалендарци, који су се држали тако доброг правца по питању календара, у случају иконографије јасно носе мрље издајства Традиције. Ова чињеница је заједнички грех свих Православних цркава у последње време, — када трпе кич...

Срећом, до сада, сва ова одступања од Предања која смо описали, нису одсекла Православне цркве од њиховог корена. Стабло остаје живо и успе-

ва да напредује упркос свим „украсима“ које су му додали. Православне цркве нису увенуле као што се то догодило са „црквама“ Запада. Ако само стресете прашину коју је светски дух посуо по њима, наћићете свеже листове изворног Предања. Предање није никада престало да живи и буде на снази у Православљу. Још увек постоје калуђери који живе православно монашки. Још постоје искрени и прави богослови који нису укаљали истину, него је одржавају чистом и сјајном, далеко од сваког туђинског мешања. Постоје још и први појци и истинити носиоци Православне Традиције у иконографији. Још има свештеника, као оних старих, посвећених њиховој светој дужности, којима њихов стални додир са Богом не дозвољава да се забрињавају око својих дугих брада и црних мантија, но чине да ове ствари зраче светошћу. Још увек има једноставних људи који су достојни виђења великих чуда.

Истинито Предање, дакле — живот, духовно искуство, и учење Апостола и Светих Отаца свих векова, ови трагови Духа Светог у срцима хришћана — постоје и настављају да живе међу живима без икаквог прекида од апостолских времена. Постоји стална хармонија у свим делима православних свих времена до данас, писана и неписана; и ово је златно правило којим свако мора да мери своје мисли и дела, да би видео да ли је он унутар или изван Православља. Спољни знаци могу да дају утисак да је континуитет покварен или прекинут, али ако погледамо мало даље, видећемо да Предање још увек цвета и освежава оне који га траже.

Предање постоји и наставиће да постоји све до краја света. Али сваки дан који пролази чини његово откриће све тежим. Сваки дан додаје све више „украса“ на дрво Православља, тако да се људи збуњују и не знају где је истина.

14. ЛАЂА

Једног дана, пре или касније, нико не зна тачно када „цркве“ и религије ће се ујединити. У том хаосу лажи чак и изабрани ће бити у опасности да изгубе свој пут. То ће бити доба Антихриста.

Како и када ће Антихрист доћи, нико не може да каже. Не зна се ни колико њих ће бити устању да га препознају, јер ће он доћи као добротвор човечанства. За сада можемо са сигурношћу рећи само једну ствар: сви ови покрети према уједињењу нација и цркава, сви ови компромиси и сво ово униформисање човечанства постепено чињено под парним ваљком технолошке културе, припрема пут за долазак Антихриста.

Овакав развој човечанства, према критеријуму света је диван. Али, према хришћанском критеријуму он води ка уништењу.

Ово не изненађује и не плаши хришћане. Они знају да је свет сам себе осудио. Зато Христос није хтео да се моли за свет. „Не молим се за свет“. Кнез овога света је ђаво и он је „човекоубица од почетка“.

Смрт ће затећи свет на врхунцу његове славе, на врхунцу његове самообмане, на висинама куле вавилонске, када ће човек бити у зениту свог старог покушаја да постане бог својом личном моћи, без Бога. Када Син Човечији дође, наћиће човека у пуној слави своје опседнутости Сатаном.

Бог не тражи од хришћана да спасу свет. Сваки покушај од стране хришћана да да промене смер у којем се свет сада креће био би узалудан и смешан. Свет је брод који тоне и он тоне зато што му је сама структура трула. Бог не тражи од хришћана да спасу брод, но да спасу колико год могу бродоломника.

Нова Нојева лађа, Христова Црква, плови близу места бродолома. Свако ко хоће да се спасе од воде мора да потражи уточиште у њој. Али, да би нашао уточиште, човек мора да се одрекне света, не толико географски, колико суштински. „Зато, изађите из њихове средине и одвојте се, говори Господ, и не дохватајте се нечистог, и ја ћу вас примити“ (2 Кор. 6, 17).

Али, овде почињу тешкоће. Како можемо да оставимо свет, када је цео наш живот везан за њега? Међутим, циљ ове књиге није да одговори на ово питање. Одговор се може наћи у Светом Писму и код Отаца. Осим тога, цео живот у Христу је борба за слободу од *свеџа*, од „*Еиџа*“ страсти, и за склониште у лађи Цркве.

Када доба Антихриста буде долазило, чак и лађа Цркве ће се тешко разликовати. Многи ће рећи, „Гле, Христос је овде“ или „Тамо је Христос“, али ће то бити лажни пророци. Званично ће било шта бити прихваћено за Цркву. Мало по мало ће се напустити ризнице Вере, и растопити у неописивој, уједињујућој мармелади, која ће сатанском вештином задржати већину спољних знакова Цркве. Овде и онде ће мале групе верних са понеким свештеником још увек сачувати живим истинито Предање.

Али, ко ће бити у стању да препозна Цркву Христову у овим малим групама верних, којима ће недостајати светски сјај? Ипак, на крају времена, Једна, Света, Саборна и апостолска Црква ће бити управо ове заборављене и наизглед неуједињене мале парохije, које можда неће ни знати једна за другу, али ће бити уједињене између себе тајанственом везом Тела и Крви Господње, у Духу Светом, заједничком Традицијом коју ће сачувати непрекинуто.

У те дане ће чак и изабрани бити у опасности од завођења. Човеку треба много храбрости да би се одвојио са неколицином и ишао против светских струја, увек исмеван од „паметних“ и малтретиран од јаких. Много мудрости треба да би се распознала истина управо тамо где цео свет види бесмислицу и глупост. Осим тога, следбеници лажи ће имати чудо на њиховој страни; чуда која је ђаво тражио од Христа у пустињи, знаке и чудеса лажних пророка и лажног христа. „Јер ће се појавити лажни христоси и лажни пророци и показати знаке велике и чудеса да би преварили, ако буде могуће, и изабране“ (Мт. 24, 24). Колико њих ће моћи да пронађу пут када сви светионици буду заводиоци? Тада, „ко претрпи до краја биће спасен“.

15. МАСКЕ

За сада, нека сви који хоће да живе близу Христа, пожуре да стекну опрезност да би унапред препознали лажне пророке и лажне христосе, и нека носе оклоп вере како би били у стању да их непобедиво нападну.

Јер, наше доба је лукаво доба, у коме је лаж маскирана и отров се нуди пресвучен шећером, када су путеви пуни замки и добро прикривених рупа. Кога год изглед буде преварио, тај ће бити изгубљен.

Морамо научити да разликујемо Цркву од света, јер је судбина Цркве различита од судбине света. Морамо имати толико неповерења према свету колико имамо поверења у Цркву; толико мржње према свету (не према људима, но према свету), колико имамо љубави према Цркви; толико песимизма за свет, колико оптимизма за Цркву.

Свет је бунт, менталитет и намера оних који су одбацили Божију понуду, који су окренули леђа када им је Он говорио, који су се одвојили од Њега заувек. Ови људи су радије изабрали смрт него живот. Они нису кажњени, као што ни демони нису кажњени, јер им нико не жели ништа нажао. Они су добровољно изабрали смрт, својом самовољом су одлучили да буду непријатељи Божији и да стоје далеко од Њега.

Овај избор се чини у животу, независно од времена и места, у дубини срца, и он је неопозив ако нема покајања. Слобода дели духовна бића у два табора. Има две врсте људи, као што има и две врсте анђела: пријатељи Бога и непријатељи Бога.

Слобода не лежи толико у личним радњама, колико у целокупном настројењу и расположењу човека, у крајњем позитивном или негативном одговору на Божији позив. Више слободе лежи у укупном правцу човековог живота, него у његовим детаљима.

Детаљи могу да варају; они могу да учине да књижевници и фарисеји изгледају као пријатељи Божији, а да разбојник, блудница, цариник или Савле (Павле) изгледају као Његови непријатељи.

Морамо бити у стању да препознамо праве пријатеље и непријатеље Бога испод маске лицемерства и слабости.

Ми живимо у добу када су се маске лицемерства умножиле и достигле запањујући степен савршенства. Из часа у час смо у опасности да будемо преварени од људи који су, док носе маске пријатеља Божијих, у ствари Његови непријатељи.

Такви су и они који говоре о јединству цркава. Они су најопаснији непријатељи Цркве, лажни проповедници Еванђеља.

Непријатељи који се појављују без маске — атеисти, материјалисти, комунисти — не могу да преваре никога. Они су ти који могу убити тело, али не могу наудити души. Али други „православни“, било патријарси, епископи, вође хришћанских организација, теолози и професори теологије, сви који говоре о лицемерној хришћанској љубави према нашој „браћи“ јеретицима и шире поруке јединства, сви ови маскирани, можда не дирају тело, али сигурно убијају душу. Због тога, борба са њима мора бити непрестана.

Друга глава

16. САВРЕМЕНО ИДОЛОПОКЛОНСТВО

А сада, да погледамо какви су ти западни Европљани са којима хоће да нас уједине у једну државу и Цркву.

Застрашујућа противречност карактерише Европљање: супротност између унутарњег и спољног човека. Европљанин изгледа као да је једно, док

је у ствари нешто друго. Он живи и креће се у лажи и компромисима. Његова целокупна култура је збирка уобичајених лажи којима се он прилагодио. Он је крајње себичан (егоцентричан), док се у исто време понаша потпуно, и готово претерано љубазно.

У „неразвијеним“ земљама, где људима недостају финесе европске културе, мање-више свако изражава свој унутарњи свет са извесном једноставношћу и слободом коју не можете наћи у Европи. Њихов начин је груб али су људи искренији. У Европи се ово сматра недостатком културе и духовног развоја.

На овај начин се стална игра лицемерства почела сматрати културом — културом бело окречених гробова пуних смрада; културом у којој спољашност чаше је увек чиста ради изгледа пред људима.

Али, као што се и догађа са фарисејима, стална лаж у којој живе не чини их ни мало бољима. Уместо тога, њихова спољна савршеност их чини сигурнима у своју надмоћ. Најзначајнија особина Европљана је њихова сујета. Они гледају са висине на све људе које сматрају некултурним и неразвијеним.

Известан број њих могу и да буду забринути за потребе других људи, група, или народа, посебно неразвијених, према којима гаје саосећања, али дубоко унутра, они се брину за друге као што се природњак брине за инсекте. Осећања која они гаје за друге људе су слабија од љубави коју они осећају према својим псима.

Они цене своју цивилизацију исто толико високо колико и саме себе. Имајући критичке умове они не прихватају ништа без испитивања и на то су поносни. Они сматрају све вредности за релативне, чак и оне које и сами прихватају и воде наизглед дубоке расправе о свему у шта је човечанство икада веровало.

Њихов уобичајени став је у ствари мишљење добро утврђених агностика који су вољни да се сложе са било чим што им кажете, под условом наравно, да ви разумете да нема начина да им докажете то што говорите, и зато их то оставља ни врућим ни хладним.

Има само једна ствар у коју ови агностици никада и не помисле да посумњају, а то је вредност њихове цивилизације. За њих, никада није било цивилизације развијеније од њихове. Може да буде оштре критике на рачун одређених културних проблема, па чак и великих неслагања око детаља, или исправност општег правца њихове културе није никада била довођена у питање.

Цивилизација Европе се заснива на религији, али на религији коју нико неће да именује као такву јер она не обожава једног или више богова, но обожава човека.

Религија античких Грка и њихове цивилизације није била ништа друго него обожавање човека. То што је цивилизација старе Грчке наишла на тако добар пријем у срцима Европљана, може се потпуно приписати овом унутарњем сродству.

Као и стари Грци, Европљани обожавају човеков разум, његове страсти, снаге и слабости његове душе — једном речју, они су учинили човека средиштем, мерилом и сврхом свих ствари. Култура Европе произилази из човека, постоји ради човека и има своје оправдање у човеку.

Може доћи до несугласица у начину постизања побољшања човечијег живота, може бити разлика у начину обожавања човека, различитих закључака извучених из човечијег мерила; али за све и увек, човек је центар око кога се све окреће, извор њиховог надахнућа и циљ њихових подухвата.

Ово је Европљанин. Коју год религију он мислио да има, дубоко унутра, његова религија је обожавање идола „човека“. Европљанин више не види лик Божији у човеку: он једино види свој лик.

Другим речима, религија Европе је у ствари стара религија човечанства, оног које је одовојило човека од Бога. Божија намера је да обожи човека. Али човек, преварен од ђавола, мисли да може постати бог без благодати свога Творца, на своју сопствену иницијативу и само својим моћима. Он је пожурио да једе са дрвета знања пре него што је довољно сазрео за такву храну.

Резултат је био да су се његове очи отвориле да позна добро и зло, да види своју телесну и духовну голотињу, и био је згранут. Није више могао да поднесе да се суочи са својим Господом и Богом и побегао је да се сакрије од Његовог лица. Схватио је да је велики понор створен између њега и Творца. Тада је милостиви Отац проклео први узрок разарања, ђавола — „змију стару“ — и по својој бескрајној љубави обећао спасење: „И још мећем непријатељство између тебе (змије) и жене (Пресвете Богородице), и између семена твојега и Семена њезина (Христа); оно ће ти на главу стајати а ти ћеш га за пету уједати“ (Постање 3, 15). Да човек не би вечно живео у таквим условима духовне смрти, Он га је истерао из Раја, „да не пружи руке своје и узбере и са дрвета живота не окуси, те довека живи“ (Постање 3, 22). Тако је из свог саосећања и љубави Бог дозволио телесну смрт и пропадање, које је као и духовна смрт било резултат прекида општења са Извором живота, тако да човек не би носио кроз векове своју духовну смрт, несрећу и голотињу. И човек је, будући растављен од Бога и живећи у сталној стварности смрти, постао роб греху и ђаволу.

Због тога је, као реакција на искуство својег ништавила, човек почео да обожава човека, проглашавајући га за бога; вративши се у ствари древној мисли да је људска душа део божанске природе, другим речима, да је божанска *по суштини* и зато нема потребе за Богом.

Ова унутарња воља човека да верује у своју сопствену божанственост, заједно са његовом потчињеношћу демонским силама, јесте основа сваке врсте идолопоклонства.

Религија Европе није ништа друго него то првобитно идолопоклонство у модерном облику. Папство, протестантизам, хуманизам, атеизам, демократија, фашизам, капитализам, комунизам и било шта друго европско, су само изрази тог истог хуманистичког духа без Бога.

Цивилизација Европе је ништа друго него резултат човечијег кошмарног и упорног покушаја да постави свој трон изнад Божијег трона. Ништа друго него подизање нове Вавилонске куле; понекад може настаси збрка око начина градње, али циљ увек остаје исти за све заинтересоване.

Идеал Европљанина је исти као и идеал Луцифера. Дубоко унутра, то је исти презир доброте Божије, иста увреда Његовој љубави, иста побуна и

отуђење од Његовог промисла, иста незахвалност, исти усамљени пут који, уместо да води горе као што човек мисли, води доле у провалију и смрт.

17. СА КРСТОМ КАО ЗАСТАВОМ

Стварна религија Европе је прикривена и само носи маску хришћанства.

За цео свет, Европа је хришћанска земља. Ђаво је заиста лукав по превасходству и његова дела имају најтрагичније последице за човечанство.

Највеће зло које је икада спопало свет је имало крст као стег. Аристотелство западних богослова и њихових следбеника до идолопоклоничке рационалистичке мисли древне Грчке, пребражај теологије у философију, изневеравање вере, папство, жеђ за влашћу и светском моћи, Крсташи, мешање религије и политике, Инквизиција, мисије које су де доказале као претходнице колонизаторских сила, освајања, ратови, систематско цеђење животних сокова народа, оргије, проневере, понижавања и тираније, су се догађали у име Распетог.

У светлости овог трагичног погоршавања религије је било природно да атеизам и протестантизам изникну као тежња ка избављењу и оздрављењу.

Треба приметити да атеизам који се појавио у Европи није само равнодушност, агностицизам или једноставно епикурејско расположење. Атеизам у Европи није ни академско оповргавање. Он је снажна мржња према хришћанском Богу, онаквом каквим су га упознали у Европи; он је јака страст, богохуљење, огорчење људске душе.

На православном хришћанском Истоку, од времена Константина Великог до Грчког устанка против Турака, овакве епидемије се никада нису појавиле. Народи Истока су упознали потпуно другачијег Бога од онога кога знају народи Запада; због тога Га никада нису порицали без обзира колико били грешни. Први атеисти су дошли у Грчку из Европе. Њихово порицање, без правог познавања, било је уперено против религије какву су упознали у Европи. Њихов атеизам је имао за узрок издају хришћанске вере и грешке хришћана које су се догодиле на Западу.

Слично томе, Протестантизам може да изгледа као посебна јерес, али у ствари, он је настао као одбацивање Римокатолицизма. Протестантизам никада није имао религијску основу. Напротив, он јесте и био религијско порицање. Оно чиме се он правда јесте постојање Римокатолицизма. Када би Римокатолицизма нестало, Протестантизам би изгубио разлог за постојање.

18. ПУТ КА САЗНАЊУ

Данас, атеизам као и Протестантизам може бити окренут против Православља. Ово насиље се заснива на обмани. Они се гнушају Православља јер га посматрају својим сопственим мерилима, личним менталитетом. Они га виде као варијанту Римокатолицизма. Ово није због лошег распо-

ложења са њихове стране, него због потпуне неспособности да расуђују другим мерилима и да размишљају другачијим умовидом.

Римокатолицизам, Протестантизам и атеизам су на истом нивоу. Они су изданици истог менталитета. Сва три су философски системи, издаци рационализма, тј. претпоставке да је људски разум основа извесности, мерило истине и пут знања.

Православље је на потпуно другом нивоу. Православни имају други менталитет (умовид). Они сматрају философију ћор-сокаком који никада није водио човека ка извесности, истини и знању. Они поштују људски разум као нико други и никада га не злоупотребљавају. Они га узимају као један од корисних чинилаца у откривању лажи и грешака, али га не прихватају као способног да да човеку сигурност, извесност, да просвећује истином и да води ка знању.

Знање је виђење Бога и Његових створења у срцу очишћеном кроз Божију благодат и борбу, молитву човека. „Блажени су чисти срцем, јер ће Бога видети“.

Истина није низ објаснења него Бог лично, Који се стварно јавио у личности Христа који је рекао: „Ја сам Истина“.

Извесност није ствар складности разума; она је дубоко уверење срца. Човеку она долази након унутарњег виђења праћеног топлином Божије благодати. Интелектуална хармонија која је резултат логичког реда ствари није никада пропраћена оваквим уверењем.

Философија се одликује концептуализацијом. Људски разум не може да прихвати реалност онаквом каква она јесте. Он је прво претвори у појмове, симболе са којима онда оперише. Међутим, симболи су само одговарајући изрази, појмови о стварности. Појмови су далеко од реалности као слика рибе од живе рибе.

Философска истина је низ појмова и представа. Овакви симболи имају једну велику предност: они су разумиви. Изрезани су по човечијој мери и задовољавају разум. Али, они такође имају и велики недостатак: немају везе са живом стварношћу.

Истина је несместива у категорије људског разума. Она стоји изнад разума. Философија је покушај претварања надразумског у разумско. Али ово је фалсификаторски, варљиви процес. Због тога Православље не привхата философију као пут ка сазнању.

Једини пут ка знању је *чистиоџа срца*. Само она дозвољава обитавање Свете Тројице у човеку. Искључиво на овај начин је Бог и сва Његова твар познана а да није замишљена, концептуализована. Бог је познат онакав какав заиста јесте, иако не постаје схватив нити умањен да би се сместио у тесне оквире људског разума. На тај начин се човечији ум, живећи и не разумевајући, сједињује са живим и несхвативим Богом. Знање је живи додир човека са Творцем и Његовом творевином у међусобној љубави.

Искуство знања је нешто што се не може изразити људским речима. Када је Апостол Павле сазнао, рекао је да је чуо речи неисказиве — нешто што је човеку немогуће да изрази.

Такво је и дубље Хришћанско богословље — неизрециво. Догме су помоћни обрасци. Оне уствари нису занње; оне су водиле и заштита од гре-

шака. Човек може да има знање а да и не познаје црквене догме, као што може да познаје и да прихвата све догме а да нема знање. Због тога су, иза тврдитивног (катафатичког) богословља догми, Оци поставили дубоку тајну одрицативног (апофатичког) богословља где ни једна дефиниција није прикладна, где разум ћути и престаје да дела, где срце отвара своја врата да прими Великог Госта „Који стоји на вратима и куца“, и где ум види Онога Који Јесте (Суштога).

Нека нико не мисли да је ово истинито само када је у питању надразумско знање као покрет Бога ка човеку. Човек својим разумом не може имати право знање о ичему и он не може да буде сигуран у ишта — нити у себе, свет, па чак ни у најобичније ствари.

Искрено, ко је икада чекао да чује Декартову изреку: „Мислим, дакле, постојим“, да би био сигуран да заиста постоји? Ко је чекао на философе да докажу да је свет око нас стваран да би веровао да то заиста јесте? Осим тога, доказ о томе никада није постојао нити ће постојати и они који се баве философијом то добро знају. Нико никада није био у стању да стварно докаже својим разумом да наше мисли и ми сами, као и свет око нас, нису машта. Па чак ако би неко и успео да пружи разумне чињенице, такав логички доказ не би уверио никога.

Ако смо сигурни да постојимо и да наши пријатељи нису само уобразиља наше маште, то није због философских доказа него због унутарњег знања и унутарње свести која нам даје сугурносст и уверење о свему и без силогизма и доказа.

Ово је природно знање. Знање срца а не мозга. Оно је чврста основа за сваку мисао. Разум може да гради на њему без страха да ће се срушити. Без њега, разум зида на песму.

Ово природно знање је то које води човека путем Еванђеља и оспособљава га да разликује истину од лажи, добро од зла. Оно је први корак који уздиже човека ка Божијем престолу. Када се човек својом слободном вољом успе на први степен природног знања, онда се сам Бог сагне и дарује га небеским знањем тајинстава „која није слободно човеку говорити“.

Проповед светих апостола, Отаца и пророка. Еванђеље и саме Христове речи су упућене човечијем природном знању. То је област догми и тврдитивног богословља. То су јасле у којима је рођена вера.

Почетак вере је способност срца да схвати да Истина говори кроз малу књигу звану Еванђеље, да на то зајединичко место — Цркву сиромашних и верних, Бог нисходи и ту пребива. Када страх обузме човека што је ступио на тле које је рука Божија поставила, када се загледа у широко и огромно море, тада његове очи почну да лију сузе — сузе покајања, љубави, радости, и он почиње да осећа прва миловања неизрецивих тајни Божијих.

Природно знање постоји у свима, али није код свих једнаке чистоте. Љубав према задовољствима има моћ да га помрачи. Страсти су као магла и зато само мали број људи налази пут до истине. Колико људи се изгубило у лавиринту философије тражећи мало светла које никада неће угледати?

У тој замршености није важно да ли је неко хришћанин или атеист, Протестант или римокатолик, платониста или аристотеловац. На свима њима постоји један заједнички знак распознавања — тама. Ко год уђе у пе-

ћину рационализма, престаје да види. И какву год одору он носио, сви добијају исту тамну боју. У својим дискусијама они разумеју један другога врло добро јер имају заједничке претпоставке, претпоставке таме. Њима је немогуће да разумеју оне који нису у лавиринту и који виде светлост. Без обзира шта им они споља говоре, они разумеју све само својим претпоставкама и не могу да виде на који начин други могу да буду у предности.

19. ЗАПАДНЕ ШКОЛЕ

Расправа која је почела пре неколико векова на Западу, се води зачуђујућом лакоћом јер учесници, мада имају различите погледе, припадају истој школи.

Веома је тешко Европљанима, посебно протестантима, атеистима и равнодушнима према религији, да схвате колико дубоко је њихов менталитет обележен печатом папства и да разумеју да су њихови одречни судови условљени одговарајућим тврђењима паписта.

Папство је било велики васпитач Запада. Научило их је првим словима и увело у рационализам који је преко Рима наследило од старе паганске Грчке.

Рационализам је био душа свих јереси које су ратовале против Хришћанства. Све богословске битке су вођене против њега. Јерес је и одбијање надразумног и покушај да се оно претвори у нешто разумно. То је порицање живе стварности и прихватање појма, само зато што је појам нешто разумиво, док жива стварност није.

Западна Црква је била проткана рационализмом далеко пре расцепа (пре 1054. г.) Папство и различите јереси које сада муче Римску „Цркву“ имају рационализам за оца. Из њега су рођени и расли су мало по мало кроз векове.

Удаљеност Рима од Византије и слабе везе са Истоком допринеле су чињеници да прва његова отступања нису била откривена у почетку. Студенти историје могу да виде да је за хришћанство Запад увек био духовно провинцијски. Готово сва духовна и богословска питања су рођена на Истоку и њихова решења су такође нађена тамо. На Истоку, хришћани су били под сталним духовним напоном. Све јеретичке струје су прошле туда и духовне борбе су се тамо одиграле. Западњаци су живели у срећи: били су „резервисти“ и „позадина“ Хришћанства.

Болести Хришћанског Истока су биле акутне — али онестварају антители и имунитет. У међувремену, на Западу је почело хронично оболење, но такво које полако али сигурно води у смрт.

Рационализам доноси собом самообману; самообмана доноси отуђење; отуђење расте са светском моћи. У време када је више него икада Западу требала духовна помоћ и светлост са Истока, појавио се расцеп, застрашујући у свачијим очима.

За то време, у свом напору да християнизује народе Европе који су још увек били варвари, Латинска Црква је, уместо да их уздигне на тешке висине хришћанске вере и живота, покушала да им представи хришћанство као нешто лако што пружа задовољства, надајући се да ће тако варваре брже

привести Христу. Тако је уместо да подигне варваре, понизила Цркву. Разврстала је њено учење, систематизовала га и учинила академским, разумљивијим за варварске умове. На овај начин је почела да шири рационализам и кривотворење Хришћанске Вере. Од Тајне и живота у Духу Светом, Хришћанство је постало етичко-философски систем који је касније најбоље изражен у делу Томе Аквинског „*Целокупна теологија*“.

Они који су касније одбацили Римокатолицизам, примили су своју културу од њега. У њој су одрасли и она их је научила како да мисле и философирају: протестанти, хуманисти, атеисти — целе серије европских философа — свих који су дипломирали у школи Римокатолицизма. Због тога сви они говоре истим језиком, језиком рационализма; и због тога они, упркос свима различитостима разумеју једни друге тако добро.

20. ЗАСТРАШУЈУЋЕ ТАЈНЕ

Дискусија између Римокатолика и атеиста је могућа јер они говоре са истог философског становишта, чињеницама истог порекла. Али дискусија између атеиста и православних је немогућа, јер Православље говори језиком који је потпуно неразумив за атеизам. Православље разуме језик атеизма врло добро, али ако би оно говорило истим језиком, престало би да буде Православље.

Узмимо на пример дискусију о човечијој природи. Римокатолицизам верује да се човек састоји од душе и тела. Атеизам не прихвата постојање душе и учи да човек једино има тело.

Ово одрицање атеиста је уствари одговор на римокатоличко виђење човека. У покушају да изразе дубоку тајну људске природе на једноставни начин, римокатолици позајмљују грчке идеје о телу и души које су биле лако разумиве. Дали су одредбу (дефиницију) тела и дефиницију душе на потпуно разумив начин. Као и стари Грци, они су описали душу као независну, самопостојећу суштину, која превасходно чини човека; понизили су тело до нивоа непотребног терета који, као што су и Грци веровали, заробљава душу и спречава је да се слободно развија.

На овај начин је тајна човечијег постојања срозана на наивни ниво философске дефиниције. Ту је атеизам њу нашао и почео да води јавне расправе пошто се и сам креће на нивоу философских дефиниција. Тако је почела бескрајна дискусија философско-научним аргументима која ће трајати до краја света и неће успети да докаже ништа јер тражи доказ у чисто разумској области а не у ономе што је превазилази. Разум има вредност једино као помоћно средство; сам за себе не води ни знању нити извесности.

Како онда Православље може да узме учешће у детињасто наивној дискусији а да се не спусти на исти ниво наиве? Православље одбија да да философске дефиниције о томе шта је човек и шта је тело или душа. Оно зна да је човек више од онога што је очигледно, и оно такође добро зна да не може да опише ни да дефинише душу, нити је у стању да сматра тело или материју за нешто што је потпуно разумиво људском уму. Колико год људски разум анализирао ствари, он може једино да разуме симболе које сам ствара, а не суштину.

Ево шта Св. Григорије Нисијски каже о човеку: „Стварање човека је било величанствено, чудесно и необјасниво, осликавало је многе скривене тајне самога Бога“.

Православље употребљава речи „душа“, „тело“, „творевина“, „дух“, а да не подразумева увек исте ствари под истим изразима. Оно се служи речима преузетим из људског речника да би се изразило, али никада не затвара у уске оквире људских појмова целу тајну која чак ни анђелима није доступна. Оно не пристаје на поделу човека на херметички изоловане коморе тела и душе, или, тела, душе и духа. Не придаје само минималан значај телу, но често говори о њему као о целој људској природи: „И Реч постаде тело“.

Али ово за сада није наша тема. Православље је духовно искуство, живот у Богу, низ личних, суштинских додирова а не систем људских закључака. Његови закључци постоје и они су најлогичнији, али су само помоћна средства. Основа не лежи на закључцима и философским испитивањима но на живом искуству божанске енергије у чистим срцима светитеља. Како онда атеизам може да води дискусију са њим?

21. СВЕТЛОСТ

Да, постојали су православни — само по имену — који су улазили у расправе са атеистима и философима уопште. Научници из разних хришћанских организација су покушали да докажу годинама да наука такође прихвата постојање Бога, али упркос свим њиховим дискусијама, успели су једино да покажу колико је велико њихово поштовање прама науци и философији и њихово непознавање Православља. Будући да живи примери европеизације којој смо подвргнути у својој земљи (Грчкој), они нису били у стању да исцрпе довољно снаге из Православља да би оповргли било коју, и сваку философију. И пред свег свог теоретског православља они остају прави западњаци.

Православни су у стању да докажу логички философима да философија, ако жели да остане рационална, може да заврши једино у агностицизму — одрицању сваког знања. Свака њега друга тврдња би била нерационална. То је отуда, што иако изгледа да философија произилази из разума она се ипак заснива на имагинацији (уобразиљи).

Само је један пут ка знању, једини који је Бог показао кроз векове. То није пут логичких појмова него пут живота, јер истина није систем философских теорија него лично постојање: „Ја сам Пут, Истина и Живот!“

Да би неко ишао овим путем није довољно да каже или само верује да је хришћанин. „Неће сваки ко ми каже 'Господе, Господе', ући у Царство Небеско“. Нешто друго је потребно: хришћанинова борба целог живота, која очишћава срце и чини човека достојним да прими просвећење од Духа Светога. Све моралне и подвижничке борбе хришћанства имају за циљ чистоту срца, да би се Света Тројица настанила у човеку. „Ако ме неко љуби, реч моју држаће, и Отац мој љубиће њега; и њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанити“ (Јн. 14, 23).

Ова непосредна заједница са Светом Тројицом, овај додир са Божанством, Божије откровење, је у ствари знање. Само оно просвећује човека.

Даје му да разуме шта је Бог и ЊЕгова творевина. Омогућава човеку да продре у суштину ствари и види шта је он сам, иза појава и философских дефиниција.

У светлу овога знања, шта философи и атеисти могу да кажу? Хоће ли га порицати? Могу. Слеп човек, који никада није видео светлост, наравно, може да пориче да светло постоји, али ово порицање нема никакву тежину за било кога ко види.

Не може се доказати постојање светла слепом човеку, али, ако је слепи човек добре нарави он ће веровати и пожуриће да падне ничице пред Христа молећи га да му да очни вид. Ако му не верује, остаће слеп заувек и нико никада неће бити у стању да га натера да разуме величину његовог недостатка.

Ово је однос православних према философима, однос некога ко види према некоме ко је слеп. И као што није могуће за некога ко види да води расправу са слепим о лепотама земље, бојама и светлости, тако је немогуће православном да говори о величанствености знања са философом.

Знање је нешто што се мора најпре окусити да би се разумело. Нико не може да говори или да разуме оно што му говорите без одговарајућих предуслова.

Да ли онда сваки дијалог православних са рационалистима треба да се прекине? Наравно да не. Дијалог ће се наставити толико дуго, докле год слепи и они који виде живе заједно. Слеп ће увек говорити као слепи, једино, они који виде не би требали да говоре као слепи, иначе, како би онда слепи постали свесни свога слепила? Они који виде морају да наставе да говоре као људи који виде, чак и ако вероватно неће бити схваћени. Бар ће на овај начин моћи да разумеју један другог, и ко зна, можда ће неко од слепих чувши разумети да без очију нико не може видети светлост.

22. СПАСЕЊЕ

Многи, такозвани православни, са великим задовољством узимају учешће у дискусијама између римокатолика и протестаната, у којима слепац води слепаца.

Узмимо, на пример, питање оправдања: тј. да ли вера или добра дела спасавају човека?

Римокатолици уче да се човек спасава бројем и квалитетом добрих дела које ће показати на крају живота. За исвесно време папе су чак прогласиле да су добра дела светитеља много већа него што је било потребно за њихово спасење и да заслуге које преостају као вишкови могу да буду расподељене грешницима ако ови плате одређену цену.

Одбацујући став римокатолика, протестанти уче да добра дела не стварају заслуге и да се „човек не оправдава делима закона“, него га само вера спасава.

Расправа траје већ вековима, непрекидном разменом све већег броја образложења која не уверавају никога, но се врте у зачараном кругу човекоцентричних појмова који су врло карактеристични за рационализам.

Какав је став православних када се суоче са оваквим расправама Запада? Осећање инфериорности и дезоријентације обузима наше теологе који стоје узбуђени, дивећи се сложености аргумената њихових западних колега, незнајући шта да кажу. У себи, они прекоревају Православље што није заузело јасан став према овом проблему. Неки од њих се придружују римокатолицима уз неколико ограђивања; други покушавају да помире два различита погледа. Апостоли и Оци им уопште не помажу, они изгледају као да противрече једни другима па чак и самима себи.

Заиста, колика је тама у коју рационализам води човека! Како рационалисти могу да разумеју Апостоле и Оце, када Апостоли и Оци који нису били рационалисти, говоре језиком непознатим за рационалисте?

За рационалисте, Свето Писмо, најјаснија књига на свету, је пуно притивречности. За њих, свака реч и сваки израз има предодређено значење. Или је апостол Павле у праву када учи да се човек оправдава вером, или апостол Јаков који пише: „Каква је корист браћо моја, ако ко рече да има веру а дела нема. Зар га може вера спасти?... И ђаволи верују и дрхте“ (Јак. 2, 14-19). Због тога су многи протестанти рекли за Јаковљеву посланицу да је као „трице“ и да није вредна да се уброји у књиге Новог Завета. Али чак и апостол Павле изгледа као да противречи сам себи када на једном месту говори о оправдању вером а на другом о награди „свакоме по његовим делима“. Због тога су неки протестанти почели да говоре о „два оправдања“.

Мисао Апостола и Отаца је тако јасна и једноставна, али се у рукама рационалиста испуни маглom и тамом јер они хоће да хришћанство буде систем. А систем не трпи супротности. Све мора бити на свом месту, правилно поређано. У њиховој ограниченој мисли свака супротност је у исто време и противречност. Али, стварност је пуна супротности. Тек када човек почне да прихвата супротности онаквима какве оне јесу, без покушаја да их изглади, он се приближују истини.

Православни треба да славе Бога јер се овакви проблеми никада нису појавили у Православној Цркви. Расправа о оправдању човека која се води вековима на Западу је без икаквог смисла и садржаја. Спасење се не даје као награда за неко добро које је човек постигао, било вером или делима. Спасење није награда, нити је пакао казна. Овакав појам, као и сви рационалистички појмови, јесте човекоцентричан. То је пренос у духовни свет онога што се догађа у свакодневном животу човека у друштву у коме се добре речи и дела награђују а лоше кажњавају законима које је човек прогласио.

Као и стари Грци, Запад је створио Бога сличног човеку. Он га види као судију који суди и кажњава према постојећим законима. Али Божија правда нема у себи правничког или осветољубивог значаја. Бог не кажњава да би задовољио своју сопствену правду. Овакав појам је потпуно нехришћански. Бог не кажњава никога; он једино прекорева као што отац кори сина да би га васпитао. Чак и Геенна (пакао) није место мучења него самоизгнанства, далеко од Божијег присуства. То је стање самовољног слепила, место где сунчеви зраци никада не долазе. Бог је праведан, то јест добар, и због тога Њему нема места или заједнице са неправеднима, тј. рђавима. То није зато што Бог не жели да се приближи грешницима, него зато што зли људи одбацују праведност Божију и не желе да буду у заједници са Њим. „Он ни-

када није непријатељски расположен, него само ми. Бог никада није одбојан“ (Св. Јован Златоуст, Омилија 9, на 2. Кор.).

Спасење, исто као и знање, је ствар заједнице са Богом. Вера и дела, врлине и трудови, су средства која отварају врата нашег срца ка Богу. Оно што доноси спасење нису дела, нити вера, нити врлине, ни трудови, ни све ово заједно. Неко може да има све ово а да не буде у заједници са Светим Духом, нити да буде обитавалиште Свете Тројице. Спасење, као и знање, јесте оживотворавање човека благодаћу Божијом и виђење — гледање Бога, чега се удостојавају чиста срца још у овом животу према мери њихове чистоте. Спасење није награда изнуђена од Бога трудовима и радом, који су могли уопште да не очисте срце, нити је оно награда за интелектуалну веру, која је могла да уопште не промени човеков живот.

23. ВЕЛИКИ ПОНОР

Католицизам, Протестантизам и атеизам, као и све друге философије, говоре истим језиком. Једни разумеју разлоге других и упркос свима противречностима могу да опште међу собом. Али, велики понор дели Православље од свих ових система јер је оно нешто суштински различито.

Сва погрешна веровања Запада и исушивање његове духовности имају рационализам за основни узрок. Европљани суде о небеском стварима земаљским мерилима и живе своју религију по узору и виђењу овога живота. Може се набројати толико мноштво примера којима би се испуниле многе књиге. Али два примера која смо поменули (тајна човека и спасења) су довољна да се схвати да разлика између Цркве од Истока и оних на Западу није само у одликама, него у суштини.

Чак, да претпоставимо да постоји наклоност код дела Запада да се приближи и живи православно — што се не показује, осим, можда у случају Старокатолика — ова наклоност им не би омогућила да разумеју и живе православно. Талико много векова отпадништва нису прошли а да не оставе печат на души ових људи. овај печат је тако дубок да га ништа осим благодати Божије не би могло избрисати, а и тада једино из кротких срца.

Последњих година су многи у Европи узели име „Православни“ и били крштени у Православној Цркви, али је врло мало њих заиста постало православно. Већина њих је прихватила Православље интелектуално, очарани богатством знања које оно пружа и задивљени новим познањем Хришћанства које премошћава празнине остављене у њиховим умовима. Од стране осакаћеног хришћанства Запада. Али пре него што су уопште примили прво Причешће и пре него што су пролили иједну сузу због својих грехова, пре него што су кроз унутарњу борбу у тишини и труду тражили благодат Христову, сматрали су својом првом дужношћу да поучавају Православне у Православљу. Саблажњени незнањем и несналажењем Православних у теоретским питањима у којима су они блистали, они су презрели, потценили Православне народе који су, иако у незнању, живели Православљем својих отаца и били спремни да умру за њега. Али Бог не пребива у гордим умовима. Њихова теоретска спрема није била у стању да их сачува од грешака, и као када слепац води слепаца, они падају у јаму јере-

си одводећи такође и друге за собом, или се враћају „као пас на своју бљувотину“, својим пређашњим светским путевима.

Да би неко разумео светитеље и Оце Цркве, није довољно само да их чита. Светитељи су говорили и писали тек пошто су живели Божијим тајнама и лично их искусили. Да би их неко разумео, он такође мора да узнапредује до извесног степена упућености у Божије тајне, лично их окусивши, омирисавши и видевши. Свете Оце можете читати и постати врло добро упућени у њихова дела „разумским“ знањем, а да уопште нисте окусили то што су доживели светитељи који су писали такве књиге кроз своје лично искуство... Да би суштински разумели светитеље, а не само интелектуално, морате имати прикладно искуство у свему о чему они говоре: морали би сте окусити, бар делимично, исте ствари које и они. Морали би сте живети у жаркој средини Православља, узрости у њој. Морали би сте окусити бар мало од вежбања, напора и борбе за хришћанско савршенство. Морали би сте се сагнути врло ниско да би сте ушли кроз уска врата која воде у Царство Небеско. Морате постати смирени и кротки, ослобођени терета таштине људских вредности и одлепити своје срце од онога што људи сматрају великим и вредним поштовања. Морате пролити сузе због таштине у којој сте живели, сузе дубоке понизности пред Богом да би вас Он избавио из таме и ниспослао зраке Светога Духа у ваше срце.

Читав нови свет мора да се роди у западњаковом срцу да би он разумео ишта од Православља. Како може неко, ко је од колевке удисао суви ваздух рационализма и научио да обожава људску мудрост као идол, бити смирен и постати једноставан и кротак као дете? Како може неко ко је научен да стреми за стварима које се сматрају „високе и вредне по човеку“ а „гнусне пред Богом“, и које научен да сматра окретање према унутарњем човеку за „зурење у пупак“, бити спасен од трња светских брига? Како може онај, који је научен да сматра сујету за вредност, да лије сузе због таштине живота?

Шта су Римокатолицизам или Протестантизам заиста урадили да заштите свет од немилосрдног вртлога у који је пао? Зар није баш религија Запада била та која је послала човека да трчи без даха да би достигао све оно што је Христос прогласио сујетним? Монаштво, срце религије, од стране Римокатолицизма и Протестантизма је или напуштено или измењено у утилитаристичке (користољубиве) редове који су, било преко своје делатности или своје мисли, узели себи за задатак да служе земаљском благостању људи и светској мудрости која је „пред Богом лудост“. Учинили су да политика буде најважнија за хришћане, уздрмавши царства и проливајући крв да би освојили власт и богатство. Употребили су мисионаре као мамац да би покорили обојене народе нечовечном влашћу Европе. Тежили су за задовољствима и удобношћу учећи да је огатство дар Божији. Дали су Хришћанству користољубиву, друштвену сврху, проузрокујући да људи верују да је Христос био учитељ морала који се највише бринуо о уредном функционисању друштва, да је Црква превасходно чувар људских закона и надзорник њихове примене. Створили су узор фарисејског хри-

шћанина, доброг грађанина, који мисли да је на домаку савршенства јер никада није повредио никога, или зато што је поклонио новац човекољубивим организацијама.

Како може да се појави скроман човек, који тражи просветлење одозго, из цивилизације којом влада тежња за људском удобношћу и сатанска гордост због победа и достигнућа њене науке!

Како се може човек који претражује дубине свога срца да би нашао унутра, у тишини и миру своје „ризнице“, „драгоцено зрно бисера“, појавити из цивилизације коју одликује непрестани немир у трагању и бризи за спољашње?

Тако нешто би било једнако највећем чуду.

Ако је укус Православља тако тешка ствар за једног западњака, како ће тек целокупна Римокатоличка „Црква“ или све Протестантске „цркве“ заједно да га задобију? Милиони људи на Западу чак и не знају да Православље постоји. Како је онда могуће да се после једне или више конференција представника разних „цркава“ постигне колективно враћање истини душа које су ходале у тами већ вековима?

Да ли можда они који говоре о јединству цркава мисле да имају посла са политичким питањима у којима владари нација воде своје потчињене као целину у рат или мир? Људи не долазе Христу и Његовој Цркви у великим масама. Они долазе као слободне личности.

Али, хајде да претпоставимо да Папа изненада одлучи да постане православан и да доведе све римокатолике у Православље. Уз такву спољашњу промену, да ли би иједан од милиона римокатолика заиста постао православан? Чак и када би сви они имали најбоље намере да упамте и поверују све што учи Православље, не би били у стању да учине ни један корак према њему, јер Православље није систем доктрина или низ обичаја, него нешто много дубље и суштинскије. Оно је целокупна настројеност живота и мишљења. Православље је дух, дух Предања који не може да се добије из књига него се преноси од живог живоме, од оца сину, од мајке ћерки, од брата брату, од пријатеља пријатељу, од свештеника свештенику, од монаха монаху, од духовног оца духовном детету, „не преко мастила и папира, но од уста до уста“, од душе до душе. И све ово у живљењу Светим Тајнама Цркве, временом, мало по мало, постепеним развитком живог бића.

Али, они православни делегати на екуменским разговорима који говоре о јединству нису наивни. Они добро знају да римокатолици, као ни протестанти, никада неће постати православни као целина. Но, то њих и не брине. Њих не интересује враћање изгубљених оваца стаду Христовом. Они рачунају на нагодбу и задовољавају се вештачким споразумом. Осим тога, они су већ дуже време престали да буду православни. Они се не секирају за истину и за живот у Христу. У њима већ ради тајна Антихриста и они немају мира док се не оствари.

24. ОТПАДНИШТВО

О, несрећни Грчки народе! Ти, који си дао толико Отаца и Светитеља Цркви Христовој, који си просветио толико варвара и учинио их децом Божијом, ти који си исквасио ово камење сузама покајања и скрушености из ко-

јих је процветала градина Православља, ти који си својим молитвама довео Бога да хода овом земљом, зашто сада са узбуђењем окрећеш своје очи онамо одакле сунце никада није излазило? Ти, који си од давнина био слуга Божији, зашто сада услужно падаш на колена пред слугама Сатане?

Зар си толико поражен знацима и чудесима прогреса да си спреман да паднеш ницице и обожаваш тог блиставог и празног идола? Зар не видиш таму иза ватромета? Зар не видиш очај смрти иза вештачког осмеха? Зар не видиш како се сиромаштво крије иза краљевског изгледа?

Чемуси позавидео? Папској моћи? Јеси ли заборавио Божанску моћ која ти је дала да сачуваш своју Веру неискварену до данас?

Шта си пожелео? Знање? Да, треба да желиш знање, јер оно почиње опасно да ти недостаје. Али, тамо где га тражиш оно не постоји; само замена за знање се може тамо наћи: академски философи и академски теолози. Они ће ти само напунити стомак а да те не нахране јер немају живота у себи, они су мртва слова. Они проучавају сенке а не ствари. Они не проучавају Бога и Његова створења но идеје о Богу и Његовим створењима, испитују појмове нашега мозга.

Али, ако желиш лак живот, ако те Европа привлачи обећавајући ти удобности и телесна задовољства, онда иди тамо. Она ће ти сигурно дати то задовољство и удобност. Али, заједно са њима, даће ти празнину и смрт, духовну и вечну смрт коју она данас осећа.

25. САБРАЊЕ КУЛЕ ВАВИЛОНСКЕ

Не варајмо се. Грчка нација, као и остале, наставиће истим путем. То је пут маса, пут многих, који је увек најлакши. Пут маса је увек онај који води удобности и задовољству. Можемо рећи или учинити било шта, нећемо постићи ништа због стања у које је свет доспео. Зло је необративо.

Најтрагичније је то што зло изгледа за људске очи као нешто добро. Осуда, која није наметнута од Бога него у коју човек сам упада, неће бити некакво уништење или нуклеарно разарање као што људи замишљају. У ствари, смрт тела би била врло мало зло за човечанство. Оно што наилази биће нешто незамисливо окрутније и нељудскије. Биће то ремекдело ђаволске маште, највећа подвала која се икада догодила. Уништење ка којем иде човечанство имаће изглед његовог највећег успеха. Биће то сабрање Куле Вавилонске, врхунац људске сујетне славе, круна човечије самообмане.

Уништење ће бити испуњење жеља маса, када ће свака страст и свако зло пливати слободно и неометано. Биће то потпуно испражњење срца, отупелост, поништење осећаја, досада неиздржива, другим речима духовна и вечна смрт.

Тада више неће бити места за Бога у људским срцима. „И што ће се умножити безакоње, охладнеће љубав многих“ (Мт. 24, 12). Извору живота неће више бити места међу већином људи. Еванђеље ће бити проповедано целом човечанству „за сведочанство људима“. Сви ће га знати и скоро сви ће га суштински одбацити.

У раскоши градова, усред достигнућа људског мозга и знакова и чуда антихриста, кружиће безживотни људски створови, мртви људи који ће мислити да живе најсадржајнији живот који је икада постојао и који ће се за узврат бесомучно уједати за месо.

26. ЦИВИЛИЗАЦИЈА

Кажу да је Папа оптимиста што се тиче будућности човечанства. Он и треба да буде! Човечанство је постало оно што је он вековима сањао да треба да буде. Нека се онда диви делу руку својих.

Сви ови учени, паметни и поштовани људи су његови ученици. Он их је први научио аритметику и слова. Он их је упознао са Аристотелом. Он их је научио философији још док су били варвари. Њему дугују своју цивилизацију.

Папство није проповедало Хришћанство. Није имало ни у изгледу ни у учењу ништа заједничко са рибарима из Галилеје. Папство је Европљанима донело цивилизацију. Ако ико има право да говори о хеленско-хришћанској цивилизацији онда је то папство.

Али, каква је веза између Хришћанства и цивилизације? Какву везу може да има религија која каже да „овде немамо града који ће остати, него чекамо онај који ће доћи“, са цивилизацијом, то јест, са човечијим напорима да утврди себе што је могуће удобније у земаљском граду?

Ако пажљиво посматрате беседе и тежње већине „хришћана“ видећете да оно што они траже и чему се надају није толико на славу Цркве, него на славу цивилизације.

Такве „хришћане“ свет тражи и прихвата, јер у суштини они имају исте циљеве. Али, остале, који не говоре о хеленско-хришћанској (или чак по неким јудео-хришћанској) цивилизацији но о монаштву; борби, молитви, који имају као свој насушни хлеб непрестано стремљење ка будућем граду, свет мрзи јер их не распознаје као своје. О првима говори као о истински религиозним људима, а о другима као о претерано ревноснима, религиозним фанатичима, онима који одбацују живот.

Сродство које постоји између оних који говоре о грчко-хришћанској цивилизацији и паписта је запањујуће. Они имају исти менталитет, исте циљеве, исту равнодушност према истини и мистичном животу. Њихово „хришћанство“ је маска, овосветски поглед који испуњава празнине у њиховом уму и чини им земаљски живот многу удобнијим.

Оваквих „хришћана“, који су увек спремни на нагодбе и компромисе са циљем да имају већину на својој страни, неће никада нестати.

Они су такође, као и Папа, оптимисти по питању будућности човечанства и за то имају оправдања, јер се труде да изграде виделизацију која се чини све бољом свакодневно, на њихову велику радост. то ће бити цивилизација која ће поштовати вредности, пошто је цивилизација без вредности немогућа, и јер су вредности то што јесу управо зато што су употребиве за друштво. Али, такве вредности неће спречити да смрт не испуни људска срца. Јер су оне жртве принете идолу Човеку; а не обожавање принето Богу.

27. ТЕЖАК ПУТ

Све што је овде написано није упућено свету или овим назoви „хришћанима“. Упућено је малом броју изабраних, који ће и сами бити у опасности да буду преварени у последњим временима Антихриста.

У хришћанским организацијама, у папизму и протестантизму, има душа које искрено желе Бога и траже будући град. Али њихова средина и њихови учитељи их неће пустити да нађу пут који њихово срце тражи.

Ових неколицина изабраних морају бити опрезни, врло опрезни. Ђаво не изгледа увек као ђаво; у већини случајева он се показује као светли анђео. Он проповеда „хришћанство“, али само мало друкчије од правог и овом за-мком се хвата много више људи у његову мрежу него да је послао читаву војску атеиста или диоклецијана.

Он жигоше вернике карактеришући их као нетрпељиве, ускогрде, фанатике, буквалите. На овај начин он је подигао против Христове Цркве најбеспощедније гонење до сада. Људи се често пута плаше карактеризације која умањује њихову част и добар глас више него гониочевог мача. Мало је оних који могу да прихвате жртву да их сматрају глупима. У данашњем свету је неизбежно да сваки прави хришћанин буде сматран за будалу, или најмање за ускогрудог и затуцаног. Мало њих има храбрости да напредује са таквим изгледима који воде мучеништву. Због тога већина људи више воли лакши пут компромиса, нагодби које проповедају фанатично.

Пагани никада нису мрзели хришћане толико колико их данас мрзи „хришћански“ свет. Званична попустивост је лажна. Свет трпи само такозване хришћане који иду у корак са њим, оне који покушавају да примене „друштвено“ хришћанство и настоје да увек буду савремени. Друге, који не пристају на нагодбе у њиховој вери, свет мрзи. Али мржња света је за нас мерило да знамо да ли смо прави хришћани. „Ако вас мрзи свет, знајте да је мене омрзнуо пре вас“ (Јн. 15, 18).

S u m m a r y

Alexandre Kalomiris

AGAINST THE FALSE UNION

The Author is a well-known struggler for the Holy Tradition in the Church. The main tenet is *akribia* of the Holy Fathers applied to the muddled ecclesiologies of our ecumenicist century. His claim is: *audiat et altera pars*.

Др Марко С. Марковић

Православна светост Јованке Орлеанке* по француској књижевности**

„Где год било, у времену или простору, ниједна појава се не може
сравнити са Јованком Орлеанком“.

André Suarès

„Бити хришћанка и мученица и светица против Француза и
хришћана“.

Charles Péguy

Мишле (Michelet) је с правом рекао да поводом Јованке Орлеанке не треба пасти у легенду, јер се не може ништа додати њеном правом портрету. Али с друге тачке гледишта, не мање неприкосновене, како забранити писцима и песницима да у том животу, тако изванредном и необичном, виде идеалан предмет једног књижевног дела и неисцрпчан извор надахнућа? Што је модел савршенији, то је задатак тежи, а подвиг привлачнији. На први поглед, две стрмене стазе воде врху, подједнако опасне. Или машта остаје у историјским оквирима и поштује чињенице, покушавајући да прослави, оправда и продуби национални и религизни смисао Јованкине мисије, уз ризик да ипак буде само хиљадито препричавање давно познатих догађаја. Или машта ствара једну чисто литерарну Јованку, овде „улепшану“ а тамо „нагрђену“, али у сваком случају различиту од оне стварне и онда ће бити онолико Јованки колико писаца. Уствари, вододелница између два става није увек јасно обележена — тим пре, што је правац писаца такође условљен књижевним родовима у којима се огледају⁽¹⁾ — тако да су,

* Овај оглед је превод, прерада и допуна чланка који је, под насловом „Jeanne d'Arc dans la littérature française“, био објављен у париском часопису „L'Astrolabe“, n° 70, 1982.

** Узети су углавном у обзир француски писци XIX и XX века. Од ранијих, поменутих су само најпознатији: Villon, Malherbe, Chapelain и Voltaire. Онима који би желели да проуче целокупну француску књижевност посвећену животу Јованке Орлеанке, ваља препоручити: Pierre Lanery d'Arc, „Bibliographie raisonnée et analytique des ouvrages relatifs à Jeanne d'Arc. Catalogue méthodique, descriptif et critique des principales études historiques, littéraires et artistiques consacrées à la Pucelle d'Orléans depuis le XVe siècle jusqu'à nos jours“, Paris, Libr. Techener, 1894.

1) Француски писци су описивали Јованкин живот у разним књижевним родовима. међу њима се могу наћи: епска поезија (Chapelain), сатирична поезија (Voltaire), балада (Villon),

на крају, пишчева интуиција и дар ти који одлучују да ли ће се Девици Орлеанској приближити или ће се показати неспособним да се до те висине уздигну.

У суштини, са гледишта вечности, интуиција је важнија од дара. Књижевној критици припада одлука о естетској вредности дела посвећених Јованки, без обзира на њихову верност историјском узору. Али уколико је у питању откриће саме личности француске јунакиње, која је за нас још увек делимично загонетна, песничка интуиција може понекад проникнути дубље од историјске науке. А за Цркву је баш то битно. Ако се духовни лик Јованке Орлеанке — који је у потпуности само Богу познат — схвати као мозаик, онда се мора признати да је сваки камичак који се са њеним портретом може ускладити драгоцен и да је, у том погледу, допринос песника понекад раван студији историчара. Стога ће у овом напису бити првенствено посвећена пажња духовном значењу француских књижевних дела и разним поетским интерпретацијама живота Јованке Орлеанке, пратећи је, корак по корак, од Домремија до Руана.

РАВНА ПРОРОЦИМА

„Пре поласка, у том „Старом Завету“ његог живота“.
Jean Guitton

Од своје дванаесте године, у родном селу Домреми (Domrémy), Јованка чује своје „Гласове“ и сви они који су се латили обраде њеног животописа сусрећу одмах ту сметњу, тај нагли продор надприродног у историју. Јер уствари, оно што Јованка назива својим „гласовима“ обухвата уједно њене визије Арханђела Михајла⁽²⁾, свете Катарине и свете Маргарите⁽³⁾,

епиграм (Malherbe), мистерија (Péguy, Claudel), драма (Péguy, Maulnier, Brasillach, Audibert, Aouilh), есеј (Saint-Beuve, Barres, Maurras, Bernanos, Suarès, Brasillach, Maulnier), биографија (Lamartine, Bloy), романизирана биографија (Dumas, Delteil, Moinot), роман (Monteilh), некролог (Marlaux), историјска монографија (Antoine France), археолошка студија (Bataille), полемички чланак (Corpée) или превод процедуралног латинског језика на француски (Brasillach).

- 2) Светог Арханђела Михајла, војда небеских сила, сматрали су такође специјалним заштитником и анђелом чуваром Француске краљевине. Њему је био посвећен култ (светилишта, ходочашћа) по читавој Француској, а Јованкино село Домреми припадало је области Бароа (Barrois) којег је поштовала као свога покровитеља. Његово главно свето место било је на стеновитом брежуљку Светог Михајла (Mont Saint-Michel), чији су браниоци јуначки одбили Енглеze 1424. и 1425. године и које је, за детињства Јованкиног, постало символ француског отпора.
- 3) Модерна историјска критика је у међувремену порекла постојање свете Катарине и свете Маргарите. Да ли је то довољан разлог да се обезвреде и визије Јованке Орлеанке? Пре свега, као што примећује Жак Маритен, нереалност једне легенде не доказује непостојање њеног хероја, све и да је историјска критика основана упрвом случају. А затим, ма какво се објашњење дало тим појавама (Richer, Leroy), оно што показује њихов надприродни и божански карактер је подударност живота свете Маргарите и свете Катарине — какве нам је Предање сачувало — са животом Јованке Орлеанке. Јер све се збива као да су њихове „легенде“ биле праслике мисије и мучеништва Јованкиног. Света Катарина, уз подршку светог Арханђела Михајла, одолевала је педесеторици доктора, као Јованка на суђењу у Руану. Света Маргарита антиохијска била је жива спаљена и, пошто није могла изгорети, одсекли су јој главу, док су срце Јованкино, које није изгорело, бацили у Сену (Види: Jacques Maritain, op. cit. стр. 149, 125-129). Мерешковски наводи (по Voragi-

као и пророштва или открића која је она од Бога добила. Ни писац ни историчар не могу те појаве избећи и принуђени су да без оклевања заузму према њима свој став. Волтер (Voltaire)⁽⁴⁾ ће позвати у помоћ пастиш и пародију, извргавајући руглу историјску стварност. У XIX веку, рационалистичка критика ће допустити Ламартину (Lamartine)⁽⁵⁾ и Сент-Беву (Sainte-Beuve)⁽⁶⁾ да се с висине осврну на „илузије“ Јованке Орлеанке, или Анатолу Франсу (Anatole France) који самилосно гледа на „халуцинације“ Девике Орлеанске, да јој бар призна „поштење“: она је искрено веровала у своје „гласове“⁽⁷⁾. Осећа се да сви они иду путем који им је Ренан поравнао. Писац „Живота Исусова“ је већ и за свога „хероја“ имао исту „повољну предрасуду“. Али ако се не задовољава тим изговором — а како би се и могло пред ланцем чињеница? — свако мора бити задивљен пророчким карактером Јованкиног духовног искуства. Чак и њени судије у Руану су то приметили, само што су све чудесне видове њеног живота тумачили сатанским утицајем. Међутим, објективан посматрач ће, насупрот њима, ту пре видети савршену подударност између богом надахнутих пророка и откровења датих „Кћери Божјој“: *в и ђ е њ е* (које је истовремено знак богоизабраности — као код пророка Исаије, на пример), *п о з и в и м и с и ј у*⁽⁸⁾.

В и ђ е њ а

Треба ли почети разочарењем? О свему што се дотиче визија Јованке Орлеанке, француска литература нам оставља пустињу са ретким зеленим жбуновима. Код Шарла Пегуја (Charles Péguy) се може наћи алузија на „Гласове“ о којима Јованка пева релативно пријатним стиховима:

не и Douhet), да је света Маргарита напустила свој дом преобучена у мушке хаљине, са постриженом косом и да је њен целат видео како се душа светице издвојила из тела у облику голуба, као и неки сведоци Јованкиног мучеништва у Руану (D. Merejkovski, op. cit. стр. 408-409).

4) Voltaire, La Pucelle d'Orléans, poème en 21 chants, in Oeuvres complètes de Voltaire, t. 14, Paris, Baudoin Frères, 1826.

5) Lamartine, Jeanne d'Arc in Vie des grands hommes, t. II, Paris, Bur. du Const. 1855, стр. 168.

6) Sainte-Beuve, Jeanne d'Arc in Nouvelle galerie des femmes célèbres, Paris, Garnier, 1872, стр. 7 — Аутор говори такође о „фиксној идеји“ светице (стр. 8).

7) Anatole France, Vie de Jeanne d'Arc, en 2 vol., in Oeuvres complètes, t XV et XVI, Paris, Calman Lévy, 1952-1953, стр. 5 и 34 (vol. I): „Њене сталне халуцинације учиниле су је неспособном да разликује истинито од лажног... Ја нисам довео у њумњу Јованкину искреност. Не може се оптужити да лаже: она је чврсто веровала да су јој њени гласови поверили мисију“. — Поводом „халуцинација“ и François Corréе је изложио своје мишљење маја 1898. у „Le Journal“: „Без обзира на тумачење болничких мудраца и клиничких филозофа, нису у питању (у случају Девике) ни нервна болест, ни халуцинације. Све Јованкине речи које су до нас дошле одају најревностнију побожност, али су пуне изванредно здравог смисла и разума. Она има визије, она чује Гласове, али ти Гласови јој говоре јасним језиком и дају јој тачне наредбе: напустити свој завичај и своју породицу, наћи Престолонаследника, ослободити Орлеан, повести краља у Ремс и крунисати га. И ту немогућу мисију, кад се помисли на то јадно дете, она је извршила са заиста надљудском истрајношћу и храброшћу. Нека дела Девике су права чуда. Она се непосредно обраћа Краљу, мада га никада пре тога није видела... Она предвиђа несреће које јој прете. Неверни, који се смејете при самом помену речи чудо, пазите: читав живот Јованке Орлеанке је чудо“ (François Corréе није на листи француских писаца, зато што је овде наведен по P. H. Dunand, op. cit., t. III, стр. 587-588).

8) Свако пророчко искуство почиње обавезно богоизбрањем које је *conditio sine qua non* аутентичности пропока. Али кад је избрање праћено визијом, допуштено је да се прво говори о тој чудесној појави као посебном знаку Божјем.

„О, нисам познавала племенити глас
 анђела,
 Неуморни глас који није људски,
 навикнут на други свет
 Не, ја нисам знала тај глас
 суверени
 Глас са другог света
 И нисам знала тај поглед
 суверени
 Поглед с висина који силази
 до дна душе
 И понире у ме к’о
 чудесни пламен
 Бесмртни поглед који
 није људски
 Али ја сад знам глас
 бесмртних
 И видех поглед очију
 незаборавних“⁽⁹⁾.

После смиреног ћутања, Јованка наставља:

„О Господине свети Михајло,
 О Госпо Катарина,
 О Госпо Маргарито“⁽¹⁰⁾.

Стидљивост? Уздржљивост? То објашњење је прихватљиво. Али зар се поред тог побожног призивања не би могло очекивати нешто више, неки књижевни и песнички израз који би учинио блиским оригинално мистично искуство Јованке Орлеанке? Са своје стране, Жан Гитон (Jean Guitton) замера Анатољу Франсу његову „редукцију“ Јованке Орлеанке⁽¹¹⁾. Нажалост, поред те „редукције“ читалац може срести извесну сухоту тамо где се није надао.

Међутим, ту пролазну дискрецију Пегијеву је ипак лакше прихватити но благоглагољивости Жозефа Делтеја (Joseph Delteil), популарног аутора једне романиране биографије Јованке Орлеанке, објављене између два светска рата и која је у своје време била доста чувена. После дијалога Јованке са својим „Гласовима“, Делтеј доводи саме светице, које назива „небеским другима“ — да би додао једну интимнију ноту: „Сутрадан су се светице поново јавиле. Оне су пришле Јованки преко ливаде, руку под руку, кикоћући као две лудице. (Јер предпостављам да се светице у Рају не досађују)“⁽¹²⁾.

9) Charles Péguy, Jeanne d'Arc (A Domrémy) in Oeuvres poétiques complètes, Paris, Pléiade, 1967 стр. 51.

10) Исто, стр. 51.

11) Jean Guitton, Problème et mystère de Jeanne d'Arc, Paris, Fayard, 1961, стр. 61-66.

12) Joseph Delteil, Jeanne d'Arc, Paris, Grasset, 1926, стр. 67. — Да би ваљда дао миг надреалистима, Делтеј не оклева да напише: „Јованка се прејела... Благоутробна благодат!... њене уши пуне масти“ (стр. 22, 30). Али превршио је сваку меру поводом Јованкиног мучеништва на ломачи, када описује како је ватра свлачи, скидајући парче по парче њене хаљине (стр. 247-250).

Опрезан, Андре Малро (André Malraux) се задовољава понављањем Јованкиних речи — Истина у једном јавном предавању — поредећи их са „суптилном кантиленом“: „Први пут је то за мене био велику страх. Глас се јавио у подне; било је лето, на дну врта мога оца...“⁽¹³⁾.

Само се Жан Ануј (Jean Anouilh) одважио да пође даље и да на сцени прикаже позив „Гласова“ у једној књижевној транспозицији, поштујући ипак Јованкин језик:

„И онда, наједном, као да се неко иза мене дотакао мога рамена, мада добро знам да ме нико није додирнуо, и глас... Окренула сам се, заблеснула ме је једна велика светлост на осенченој страни, иза мене. Глас је био благ и дубок, мени непознат; тога дана ми је само рекао: „Јованка, буди добро и послушно чедо, иди често у цркву“... Па онда, други пут. Звонио је Angelus у подне. Опет светлост, али под зрацима сунца и блиставија од сунца. Овога пута сам га видела“⁽¹⁴⁾.

Позив

Јованка Орлеанка ће смисао свога позива схватити у свој пуноћи тек на ломачи у Руану. Дотле ће јој он бити откриван постепено. Али било јој је јасно да се њен први позив односи на ослобођење Француске⁽¹⁵⁾.

По свему изгледа да су француски писци присније осетили земљу него семе, да су били више заинтересовани оном која је примила позив него самим позивом и његовим Наредбодавцем. Као да је наредба која је дошла одозго пребила вођка привучена, ако не ишчупана јарким позивом одоздо, нека врста борбе Јакова са Богом.

Та дуга припрема француске земље за божански позив није код Бареса (Barrès) чак ни чисто хришћанска. Он разликује многе наслаге у том тлу и пејзаж Мезе (Meuse) види као хармонију супротности:

„Друидске чесме, латинске рушевине и старе романске цркве, то је леп концерт, о коме могу једино да поднесем извештај“⁽¹⁶⁾. Према томе, Јованка у његовим очима симболише само синтезу паганизма и хришћанства:

„Паганизам подупире и заокружава то свето хришћанство. Девица поштује свецe: али нагонски највише воли оне који под својим именом скривају вилинске чесме. Разне верске силе, посејане по тој долини Мезе, су уједно келтске, латинске и католичке. Јованка их је узбрала и сложила, па макар због тога морала умрети, јер је тако захтевала њена природна племенитост“⁽¹⁷⁾.

Насупрот Баресу, укореењеност Шарла Пегија има превасходно хришћански и средњевекован карактер: да би разумео Јованку, он је замишља усред њене парохије у XV веку и наслућује да је била двоструко несрећна. Јованка је везана за родно тле, за земљу; она припада угњетеном сељаштву Стогодишњег рата. Речју, она је на страни градилаца против рушилаца:

13) André Malraux, Oraisons funèbres, Paris, Gallimard, 1971, стр. 86.

14) Jean Anouilh, L'Alouette, Paris, La Table ronde, 1953, стр. 13.

15) Приликом првих виђења, од Арханђела Михајла је сазнала за „велико страдање краљевине Француске“.

16) Maurice Barrès, Autor de Jeanne d'Arc (Domrémy-la Pucelle), Paris, Champion, 1916, стр. 20.

17) Исто, стр. 20.

„Били су потребни месеци и месеци, био је нужен рад за радом да би се припремила жетва. А довољно је једно кресиво да би се спалила жетва“. Зато што је, очигледно, сабља јача од плуга: „Природа плуга је да служи двадесет година; природа сабље је да ради један минут; и да уради више; да буде јача. И да докрајчи. А ми ћемо увек бити слабији. Ми ћемо увек бити спорији, увек ћемо урадити мање. Ми смо странка оних који граде. Они су странка оних који руше. Ми смо странка плуга. Они су странка сабље. Ми ћемо увек бити тучени. Они ће нас увек газити, бити изнад нас“⁽¹⁸⁾.

Па кад је тако, онда се они из странке плуга морају научити да рукују сабљом. Јованка се стиди својих ближњих који трпе ропство и понижење, па се пита дали је презир који гаји према њима неспречава да их воли и не ствара од ње „лажљивицу“. Отуда њено неслагање са другарицом Овијетом (Hauviette) која верује у неку врсту пасивне резистенције, у вечиту обнову, у способност сељаштва да стрпљиво почне нов живот на рушевинанама које су други за собом оставили. Јованка одбија да саучествује у општем кукавиштву и једини спас види у активном отпору и херојској борби:

„О, Боже мој, дај нам најзад
ратног вожда
Налик на онога који победи
ђавола“⁽¹⁹⁾.

Молити се, војевати. Ми прво без
другог ни друго без првог.
Него једно и друго заједно,
обоје“⁽²⁰⁾.

Али када је зачула пожански позив, Јованка се буну:

„Рекао си ми својим гласом
незаборавним
„Јованка, ево, Бог те
изабра

Пођи да Енглеze изагнаш из краљевства
које воли“.

А Ти ме остави овде доле
без савета,

Да сад сама вршим тешку
дужност“⁽²¹⁾.

Јованка не оклева ни да Богу замери Његово дуго стрпљење које непријатељима дупушта да подвргну мукама хришћански народ и да обесвећују његове храмове:

„Нешто није у реду. Постоје светице, постоји светост, а власт погубног царства није никада била моћнија на земљи“⁽²²⁾.

18) Charles Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, op. cit., стр. 383.

19) Charles Péguy, *Jeanne d'Arc (A Domrémy)*, op. cit., стр. 46.

20) Навод по Romain Rolland, Péguy, Paris, Albin Michel, 1944, стр. 183.

21) Charles Péguy, *Jeanne d'Arc (A Domrémy)*, op. cit., стр. 52.

22) Charles Péguy, *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, op. cit., стр. 372.

И мада се моли за „утеху великих страдања краљевства Француске“⁽²³⁾, њена жалба је тако дуга, да се мора упитати не крије ли се иза ње револт против Бога због зла у свету. Јер Пеги се толико поистоећује са Јованком Орлеанком⁽²⁴⁾ — као што је тачно приметио Ромен Ролан (Romain Rolland) — да се више не зна где престаје да говори Јованка, а где почиње Пеги.

М и с и ј а (Богослање)

Пегијева „Јованка Орлеанка“ је одјек тог пораста свести, тог лаганог сазревања вокације које се примећује код Девике:

„Спас Француске је у Француској... Французи треба да спасу Француску... Ратнички вожд је одавно именован, али он није хтео да напусти свој дом“⁽²⁵⁾. Све до тренутка када Јованка буде изјавила своју спремност:

„Ја, Јованка, одлучујем да Ти се повинујем“⁽²⁶⁾. Отада ће се увек уздати у погонску силу својих гласова: „Дево Де, хајде, хајде! Бићу ти на помоћи, хајде!“⁽²⁷⁾.

После прихватања мисије, требало је наћи карику у ланцу између Јованке и Престолонаследника. Тај идеални посредник ће се појавити у лицу Робера Бодрикура (Robert de Baudricourt), команданта тврђаве Вокулер (Vaucouleurs) Само, с њим је било тешко изаћи на крај. Пре но што ће послати Јованку на двор, он ју је двапут одбио и попустио је тек пошто је по његовом налогу била подвргнута „истеривању ђавола“ из ње. Шта га је најзад приволело да помогне Јованку у њеној мисији? Истина се никад неће сазнати, јер је Бодрикур умро пре процеса Рехабилитације Девике Орлеанске, тако да није могао пред судом да сведочи. Верује се да је за њега био одлучан Јованкин наговештај француског пораза у битци код Рувреа (Rouvray). Тим поводом, исконструисане су многе хипотезе, од којих се три могу наћи код француских писаца.

Анатол Франс своди сву мисију Јованке на договор извесних дворских кругова из Престолонаследникове околине. У тој оптици, Бодрикур је само регрутовао Јованку и био оруђе у њиховим рукама, извршилац налога⁽²⁸⁾. Хипотеза је неприхватљива, уколико се Јованкина личност ту губи у дворским интригама, али није сасвим лажна, зато што је Бодрикур претходно послао један извештај на „више место“, а затим Јованку упутио Престолонаследнику у пратњи Коле де Вијена (Colet de Vienne), краљевског весника из дворца Шинона (Chinon), што сведочи да је „Кћи Божија“ уживала подршку бар једног дела дворске камариле.

23) Исто, стр. 407.

24) Понекад се сувише изједначава са њом, као кад тврди да је Јованка „промашила своје прво причешће“ (Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc, op. cit., стр. 424), само зато што он сам том приликом није ништа осетио! Али то је појединост. Он је ипак био предодређен да постане Јованкин песник. Рођен у Орлеану, у предграђу Боургогне, на месту где је Јованка продрла у опсађени град, он се од ране младости уживљава у њену легенду. Уочи Првог светског рата, дефилује у Орлеану пред спомеником Јованке Орлеанке, пре учешћа на маневрима у области Бос (Beauce), где ће и погинути у борби, 5. септембра 1914. Какав символ! Последњи поздрав онога који ће ускоро положити свој живот за Француску оној која отеловљује највишу жртву.

25) Jean Guittou, op. cit., стр. 146: „Рекло би се да је Јованка прво угледала једну велику светлост; затим лица у тој светлости; да је прво чула „један глас да се по њему управља“, па онда, као унутар тога гласа почела да разликује разне гласове“.

26) Charles Péguy, Jeanne d'Arc (A Domrémy) op. cit., стр. 62-63, 67.

27) Исто, стр. 65.

28) Léon Bloy, Jeanne d'Arc et l'Allemagne, Paris, Crès, 1915, стр. 181, 200.

Супротна хипотеза се може наћи у „Шеви“ („L'Alouette“), где Ануј (Anouilh) приписује сву заслугу Девици. Са много хумора, Ануј слика једног Бодрикура неотесаног, развратног и глупавог, који допушта да га Јованка „жедног преко воде преведе“ и верује да њему припада генијална идеја посланства Девице Престолонаследнику. Тај карикатурални портрет Бодрикура, несумњиво сасвим удаљен од стварности, је боље усклађен са Анујевим позоришним комадом него са историјском истином⁽²⁹⁾.

Анри Батај (Henri Bataille) који се бавио археолошким истраживањима рушевина дворца Вокулера (Vaucouleurs) и дуго размишљао о улози његовог команданта, Робер де Бордикур је кључни човек, провиденцијална личност за успех Јованкине мисије. Ако допушта да га она убеди, ако је дирнут речима те непознате сељанчице, то је стога што је дубоко верујући племић⁽³⁰⁾:

„...Кад се Бодрикур сталожиио, те Јованкине речи су у њему превалиле следећи пут: „Краљевство Француске не припада Престолонаследнику, оно припада Моме Господару (Цару небеском) али Мој Господар хоће да Престолонаследник постане Краљ и да господари Краљевством. Та реч означава пропаст енглеских претензија на Француску. Религиозан дух, као сви људи тога времена, Бодрикур је морао знати шта је представљало крунисање у Ремсу (Reims)... Вештом политичару његова кова није могло измаћи да је та Јованкина реч садржала у себи клицу смрти Стогодишњег рата и да је пресецала други Гордијев чвор као што је био уговор у Троа (Troyes). План Јованке из Арка (Arc) био је јединствен и генијалан!“⁽³⁰⁾.

Сасвим је вероватно да је духовно најузвишенија хипотеза била уједно најближа истини.

Савдаљи живот Јованкин је потврда њеног пророчког достојанства. Испуњење њених пророчанстава, како у општим цртама тако и у појединостима, је најбоља залога њихове веродостојности. И ако критички духови нису пропустили прилику да подвргну сумњи извесне доказе посматране издвојено, не сме се заборавити да постоји читав свежањ доказа који се не може побијати, а да му се не супротстави игра случаја и непрекидни стицај околности далеко невероватнији од самог пророштва.

ЗА СПАС НАРОДА

Нико боље од Леона Блоа (Léon Bloy) није сажео све видове пророчког дара Јованкиног. Треба с тим у вези прочитати поглавље „Пророчица“ у његовом импресивном огледу „Јованка од Арка и Немачка“⁽³²⁾:

29) J. Anouilh, op. cit.

30) A. France, op. cit., стр. 36.

31) То не искључује могућност да је Бодрикур истовремено од Коле де Вијена добио потврду пораза код Рувреа, који му је Јованка наговестила. По Мерешковском (op. cit., стр. 240), тај извештеј је пресудно утицао на одлуку Бодрикура.

32) Henri Bataille, *Réhabilitation au Château de Jeanne d'Arch*, Lourdes, Lacrampe, 1956, стр. 11. — Види такође: Charles Péguy: „Француска краљевина не припада никоме до Богу; али Бог неће сам да влада: он хоће само да надзирава; зато је валду поверио својим слугама, француским краљевима“ („Jeanne d'Arch“, op. cit., стр. 76).

„Читање туђих мисли; опажање удаљених догађаја; предвиђање будућности; то су биле три моћне способности проглашене пре свега њеним речима“... док се не буду устварили на делу. Јер манифестација тих трију способности је најбољи водич у читању њене историје, црвена нит која се провлачи дуж читаве њене мисије за ослобођење Француске, кроз њене победе и поразе, и која се наставља чак после њеног завршног мучеништва.

П о б е д е

Откриће тајне Престолонаследникове молитве у дворцу Шинону, шта је то ако не Јованкина интуиција туђих мисли о којој говори Леон Блоа?

Ваља ипак признати да се, по својој прилици, разговор Јованке са Карлом VII (Charles VII) у Шинону не своди на ту молитву и да је „знак“ на основу кога је Престолонаследник поверовао у мисију Девике тајна над тајнама коју је она понела собом у гроб, упркос настојањима њених судија. Један од јунака најновијег Монтејеовог (Monteilhet) романа „Девика“ јој замера упорност с којом је од Цркве крила оно што је открила лаицима и, самим тим, прећутно оправдава став епископа Кошона (Cauchon) и његових саучесника. Није ли она тако поступила стога што у њима није видела Цркву?(33). Књига „Врећана Јованка“ од Јана Грандо (Yanne Grandeau) најбоље показује у којој мери је за историчаре тај проблем остао нерешив. Писац излаже десет хипотеза, али ниједну од њих не сматра одлучном(34).

Под притиском својих судија-целата, Јованка је била присиљена да пред судом у Руану (Rouen) „призна“ у чему се састојао **з н а к**: био је то анђео Господњи, који је Карлу VII с неба донео краљевску круну! Јованка је привремено нашла тај изговор, да не би одала тајну, и касније се због тога јавно покајала, мада то није била лаж него метафора која је симболично приказивала њену мисију. Улогу анђела одиграла је она сама, а небеска круна означавала је крунисање у Ремсу (Reims), што је судијама од почетка морало бити јасно. Али Александар Дима-отац (Dumas) ту Јованкину изјаву узима дословно и на страницама своје „Девике Јованке“ описује јављање Арханђела Михајла, свете Катарине и свете Маргарите, најзад, силазак анђела с неба и предају круне Карлу VII у Шинону(35).

Други су у дворцу Шинону нашли оно што су тражили: Ануј, Јованкин подвиг да Карлу VII улије храброст и веру у победу („Зашто тврдиш да је Бог са Француском, сада кад она више ништа нема?“ — „Можда баш зато што ништа нема, Карло“), а Шаплен (Chapelain), Волтер(36) и Делтеј с брда — с дола измишљене љубавне историје(37).

33) Léon Bloy, op. cit., стр. 190-194.

34) Humbert Monteilhet, La Pucelle, Paris, Ed. de Fallois, 1988, стр. 897.

35) Yann Grandeau, Jeanne insultée. — Procès en difamation, Paris, Albin Michel, 1973.

36) Alexandre Dumas père, Jeanne la Pucelle, 1429—1431, Paris, Megan et Comon, 1842.

37) Као да се чује Волтеров кикот поводом измишљеног дијалога између Престолонаследника и Девике:

„Добра девојко, реците ми одмах
шта сам ове ноћи чинио са својом драгом;
Али говорите искрено“. — „Ништа“ рече она.
Краљ, пренеражен, паде на колена,
повиче: „Чудо! и прекрсти се“.

Међу појавама далековидости, Леон Блоа наводи пример пораза код Рувреа (Rouvray) који је Јованка наговестила Бодрикуру, у тренутку саме битке; указивање тачног места где је била скривена једна витешка сабља, у цркви свете Катарине од Фијербоа (Saint Catherine de Fiebois); затим, за време орлеанске битке, њено буђење у току ноћи, с предосећањем да треба хитно притећи у помоћ Французима код бастиље Светог Вука (Saint-Loup)⁽³⁸⁾.

Предвиђања на дужи или краћи рок се обистинују са истом тачношћу. Јованка прориче скору смрт једног војника који ју је увредио на путу за Шинон: исте вечери, он се дави; у Орлеану, унапред објављује давање Енглеза Гласдала („умреће без крвопролића“). Она предвиђа такође своје сопствене ране за време битке. Наговештава чак и датум ослобођења Орлеана: у недељу, 8. маја, на дан јављања светог Михајла. Са истом непогрешивошћу, прориче француске победе над Енглезима код Жаржоа (Jargeau), Патеа (Patay) и освајање града Троа (Troyes). А да се и не говори о прогласу крунисања Карла VII у Ремсу (Reims), о паду Париза у року од седам година и о истеривању Енглеза из Француске⁽³⁹⁾.

Међу свим тим победама и изнад њих уздиже се Ремс (Reims): крунисање Карла VII. То је у исти мах потврда и символ освећења Јованке — она је, са својом заставом, с леве стране Краља — а у њеном животу то је подневно сунце, врхунац њене славе. Зато Жан Ануј брзо прелази преко сцене са ломачом и враћа се у прошлост, да би „Шеву“ завршио у Ремсу, у апотези и свеопштој радости: „То је шева у небеском лету, то је Јованка у Ремсу, у пуној слави... Прави крај Јованкине историје је радостан. Јованка Орлеанка, то је историја која има срећан свршетак!“⁽⁴⁰⁾.

Чини се да Јованкина ратничка вештина још више задивљује Леона Блоа него њен пророчки дар. „Представите себи, по аналогiji — вели он — да је Микел-Анђеловог „Мојсеја“ или Бетовенову „Missa solemnis“ замислио и створио од данас до сутра један човек не само без икакве уметничке културе него који уопште не зна да уметност постоји. А то се баш догодило са Јованком Орлеанком, не једанпут и под утицајем једног сусрета, што би већ билос а свим невероватно, него свуда и увек, непогрешиво, тако да човеку мора да памет стане“⁽⁴¹⁾.

Да, „Јованка је та која ослобађа Орлеан за четири дана, подвлачи Блоа, после седам месеци опсаде и опет је она, једна од првих у историји ратова, та која схвата важност артилерије, употребљавајући је са максимумом ефикасности“⁽⁴²⁾.

38) Сва тројица измишљају да је Ањес Сорел (Agnes Sorel) била супарница Јованке Орлеанке, иако се никада нису среле и мада је Ањес Сорел дошла на двор Карла VII неколико година после смрти Јованке Орлеанке. По Шаплелу (Chapelain), Диноа (Dunois) је био платонски заљубљен у Јованку, што је изазвало љубомору његове веренице Марије. По Волтеру, та платонска љубав је постала чулна после ослобођења Орлеана. Али Волтер иде много даље. Гађење спречава коментар испуштених варијаната тог написа. Опијен својом страшћу обесвећења, Волтер узгред напада и самога Христа, представљајући га као сина „Јосифа Пантера и црнокосе Марије“. То је позајмица из Талмуда која се заснива на дефиницији грчке речи „Panténos“ „Дева“, протумаченој као „Пантер“!

39) Léon Bloy, op. cit., стр. 192-193.

40) Исто, стр. 192-193.

41) Пре Ануја, Аюарес је већ поредио Јованку са шевом (André Suares, Portraits sans modèles, Paris, 1935, стр. 16).

„После тог триумфа — наставља Леон Блоа — Јованка је осетила да је куцнуо час повлачења. На дан 15. априла 1430, она је открила са изванредном тачношћу болну мистерију своје судбине. Она ће пасти у заробљеништву пре Јован-дана. И заиста, све до тог фаталног датума, 23. маја, светице су је обавештавале о том мучном подвигу“⁽⁴³⁾.

Пре катастрофе у Компјењу (Compiègne), где ће бити заробљена, очекивао ју је пораз под Паризом — почетак краја. Отада се односи између Краља и Девице могао сажети у неколико речи: прво, Јованки ускраћују средства за даље вођење рата, а затим, више јој не поклањају поверење, зато што је престала да буде символ победе. Клан „пацифиста“ и „умерених“ који траже „решење путем преговора“ је наметнуо своје погледе. Док Јованку шаљу у борбу, Жан дела Тремуј (Jean de la Trémouille) и архиепископ Ренјо де Шартр (Régnault de Chartres) воде, у име краља Крала VII, тајне преговоре са војводом од Бургундије (duc de Bourgogne)⁽⁴⁴⁾. И, наравно, без Јованкиног знања и сагласности. Јованка је такође пристала на склапање мира са војводом од Бургундије, али било после подчињавања војводе француском краљу, било после освајања Париза, — „мир на врху копља“ — који би дозволио Карлу VII да преговара са надмоћнијег положаја. Но она је бесумње била против једног срамног мира који би само могао водити продужењу рата⁽⁴⁵⁾.

Став краљевих саветника изгледао је на први поглед логичан. Зашто проливати крв за Париз, с обзиром да ће нам се град, у сваком случају, предати кроз петнаест дана без борбе? Војвода је обећао! Уствари, то је била најобичнија обмана. Војвода је одуговлачио преговоре, да би добио у времену и дозволио енглеским појачањима да се искрцају у Француској. Уместо да заузме Париз, Краљ ће бити приморан да војводи од Бургундије врати неколико градова, а међу њима чак и неке од оних које је Јованка ослободила.

„Бишке“ Шарла Пегуја (Charles Péguy) — други део триптиха „Јованка Орлеанка“ — је најбоља илустрација те завере. Пегу ставља у уста Рењоа из Шартра циничну изјаву која, ако и није била изговорена, савршено приказује стање духова међу краљевим саветницима:

„У Сен-Денију (Saint-Denis) Краљева личност је у сигурности. Ма шта се данас догодило, Краљева слава ће бити спасена... Исход је прост: ако војска заузме Париз, нега да Бог! наш господар ће вечерас бити победоносни Краљ, зато што сеналази у близини града... Ако, на несрећу, војска не освоји Париз, наш Господар неће бити поражен, зато што није био са војском“⁽⁴⁶⁾.

Другим речима, ако Париз падне, Краљ је добио битку; ако Париз одбије напад, Јованка ју је изгубила.

42) Léon Bloy, op. cit., стр. 183-184.

43) Исто, стр. 187.

44) Исто, стр. 193.

45) А баш такви преговори су вођени иза Јованкиних леђа, па их зато Регина Перну (Régine Pernoud) назива „издајством“ (R. Pernoud, *Jeanne d'Arc par elle-même et par ses témoins*, стр. 150-151).

46) Charles Péguy, *Jeanne d'Arc (Les Batailles)*, op. cit., стр. 153.

И да у том погледу не би било никакве сумње, Патрис Бернар (Patrice Bernard) додаје:

„Данас је празник Рођења наше Пречасне Матере, Пресвете Деве Марије; ако, на тај дан, Госпа Јованка буде још једном победница, уживаће очигледно заштиту врло узвишене Мајке нашег Господа Исуса Христа; ако не успе, извршиће обесвећење зато што је била поражена тога дана... и ми ћемо најзад знати ко ју је послао. У сваком случају, овај дан ће, по мом мишљењу, бити одлучан“⁽⁴⁷⁾.

Али Париз се одупире и Јованка, рањена, без нужне потпоре војних команданата, приморана је да се повуче против своје воље. Ипак, она има чврсту намеру да сутрадан поново крене у напад, служећи се понтонским мостом који је саградио њен пријатељ Жан, војвода од Алансона (Jean, duc d'Alençon). Али сходно Краљевој наредби, француске трупе морају да поруше мост и да се повуку⁽⁴⁸⁾.

Пред историјом, Јованка је изгубила париску битку. А у очима француског народа, Јованка више није непобедива. Њу више не предводи Бог. Само је Бог могао знати да је Јованка била поражена зато што је у својим редовима имала више личних непријатеља него у противничким.

Почев од тога датума, са Јованкине тачке гледишта, све се збива као да је пакт између Цара небеског и Његовог Изасланика, краља Француске, суспендован, ако не и коначно погажен, као да је „мистично венчање“⁽⁴⁹⁾ постало немогуће. Било да је Јованка била тога потпуно свесна или не, одатле је неминовно произлазила једна судбоносна последица: одлагање или поништење Господњих обећања. То је захтевао условни карактер многих пророчанстава. Аврам преговара са Господом о судбини Содома и Гоморе, у зависности од броја праведника. Бог открива Мајсеју две историјске перспективе Изабраног народа, зависно од степена јеврејске верности Завету. Другом приликом, Бог отклања пропаст Ниниве коју је Јона прорекао, зато што су се њени становници покајали.

Уместо да Париз освоји 1429. и протера Енглеze непосредно после своје победе, Карло VII ће ући у Париз много касније, 1453. године⁽⁵⁰⁾. То значи да се рат, са свим својим ужасима, на територији Француске продужио још скоро четврт века. Прерано одбацивање Јованке Орлеанке прескупо је коштао највише саму Француску⁽⁵¹⁾.

У односу на саму Јованку, нацрт Промисла се такође сублимирао и преобразио. Пошто француски Краљ више није поштовао њену мисију пророчице и боговеснице, Јованка је добила једну узвишенију и хриstopодобнију мисију. Девица ће се сада жртвовати за искупљење Француске и њен живот ће постати нека врста „Подражавања Христу“. Прошле етапе њеног живота, које су се могле назвати *визиија*, *позив и мисија*, замењене су *издајом*, *судом* и *сшрадањима*.

47) Исто, стр. 155.

48) Исто, стр. 189-193. — Чак и Шаплен (Chapelain) бележи да су француски војници викали „Издајство!“ у тренутку кад су Јованка и крајева војска добили заповест да напусте опсаду Париза (op. cit., t. &&, стр. 255).

49) Jean Gmitton. op. cit., стр. 192.

50) Али Јованкино пророчанство да ће Париз бито освојен у размаку од седам година, између 1429. и 1436. ће се испунити.

51) Но слична судбина постигла је и Енглеze који су претрпели огромне губитке у биткама код Формињија (1450) и Кастијона (1453).

И није ли из тога разглога, да би обележио то Јованкино унапређење и тај њен успон, Пеги њој посветио своје друго дело — „*Мистерија љубави Јованке Орлеанке*“ — у коме је читав први део само дуги ораториум у славу Исуса и Његовог Страдања?

ТРАГОМ ИСУСОВИМ

Прослављајући Јованку Орлеанку, Пеги је почео да пева у славу Исуса Христа. Као да нам је хтео рећи да савршено подражавање Узора води од одстрањивања свега што није Он, до созерцања онога што јесте, до једине љубави према Слову. Што Христос више расте у нама, то и ми све више узрастамо у Христу. Голготски и крсни пут Јованке Орлеанке до крајње жртвене ломачи у Руану је само видљив траг тог унутрашњег препорода. Мистерију те сличности су осетили многи од оних који су писали о Девици орлеанској.

Када Јован Луксембуршки продаје Јованку Орлеанку Енглезима за 10.000 фунти, ко не би помислио на Јудину продају Христа⁽⁵²⁾, не говорећи о издаји оних који су јој били много ближи? У току суђења, када се суочавала са „докторима, свештеницима и књижевницима“, како не евоцирати, са Андре Суарес-ом, „*Христа пред Пилаџом*“? На крају тог истог процеса у Руану, где је Јованка могла бити ослобођена у част празника Вазнесења, али јој је та милост била ускраћена у корист једног разбојника осуђеног због силовања, зар нико од присутних не чу ехо крика јерусалимске гомиле која је тражила Вараву (Барабу)⁽⁵³⁾?

И тако до краја, до трга Старе пијаце у Руану, где се Леону Блоа учинило да чује, иза високих пламенова, одговор мученице на позив који јој је Христос упутио пре многих векова⁽⁵⁴⁾.

Издаја

„Ја само страхујем од издаје... Сигурна сам у ово што вам кажем: издали су ме и ускоро ће ме послати у смрт“

Јованка Орлеанка у Компјењу

Јованку Орлеанку су издали у више махова: пред Паризом и после Париза, пред Компјењом, за време њеног тамновања и у току њеног процеса.

На дан 23. маја 1430. године, под зидинама Компјења, Јованку су заробиле бургундске трупе, зато што јој је командант града, Гијом де Флави (Guillaume de Flavy), пресекао одступницу подигавши мост пред тврђавом, под изговором да би иначе за Јованком у град ушли и њени гониоци.

Најеминентнији француски историчар, као Кишра (Quicherat), Валон (Wallon) и Режи́на Перну́ (Régine Pernoud) су покушали да оправдају Гијома

52) Léon Bloy, op. cit., стр. 207.

53) Исто, стр. 209-210.

54) Исто, стр. 194. — Већ Ламартин (op. cit., стр. 248-249) је помишљао на „природу, вољу и смрт којесу се бориле у њеном Господу на Маслиновој гори, а сада су раздирале девојку под ломачом“. Аналогију између Голготе и Руана је ипак најбоље сажео R. Brassilach in „Le procès de Jeanne d'Arc“.

де Флави: имајући да бира између спаса Јованке и судбине Компјења, он је изабрао спас свога града и наредио да се мост привуче зиду и затвори капија, како би спречио упад Енглеза. Њима су се недавно придружили и неки француски књижевници⁽⁵⁵⁾. Моано (Moinot) иде тако далеко, да представља Гијома де Флави као главног јунака борбе пред Компјењом! Међутим, Леон блоа, који је познавао мишљење прве двојице историчара, није оклевао да говори о издаји⁽⁵⁶⁾, Делтеј такође⁽⁵⁷⁾. Флавија су сумњичили углавном због тога што је био нећак Жоржа де ла Тремуја, главног заступника политике компромиса. Разуме се да тај факт није био довољан доказ, али он не спада ни у олакшавајуће околности.

Да би отклонили сваку сумњу у исправност Гијома де Флави (Guillaume de Flavy), његови браниоци обично помињу само последњу сцену, где он жртвује Јованку да би спасао свој град за који сноси главну одговорност. И сваки војни стручњак им мора признати да би тако поступио на месту команданта Компјења. Али редовно се прећуткује низ чињеница које де Флавију не иду у прилог. Јованка је 23. маја ујутро, са 300 или 400 својих људи кришом ушла у Компјењ, да је не би приметиле опсадне трупе, а де Флавију је послао у напад на положај Мањи (Magny) већ истог дана поподне, додајући јој 200 својих војника. Зар није било разумније оставити Јованкиним борцима времена да се одморе? Затим, показало се да су Бургунди били обавештени о испаду Јованке Орлеанске и да су јој припремили заседу. Ко их је обавестио? Ако нема доказа да је било ухода, није ли знак за узбуну дат тиме што су звона свих цркава у Компјењу ударила чим је Јованка Орлеанка напустила тврђаву? И како је до тога могло доћи, без знања и дозволе гијома де Флави? Када је Јованка била нападнута слеђа, неће ли бити да су се у бегство надали војници Гијома де Флави пре њених верних ратника? Како се могло десити да Гијом де Флави не осигура Јованки одступницу испред тврђаве? И уколико му је то било немогуће, зашто није против Енглеза, који су му били на домаку, ставио у дејство градску артилерију, по плану предвиђеном у заједници са Јованком Орлеанком? Његови топови су до краја ћутали. Може се лако предпоставити шта је о том поступку мислила Јованка Орлеанка.

Још је спорнија била издаја краља Карла VII. Издаја или, тачније, одсуство сваке акције у корист Јованке између њеног заробљења пред Компјењом и трагедијом у Руану. За такво држање Краљево постоје разна тумачења. Његови браниоци су указали на ризичност и бескорисност сваке војне операције: Енглези би Јованку Орлеанку убили пре но што би Французи стигли да је ослободе. Аргумент је солидан од тренутка кад је она пала у енглеско ропство, али заборавља се да је она пре тога била у рукама Јована Луксембуршког. Остају могућности откупа и претња одмазде над заробљеницима. Краљ на том пољу ништа није учинио.

55) Pierre Moinot, Jeanne d'Arc. — Le pouvoir et l'innocence, Paris, Flammarion, 1988, стр. 238-239.

56) Léon Bloy, op. cit., стр. 206.

57) Delteil, op. cit., стр. 198-199. — Bloy и Delteil виде отежавајућу околност у сродству између Гијома де Флави и де ла Тремоаја, главног противника Јованкине политике. Нема коначног решења тог питања. Али, из многих разлога, над успоменом Флавија ће до века лебдети тешке сумње.

По мишљењу Леона Блоа, главни узрок треба тражити у Краљевом кукавиштву⁽⁵⁸⁾. Он помиње суд који је о Краљевој личности донео Жорж Шатлен (Georges Chastelin): „Он је имао три мане: несталност, сумњичавост и завист“⁽⁵⁹⁾. Да ли је то довољно да све објасни?

Не треба сметнути с ума ни нијансу коју је Бернанос додао томе суду: „То је један млад човек, меланхоличан, равнодушан, затворен, растрзан кајањем и скрупулама, који се већ десет година крио по малим дворцима, бедним месташцима и собицама“⁽⁶⁰⁾. Али слабост може само да објасни кукавиштво. Она га не оправдава.

Морис Барес (Maurice Barrès), милостив, верује у Краљево неповерење према самој Девици Орлеанској. Карло VII није никад био начисто да ли је она светица или вештица. Барес тако и тумачи посету Краља њеном родном месту Домремију, после Јованкине Рехабилитације. Он је хтео да о Јованки донесе коначан суд, да лично испита сведоке⁽⁶¹⁾. Да ли је тражио нове доказе или је хтео да умири своју савест?

Са Тјери Молнијеом (Thierry Maulnier), оптужба постаје одлучнија. Краљ је Јованку напустио из политичких рачуна. Он је прао руке, није хтео да се компромитује, одбио је да се за Јованку на било који начин веже. Према томе, све што је заробљена Јованка могла учинити или рећи није га се тичало, било је ништаво и без вредности. Он ју је напросто одбацио. И горе од тога: он ју је потпуно игнорисао⁽⁶²⁾.

Жан Ануј свакако дели исто мишљење, судећи по изјави његовог Рењо де Шартра (Regnault de Chartres): „Уосталом, признајте да су нам учинили услугу, ти Енглези, кад су је заробили и убили. Да то нису учинили они, морали бисмо се тога примити ми, раније или касније. Била је постала немогућа“⁽⁶³⁾. Посреди је био чист макијевелизам. Јованкина популарност бацила је Краља у засенак, она је потпуно помрачила његову славу. Карло VII још није био „Краљ сунце,, али није смео дозволити да друга сунца јаче сјају од његовог.

Краљева кривица постала је још тежа кад је дозволи — да ли је само дозволи? — архиепископу Рењо де Шартр да људима из епархије града Ремса упуту, под Краљевим печатом, чувено писмо које Леон Блоа назива „нечувеним по својој бестидности и неваљалству“, да би срепчио сваку акцију у корист ослобођења Јованке коју Бог треба да казни: „Она није хтела да послуша савет него је све чинила по својој вољи... Бог је себи позвао Девичу, зато што се претворила у гордост и што јој је њена сопствена воља била важнија од послушности вољи Божијој“. Саблажњен тим текстом, Леон Блоа узвикује: „То је већ била ломача“⁽⁶⁴⁾.

58) Противно општем мишљењу, Карло VII је имао физичку храброст. Приликом опсаде Монтероа (Montereau-fault-Yonne), 10. октобра 1437. године, повео је лично своју војску на јуриш и ушао у воду до појаса (Auguste Bailly, Louis XI, Paris, Fayard, 1936, стр. 50-51).

59) Léon Bloy, op. cit., стр. 170.

60) Georges Bernanos, Jeanne, relapse et sainte, in Essai et écrits de combat, Paris, Pléiade, t. I, 1971, стр. 33.

61) Maurice Barrès, op. cit., стр. 14.

62) „Када би се покушало да се она ослободи војном акцијом или када би се понудио откуп, странка Карлова не би наставила да се солидарише са једном јунакињом која је постала спорна, која више није могла учинити очекиване услуге, која је изгубила свој престиж непогрешивости и која више није била чудотворна“ (Thierry Maulnier, Jeanne et les juges. Un procès d'abjuration, Paris, Gallimard, 1951, стр. 37).

63) Jean Anouilh, op. cit., стр. 109.

64) Léon Bloy, op. cit., стр. 205.

Ако горњи документ треба схватити као потврду Молнијеовог и Анујевог тумачења, све постаје јасно. После спаљивања Јованке и расипања њеног пепела по Сени, ситуација се одједном сасвим изменила. Та лепа девојка, која се добровољно жртвује за свог Краља — уколико се покаже да је невино страдала па можда и била светица — почиње да бива корисна. Изванредно занимљив случај. Каква дивна легенда! Као чудом, благодарећи ломачи, Јованка је своме Краљу постала дража и драгоценија мртва него жива. С обзиром на те околности, треба заиста све, апсолутно све предузети да се она рехабилитује што пре.

Али тренутно још не беше наступио час рехабилитације. Требало је да Јованка претходно превали све етапе на своме мученичком путу.

Суђење

„Прво се Богу служи“

Јованка Орлеанка, пред судом.

Постоје две школе француских историчара од којих једна тврди да је судски процес Јованке Орлеанке био легалан⁽⁶⁵⁾, док га друга сматра илегалним⁽⁶⁶⁾. Дискусија о формалној легалности процеса вероватно неће престати докле год на свету буде правника, али има неколико чињеница које бацају сенку на праведност судија, ма колико се они вешто скривали иза правног формализма. Имајући у виду место где је Јованка Орлеанка била ухваћена и заробљена, њен главни судија Кошон (Cauchon), Свиња, бискуп Бовеа (Beauvais) није био надлежан да јој суди, јер би то само могао бити бискуп епархије Соасона (Soisson), у чијим границама је Јованка пала у заробљеништво. Сем тога, као познати присталица Бургундије и саветник енглеског Краља, бискуп Кошон је био ноторни политички противник партије Армањака, на чијој страни се борила Јованка Орлеанка. Значи, процес се неминовно морао одвијати по српској пословици: „Кадија те тужи, кадија ти суди“. Јованка Орлеанка је од самог почетка била заробљена и оптужена као „јавно озлоглашена“ и „јакосумњичена због јереси“, што је практично значило да мора бити осуђена и да њено позивање на Божје заповести и јављање светаца нема никаквог изгледа да буде озбиљно узето у обзир. Противно правним обичајима, суд није Јованки Орлеанки званично и унапред одредио адвоката, него ће јој само, приликом процеса, неколико пута предложити да међу присутним црквеним представницима себи изабере неког правног саветника. На Девицу Орлеанску је током читавог процеса вршен физички и морални притисак, праћен најстрашнијим претњама, који се граничио са мучењем и који је, после три месеца, морао да сломи свако људско биће, а поготово једну девојку у од деветнаест година. Најзад, када је од римокатоличке Цркве била коначко осуђена и предата световним властима, над Јованком је одмах извршена смртна казна, без икакве пресуде државних власти.

65) Тезу легалности углавном прихватају: Jules Quicherat, Vallet de Viriville, Henri Martin, Du Fresnoy de Beaumont, Siméon Luce, Charles de Beaurepaire и François Neveux.

66) Легалност суђења у Руану већином поричу историчари католичке тенденције: Henri Wallon, Marius Sepet, Joseph Ayroles, Philippe-Hector Dunand, Albert Sarazin, Gabriel Hanotaux, Pierre Champion, Paul Doncoeur и Régine Pernoud.

Гнушање француских писаца пред судским процесом Јованке Орлеанке је мање почивало на порицању његове правне и формалне легалности — коју су они углавном признавали, од Сент-Беве (Sainte-Beuve)⁽⁶⁷⁾ до Леона Блоа (Léon Bloy)⁽⁶⁸⁾ и Бразијака (Brasillach)⁽⁶⁹⁾ — него на његовој политичкој тенденцији, дакле, на лицемерству чланова овог *црквеног* суда који изигравају непристрасност, док су уствари уједно судије и парничарска странка⁽⁷⁰⁾. Леон Блоа грми:

„Та једногласност нискости и подлости је нека врста чуда које запањује. Једва се може замислити шта би било са тим мноштвом свештених лица од којих сваки лужи свакодневно мису, Свете Тајне — бар се тако предпоставља — и, са устима пуним Христове крви, саглашавају се слободно, *sciens et grûens*, да три месеца носи на себи терет одговорности за то грозно саучесништво!“⁽⁷¹⁾. Пол Клодел (Paul Claudel) не оклева да се послужи увредама: „То нису свештеници, то нису људи, то су звери које ће да јој суде“⁽⁷²⁾. Пре њега их се згрозио и одрекао чак и католички опат Динан (Dunand), историчар Јованке Орлеанке, који је судски процес у Руану називао „револуционарним судом“: „Да ли су они који су се тако играли животом својих ближњих били не судије, не свештеници, него људи?“⁽⁷³⁾.

Шарл Пеги, који се свим бићем слаже са том осудом оних који су се дрзнули да Јованки суде у имеримске Цркве, покушава да њихове зле намере илуструје тајним преговорима који су се водили иза кулиса за време суђења. И у психолошком и у театралном погледу, тај трећи диео „Јованке Орлеанке“ („Руан“) — поглавито дијалог између монаха Матије Бура (Mathieu Bourat) и каноничара Николе Лоазлера (Nicolas L'Oiseleur) — спада међу уметнички најуспелије странице Пегија и француског позоришта уопште.

Познато је да је формална исправност процеса била оштро критикована на процесу Рехабилитације⁽⁷⁴⁾ и да је ту критику прихватио низ историчара⁽⁷⁵⁾ и књижевника. Одјек тог схватања се налази, између осталих, код Леона Блоа⁽⁷⁶⁾, Бернаноса⁽⁷⁷⁾ и Андре Малроа (Malraux) који се буни против преваре зато што су порицање на француском, које су поднели Јованки на потпис, није слагало са дугим латинским текстом који је стављен као акт одрицања у досије Јованке Орлеанке⁽⁷⁸⁾.

67) Sainte-Beuve, op. cit., стр. 23-24.

68) Léon Bloy, op. cit., стр. 211.

69) Georges Bernanos, *Jeanne, relapse et sainte* и Robert Brasillach, *Le procès de Jeanne d'Arc*, Paris, Gallimard, 1941.

70) Види поглавље „Evêque, je meurs par vous“ у наведеном делу Léon Bloy, op. cit., стро. 209-217.

71) Léon Bloy, исто, стр. 212.

72) Paul Claudel, *Jeanne d'Arc au bûcher* in *Théâtre*, t. II, Paris, Pléiade, 1956, стр. 1205.

73) Philippe-Hector Dunand, *Histoire complète de Jeanne d'Arc du procès qui l'a condamnée et de sa réhabilitation*, Toulouse, 1899, t. III, стр. 464.

74) „Пресуда процеса Рехабилитације проглашава да је пресуда процеса у Руану била „окаљана преваром, клеветом, неправдом, противречношћу и јавном грешком с фактичне и правне тачке гледишта, укључујући ту одрицање, извршење казне и све њене последице, те да је поништен, без вредности, без утицаја и избрисан“ (R. Pernoud, *Vie et mort de Jeanne d'Arc*).

75) Види опаску (66). Али има још увек француских историчара који бране легалност процеса у Руану. Тако: François Neveux у књизи „L'Evêque Pierre Cauchon“, Paris, Denoël, 1987.

76) Léon Bloy, op. cit., стр. 212, 216.

77) Georges Bernanos, op. cit., стр. 30-35. Бернанос не пориче да је процес био вођен „по слову закона“, али не верује ни у праведност закона ни у објективност судија.

78) André Malraux, op. cit., стр. 91.

Без обзира на тачке и запете или на број параграфа, процес Рехабилитације је открио неправду пресуде у Руану и поставља се питање зашто је Јованка Орлеанка морала бити жртва те неправде. Још од старозаветног доба, постоји судар двеју струја: сукоб између профетског духа и духа институције, који су представљали свештеници око јерусалимског Храма. Исти сукоб избија, свремена на време, у Цркви између светости и установе. А у случају Јованке Орлеанке, суд је подвукао сукоб између земаљске, војујуће Цркве и наводне тежње Девике да представља небеску Цркву⁽⁷⁹⁾. Али за Јованку Орлеанку то је био лажни проблем. Све те суптилне разлике између вокације и институције или између небеске и земаљске Цркве нису за њу имале смисла, зато што их је она трансцендирала и што се држала једне једине сигурности: Бог који је кроз њу проговорио није могао себи противречити нити је Црква могла сведочити против Цркве. Али њени судије су све чинили да оживе тај сукоб, упркос Јованкине једноставности. Јер, докле год се не докаже супротно, Црква — то су били они!

Већ код Пегија — у „*Мистерији љубави*“ и у „*Мистерији вокације Јованке од Арка*“ — осећа се тај подземни сукоб између Јованке, која симболише „хришћанство“ и Госпође Жервезе (Gervaise), гласоноше Цркве, али код Бернаноса он у правом смислу речи експлодира. Оно што Бернанос напада, то није постојање Цркве као установе, то није ни црквена хијерархија, то је извесна окамењеност, сенилност, духовна бесплодност Цркве која се назива „званичном“. Свештеници који су сметња светости и који дижу бране против дејства Светог Духа у Цркви осуђују сами себе:

„Сав тај велики апарат мудрости, форме, гипке дисциплине, велелепности и величанства није по себи ништа ако није надахнут љубављу... Никакав ритуал не замењује љубав“⁽⁸⁰⁾. Кад се уздигне дотле — и само тада — ако треба бирати, ако се ваља изјаснити за једну хијерархију вредности, избор Бернаноса је спреман, он је за „децу“ против „стараца“ и за светост која је „авантура, која је чак једина авантура“⁽⁸¹⁾. Светост пре света. Не светост ван Цркве него светост као очигледан знак припадности Цркви: „Нико међу нама не познаје довољно теологију да би могао бар постати каноник. Али ми имамо довољно знања да постанемо свец... Наша Црква је Црква светаца... Нека друга Црква покаже своје свеце! Наша је Црква светаца“⁽⁸²⁾.

Ко се не би сетио Достојевског и његовог Великог Инквизитора? Тај слуга Божији се беше тако лепо навикао на Царство овога света, да је и самог Христа одбио као непожељног. Судије Јованке Орлеанке су упедесетостручени Велики Инквизитор. Барикадирани иза својих утанчаних формулација и схоластичких дефиниција, они са сигурношћу знају уда ће успешно одбити све продоре Неба и Небеске Цркве. И баш одатле хоће да их истера Пол Клодел који је њихову тајну проникнуо: „Они чврсто верују у ђавола,

79) P. H. Dunand, op. cit., t. III, стр. 350-377.

80) Georges Bernanos, op. cit., стр. 41.

81) Исто, стр. 40. — Познато је да је Бернанос свој есеј о Јованки написао поводом сукоба насталог 1929. године између Ватикана и морасоваца — на чијој страни је тада био писац — што не умањује искреност његових запажања о Девизи Орлеанској. Ипак, противно Морасу, он *смањује светост изнад политике*.

82) Исто, стр. 32-40.

али неће да верују у Бога, Ђаво, то је стварност: Анђели, то је глупост“ (83).

Бернанос и Клодел изговорили су страшне речи. Ако је „Наша Црква — Црква светих“, а представнице Цркве која је Јованку осудила ни у Бога не верују, онда нема излаза. Јер или је процес у Руану био законит, што значи да је Црква, временом, створила законе који свеце препуштају смртној казни. Или је процес био илегалан и у том случају је чудо да је римска Црква одавала до краја почаст бискупу Кошону⁽⁸⁴⁾ док је пет векова оклевала да канонизује Јованку Орлеанку. Јесмо ли за римску Цркву без Бога и светаца или за Божје свеце без римске Цркве? Из те гвоздене логике, која личи на решетке Јованкиног кавеза, светица се избавила својим спаљивањем на ломачи. Али ако она није познавала другу Цркву осим оне која је њу осудила због јереси, француски писци који би хтели да је рехабилитују, а уједно остану верни римској Цркви, не налазе решење апорије, јер не желе да сагледају истину.

До сада се само Димитрије Марешковски усудио да проблем правилно постави: „Јованка је била осуђена на ломачу од људи који су пре свега били непријатељи Свете Апостолске Столице“ рећи ће судије, 1909. године, у декрету Јованкине канонизације. Тешко би било измислити већу нетачност. Не, свету Јованку Орлеанку нису у XV веку судили и осудили непријатељи римског папства него је само Папство сносило велику одговорност. Нема никакве сумње да је пресуда од 1431. била усавршеној сагласности са Римским канонским правом. Сам римски понтифекс био је присутан на суду у Руану посредством свога опуномоћеног легата, Великог Инквизитора Француске који је Јованки судио и који ју је осудио. Она је била осуђена на ломачу због злочина „јереси“. А главна и на делу ухваћена јерес била је „непослушност“ Римској Цркви, војујућој и само земаљској⁽⁸⁵⁾.

Историчар Кишра (Quicherat) је укратко изнео места где су од Јованке Орлеанке тражили да се покори Цркви и Папи. Из њених одговора се види њена спремност да свој случај објасни Папи, али да је *Боја* *увек сављала испред Цркве и папе*:

„Упитана да ли се уздати у одлуку Цркве, одговара: „Ја ћу се уздати у Нашег Господа који ме је послао, у Нашу Госпу, у све блажене и рајске светитеље. А Он зна да су Господи Црква једно исто“ (т. I, стр. 175). „Она верује да су његова светост римски папа, бискупи и други црквени поглавари позвани да чувају хришћанску веру и кажњавају оне који се о њу огреше, али она ће се покорити само *Небеској Цркви*, то јест Богу, Богородици, рајским свецима и светицама“, (т. I, стр. 205). „Каже да о истинитости својих откровења она не тражи ни мишљење бискупа ни свештеника или неког другог“ (т. I, стр. 274). „Упитана да ли ће се обратити Цркви у случају да војујућа Црква сматра њене визије ђаволским илузијама, одговара да ће се обратити Нашем Господу а, уколико јој војујућа Црква нареди да поступи супротно, да се неће обратити никоме осим Господу“ (т. I, стр. 325). „Ја верујем у земаљску Цркву, али поводом својих речи и дела, ја слушавам Бога

83) Paul Claudel, op. cit., стр. 1209. — По неким сведоцима, бискуп Кошон (Свиња) је веровао у реалност „Гласова“, али је порицао њихово божанско порекло.

84) Бискуп Бовеа, за време процеса, Кошон је идуће године постављен за бискупа у Лизјеу (Lisieux). Доцније ће учествовати у другим црквеним процесима.

85) Мерешковски, op. cit., стр. 391.

и Њему се обраћам“ — „Упитана да ли тиме хоће да каже да нема судије на земљи и да Свети Отац Папа није њен судија, одговара: „Нећу вам рећи ништа друго: ја имам доброг господара, Нашег Господа, с ким се у свему слажем, а не са другим“ (т. I, стр. 392-393⁽⁸⁶⁾). Другом приликом, судија опет инсистира: „Зар не верујете да сте подчињени Цркви Божјој која је на земљи, то јест Светом Оцу Папи, кардиналима, надбискупима, бискупима и другим црквеним великодостојницима?“ — „Да, али прво се Богу служи“⁽⁸⁷⁾.

Да је Јованка имала пред собом представнике праве Цркве, она због својих одговора не би никада била осуђена на смрт. Њу би Црква примила у загрљај, као некада апостола Павла у Јерусалиму. Али њој су својевремено судили чланови једне установе која је остала Црква само по имену и за коју је папа био изнад Бога Оца и Бога Сина. Светог Павла је изабрао Исус Христоси Бог Отац (Гал. I, 1). Помоћу Христовог откровења научио се и Еванђељу (Гал. I, 11-12) и проповедао је Христову науку три године пре него што се састао са апостолом Петром (Гал. I, 18), а тек четрнаест година после Христовог јављања на путу за Дамаск срео се са осталим апостолима у Јерусалиму (Гал. II, 1). Апостол Петар није био ни папа ни бискуп Кошон, а Јерусалимска Црква тада није могла ни замислити папску инквизицију. И тако је апостол Павле имао срећу да Црква са радошћу призна и поздравља благодат његовог апостолског достојанства. Али судбина која би га очекивала у XV веку на римокатоличком Западу, не би се разликовала од оне Јованкине.

На основу изјава сведока на процесу Рехабилитације, који је почео 7. новембра 1455. године, утврђено је да је бискуп Кошон, преко свога поузданог човека Лоазлера (Loiseleur), који је на превару успео да стекне поверење Јованке Орлеанке, на њу потајно утицао да не призна папску сувереност, што није било нимало противречно⁽⁸⁸⁾. Уверен да ће Рим тај став сматрати највећим и неопростивим грехом, Кошон је Јованки намерно копао гроб. Служећи се тим лукавством, знао је да не може боље задовољити Енглеze, јер ће оптужену довести до смртне казне, а уједно је био сигуран да ће му Јованкина „непослушност папи“ послужити као савршено оправдање пресуде пред Римском црквом. Укратко, бискуп Кошон био је нашао идеалну религиозну камуфлажу за једно политичко убиство. Без обзира на то што је процес Рехабилитације те маневре открио и осудио, остаје непобитна чињеница да је папа за Католичку цркву био и остао изнад свега, те да је уствари због изјаве „*прво се Богу служи*“ католички црквени суд чак и једну светицу послао у смрт.

Збуњен историјом Јованке Орлеанке, Жак Маритен (Jacques Maritain), у жељи да њену светост помири са Римском црквом, покушава да објасни сагласност томизма са светачким визијама. Црква признаје могућност Божјег непосредног јављања. Ако је тај сусрет са Богом очигледан, у том случају онај који откровење прима с правом га сматра Божанским и спреман

86) J. Quicherat, *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, Paris, Jules Renouard, 1850, стр. 110.

87) P. H. Dunand, *op. cit.*, t. III, стр. 272.

88) Сведочења Жана Масјеа (Jean Massieu), Гијома Кола (Guillaume Colles) и Пјера Мижеа (Pierre Miget) in Régine Pernoud, *Vie et mort de Jeanne d'Arc*, Paris, Hachette/Marabout, 1982, стр. 50, 214-215.

је да изврши поверену му мисију, постајући својеврсни „анђео Господњи“. А то је баш доживела Јованка Орлеанка. Уосталом, она је изјавила готовост да своје откровење изложи папи, но, злоупотребљавајући своју власт, бискуп Кошон је тај предлог одбио, под изговором да је „папа далеко“. Маритен ипак не каже шта би се десило кад папа не би признао аутентичност божанског порекла Јованкиних виђења и откровења. Бојати се да би се онда сукоб завршио као у Руану, само што овога пута не би дошло до процеса Рехабилитације. Прелазећи преко те евентуалности, недовољно храбар да сагледа истину, Маритен се теши да је у Руано „Господ рекао збогом средњовековном хришћанству на заходу“, одбацује руански „призор грозне карикатуре Инквизиције“ и признаје да је уопште „Инквизиција средњег века била непоправива историјска грешка, због које је средњовековно хришћанство и пропало“⁽⁸⁹⁾. Да, медијевална форма инквизиције је укинута, а Јованка је у међувремену, силом прилика, проглашена светицом. Али главни узрок Јованкине трагедије остао је непромењен: непремостива провалија између папског првенства и начела „*Прво се Боју служи*“.

С ш р а г а њ е

„Зар тај велики пламен у срцу Француске не треба да гори?

Paul Claudel

„Боже мој, Боже мој, зашто си ме оставио?“

Ако се Христос на Голготи могао за тренутак сматрати напуштеним од Оца, сме ли се замерити Јованки Орлеанки што је посрнула једном у свом животу на гробљу светог Уана (Saint-Ouen)? Њени непријатељи су у брижно и немилосрдно припремали тај пад и најзад су могли са задовољством да посматрају плод својих напора: њихова жртва била је сломљена физички и морално.

Јованкине физичке муке би тешко поднео и неки искусни ратник. Пре суђења, „...Држали су је затворену у једном гвозденом кавезу који је био тако низак да се у њему могла једва усправити, и ланцима су је везивали за врат, руке и ноге. Један дупли гвоздени ланац, утврђен за тамнички зид, везивао је Јованку дању око струка, а ноћу за ноге“⁽⁹⁰⁾. Од почетка процеса па надаље, остала је у ланцима, али су јој допустили да изађе из кавеза.

Леон Блоа наставља: „Свако саслушање трајало је три или четири сата, па и више, претходно мучење коме је била скоро свакодневно подвргнута та робиња без браниоца, исцрпена од беде, у једном прљавом затвору, где су је даноноћно чували стражари изабрани међу најгорим олошем енглеске војске... А ту је био и Лоазлер (Loiseleur или Loyseleur), правник шпијун, који је злоупотребљавао тајну исповести, да би од ње изнудио признања, док су у суседној ћелији слушаоци, које је ту поставио, пажљиво бележили њено казивање“⁽⁹¹⁾. Опис њених мука не би био потпун, кад се не би поме-

89) Jacques Maritain, op. cit., стр. 372-378, 384-385.

90) D. Merejkovski, op. cit., 459, наводи тај податак по Quicherat, t. II, 18, 322 и t. III.

91) Léon Bloy, op. cit., стр. 214-215, 220 и Régine Pernoud, Vie et mort de Jeanne d'Arc, стр. 48-50,

нуло да су је тукли, да је једном била отрована рибом коју јој је послао бискуп Копон и да ју је члан суда Жан д'Естиве (Jean d'Estivet) називао „курвом“ и „ћубретом“, а други судија, Гијом Епар (Guillaume Epar) „чудовиштем“⁽⁹²⁾.

Моралне патње су биле горе од физичких. Понижена, узнемиравана питањима, под претњом тортуре на специјалним инструментима и машинама, доведена под ломачу, где ју је већ чекао целат, она је тога дана 24. маја 1431. на гробљу у Сен-Уану, пала као жртва те сатански припремљене сцене и пристала да се одрекне свега. Пред призором Јованкиног пораза, Бернанос је завапио: „О, свето лице, О, дивно лице моје земље, поглед без страха! Они су видели твоје свете образе упале од грознице, зној који капље са твог тврдоглавог чела, дрхтај твојих усана, када си у загушљивој сали суднице, гоњена данима, ти престала да им се одупиреш, поричући своју реч и своју заклетву, о лепи цвете витешког реда!“⁽⁹³⁾.

Свештеници Шарла Пегија мисле да се она подала страху⁽⁹⁴⁾. Пре би се могло веровати Жану Гитону (Jean Guitton) који објашњава Јованкино одрицање сумњом коју су судије успели да увуку у душу оптужене⁽⁹⁵⁾. Но, у случају Девике Орлеанске, није посредни била сумња у аутентичност гласова него у сопствено тумачење њиховог смисла. На пример, Јованку су „Гласови“ већ раније обавестили о њеном заробљеништву и смрти, али касније и о „победи“. Они су јој рекли да ће бити „ослобођена“, изјављују је Јованка пред судом 3. марта 1431. А 14. марта наставља: „Света Катарина ми је рекла да ћу добити помоћ, али не знам да ли ћу се ослободити тамнице или ће се за време суђења десити неки потрес због кога ћу бити ослобођена; мислим да ће се остварити једно или друго, а више пута су ми рекли да ћу бити ослобођена великом победом. И затим ми гласови говоре: „Буди спокојна, не брини се о своме мучеништву“⁽⁹⁶⁾. У исти мах, Јованка је свесна да је очекује блиска смрт. „Ја знам да ће ме Енглези убити — вели она у суботу 12. маја — зато што верују да ће, после моје смрти, освојити француску краљевину“⁽⁹⁷⁾. Нема сумње да је она те наговештаје била прво склона да протумачи као ослобођење и, евентуално, каснији војнички успех. Духовни смисао њене победе и ослобођења постао јој је јасан тек на дан њене мученичке смрти, 30. маја 1431. у Руану.

Нажалост, Јованкини непријатељи су се постарали да поколебају њену веру и у саму аутентичност гласова. Између осталих параграфа процеса Рехабилитације, параграф Х помиње: „Поменути Енглези, који су жедно очекивали њену смрт, су такође ноћу прилазили њеној ћелији и, подражавајући говор њених откровења, на њу вршили притисак не би ли она, да би

214-215, 256. — Сведочење Томе де Курсела (Thomas de Courcelles), Пјера Мижеа (Pierre Miget), Гијома Маншона (Guillaume Manchon): Лоазлер се Јованки прво лажно представио као њен земљак, из Лотарингије и заробљеник, а кад је стекао њено поверење, постао је и њен исповедник!

92) Исто, стр. 204-205, 226, 256. — Показивањима сведока Мартен Ладвени (Martin Ladvenu), Жана Тифена (Jean Tiphaine) и Гијома де ла Ђамбр (Guillaume de la Chambre).

93) Georges Bernanos. op. cit.

94) Charles Peguy, Jeanne d'Arc (Rouen), стр. 291. (Maître Nicolas l'Oiseleur: „Она је често страховала за друге и за себе. Али данас, Преузвишени, треба да је ухвати страх потпуно“).

95) Jean Guitton. op. cit., стр. 251-252.

96) Régine Pernoud, Jeanne d'Arc, стр. 223, 225.

97) Исто, стр. 247.

избегла смртну казну, одбила да се повинује суду Цркве“⁽⁹⁸⁾. Као што се види, Енглези су, са своје стране, дејствовали у истом правцу као бискуп Кошон преко свог верног Лоазлера. На основу тог податка, Ибер Монтје (Hubert Monteilhet), у своме роману „*Девица*“ изградио је недавно теорију да су, захваљујући гласовима тих имитатора, Енглези вукли конце процеса и управљали Јованком као неком марионетом. Они су јој сугерисали ноћу оно што она има дању да каже, да би на крају била осуђена на смрт. По тој тези, Јованка Орлеанка је, од почетка до краја, реаговала као аутомат, тако да је чак и њен отпор црквеним властима био диригован и срачунат у циљу да је неизбежно доведе на ломачу⁽⁹⁹⁾.

Али историјска Јованка није оставила утисак тако слабашног и бесловесног створења. Напротив, она је за читаво време суђења знала да све присутне изненади својим трезвеним и мудрим одговорима. Чињеница је да њени судије нису никад успели да је збуне својим питањима. Дакле, немогуће је веровати да би она која је победоносно, одолевала педесеторици представника француске „духовне“ елите могла најзад подлећи демонској игри Енглеза. Раније или касније, она је морала открити подвалу, јер ни најбољи глумци не би могли вечито споља подражавати гласове које је она примала својим унутрашњим чулом и свим својим бићем. Но како да тим поводом нема писмених трагова њених жалби? Да ли она није смела да се пожали или није хтела показати да је прозрела њихове намере? Или се жалила, али суд није хтео да то унесе у записник? О томе су могућа само нагађања. Последња претпоставка, међутим, је доста вероватна, јер се дешавало да се Јованка пожали на пристрасност записника. Тако и 2. маја 1431. године, пред судом у Руану: „Ах, ви записујете све што је против мене, а нећете да запишете оно што мени иде у прилог“⁽¹⁰⁰⁾.

Ипак, бискуп Кошон је успео да остави један документ, истина незваничан, неповољан по Јованку, јер доводи у питање њену искреност и чврстину вере у „Гласове“. Кошону није било довољно да убеди папу у оправданост процеса. Поред тог правног покрића, његов главни циљ је био да што више компромитује Карла VII и представи га као неозбиљног човека који је поклатио веру једној лажљивици. А да ли би могло бити бољег доказа од признања саме Јованке да није веровала у своје „Гласове“? Стога је на сам дан смртне казне, 30. маја ујутру, упао у Јованкину ћелију са четворицом судија, међу којима је био и неизбежни Никола Лоазлер, да би је последњи пут саслушао, рачунајући на њено морално растројство и очајање. Бискуп је, наводно, од ње ишчупао признање да су је гласови преварили, јер се није спасла: „Заиста, видим да су ме разочарали“... Тај последњи разговор са Јованком забележен је у документу названом „Посмртне информације“ и објављен тек недељу дана после њене смрти, 7. јуна 1431. С правничког становишта, документ је илегалан, јер мртва Јованка није могла да се брани, па су чак и судски бележници одбили да га потпишу. Али можда је поменута Јованкина изјава, уколико је верно забележена, била само алузија на имитаторе њених „Гласова“. То није искључено, јер да је Јованка чврсто веровала у *своје* „Гласове“, она ће то доказати истог дана, када је, окружена

98) P. H. Dunand, op. cit., t. II, стр. 509.

99) Hubert Monteilhet, La Pucelle, стр. 978-1014.

100) Régine Pernoud, Jeanne d'Arc, стр. 243.

101) Исто, стр. 278-279. — Dunand, op. cit., t. III, стр. 453.

ватром, повикала: „Не, моји Гласови ме нису преварили. Мени је Бог дао мисију“⁽¹⁰²⁾.

Било како било, између гробља Сен-Уана и ломаче у Руану, уочи своје мученичке смрти, Јованка је преживљавала најтеже часове свога живота, и пре но што ће се винути на небо морала је испити чашу жучи до дна. На те тренутке мисли Бернанос кад жигоше њене судије: „Они су је погодили у срж њене душе, у принцип њеног бића, у њену нежну и чисту наду, или пре, то је љубав, њена невина љубав, слатко име Исусово које препуче у њеном срцу... као инсекти који у срце своје жртве стављају црва, тако су и они ставили сумњу у ту детињску душу и одвратан плод је на време сазрео, тако да више не могу да препознају своју жртву, траже је, хтели би да измоле од ње оно што њиховом кривицим она више није у стању да изрази, једну реч чисту, неокрњену, која би потврдила њихово мишљење или заслужила њихов опроштај. У буквалном смислу, они су јој украли душу. Још два дана ће узалудно дрмати ту лешину, да би заморени том смешном борбом, бацили у ватру, сломљену играчку“⁽¹⁰³⁾.

Најчудније од свега је било што се она није претворила у живи леш. На гробу Светог Уана, 24. маја 1431, Јованка је можда веровала да може прибећи једном ратном лукавству, које би јој помогло да избегне блиску смрт којом су јој претили, а доцније, да побегне из црквеног затвора у који би је преместили. Тренутна обесхрабреност не искључује тај очајнички покушај. Андре Малро (André Malraux) је о томе изнео једно врло документовано мишљење поводом потписа њеног самопорицања: „Она се потписује неком врстом кружића, иако је научила да се потпише „Jehanne“ (Јованка). „Потпишите се крстом!“ Међутим, она се била одавно договорила са Престононаследниковим командантима да ће сви лажни текстови, сви наметнути текстови бити обележени крстом. И извршавајути ту наредбу која као да је била по Божјем налогу, она је прснула у смех који је свима изгледао бесмислен“⁽¹⁰⁴⁾.

Убрзо затим, она увиђа да се мора ослободити свих илузија: на повратак у тамницу, њу злостављају, један успева да се одбрани од једног енглеског лорда који покушава да је силује⁽¹⁰⁵⁾ и сазнаје да је чека доживотна робија код Енглеца. Пристати на то, значи одрећи се саме себе, а због непослушности „Гласовима“ изгубити душу. „Шта ће ми остати кад више не будем Јованка?“⁽¹⁰⁶⁾. Отуда коначни преокрет баш онда кад су Енглези сматрали Јованку морално дисквалификованом, а Карла VII упрљаног тим скандалом. Јованка наједном „устаје из гроба“. Једна реченица изговорена пред судом прати је као опомена и служи јој као котва спасења: „*Све што сам учинила, учинила сам по вољи Господњој*“. А свест о том позиву је сада приморава да осуди свој поступак на гробљу у Сент-Уану: „Све што сам рекла и порекла тог четвртка, учинила сам једино у *сџраку од ватре*... Примила сам на себе проклетство да бих спасла живот... Више волим једино испаштање, то јест смрт, него да продужим живот у тамници“.

102) Georges Bernanos, op. cit., стр. 39.

103) A. Malraux, op. cit., стр. 91. — Његова хипотеза се поклапа са Јованкином изјавом пред судом, 1. марта 1431. — Види о томе такође: Régine Pernoud, Jeanne d'Arc, стр. 220, 257.

105) Léon Bloy, op. cit., стр. 220.

106) Jean Anouilh, op. cit., стр. 170.

Спас душе је важнији од самог живота. Истина, Јованка ће још једном поклекнути кад јој буду саопштавали да ће бити *сјаљена на ломачи*, али то је природна реакција једне младе девојке која зна да ће истог дана *жива изгорети*. Она је закукала и почела себи да чупа косе: „Зар моје чисто и нетакнуто тело да изгори и буде претворено у пепео?... „Где ћу вечерас бити? Али Бог јој шаље утеху: „*С Божјом помоћу, у Рају*“. Она чак налази снаге да и бискупу Кошону добаци: „Бискупе, ви сте одговорни за моју смрт“(107).

Од тог тренутка, Тјери Молније (Thierry Maulnier) је најпоузданији водич у опису душевног стања Јованке Орлеанке: „Оно што је чудно и, ако се хоће, чудесно у тој авантури, то је да се авантура ту не зауставља, да се оно што је било погнуто усправља, а оно што је било испуштено поново прихвата. То је чињеница да у најдубљем кругу пропасти у који беше поклизнула, усред рушевина свих борбених разлога, сваког поноса и сваке извесности, Јованка изненада открива извор снаге за последњи скок, да налази себе сву, да поново преузима власт над собом и улази посред пламенова да поврати напуштено добро, ту победу која је уједно њена смрт“(108). Али Молније се удаљава од истине када предпоставља да се Јованка тргла и сабрала у последњем тренутку, да би обновила слику коју су други о њој имали. То би значило да је умрла јуначки само из поноса и таштине. Јованка је себе принела на жртву да би надчовечанским напором, најзад постала савршено верна слици (икони) коју је Бог о њој замислио, да би завршила као Јованка коју је он желео.

Наопако постављена митра са надписом „Јеретична, Двогубо јеретична, Отпадница, Идолопоклоница“, коју је Јованка носила на глави, док су је на колима спроводили до ломаче, подсећала је уједно на трнов венац и надпис „Цар Јевреја“ који је Пилат из поруге ставио на голготски Крст(109). Опроштај који је Јованка на ломачи тражила за све и од свих, па и од својих непријатеља, такође је подсећала на Некога. Али христоподно је нарочито њено *мучеништво*, које је заблистало као право хришћанско мучеништво, достојно њенога Господа. Јер Енглези беху подигли једну врло високу ломачу од гипса, толико високу, да целат — због висине и ширине те конструкције — није могао жртви благовремено да приђе и задави је, како би јој прекинуо муке(110). Зато је Јованка на ломачи постепено жива изгарала и дуго се пекла на ватри. „Са инструкцијама које сам добио, то је превисоко, не могу да се попнем“ — жали се Анујев целат(111). Најстрашније од свега је што је то била истина.

А шта је било са „Гласовима“? Да ли су се они чули у том жалосном и свечаном тренутку. Неки нас уверавају да Јованка више није уживала њихову подршку за време суђења у Руану. Биће да они о томе знају више од саме Јованке која је до краја тврдила супротно. Монах Мартин Ладвени (Martin Ladvenu), њен последњи исповедник, који ју је пратио и храбрио до

107) P. H. Dunand, op. cit., t. III, стр. 425-435. — Régine Pernoud, Vie et mort de Jeanne d'Arc, стр. 236-243, 265-270.

108) Thierry Maulnier, op. cit., стр. 47, 55, 69, 71-72.

109) Разлог више да се процес Јованкин назове — Као што је предлагао Бразијак — „Евађеље по Понтију Пилату“ (R. Brasillach, op. cit., стр. 10).

110) Léon Bloy, op. cit., стр. 157.

111) Jean Anouilh, op. cit.

њеног издисаја, сведочи: „Вазда, до краја свога живота, она је понављала и тврдила да су гласови које је слушала потицали од Бога, и да је све што је радила било по Божјој заповести, и да не верује да су је њени гласови преварили; но да су откривења која је добила била од Бога“. Том приликом, Ладвени је додао: „Волео бих да и моја душа буде тамо где верујем да је Јованкина душа“(112). Пошто су ти гласови симболисали разне периоде њеног живота, они су се можда повукли једни за другим — Арханђел Михајло, после ратних победа, света Катарина после диспута са Докторима, света Маргарита на ломачи у Руану — да би најзад оставила Јованку насамо са Исусом у надприродној светлости којом је морао блистати високи крст који су држали пред њеним очима. Веле да је у ватри шест пута позивала Исуса, а да је седми пут тако снажно усклинула „Исусе!“, да су је чули сви присутни на тргу у Руану(113).

О томе последњем земаљском сусрету Јованке са Христосм, Леон Блоа је имао једну узвишену интуицију:

„Изнад векова, Исус је позвао Јованку са висине Свога Крста и Јованка Орлеанка, са ломаче, одазвала му се својим звучним гласом, изговарајући име Исусово и тражећи Воду која је символ Оца, чије Царство треба да дође на крају векова. То су биле две последње речи које су се могле чути...“(114).

Заборавао је да дода Огањ, символ Духа Светог: „Он ће вас крстити Духом Светим и Огњем“ (Мат. III, 11).

САВРЕМЕНОСТ ЈОВАНКЕ ОРЛЕАНКЕ

„Познавање Јованке је савремена појава. Ја чак верујем да Јованкин век почиње“.

Jean Guitton

Постоји чињеница која није могла измаћи никоме: култ Јованке Орлеанке дошао је до врхунца у XX веку и у XX веку је била проглашена светицом.

Првих деценија овога столећа, француски народ је осетио њено мучеништво снажније него икада и оживео је верност њеној успомени са жаром који је ретко био достигнут у прошлости. Никада се ниједан народ није у тој мери поистоветио са једном историјском личношћу као Француска са Јованком Орлеанком. Француска земља, француска душа, право лице Француске, то је Јованка „Православка“.

Зато, сваки пут кад Французи у својој историји пројављују дух отпора — било војнички, против непријатеља који је закорачио на њихово тле, или идејни, против доктрина које изнутра подривају француску особеност — морају се сетити да за тај „нагонски отпор своје земље“ дугују Јованки. И ако се у овом столећу „Девница Орлеанска, Феникс Галије, поново родила из свога пепела“(115), није ли то знак да је опстанак Француске био опет

112) Régine Pernoud, *Vie et mort de Jeanne d'Arc*, стр. 238.

113) Исто, стр. 241. — Сведочење Можијеа Лепармантје (Maugier Leparmentier).

114) Léon Bloy, *op. cit.*, стр. 194. — Види такође рефлексije Мерешковског, *op. cit.*, стр. 397.

115) Maurice Barrès, *op. cit.*, стр. 45.

угрожен? Једна опаска Морасова открива прави разлог стави француског народа према Јованки:

„Док је Француска, срећна, ишла путевима свога складног развоја или док се на њих враћала без великог закашњења, могло је изгледати да су Французи Јованку заборавили или да су чак били неблагодарни према њој. У тешким данима, када се требало освестити и ујединити, успомена на Ослободитељку се будила, јер су наступала слична времена и кризе“⁽¹¹⁶⁾.

За време Првог светског рата десило се чудо. Француски војници, по блатњавим рововима, сетили су се Јованке, њене вере, њене храбрости, њеног мучеништва и препознали су себе у њој. Римском папи су са фронта почеле да стижу хиљаде писама у којима су француски војници захтевали да Јованка Орлеанка најзад буде посвећена. Талас те ревности био је толики, да му Рим није могао одолети и Католичка црква је Јованку канонизовала 1920. године⁽¹¹⁷⁾.

Али није само француски народ био узбуђен санктификацијом Јованке Орлеанке; тај догађај је запазио читав свет, тим пре, што се збио у завршним годинама Октобарске револуције, на почетку највећег прогона хришћанства у историји. Сусрет светског рата и светске револуције! Није ли био знак Провиђења да Јованка буде проглашена светицом баш у годинама када су били принети на жртву милиона војника и мученика?

Последњи осврт на њен живот треба да покаже у чему Јованкина мисија налази одјека у очају, али и у надама и очекивањима нашег доба.

Универзални значај њене жртве

Мисија Девике Орлеанске је пре свега везана за буђење француског и европског национализма уопште. Али никада се неће довољно нагласити да родољубље Јованке Орлеанке нема ничег заједничког са „национализмима“ XX века. Јованка је Француску посветила Господу, што је за собом повлачило строге обавезе и подразумевало да је Француска била привремено Богу дража од Енглеске, само зато што је била нападнута⁽¹¹⁸⁾ и окупирана. Јованка је објавила рат тек пошто би исцрпила све могућности да закључи мир⁽¹¹⁹⁾. Кад би рат почео, она је захтевала од свих бораца да се исповеде и причесте, забрањивала је псовке и разврат, бдила је над поштовањем живота и достојанства ратних заробљеника⁽¹²⁰⁾. На крају свога жи-

116) Charles Maurras, op. cit., стр. 298. — Утолико би било жалосније ако, у овим тешким временима, Јованка поново падне у заборав. Када, у наше дане, једни немају пречих брига до да рехабилитују бискупа Кошона (François Nevex, „L'Evêque Pierre Cauchon“), а други да славе јунаштво Гијома де Флави у часу кад је напустио Јованку пред Компјењом (Pierre Moirnot, „Jeanne d'Arc, Le pouvoir et l'innocence“), док неки не оклевају да Јованку претворе у несвесног енглеског робота (Hubert Monteilhet, „La Pucelle“) без икакве реакције француске јавности на све то, човек се пита није ли посреди ново спаљивање Јованке Орлеанке и није ли француски народ у опасности да изгуби душу.

117) D. Marejkovski, op. cit., стр. 394.

118) Thierry Maulnier, op. cit., стр. 30: „Бог није био за Француску него за правду“. — У истом смислу, Marejkovski, op. cit., стр. 382.

119) „Не треба никад улазити у рат, пре но што се не покуша мир“ (Charles Péguy, Jeanne d'Arc. — A Domrémy, op. cit., стр. 69).

120) Charles Péguy ставља на сцену један истинит догађај, где се Јованка брине за последње причешће једног енглеског ратника на самрти и спасава из руку Француза који га је убио јед-

вота, она је потпуно успела да у свом срцу угуши мржњу према непријатељу и на ломачи се Богу молила за њих. Уосталом, давно пре тога, она није престајала да снева о праведном миру и Морис Барес је волео да наводи Јованкино писмо у коме она позива Енглеze да са Французима пођу у Крсташки рат: „Њена права мисија је била да заједно са Енглеzима брани цивилизацију“ (121).

Француска Јованке Орлеанке имала је већ светску мисију, као што је њено мучеништво надрастало њен национални значај. Зато је Андре Матро и рекао: „Мада је симболисала Отаџбину, Јованка Орлеанка, оживљена, уздиже се до универзалности“. Јованка припада свим прогнанима овога света и она је слава хришћанства.

За француског филозофа Гуздорфа (Georges Gusdorf), Јованка Орлеанка спада у оне „револуционаре“ — међу које убраја Софокла, Сократа и историјског Христа — захваљујући којима постаје могућ прогрес човечанства. Они стављају истину и правду изнад постојећег друштвеног поретка, Божји закон изнад људског: „Јованка Орлеанка је хтела да прво служи Богу па онда папи. Она је својим животом платила одрицање послушности које је уствари била савршена послушност вредности и личном остварењу“ (122).

Пред својим судијама, она брани вредност, достојанство и слободу човекове личности, „слику и прилику Божју“ коју је носила у себи. Ако је претерано рећи, као што тврди Тјери Молније, да је Јованкин процес „скоро идеална слика све друштвене силе мобилисане да згази једно усамљено и оковано биће, како би га приморала да се одрекне самога себе“ — јер сва друштва не личе на ту слику него само болесна, тиранска и тоталитарна друштва — мора му се придружити кад подвлачи: „Јованкин процес нам изгледа као претеча модерних политичких процеса. Судије мање траже да Јованку униште него да је присиле да се одрекне себе“ (123). Она која је знала да се до краја одупрe свим саслушањима својих мучитеља и да победоносно устане пошто је била оборена, заслужује да буде заштитница свих мученика, од концлогора у Маутхаузену и Јасеновцу до сибирских Гулага.

Али Јованка није мученица као свака друга, она је хришћанска мученица. Ако је успела да пружи отпор, она то није учинила да би задовољила своју личну гордост ни да би манифестовала мржњу према својим целатима него у име Христа и из љубави према Христу. Она је свој живот и своју смрт поклонила Христу, подносећи неирецива мучења са одушевљењем достојним првих хришћана. Тако су се испуниле „мистериозне аналогije“ између Јованкиног живота и живота „њеног Учитеља из Палестине, четрнаест векова пре њеног рођења“ о којима говори Бразијак (124).

ног другог енглеског заробљеника (Jeanne d'Arc, *Ler Batailles*, стр. 122-123). Војници веле за њу: „Оне неће да их убија: кажу да је таква“ — „Она неће никога да убије: зато не држи уруци мач *нејо засшаву*, кад пође у борбу“ (Исто, стр. 121). Види о томе читаво поглавље „L'Amour“ in Léon Bloy, „Jeanne d'Arc et l'Allemagne“.

121) Maurice Barres, op. cit., стр. 46.

122) Georges Gusdorf, *Traité de l'existence morale*, Paris, Armond Colin, 1949, стр. 287.

123) Thierry Maulnier, op. cit., стр. 53. Сличне алузије се могу наћи у: Jean Anouilh, „L'Alouette“.

124) Robert Brasillach, op. cit., стр. 9.

Постоји, међутим, једна оригинална црта Јованке Орлеанке која њу Србима чини ближом од свих других неправославних светица: она је хришћанска мученица коју су хришћани подвргли мучењу и њу су посветили хришћани који су је претходно послали на ломачу. Због тога Мерешковски и каже да је Католичка црква примила Јованку Орлеанку са извесним осећањем нелагодности, као против своје воље⁽¹²⁵⁾. Именујући Кошона бискупом Лизјеа (Lisieux), само шест месеци после Јованкине смрти, папа Евгеније IV пише 1432. године њеном мичитељу: „Нека се мирис твојих добрих дела још даље распростре“⁽¹²⁶⁾. 1455. године, папа Каликст III ће дати благослов за процес Рехабилитације, али првенствено да би Карла VII придобио за нов Крсташки рат. Али неколико година после Рехабилитације, папа Пије II изјављује, поводом Јованке: „Ја не могу да одлучим да ли је њено надахнуће било божанско или само човечанско“⁽¹²⁷⁾. То оклевање ће се продужити вековима. У XIX столећу, после молбе француских бискупа упућене папи 1869. године, Лав XIII проглашава Јованку „пречасном Божјом слушкињом“ и предлаже њену беатификацију 29. фебруара 1894. Папа Пије X проглашава Јованку блаженом 18. априла 1909. али се не усуђује да је канонизује: „Предмет Јованке треба одложити“⁽¹²⁸⁾. И тако ће Јованка Орлеанка бити призната као католичка светица тек под папом Бенедиктом XV, 16. маја 1920⁽¹²⁹⁾. Светица али не *мученица*! Као да њено спаљивање на ломачи није било мучење довољно да искупи грех који јој ниједан папа никад није могао опростити. Да за време Првог светског рата није постала „Девица из ровова“, можда ни до данас не би била канонизована. Размишљајући о њеној судбини, Димитрије Мерешковски закључује: „Јованка је умрла зато што није било Васељенске цркве, Католичанске у правом смислу речи, и она је умрла да би се та Црква јавила. То је њено вечно дело, нсхваћено и непознато онда и дан-данас, дело веће од спаса Француске“⁽¹³⁰⁾. Мерешковски је заборавио Саборну Цркву Православну у којој је био крштен. Али та једина света Црква постоји, упркос његовом заборава. Она је постојала у доба Јованке Орлеанке — која није знала за њу — као што постоји данас. И „во вјек вјеков“.

О безіраничном у књижевним іраницама

„Јованка нас учи да се надамо онда кад се нада више не може сагледати“.

Pierre Gaxotte

Један такав живот се не може сместити и затворити ни у једно књижевно дело. Машта, заиста, не би могла измислити чаробнију легенду ни поезија певати о идеалнијој девојци но што је била Јованка Орлеанка. Шарл Пеги је намеравао да испева још пет или шест мистерија и да им посвети двадесет година свога живота. Он је чак сневао о једном „*Жиџију Јованке Орле-*

¹²⁵⁾ D. Merejkovski, op. cit., стр. 395.

¹²⁶⁾ Исто, стр. 485.

¹²⁷⁾ Исто, стр. 394.

¹²⁸⁾ Исто, стр. 394.

¹²⁹⁾ Исто, стр. 395.

¹³⁰⁾ Исто, стр. 393.

анке“, еванђелски простом, „антички написаном, са реченицама без увијања, које иду у корак са догађајима, без икаквог украса, без епитета“⁽¹³¹⁾. Али му ни читав живот за тај подухват не би био довољан и он је то знао. Жан Гитон увек и неуморно поновља да је *Живот Исусов* немогуће написати. Немамо средства да надприродно изразимо природним путем. Не исцрпује се неисцрпно. Исто важи — мада у другим и скромнијим размерама — и за Јованку Орлеанку.

Па ипак, напори француских књижевника нису били узалудни. Чак и ако нису створили ниједно књижевно дело достојно Јованке, они су, с времена на време, успели да баце понеки млаз светлости који би нам светицу приближио и помогао да продубимо и боље схватимо њену мисију. У извесним тренуцима, чини нам се да се она поново рађа у нама. Па и више од тога: кад неке странице Леона Блоа, Пегија или Бернаноса успевају да нас узбуде пет и по векова после смрти Јованке Орлеанке, то није само доказ њене бесмртности него бесмртности уопште.

Ти писци су нам показали да нам је Јованкин *живот* присан „као да су је ове ноћи убили под нашим прозором“⁽¹³²⁾. „Жива Јованка“ коју су нам оставили опомиње да се такви злочини могу поновити и да су гласници мутних времена вазда спремни да поново закуцају на наша врата, ако човечанство изгуби своју душу. Ваља бдети.

Али, у овом нашем веку страха и зебње, знати да је једна сељанчица из Домремија успела да јуначки савлада и оно најгоре је већ по себи знак наде. Подобна живом извору енергије и одушевљења, она је непрекидан позив на свете и херојске подвиге.

Може се онда лакше разумети и Тереза из Лизјеа која је песмом поздрављала своју сестру у Христу:

„Врати се, девојко великог срца.

Анђеле ослободиоче,

Надам се у тебе“.

131) Romain Rolland, Charles Péguy, t. II, стр. 246-247.

132) Thierry Maulnier, op. cit., стр. 21.

СУМАРНА БИБЛИОГРАФИЈА

КЊИЖЕВНА ДЕЛА

- Jean ANOUILH, „L'Alouette“, Paris, La Table ronde, 1953.
- Jacques AUDIBERTI, „Pucelle“ (pièce en trois tableaux) in „Théâtre“, t. II, Paris, Gallimard, 1952.
- Maurice BARRES, „Autour de Jeanne d'Arc“, Paris, Champion, 1916.
- Henri BATAILLE, „Réhabilitation au Château de Jeanne d'Arc“, Lourdes, Lacrampe, 1956.
- Georges BERNANOS, „Jeanne, relapse et sainte“ in „Essais et écrits de combat“, Paris, Pléiade, t. I, Paris, 1971.
- Léon BLOY, „Jeanne d'Arc et l'Allemagne“, Paris, Crès, 1915.
- Henri BORDEAUX, „Sous le signe de Jeanne“ in „Histoire d'une vie“, t. IX, 1962 et „Vision du passé“, Profils de héros, Abay de St Wandrille, Ed. de Fontenelle, 1947.
- Robert BRASSILLACH, „Le Procès de Jeanne d'Arc“, Paris, Gallimard, 1941.
- Robert BRASSILLACH, „Domrémy...“ Adaptation scénique du procès de Jeanne d'Arc.

- Inédit in „Oeuvres complètes, t. IV, Paris, Club de l'Honnête homme, 1967.
- Jean CHAPELAIN, „La Pucelle ou la France délivrée“. Poème héroïque en douze chants, en 2 vol., Paris, Marpon et Flammartion, s. d.
 - Jean CHAPELAIN, „Les douze derniers chants de la Pucelle“, Orléans, H. Herluison, 1882.
 - Paul CLAUDEL, „Jeanne d'Arc au bûcher“ et „Annonce faite à Marie“ in „Théâtre“, II, Paris, Pléiade, 1956.
 - Joseph DELTAIL, „Jeanne d'Arc“, Paris, Grasset, 1926.
 - Alexandre DUMAS père, „Jehanne la Pucelle“, 1429—1431, Paris, Magen et Comon, 1842.
 - Anatole FRANCE, „Vie de Jeanne d'Arc“ en 2 vol. in „OEuvres complètes“, t. XV et XVI, Paris, Calmann-Lévy, 1952-53.
 - Alphonse de LAMARTINE, „Jeanne d'Arc“ in „Vie des grands hommes“, t. II, Paris, Bureau du Constitutionnel, 1855.
 - MALHERBE, „Sur la Pucelle d'Orléans brûlée par les Anglais“ et „Sur la Pucelle d'Orléans qu'il ne faut point description“. in „OEuvres“, Pléiade, Paris, 1971.
 - Andre MALRAUX, „Oraisons funebres“, Paris, Gallimard, 1971.
 - Thierry MAULNIER, „Jeanne et les Juges“, pièce en deux parties, précédée d'Un procès d'abjuration“, Paris, Gallimard, 1951.
 - Charles MAURRAS, „Le bienfait politique de Jeanne d'Arc“ in „OEuvres capitales“, Essais politiques, Paris, Flammarion, 1954.
 - Pierre MOINOT, „Jeanne d'Arc“. — Le pouvoir et l'innocence“, Paris, Flammarion, 1988.
 - Hubert MONTHEILHET, „Le Pucelle“, Paris, Editions de Fallois, 1988.
 - Charls PEGUY, „Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc“ et „Le Mystère de la vocation de Jeanne d'Arc“ in „OEuvres poétiques complètes“, Paris, Pléiade, 1967.
 - SAINTE-BEUVE, „Jeanne d'Arc“ in „Nouvelle galerie de femmes célèbres“, Paris, Garnier, 1872.
 - Andre SUARES, „Portraits sans modèles“, Paris, 1935.
 - François VILION, „Ballade des dames du Temps jadis“, Paris, Rombaldi, 1942.
 - VOLTAIRE, „Le Pucelle d'Orléans“, poème en 21 chants in „Les OEuvres complètes“, t. 14, Paris, Baudouin Frères, 1826.

ИСТОРИЈСКА ДЕЛА

- J. B. Joseph AYROLES, „La vraie Jeanne d'Arc“, en 5. vol., Paris, Faume et Cie, 1890—1902.
- Pierre CHAMPION, „Procès de condamnation de Jeanne d'Arc“. Texte, traduction et notes, Paris, Champion, 1930.
- Philippe-Hector DUNAND: „Histoire complète de Jeanne d'Arc, du procès qui l'a condamnée et de sa réhabilitation“, en 3 vol., Toulouse, E. Privat, 1898—1899.
- MICHELET, „La Pucelle d'Orléans“, Livre X de „L'Histoire de France“ in t. III des Editions Renocntre, Lausanne, 1966.
- François NEVEUX, „L'Evêque Pierre Cauchon, Paris, Denoël, 1987.
- Régine PERNOUD, „Jeanne d'Arc par elle-même“, Paris, Seuil, 1962.
- Régine PERNOUD, „Vie et mort de Jeanne d'Arc. Les témoignages du procès de la réhabilitation, Paris, Hachette/Marabout, 1982.
- Régine PERNOUD, „Jeanne devant les Cauchons“, Paris, Seuil, 1970.
- Jules QUICHERAT, „Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc, Paris, Jules Renouard, 1850.
- Henri-Alexandre WALLON, „Jeanne d'Arc“ en 2 vol., Paris, Hachette, 1875.

ТЕОЛОШКА ДЕЛА

- Jean GUITTON, „Problème et mystère de Jeanne d'Arc“, Paris, Fayard, 1961.
- Jacques MARITAIN, „De l'église du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel“, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- Dimitri MEREJKOVSKI, „Jeanne d'Arc“ in „De Jésus à nous“, Paris, Albin Michel, 1941.

S u m m a r y

Dr. Marko S. Markovic

THE ORTHODOX CHARACTER OF JOAN OF ARC'S SAINTLINESS

The central insight of this inspired study is the revelation of the unknown side of the great soul of Jeanne d'Arc — her inborn Orthodoxy.

She grew up in the pure Tradition of the Undivided Church — still preserved among the simple folk. Therefore she was capable to withstand the unorthodox arguments of her theological opponents and judges — the inquisitors.

Прошојереј Георгије Флоровски (1893—1979)

О СМРТИ НА КРСТУ

*Мисао моју Твојим смирењем ојради
(из вечерњег правила)*

I

Логос (Смисао) постаде тело“, — у том је највећа радост хришћанске вере. У томе је — пунота Откривења. И то откривења не само о Богу но и о човеку... У ваплоћењу Смисла (Логоса) се открива и остварује смисао човечијег бића. У Христу-Богочовеку јављена је мера и највиша граница човечанског живота. Јер „Син Божји је постао Син човечији, да би човек постао син Божији“, — како је говорио свети Иринеј...(1). У ваплоћењу Смисла (Логоса) не обнавља се само првобитна целовитост и пунота човекове природе. И човечија природа се не враћа само изгубљеном Богоопштењу, — но се и обнавља, пресаздаје, преображава... Први Адам је пре пада био духоносан човек... „Последњи Адам“ је Господ са неба (1 Кор. 15, 47)... И тако ваплоћењем Смисла (Логоса) човечанска природа се не само помазује преизобилним изливањем благодати, него се прима у ипостасно јединство са Логосом (Христом), као Његово „сопствено“ човештво, већ неодвојиво и неразлучно сапостојеће Њему у Његовој сопственој ипостаси... У том Христовом примању човекове природе у непрекидиво заједништво Божанског живота древни оци су видели смисао спасења, смисао искупитељског подухвата Христовог... „Спасено је оно што је сједињено са Богом“, — говорио је свети Григорије Богослов...(2). То је основни мотив богословља светог Иринеја, светог Атанасија, светих Кападокијаца, светог Кирила Александријског, преподобног Максима Исповедника. Читава историја христолошког догмата одређује се том основном претпоставком: Ваплоћење Логоса (Смисла), као Искуљење... У Ваплоћењу Логоса (Смисла) збива се човечија судбина, извршава се превечна Божја воља о човеку, — „она од века сакривена и ангелима непозната тајна“... И од сада је живот човека, по речима апостола, „сакривен са Христом у Богу“ (Кол. 3, 3).

1) S. Iren, adv. heares. III, 10.2, ed. Harvey II. 34.

2) S. Greg, Naz. ep. CI, ad Cledonium: MG. XXXVII, col. 181.

Ваплоћење Логоса (Смисла) јесте апсолутно Богојављење. И пре свега — јављање Живота... Христос је Логос (Смисао) Живота.

... „И Живот се јави, и видесмо, и сведочимо, и јављамо вам овај Живот вечни, који беше у Оца, и јави се нама“ (1 Јн. 1, 2)...⁽³⁾. Ваплоћење Логоса (Смисла) је оживотворење човека, неко васкрсење човекове природе. Али Ваплоћењем само почиње Еванђелска историја Бога Логоса... Испуњава се она у смрти, и то у смрти на Крсту. Живот нам се открива кроз смрт... У томе је тајанствени парадокс хришћанске вере: живот кроз смрт, као васкрсење из својевољне смрти, живот од гроба и из гроба, као тајна животносног и животворног гроба Господњег... И свако се рађа за истински и вечни живот само кроз умирање у крштењу, кроз крштенско сапогребење Христу, — препорађа се са Христом из погребне бање (погњурења)... У томе се састоји непромениви закон истинског живота... „оно што ти сејеш неће оживети ако не умре“ (1 Кор. 15, 36).

„Велика је тајна благочестивости: Бог се појави у телу“ (1 Тим 3, 16). Али „појави се“ Бог не зато да би одмах дејством Своје свемоћи обновио свет, и не зато да би сијањем Своје славе њега одједном просветио и преобразио... Божанска воља не укида изворно установљење човекове слободе, „својевлашћа“ (автексусион), не укида и не нарушава „древни закон човечије слободе“... И у томе се испољава неко самоограничење, неки кенозис (унижење) Божанске воље... И више од тога, — неки кенозис и саме Божанске љубави. Божанска љубав као да везује и ограничава саму Себе поштовањем тварне слободе... Није било никакве принудне очигледности у том Богојављењу... Али многи нису препознали под „обличјем слуге“ Господа славе... Но и онај који Га је препознао, — препознао га је не снагом своје природне видовитости, него по Очевом Откривењу (уп. Мт. 16, 17)... Оваплоћени Логос се јавља на земљи као човек међу људима... То је било искупитељско прихватање читаве човечије пуноте, — не само човечије природе, но и читаве пуноте човековог живота... Оваплоћење је требало да се открије као пунота живота, у пуноти људских узраста, — и у томе је један од аспеката изванредне мисли о „оглављењу“ (састављању) свега у Христу, коју је, следећи за апостолом Павлом, са таквом снагом развио свети Ириней...⁽⁴⁾. То је било „самоунижење“ Логоса (уп. Фил. 2, 7). Али то није био умањење или „осиромашење“ Његовог Божанства које у Ваплоћењу пребива неизмениво, „без измене“, аневтропис. Све је ово тачније било узвишење човека, „обожење“ човечије природе⁽⁵⁾. Треба нагласити, — у Оваплоћењу Логос узима првобитну човечију природу, слободну од прародитељског греха, без греха... Тиме се не нарушава пунота природе, не нарушава се „једносуштије“ Спаситеља по човештву са нама, грешним људима. Јер, грех не припада самој човечијој природи, него је он на њој нека паразитска и противприродна израслина, — што је веома успешно показао свети Григорије Нисијски и особито свети Максим Исповедник у вези са

3) Уп. S. Ignat, Ephes. VII. 2: „у смрти је истински живот“, — Lelong, p. 12.

4) Уп. A. d'Alès, La doctrine de la recapitulation en St. Irénée, — Recherches de Science religieuse, VI, 1916, p.p. 185-211.

5) Уп. код Дамаскина: „истовремено (ому) су се десила три догађаја: примање, биће, обожење човештва Словом“, — de fide orth. III. 12. MG. XCIV, col. 1032.

учењем о вољи као седишту греха... (6). У Ваплоћењу Логос узима првоздану човечију природу, саздану „по лику Божјем“, — и због тога се у оваплоћењу и „обнавља“ лик Божији у човеку... И то узимање човечије природе на Себе још није значило и прихватање човечијих страдања, није значило узимање страдајућег човештва... Другачије речено, — то је било узимање човечијег живота али не и смрти... Слобода Спаситељевог човештва од прародитељског греха означава и Његову слободу од смрти као „плате за грех“. Спаситељ још од рођења не подлеже трулежности и смрти, слично Првозданом Адаму, и већ може да не умре, *potens non mori*, премда може и умрети, *potens autem mori*. И због тога је смрт Спаситеља била и могла бити само (добро) вољна, она није произилазила из неопходности пале природе него из слободне воље и прихватања.

Неопходно је разликовати: узимање човечије природе и прихватање греха... Христос је „Јагње Божије које узима на се грех света“ (Јн. 1, 29)... Али Он не узима грехе света самим Ваплоћењем... То настаје као избор воље, а не као неопходност природе... Спаситељ подиже и носи грех света (пре неголи да га прима или прихвата) слободним извољењем љубави, — Своје човечанске љубави. И носи га тако да он не постаје његов сопствени грех, не нарушава се непорочност Његове човечанске природе и воље. Носи грех (добро)вољно, — због тога и има спасоносну силу то „узимање“ греха, као слободан порив састрадавања и љубави... (7). То узимање греха се не ограничава састрадавањем... У овом свету, који „у злу лежи“, сама непорочност и праведност је већ повод за страдање, она је извор или узрок страдања или тескобе. И због тога што праведно срце жали и пати због неправде; и због тога што страда од неправде овога света... Живот Спаситеља као живот праведника, као живот пречист и невин, неизбежно је требало да се покаже у овом свету — као страдајући и страдални живот... Добро је тесно за свет, овај свет је тесан за добро... Овај свет одбацује добро и мрзи светлост. Не прима Христа, и мрзи Њега и Оца Његовог (уп. Јн. 15, 23-24)... И Сам Спаситељ се подчињава поретку овога света, дуготрпељив је, — и упорно противљење света Он покрива Својом свепраштајућом љубављу: „јер не знају шта чине“ (Лк. 23, 34)... Читав живот Спаситеља је био једно

6) Код преподобног Максима је разликовање „природе“ и „воље“ био основни мотив у његовом заснивању православног диотелитизма, — постоји „природна воља“ (тхелима фисикон), и она је безгрешна; и постоји „бирајућа воља“ (тхелима гномикон), и у њој је корен греха. Особито детаљно је то раскрышено у његовом „Спору са Пиром“. Уп. С. Л. Елифанович. Преподобный Максимъ Исповедник и византийское богословіе. Киевъ 1915; И. Орловъ. Ученіе препод. Максимо одвухъ воляхъ во Христе. СПб. 1883; Н. Strausinger. Die Christologie de hl. Maximus Confessor, Bonn, 1906 (Diss). — Код св. Григорија Ниског је на пр. in Eccles, VII, — „зло узето само по себи, изван воље, не постоји“, MG. XLIV, ст. 725. Уп. Д. Тихомировъ. Св. Григорий Нисский, какъ моралистъ. Могилевъ „Д. 1886; В. И. Несмеловъ: Догматическая система св. Григория Нисскаго: Казань 1887; J. B. Atzberger, Die Heilslehre des hl. Gregor von nyssa, München, 1910.

7) Уп. код Дамаскина, de fide orth. III 25: „Треба знати да усвајање (oikeiosis) бива двојакo: једно природно и суштинско, а друго лично и односно (просопикике схетики)... Природно и суштинско је оно у коме је Господ по човекољубју примио нашу природу и сва наша природна својства, — стварно и истински постао човек и искусно оно што приличи природи. Лично и односно усвајање бива када неко из било ког узрока (на пр. због састрадавања и љубави) прима на себе лице другог и уместо њега говори речи у његову корис, које се на њега самог уопште не односе. У том смислу је Господ усвојио и проклетство и остављеност нашу, и друго слично, што се не односи на природу, него тако што је примио наше лице и поставио себе у ред са нама“ MG. XCIV, col. 1093.

непрекидно откривење љубави, један подвиг страдајуће љубави... Читав живот Спаситеља је један Крст... Али страдање још није потпуни Крст... И Крст је више него страдајуће Добро... Жртва Христова се не исцрпује послушањем, дуготрпењем, састрадавањем, свепраштањем... Немогуће је делити на делове целовити искупитељски подвиг Христа. Земни живот Спаситеља је једна органска целина и не треба везивати његов искупитељски подвиг само са неким издвојеним моментом. Ипак, врхунац тог земног живота је — у смрти. И о том смртном часу управо је говорио Господ: „зато дођох за час овај“ (Јн. 12, 27)...

Тајинство Крста збуњује и мисао и осећање, — и тај „ужаасан приказ“ изгледа непојмив и чудан... Читав свети живот Богочовека био је један велики подвиг дуготрпења, милосрђа, љубави... Он је у целини озарен вечним сијањем Божанства, — додуше, невидимим за телесни и греховни свет... Међутим, на Голготи, а не на Тавору, довршава се спасење, — и Крст прати Исуса и на сам Тавор (уп. Лк. 9, 31)... Христос долази не само због тога да би учио са влашћу и рекао људима име Очево, и не само због милосрдних дела. Он долази изнад свега да пострада и умре. О томе Он сам не једанпут говори, — пред збуњеним и зачуђеним ученицима. И не само да пророкује о долазећем страдању и умирању, но отворено говори да Њему „ваља“, да Њему треба пострадали и убијен бити. Управо „треба“, а не само предстоји... „И поче их учити да Син Човечији треба много да пострада, и да ће га одбацити старешине првосвештеници и књижевници, и да ће га убити, и да ће после три дана васкрснути“ (Мк. 8, 31; Мт. 16, 21; Лк. 9, 22; уп. 24, 26)... „Треба“ да умре не само по закону овога света, не само по законима мржње и злобе. Смрт Господа је у потпуности слободна. Нико не узима живот од Њега. Он сам полаже душу Своју, по Својој вољи и власти, — „власт имам“ (Јн. 10, 18). По речима из веронауке, Он је страдао и умро „не због тога што није морао да избегне страдање, но због тога што је хтео да пострада“... Он је то хтео да поднесе не само у смислу добровољног дуготрпења или непротивљења, не само у том смислу што је допустио да се на Њему провали бес греха и неправде. Он није то само допустио него је то хтео... Умрети је Њему „требало“ по закону Божјем, по закону правде и љубави. Ту не влада неопходност грешнога света. Овде је на делу неопходност Божанске љубави. Тајинство Крста почиње у вечности, — „у, за створење недоступном, светилишту триипостасног Божанства“... И у земном тајинству се раскрива надкосмичка тајна Божје Премудрости и Љубави. Због тога се и говори о Христу као о Јагњету предвиђеном још пре постања света (1 Пт. 1, 20), и чак закланом од постања света (Отк. 13, 8)... И како је говорио Филарет Московски: „Крст Исусов, скован из непријатељства Јевреја и лудости незнабожаца, већ је земни облик и сенка оног небеског Крста љубави...“⁽⁸⁾. У ту Божанску неопходност смрти на Крсту са тешкоћом пронице човекова мисао.

О тајни Крста Црква не сведочи у једнозначним догматским формулама. И до сада она понавља богонадахнуте речи Новог Завета, речи апостолског проповедања, говори сликовито и описно. То значи да је тешко наћи

8) Слово въ Великий Пятокъ, 1816 год. — Сочинения филарета М. Моск. Слова и речи, I 1873 с. 94.

речи и изрази којима би се успела тачно и до краја изразити „велика тајна побожности“... А пре свега, немогуће је тачно и до краја раскрити смисао тајне Крста једино у етичким категоријама. Морални, и још више, правни појмови остају овде увек само бледи антропоморфизми. То се односи и на појам жртве. Жртву Христову не треба схватити само као приношење жртве... То не би могло објаснити неопходност смрти. Јер читав живот Богочовека је био бесконачна жртва. Зашто пречисти Његов Живот није био довољан за победу над смрћу, — и зашто се смрт побеђује само смрћу... И уз то, да ли је смрт за праведника, за Богочовека, жртва у смислу одрицања од драгог и вољеног, — нарочито кад се има предзнање васкрсења у трећи дан... Не открива до краја смисао смрти на Крсту ни идеја Божанске правичности, *justicia vindicativa*. Са појмовима као што су: рачун изравнања, одмазда и задовољење правде, немогуће је до краја сагледати тајну самоодрицања и љубави на Крсту. Ако је ипостасни сјединењем са Божанством бесконачно појачан значај Христове смрти, зар није у истој мери уздигнута и важност читавог Његовог живота и свих Његових дела, — чудесних дела не само Праведника но и Богочовека... Зар Његова чудесна дела не покривају са сувишком како злу немарност, тако и грешна дела читавог палог човечанства... Најзад, у Христовим страдањима и смрти на Крсту нема оне правичне неопходности, одређене Законом, која је важила за сваку смрт (па и) праведника. Јер ово нису страдања и смрт изванредног човека, који се уз помоћ сопственог вежбања усавршио у трпењу и послушности и који је на тај начин стекао од Бога већу благодат. Овде је реч о страдањима Богочовека, страдањима непорочне човечанске природе, већ „обожене“ уличношћењем у ипостас Логоса... Ту тајну не објашњава ни западна схоластичка идеја о удовољењу гневу Божијем „преко Заменика“, *satisfactio vicaria* схоластике. Ово не зато што је „замена“ немогућа. Но зато што Бог не тражи страдања творевине, — Он жали због ње... Како може казнена смрт пречистог Богочовека да буде уништење греха ако је смрт само плата за грех, — а само у грешном свету смрт постоји... Зар „правичност“ не трпи милосрђе и љубав, тако да је неизбежна смрт на Крсту да би се ослободила самољубива љубав Божја од свих забрана изједначавајућег правосудја... Све те сумње са смелошћу и силом изразио је већ свети Григорије Богослов у својој знаменитој Пасхалној беседи (која је, успут речено, по Типику одређена као прво читање на Пасхалној Јутрењи, после треће песме)... „Коме и због чега је проливена ова крв за нас изливена, — крв велика и преславна, крв Бога и Архијереја и Жртве... Ми смо били под влашћу злога, продани у ропство греху и сластољубљем смо себи купили озледу... Ако се свота за искупљење даје не некоме другоме него ономе који држи власт, — онда питам: коме и због чега је принесена таква свота? Ако ли је ђаволу, то је страшна увреда! Зар да разбојник добије ту високу своту за искупљење, и прими не само од Бога, него и самог Бога, — и да за своје целаство прими такву безмерну плату, тако да смо за њу и ми по правичности поштеђени... Ако ли је дата Оцу, — онда, на који начин? Ми нисмо били у ропству код Њега... И друго, из ког разлога би крв Јединородног Сина била пријатна за Оца Који није примио за жртву ни Исаака, кога је његов отац принео, него је заменио жртвовање сина па је уместо људске жртве дао овна“... Овим својим питањима свети Григорије хоће да покаже необјаснивост

смрти на Крсту из захтева изједначавајуће правичности. Он није оставио питање без одговора него закључује: „из овога се види да Отац прима жртву Свога Сина не због тога што је захтевао или имао потребу, него због домостроја спасења (икономије) и због тога што је човеку било неопходно да се освети и обожи учовечењем Бога“...(9).

Спасење није само опроштај грешнику, није само „помирење“ Бога са њим. Спасење је скидање и укидање самога греха, — избављење човека од греха и смрти. А спасење се испунило и довршило на Крсту, — „крвљу са крста“ (Кол. 1, 20)...(10). Не само страдањем на Крсту но и смрћу на Крсту... То је било уништење смрти. И то се може схватити једино из смисла смрти(11).

II

Човек је отворен „за нетрулеживост“, — створен и призван да учествује у божанском животу, да живи у Богу. И, као створеном „по лику Божијем, човеку је у самом акту стварања била дана бесмртност... „Пошто је једно од добара Божанске природе — вечност“, — објашњава свети Григорије Нисијски, — „онда је требало да устројство наше природе не буде лишено учешћа у тој вечности Бога, него да она сама у себи има бесмртност и да заложеном у њу способношћу, познаје Вишнога и тражи вечност Божију“...(12). Бесмртност је била дана човеку као могућност, — и она је требало да се оствари путем његове стваралачке слободе, стицањем Духа. Али падом у грех затворила се та могућност. Човек је замро, постао смртан. Сам грехопад је већ смрт као удаљење од јединог извора живота и бесмртности, као свлачење животворног Духа. „Општење са Богом јесте живот и светлост“, — говорио је свети Иринеј, — „и одвајање од Бога је

9) S. Greg. Naz. orat. XLV, in 5. Pesche, n. 22, MG. XXXVI, col. 653.

10) Уп. Дам. XX 28; Рим. V. 9, Еф. I 7; Кол. I 14; Јевр. IX 22; I Јов. I 7; Откр. V 5-6; В. 3. — Отачка расуђивања су наведена ниже.

11) Обично се не разликују довољно јасно та два факта: страдања и смрти. То смета да се дође до исправних закључака. То се особито виду у богословским расуђивањима митрополита Антонија Храповицког (Уп. његов „Догматъ Искупления“ Срем. Карловци 1926, и „Опытъ Христианскаго православнаго катехизиса“ 1924). Гетсиманији се супротставља Голгота управо стога што се са разлогом сматра да су „душевне муке“ важније од „телесних страдања“. Али треба објаснити смрт а не само страдања приликом смрти. И смисао смрти Христове код митрополита Антонија се објашњава сасвим наивно: „да освети собом то што је страхом од смрти тровало читав живот људи и да саму смрт учини да је безстраха“. (Опытъ Катехизиса, стр. 50). Овденије место да се улази у подробно разматрање погледа митрополита Антонија. Али треба само приметити да се сотириолошка тема уопште не исцрпује питањем о мотивима Крсног пута; да ли га је захтевала Божанска правда, која се задовољава „заслугама“ пострадаога Христа, или пак Божанска љубав; дали је икупљење — тек умилостивљење праведног гнева Божјег или откривење свепраштајуће љубави Божије...

У таквом постављању догматског питања постоји опасност психологизма. Од њега нису слободни недавни покушаји сатириолошког богословља у руској литератури, почињући од књиге А. Д. Беляева, Любовь Божественная. М. 1834. О руској литератури довољно потпуна библиографска указања видети у брошури Д. В. Дюлгеровъ — Иисусъ Христосъ — Новозаветен Пъвосвещенникъ изкупитель, София 1926 (Бугарски). Овде треба додати и чланак I. А. (јеромонах Андроник, касније епископ). Христосъ Искупитель поучению сватихъ отцевъ Церкви, — у „Странникъ“ 1896, август и септембар. Патристички материјал у свим тим покушајима није био разрађен у довољној мери.

12) S. Greg. Nyss, orot. cat. cap. 5: ... — ed. Srawley, p. 23-24.

смрт“⁽¹³⁾. И наши прародитељи су умрли чим су сагрешили и постали дужници смрти, — „јер дан стварања је један“...⁽¹⁴⁾. Грех је, пре свега — отпадање од Бога, затварање у себе и самопотврђивање створења. А кроз грех у човечији свет улази смрт (Рим. 5, 12). У одељивању и удаљавању од Бога човечија природа се ослабљује, растројава, разлаже. Само биће човека показује се као непостојано и нестално. Свеза душе и тела постаје лабава. Тело се претвара у тамницу и гробницу душе... И открива се неизбежност смрти као разлучења душе и тела, који као да више нису причвршћени међу собом. Прекршај заповести „вратио је човека у природно стање“, говорио је свети Атанасије, — „да би он, као што је створен из ничега, тако и у самом бићу са временом по правди пао до трулежности“. Јер творевина саздана из ничега управо и постоји над безданом ништавила, свагда готова да се у њега стрмоглави. Творевина, говори свети Атанасије, — јесте битије немоћно и смртно, „пролазно и распадиво“. И од „природне трулежности“ оно се избавља само силом благодати, „присутством Логоса“. Због тога одвајање од Бога доводи створење до разлагања и распадања...⁽¹⁵⁾. „Ми ћемо умрети и бићемо као вода, изливена на земљу, коју није могуће скупити“ (2 Цар. 24, 14)...

Човек је у грехопадку постао смртан, и заиста умире. А смрт човека постаје космичка катастрофа. Јер, у умирућем човеку природа губи своје бесмртно средиште, и она сама као да умире у човеку. Човек је узет из природе, створен је од праха земног. Али Бог је удахнуо у њега дах живота... То је због тога, објашњава свети Григорије Нисијски, — „да би се земаљско саузнело са Божанским и кроз мешање доње природе се надкосмичком природом, да би јединствена благодат равномерно протицала по читавој творевини...⁽¹⁶⁾. Човек је неки „мали свет“, у њему се „сједињава сваки род живота“, — у њему се, и само у њему, сав свет додирује са Богом⁽¹⁷⁾. И због тога одступништво човека отуђује од Бога сву твар, опустошује је и као да је обезбожава. Грехопад човека нарушава космички ред и склад. Грех је несклад, неред, безакоње... И због тога, по сликовитом изразу црквене песме, „сунце сакри зраке, месец са звездама се у крв промени, хумови задрхташе, када се рај затвори...“⁽¹⁸⁾. Строго говорећи, умире само човек. Наравно, смрт је закон природе, закон органског живота. И умирање човека означава управо његово падање или увлачење у коловрат природе⁽¹⁹⁾. Али само

13) S. Iren. adv. haeres. V. 272: хоризмѡс де ту тхеу тханатос. ed. Harvey. II 398.

14) Ibid. V 23. 1-2, Harvey II 366-8: in ipsaque die mortui sunt in qua et manducaverint et debitores facti sunt mortis, quoniam conditionis dies unus.

15) S. Athanas, de incarn. n. 4-5: „како су помислили тако су се и искварили, — и смрт која се зацарила овладила је њима..., јер будући некада ништа по природи, они су призвани у битије присутвом и човекољубјем Логоса; због тога је следило да се са испразнењем појма о Богу у њима, испразнило и увек продужавано битије, то и значи, раставити се, остајати у смрти и трулежности“. MG. XXV, col. 104, уп. contragentes n. 41, col 81-84, — уп. И. В. Поповъ. Религиозный идеалъ св. Атанасия. Богословский Вестникъ, 1906. март.

16) S. Greg Nyss. orat. cat. cap. 6: ... — ed. Srawley, — p. 81.

17) S. Greg. Nyss. de anima et resur. MG. XLVI, c. 28; уп. de opif. hom. cap. 2-5, MG. HLIV co. 133, squ. — Мисао о средишном положају човека је особито развијена у богословском систему преподобног Максима Исповедника.

18) У недељу сиропусну, на литији.

19) Уп. S. Greg. Nyss, orat. cat. 8: „са природе бесловесних (животиња) прената је смртност на природу створену за бесмртност“. — „могућност умирања, која је била одлика бесловесне природе“, ed. sSrawley, p. 43-44, уп. de anima et resur., MG. XLVI, col 148: „што се људској

за човека је смрт противприродна и смртност је зло. Смрт рањава и унаказује само човека. У родовском животу „бесловесних“ врста смрт је само природни моменат у постојању те врсте, и пре је израз рађајуће силе живота него немоћи. И тек са грехопадом човека и у природи смртност задобија трагичан и злокобан смисао, — природа као да се сама трује отровом који тече из леша човековог разлагања... Ипак, у природи је смрт увек само прекид посебног постојања. У човечијем свету смрт поражава саму личност. А личност је нешто неизмерно више него индивидуалност или особеност. У правом смислу речи смртним и трулежним постаје кроз грех једино човечије тело; и у смрти се разлаже само тело, — само тело и може да се распада, труне... Али, не умире тело човека, но цео човек. Јер човек је органски састављен из душе и тела. Међутим, ни душа, ни тело само по себи не образују човека. Тело без душе је леш, а душа без тела — привид. И душевност у организму сама још није довољна за живот човечијег тела. Човек није бестелесан дух, није неки „бестелесни демон“, који је само закључан у тамницу тела. Ма како да је тајанствена свеза душе и тела, но непосредна свест сведочи о органској целовитости психофизичког састава човека. И због тога раздвајање душе и тела јесте смрт самог човека, прекид његовог целог, управо човечијег постојања⁽²⁰⁾. Због тога је смрт и трулење тела неко помрачење „лика Божијег“ у човеку. Управо о томе говори св. Дамаскин у свом знаменитом погребном опелу: „Плачем и ридам када посмислим на смрт, и видим у гробу где лежи по образу Божјем саздана наша лепота, безоблична, безславна, безлична која нема обриса... Дамаскин говори не о телу човека, него о живом човеку... „Наша боголика красота“, — то није само тело, него цео човек. Управо он је „лик неизречене славе“ Божје, чак и под ранама прегрешења...⁽²¹⁾. И у смрти се открива да човек,

природи прилепило од живота бесловесних“ (схима тис алогу фисеос) de opif. homin, cap 18: „оно чиме је бесловесни живот ограђен ради самоочувања, то је будући пренесено на живот човечији постало страст“, MG. XLIV 193. Са тиме је повезано схватање „кожних хаљина“ библијског приповедања, као смртности, као смртности тела (а не као саме телесности, за разлику од Оригена). Уп. код Методија Олимпијског, de resurr. I 385; 395 — 7, 406, — ... ed Bonwetsch p. 281-285, уп. још ког светог Григорија Богослова, Orat 38, п. 12, MG. XXXVI, 324.

- 20) Мисао о неразделивом јединству психофизичког састава човека била је основна претпоставка древноцрквене полемике како против докета, тако и против аполинариста. Заједно са тиме управо из мисли о неразделивој повезаности (саприпајању) у човечијем саставу разумне душе и тела, раскрива се и догмат о васкрсењу — започињући већ од Антинагоре. „Ни природи душе самој по себи, ни пророди тела одвојено Бог није даровао самостално битије и живот, него само људима који се састоје из душе и тела“, говорио је Атинагора, и одатле је закључивао: „ако нема васкрсења, онда неће остати природе људи као људи“. Athenagoras de resurr. c. 15, ed Schwartz, p. 65-67. Уп Pseudo-Justin, de resurr 6, ed. Holl (TU XX 2), 45, frg. 107; скоро буквално код св. Иринеја, adv. haress V. 6 (Harwey) II 333, 335. Иста мисао код Методија de resurr I 34 (Bonwetsch 272); код Тертулијана, ed resurr, carnis cor. 40 ed. Groumann III 83... Поме поретку мисли се приближава св. Григорије Нисијски, особито у дијалогу „О души и васкрсењу“. У основу тих расуђивања постављена је Аристотеловска идеја о души као ентелехији тела, премда са примедбом о индивидуалној бесмртности разумне душе.
- 21) Многи од древних Отаца су видели „лик Божији“ не само у души него управо у целосном саставу човека. Пресвега — у његовом царственом достојанству, у његовом призивању на господство над природом, што је везано управо са пунотом његовог психофизичког бића. То је основна мисао св. Григорија Нисијског у његовој књизи „О устројству човека“. Њу развија преподобни Максим. И вероватно под утицајем преп. Максима св. Григорије Палама подвлађи пуноту човечијег састава у коме се са разумном душом сједињује земно тело, као преимућствено право човека на боголикост, — capito phy., theol. etc., 63, 66, 67 — MG. CL. col. 1147, 1152, 1165.

— то „разумно извајање“ Божје, по изразу светог Методија⁽²²⁾, јесте леш, — „јер је човек — наге кости, оброк црва и смрад“... У томе је загонетност и тајанственост смрти... „Уистину је смрт тајна: како се душа од тела принудно раздваја, од састава и споја природног савеза Божанским хтењем раздељује... О, чуда!... Како се предасмо трулежности... Како се повезасмо са смрћу!“... У страху од смрти, премда често малодушном и тамном, открива се неки дубоки метафизички трепет, — а не само греховна привезаност за тело света... У страху од смрти открива се угроженост човекове целовитости... И увек постоји нека сањарска немоћ у сновима о разоваплоћењу. Нису случајно и узалудно древни оци указивали на сјединење душе и тела у човеку, слично и по аналогiji са нераздељивим Богочовечанским јединства двеју природа у Христу. Ова аналогija се може обрнути. И о човеку се по аналогiji може говорити као о „једној ипостаси, у двама природама“, — наиме у двама, а не само из две... У смрти, ако се и не раскида, ипак се залама, та двоједина човечанска ипостас... Отуда оправданост плача и ридања. И ужас смрти се укида само „надом на васкрсење“, — и у њему животу вечном...

Ипак, смрт није једино самораскривање греха. Сама смрт је већ некако почетак васкрсења... Смрћу Бог толико некажњава, колико лечи палу људску природу. И не само у том смислу да смрћу Он пресеца порочан и грехован живот. Само умирање човека Бог претвара у меру лечења. У смрти се човечија природа очисти и као да предваскрсава. То је опште мишљење светих отаца. Са особитом силином је то изражено код светог Григорија Нисијског. „Промислом Божјим послана је човечијој природи смрт, — говори он, — да би човек после очишћења од порока у раздвајању душе и тела, кроз васкрсење био обновљен као здрав, бестрастан, чист и слободан од сваке примесе пророка“... То је, пре свега, — лечење тела. Бог у смрти као да прекали сасуд нашег тела. Слободним покретом воље ми смо ступили у општење са злом, и у наш цели састав убризган је неки отров порока. Зато сада човек по смрти слично некаквом керамичком сасуду, поново се разлаже у земљу, да би после очишћења од њиме примљене нечистоте, могао поново да буде узведен у првобитан облик, кроз васкрсење... Због тога смрт није зло, него добротворство⁽²³⁾. Земља као да је засејана човечанским прахом да би га силом Божјом изнедрила у последњи дан, — то је још апостолско поређење... Сама смрт крије у себи могућност васкрсења⁽²⁴⁾. Али та

22) Method. de resurr. I 34, 4: то агалма то логиком (ed Bonwetsch, p. 275).

23) S. Greg. Nyss. Orat. cat, cap. 35, (ed. Srawley, p. 133; cap. 8, p. 46; up. de mortuis, MG. XLVI, col. 520, 528; Orat. funer de Plac, MG. XLVI, c. 876-877. Св. Григорије понавља светог Методија Олимпијског, — блискост се показује чак и у речима; up. поређења Srawley у уводу његовог издања. „Оглашеничке речи“ р.р. XXV — XXVIII. Сама слика претапања узета је од Методија; up. de resurr I 43, 2-4, (ed. Bonwetsch, 1917), p. 231.; 42.3, p. 288-289, up. Symp. IX. 2, (Bonwetsch, II 6) Св. Методије је обновио древну малоазијску традицију. Слика претапања срета се већ код Теофила Антиохијског, ad. Autol, II 26 (ed. Otto, s. 128). То место је скоро буквално код Иринеја, ad haeres III, 23, 6; 19,3 (Harvey II 129, 105, up. frgm. XII apud (Harvey II 481-482). Та слика и изображење је код Иполита, ad. graecos, 2. (ed Holl), Frangmente vornicānischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela, Texte und Untersuchungen, XX. 2, 1889, frg. 353, s. 140... Епифаније Кипарски укључује свој *Панариј* велики цитат из Методија, у коме се налазе и више наведени пасуси, Panar, haeres 64. cap. 22-29 (ed. Holl, II p. 435-448). О лековитом смислу смрти види још код Василија Великог quod Deus non est auctor malorum, n. 7, MG. XXI, col. 315, и код Златоустог, de resurr. mort, n. 7, MG. L, c. 429.

24) Свеза душе и тела не раскида се у смрти до краја. Са особитим увидом о томе говори св. Григорије Нисијски. Између душе и тела и у смрти се наставља „извесна пријатељска веза

потенција се реализује само у Христу „Првенцу из мртвих“ (1 Кор. 15, 20). И само се у сили Христовог васкрсења јавља победа над тугом смрти.

Искупљење и јесте пресвега победа над трулежношћу и смрћу, ослобођење човека од „робовања трулежности“ (Рим. 8, 21), обнова првобитне целовитости и постојаности човечије природе. Испуњење искупљења је у васкрсењу. И испуниће се оно у свеопштем оживљењу, када ће „последњи непријатељ“ — смрт бити уништен (1 Кор. 15, 26)... Али поново сјединење човечијег бића као целине могуће је само кроз поновно сјединење човека са Богом. Само у Богу је могуће васкрсење... „Ми нисмо другачије могли да добијемо бесмртност и нетрулеживост сем кроз сјединење са нетрулеживим и Бесмртним“, — говорио је свети Иринеј, — „како би трулежно било прогутано нетрулежним“... Само кроз оваплоћење Логоса отвара се пут и нада на васкрсење...(25). Још одређеније говори свети Атанасије. Божја доброта није мога да допусти „да разумна бића, једном саздана и присна (кроз причешће) Божанском Логосу, нестану и кроз трулење поново се развеју у небитије“... Поништење заповести нарушило би правду Божју. Адамово покајање после изгона из Раја било је недовољно, — „покајање не изводи из природног стања огреховљености, него само прекида грехе“... А човек није само згрешио, него је и пао у трулежност. И због тога Бог Логос силази и постаје човек, прима наше тело, — како би људе, пале у трулежност, наново вратио у нетрулежност, и како би их оживео из смрти, уништавајући у њима смрт кроз Своје усвајање тела и кроз благодат васкрсења одгонећи од њих смрт као што сламу сажижу у огњу“...(26). Смрт се привила уз тело и било је нужно да се и живот привије телу, како би тело збацило са себе трулеж, обукавши се у живот. Иначе тело не би могло да васкрсне. „Када би (постојала) наредба да се смрт не дотиче тела“, — говори свети Атанасије, — „оно би ипак остајало смртно и трулежно по општем закону свих тела“... И само кроз облачење тела у бестелесни Логос Божији, оно већ више не подлеже смрти и трулежи, јер је одевено животом као некаквом несагоривом опном, „јер има за ризу живот и уништена је у њему трулежност“...(27). Тако је, по мисли светог Атанасија, Логос постао тело да би уништио и сатро трулежност у човечијем саставу... Па ипак, смрт се побеђује или искорењује не само јављањем Живота у иструлелом телу, него (добро)вољном смрћу оживотвореног тела. Логос се оваплоћује ради смрти у телу, — ето основне мисли светог Атанасија: „ради примања

и познанство“. Душа се и у смрти налази при елементима тела које се распада и разлаже. — премда не као „животна сила“, него као нека „распознавајућа способност“ (гностики динамис). Са нестајањем тела, увучених већ у колотечину елемената, остају неки индивидуални трагови или „знаци свезе“... И обратно, у души се, као на воску, запечаћује неки облик тела, (eidos). De anima et resurr. MG. XLVI. col. 76-77; de hominis, opif. c. 27, MG. XLIV, c. 225 squ. Уп. М. Тх. Оксидук, Есхатологија св. Григория Нисскаго. Киевъ 1916. с. 291-200, 405 и след; П. Страховъ Атомы Жизни, *Богословий Вѣстникъ* 1912, јануар с. 1-29.

25) S. Iren, adv. haeres III. 187; иносен ун тон антхрופן то тхео (латински: hominem fecit et adunavit... non enim poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem percipere, nisi adunati fuisset incorruptelae, et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos, ut absolveretur quod erat incorruptibile ab incorruptela, (Harvey II 100, 103). Уп. V 12.5: hoc autem et in semel totum sanum et integrum redintegravit hominem, perfectum eum sibi praeparans ad resurrectionem (Harvey II 354).

26) S. Athan. de incarn. n. 6-8, MG. XXV, col. 105-105.

27) Ibid, n. 44, col. 176; n. 28, col. 143, уп. ор. 2 in., n. 66, MG. XXVI, col. 298.

смрти имао је Он тело“, и само кроз смрт било је могуће васкрсење...⁽²⁸⁾. И то није само богословско мишљење светог Атанасија, — него је то вера Цркве⁽²⁹⁾.

У смртности човека неопходно је видети домостројни узрок смрти на Крсту. Кроз смрт пролази Богочовек и сатире трулежност, оживотворава саму смрт. Својом смрћу Он потире силу и власт смрти, — „смрти државу разорио си, Силни, смрћу Твојом“... И гроб постаје живоносан, постаје „извор нашег васкрсења“... У смрти Богочовека се испуњава васкрсни сми-сао смрти, „смрћу смрт разруши“...

У посланици Јеврејима Апостол описује искупитељско дело Богочовека као служење Првосвештеника... Христос долази у свет да испуни вољу Бо-жју. Духом вечним Самог Себе приноси Он Богу, приноси крв Своју за очи-шћење грехова човечанских, и то се остварује кроз страдања. Са Својом крвљу, као са крвљу Новог Завета, пролази Он небо и улази у само светили-ште, иза завесе... За претрпљену смрт овенчава се славом и чашћу, и сада са десне стране Оца насагда... Жртвоприношење Христа започиње на зе-мљи и испуњава се на небу где је Христос стао пред Бога за нас, као вечни Првосвештеник, „Првосвештеник будућих добара“, као Апостол и Архијереј нашег исповедања, као литург истинске скиније и светилишта Божјег... Кроз смрт Христа открива се живот, откривају се силе или мо-гућности будућег века... У крви Исуса отвара се пут нов и жив, пут у онај вечни спокој каквим је починуо Бог од дела Својих...

Тако је смрт на Крсту жртвоприношење, а не само жртва. И приносити жртву не значи само жртвовати. Чак и са моралне тачке гледања смисао жртве није једино у одрицању или лишавању, него и жртвеној сили љубави. Жртва није толико жртвовање колико посвећење, приношење и дар... И у савршавајућа сила жртве је управо љубав (уп. 1 Кор. 13, 3)... Али жртво-приношење је још нешто више него сведочанство љубави, оно је још и све-штенодејство... Жртвоприношење Себе на Крсту је жртва љубави, — Хри-стос нас је заволео и предао је „себе за нас као принос и жртву Богу на пријатни мирис“ (Еф. 5, 1)... И та љубав није само састрадавање и милоср-ђе према палима и обременјенима. Христос не предаје себе само за грехе света, него и ради нашег прослављења. Он предаје Себе не само за грешно човечанство, но за Цркву, — да би је очистио и осветио, учинио је светом, славном и непорочном (Еф. 5, 25-27)... Сила жртвоприношења је у њего-вом очишћавајућем и освећујућем дејству. И сила жртвена на Крсту је у томе да је она пут славе. У њој се прославља Син Човечији и Бог се прославља у Њему (Јн. 13, 31)... Првосвештеничка молитва Господа Христа је била о слави и животу. „И славу коју си ми дао, ја сам дао њима“ (Јн. 17, 22)... У томе је испуњење жртве. Тако је „требало да Христос то претрпи и да уђе у славу Своју“ (Лк. 24, 26)...

28) S. Athan. de incarn, n. 21, col. 133; уп. n. 9, L. 112; or. 2 in. n. 67-68, col. 289-292.

29) Светог Атанасија понавља св. Григорија Нисијски orat cat. cap. 32: „и ако неко пажљивије испита тајну, рећи ће пре да смрт није десила због рођења, него на против да је ради смрти било примљено рођење. Јер, Надсуштасвени прима на себе телесно рођење не због потре-бе за животом, него да врати нас од смрти животу; ed. Srawley, p. 116-117. Уп. оштре речи Тејтулијана, do carne Christi n. b: Christus masi missus, nasei quoque nelossario habuit ut mori pos- sset, — forma motienbi carasa nascensli ed. ML. II col. 764.

Сила Христовог умирања на Крсту није у томе што је то невинна смрт, него у томе што је то смрт Богочовека... „Да би ми оживели“, — говорио је свети Григорије Богослов, — „ми смо имали потребу за Богом оваплоћеним и усмрћеним“...(30). У томе је „страшна и преславна (парадоксална) тајна“ смрти... На Голготи свештенодејствује лично оваплоћени Логос... И приноси на жртву Своју „сопствену“ човечију природу, коју је Он још од зачећа примио у неразделиво јединство Његове Ипостаси, и коју је у том примању обновио у свој првобитној непорочности и чистоти... У Христу нема посебне човечијеличности, — него постоји само свеколика пунота човечије природе (но нема човечанске ипостаси)... И на крсту не умире човек. „Страдао је и подвизавао се подвигом трпења не маловажни човек, но оваплоћени Бог“, говорио је свети Кирил Јерусалимски(31). Може ре рећи — умире Бог, — али по Свом човештву. „Ето међу мртве се убраја Онај Који живи на висинама, и у мали гроб се чудно смешта“...(32). То је (добро)вољна смрт по човештву Онога Који је, по нераздвојном од човештва Божанству, Вечни Живот, Који је Васкрсење и Живот... Смрт по човештву, али смрт унутар једино ипостаси Логоса — Оваплоћеног Логоса... И зато је то смрт која васкрсава...

Спаситељ је говорио ученицима: „Дођох да бацим огањ на земљу; и како бих желео да се већ запалио! Али ссе мени ваља крстити крштењем, и како ми је тешко док се то не сврши...“ (Лк. 12, 49-50)... Огањ, — то је Дух Свети, који се у огњеним језицима излио одозго у „страшној и неирецивој тајни“ Педесетнице. То је крштење Духом. И крштење — то је смрт на Крсту и проливање крви, „крштење мучеништвом и крвљу којим се крстио и Сам Христос“, како је говорио свети Григорије Богослов...(33). Смрт на Крсту као крштење крвљу, — у томе је смисао тајне Крста. Крштење је увек очишћење. И крштење на Крсту је неко очишћење човечијег бића, човечије природе, која пролази пут обновљења у Ипостаси Богочовека. То је неко умивање човечије природе у лијућој се жртвеној крви, — и умивање тела пре свега... Очишћење као припрема за васкрсење... И очишћење читаве људске природе, — очишћење читавог човечанства у његовој првини, читавог човечанства у његовом новом и тајанственом родоначелнику, у „другом Адаму“. То је крваво крштење читаве Цркве, — „Цркву Твоју си стекао силом Крста Твога“... И Крсним крштењем Христовим треба и ваља да се крсти сво Тело... „Чашу коју ја пијем испићете, и крштењем којим се ја крстим крстићете се“ (Мк. 10, 39; уп. Мт. 20, 23)... И још више од тога, смрт на Крсту је очишћење целог света, крваво крштење читаве творевине, очишћење космоса кроз очишћење микрокосмоса... „Очишћење не неког малог дела васелене и не на кратко време, но очишћење целог света и вечно очишћење“, говори свети Григорије Богослов...(34). И зато сва творевина

30) S. Greg Naz. orat. XLV, n. 28: едеитхимен тхеу саркомѣнѣ ке некрумену. MG XXXVI c 661, уп. S. Basil Magn. in Psalm 48, n. 4: мите антхрופן псилон, алл' антхрופן тхеон. MG. XXIX, col. 440.

31) S. Cyrill, Hieros, Cateches XIII, n. 6, MG. XXXIII, col. 780.

32) Канон Велике Суботе, ирмос 8. песме.

33) S. Greg Naz. orat XXXIX, n. 17, MG XXXVI, col. 356.

34) S. Greg Naz. orat XLV, n. 13: ... MG XXXVI, c. 640, уп. n. 24, c. 656; orat IV, n. 68: ... — t. XXXV, col. 589. Уп. Занимљиво објасњење зашто је Господ страдао на откривеном месту — код св. Атанасија, de incarn; MG. XXV, col. 170. — „подигнут на крст Господ је очистио ваздух од ђаволске и сваке демонске замке“; у истом смислу код Златоустог: in Crucem et in latro-

тајансвено саучествује у смртном страдању Богочовека... „Сва твар се измењиваше, Христе, гледајући Те где висиш на крсту... Сунце се помрачиваше, и темељи земље се потресаху, и сви састрадаваху Творцу свега“... То није састрадање у жалости, него састрадање у страху, — „темељи земље колебаше се од страха пред Силом Твојом“... То је састрадање у радостотворном сзоерцању великог тајинства васкрситељне смрти, — „јер, крвљу Сина Твога се благосиља земља“ (35). „Много је у то време било чудеса“, говори свети Григорије Богослов, — „Бог распињан..., сунце које се помрачује и које се опет распламсава, — јер је требало да и творевина састрадава Творцу... Завеса која се раздрала... Крв и вода који су потекли из ребра, — крв стога што је Он био човек, а вода стога што је био више но човек... Земља која се потресала, камење које се распадало због Камена (Христа)... Мртваци, који устају за доказ да ће бити последњеи опште васкрсење... Чудеса при погребу која нико достојно опевати не може... Али ни једно од њих не може да се упореди чуду мога спасења... Неколико капи крви пресаздавају читав свет, и за све људе постају оно што је квасац за млеко, сабирајући и везујући нас у једно“... (36).

Смрт на Крсту је тајна, — и она нема само морални него и сакраментални (светотајински) смисао. То је Пасха Новог Завета. И на Тајној Вечери се открива тај сакраментални смисао смрти на Крсту. Изгледа чудно што се Евхаристија установљава пре смрти на Крсту, — јер већ у Сионској горњој одаји Сам Спаситељ даје ученицима Своје Тело и Крв... „Ова чаша је Нови Завет у крви мојој, која се за вас лије“ (Лк. 22, 20)... Па ипак, Тајна Вечера није била само праобраз, није била само пророчки символ, — као што ни Евхаристија није била само симболичко помињање... То је — истинска тајна... И Христос је савршава као Првосвештеник Новог Завета. То је Тајна смрти на Крсту, Тело које се ломи и Крв која се лије... И заједно са тим — тајна неизрецивог преображења, — тајанствена и сакраментална промена нама сличног тела у храну духовну и прослављену. Тело које се ломи, умирући, али које у самој смрти је васкрсавајуће... Јер добровољно узлази Господ на Крст, — на Крст муке и славе... Како је објашњавао свети Григорије Нисијски, — Он „не чека принуду од издајника, не очекује ни разбојнички напад јудејаца, ни безакони суд Пилата, — (не чека) да њихова злоба буде почетак и узрок општега спасења људи“... „Својим домостројем он предухитрује њихов напад посредством неизрецивог и необичног свештенослужбеништва, — Он Самог Себе приноси као принос и жртву за нас будући истовремено Свештеник и Јагње Божје које узима грех света... Понудивши Тело Своје за храну, Он је јасно показао да се жртвоприношење Јагњета већ извршило... Јер жртвено тело не би било погодно за јело када би још било живо... Према томе, дакле, када је давао ученицима Тело за јело и Крв за пиће, онда је слободном вољом Домостроитеља тајне Тело Његово неизрециво и невидљиво већ било принесено на жртву, а душа је била у оним местима куда ју је пренела власт Домостроитеља, заједно са

пет, MG. XLIX, col. 408-409, „да би очистио природу ваздуха“, и сво небо и земљу, „је је крв капала из бока Његовог на земљу и очистила сву њену прљавштину. Господ је страдао не у храму него на откривеном месту јер је то била васеленска жртва, приношење за читав свет“.

35) Самогласне стихире на јутрењу Великог Петка.

36) S. Greg Naz. orat. XLV, n. 29. MG. XXXVI, col. 661, 664.

Божанском силом која је са њом сједињена“...(37). Другачије речено, — као да је већ почело добровољно разлучење душе од тела, нека сакраментална агонија Богочовека... И крв која се добровољно излива за спасење свих постаје „лекарство нетрулежија“, лек бесмртности и живота..

Господ је умро на Крсту. То је стварна смрт. Међутим, она није у свему слична нашој. Управо стога што је то смрт Господа, смрт Богочовека, смрт унутар неразделиве Ипостаси оваплоћеног Логоса. Изнад свега, то је смрт добровољна, — у човечанској природи Спаситеља, слободна од прародитељског греха, чувана присуством Божанства и сопственим подвигом и слободом, није постојала неопходност смрти. Смрт се прима вољом искупљујуће љубави... И што је најважније, — то је смрт у Ипостаси Логоса, смрт у Личности Логоса ужлебенога човештва. Уопште смрт је раздвајање, и у смрти Спаситеља раздвајају се Његова пречиста душа и тело... Али се не раздваја једна једина Ипостас Богочовека, не цепа се и не нарушава ипостасно јединство у Њему. Другим речима, — душа и тело који се раздвајају у смрти остају сједињени кроз Божанство Логоса од Кога се они никад не одвајају. То не мења онтолошки карактер смрти, не мења њен смисао. То је смрт нетрулежива — и због тога се у њој побеђује трулеж и смрт, и у њој започиње васкрсење... Сама смрт Богочовека се показује као васкрсење човечије природе. И Крст постаје животворан, открива се као ново Дрво Живота, — „којим се уништи туга смрти“...(38). О томе Црква са особитом силином сведочи у богослужењу на Велику Суботу, тог по превасходству, крсноваскрсног дана.

„Иако је Христос и умро као човек и Његова света душа се одвојила од пречистог тела“, — говори св. Дамаскин, — „но Божанство Његово је остало неразлучно и са душом и са телом. На тај начин се једна ипостас није разделила на две ипостаси, јер су и душа и тело од самог почетка подједнако имали своје битије у ипостаси Логоса. Иако су се у време смрти душа и тела раздвојили једно од другог, ипак су се свако од њих сачували имају за свој центар једну исту ипостас Логоса. Дакле, једна ипостас Логоса је била како ипостас Логоса тако исто и душе и тела. Јер никада ни душа ни тело нису имали сопствену ипостас, мимо ипостаси Логоса. А Ипостас Логоса је увек једна једина и никада није било две ипостаси Логоса. Према томе, ипостас Христа је увек једна. И премда се душа одвојила са телом по месту, ипак је она остала сједињена ипостасно преко Логоса“...(39).

37) S. Greg Nyss. or. in Resurr. or. 1, MG. XLVI, col. 612

38) У Недељу Крстопоклону на *Господи воззвахъ*

39) S. Ion Damask. De fide orth III 27: ei gar kai topikos tu somatos i psihi kehorisato, all' ipostatikos dia tu Logu inoto, MG. XCIV, col. 1017; — Та формулација претпоставља установљену христову терминологију и до краја развијено учење о „уипостасењу“ енипостатон — „личностењу“ човечије природе Логоса у Христу — прво код Леонтија Византијског, за којим је следова преп. Максим Исповедник. Код ранијих Отаца учење о неодвојивости Божанства и човештва, у смрти Спаситеља није увек било изражено са савршеном тачношћу, особито при тумачењу Матеја, XXVIII, 46. Уп. K. Baerh: Die Lehre der Kirche vom Tode Jesu in den ersten drei Jahrhunderten, Sulzbach 1834; G. Jovassard, L'abandon du Christ par Son Père durant Sa Passion d'après la tradition patristique etc., Lyon 1923 (thèse); уп. L'abandon du Christ en croix dans la tradition grexque des IV et V siècles, Rev. des sciences rel. t. V, 1926; J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort, Rev. de l'hist eccles, t. XXIII, 1927, p. 5-45, 209-241.

Тајна Крста има две стране. Она је истовремено и тајна жалости и тајна радости, — тајна понижења и славе. То је тајна жалости и смртне туге, тајна напуштености, тајна страдалничког унижења и срамоте... „Данас се Владика творевине и Господ славе на крст прикива... пљување и ране при-ма, увреде и шамаре“⁽⁴⁰⁾. У Гетсиманији и на Голготи Богочовек се мучи и страда, док се не испуни велика тајна смрти. Пред Њим се открива сва мржња и заслепљеност света, сво противљење и ограниченост злобе, леденост срца, сва немоћ и малодушност разбежаних ученика, — открива се сва неправда лажне људске слободе... И Он све покрива свепраштањем сажалљиве и страдалне љубави, и моли се за распињаче Своје... „Овако говори Господ Јудејцима: народе мој, шта вам учиних, и чиме вам досадих“...⁽⁴¹⁾. У тим страдањима и тој жалости савршава се спасење света, — „раном његовом ми се исцелисмо“ (Ис. 53, 5)... И Црква одбацује било какво докети-стичко умањење стварности и пуноте тих страдања како се не би обесна-жио Крст Христов. Али Црква не дозвољава ни супротну крајност — кенотичку саблазан... Јер, дан ругања Крсту, тај дан безумља и срамоте је-сте дан радости и славе. Оштро је говорио Златоусти: „Данас ми празнује-мо и торжествујемо јер је Господ наш на Крсту прикован клинови-ма“...⁽⁴²⁾. Јер Дрво Крста је „вечнослављено дрво“, истинско дрво живота, „којим се трулеж разори“, „којим се укиде смртна туга“... Крст је „печат спасења“, знамење силе и победе. Не само символ но сама сила победе, — „основа спасења“, по изразу Златоуста... Крст је знак царства. „Због тога Га и називам Царем што Га видим распетим“, — говори Златоуст, — „јер је цару својствено да умире за поданике“. Црква празнује дане Крста, пра-знује их као славље... И не само славље непобедивог смирења и љубави, него и као славље нетрулежја и живота... „Као живот творевине Твој при-сутни Крст васелена целива, Господе“...⁽⁴³⁾. Јер сама смрт Господа на Кр-сту јесте разорење смрти, укидање смртности и трулежности, — „умиреш и оживљаваш ме“... И није само због тога смрт на Крсту победа над смрћу што је увенула васкрсењем... Васкрсење већ открива или пројављује побе-ду Крста, — Васкрсење се остварује у самом уснућу (умирању) Богочове-ка... И „сила васкрсења“ је управо „сила Крста“, „непобедива и неразруши-ва, и Божанствена сила часног и животворног Крста“...⁽⁴⁴⁾. Сила добровољног страдања и смрти Богочовека... На Крсту Господ „нас узно-си на прво блаженство“, — и „Крстом долази радост целом свету“... На Крсту Господ не само да страда и мучи се, него се и успокојава „уснувши телом, као мртав“...⁽⁴⁵⁾. И саупокојава човека, подиже и обнавља, — „упо-којио си ме, премореног трудом сагрешења, на дрвету почивајући“... Са Крста чини Он да извире бесмртност, својим погребом отвара врата смр-ти и обнавља иструлело човечије битије... „Свако делање и чудотворење Христа“, говори Дамаскин, — „наравно, велико је веома, божанствено и

40) На недељу Крстопоклону, при целивању Крста.

41) На јутрењу Великог Петка, антифон XII, тропар 1.

42) S. Io. Chrys. In crucem et in latronem, hom. I, MG. XLIX, col. 399 sq.

43) У уторак IV седмице свете Четрдесетнице, сједален.

44) На Великом Повечерју. Словенски „непостижимая“, је неуспешно пренета грчка реч „акаталитос“ = неразрушава.

45) Ексапостилариј Пасхалне јутрење.

дивно. Али од свега је дивнији часни Крст Његов. Јер ничим другим него само Крстом Господа нашег Исуса Христа је укинута смрт, уништен прародитељски грех, ад је лишен свога плена, даровано је васкрсење, припремљен је повратак првобитно блаженству, отворена су врата ада, природа наша се винула до на престол Бога, а ми смо постали чеда Божја и наследници. Све је то учињено Крстом... Смрт Христа или Крст су нас обукли у ипостасну Божју мудрост и силу"...(46). И у томе се састоји крсноваскрсна тајна Велике Суботе. Као што пише у синаксару тога дана, „у свету и велику суботу ми празнујемо боготелесно погребјење Господа Бога и Спаса нашег Исуса Христа и његов силазак у ад, чиме је наш род призван из трулежности и прешао у вечни живот"... То није само предпразништво или предвечерје спасења, него је то дан самога спасења... „Ово је благословена субота, ово је дан упокојења, у који почину од свих дела својих Јединородни Син Божји"...(47). То је дан силаска у ад. И силазак у ад већ је васкрсење, како је то и посведочено у иконографији...(48).

Велико „тридневје смрти“ (*triduum mortis*) су тајанствени дани остваривања васкрсења. Телом Господ почива у гробу, — и тело се Његово не одваја од Божанства, — „ако и беше разорен Твој храм у време страдања, ипак и тамо је био, нераскидив спој Божанства и тела Твога“, због једне

46) S. Io. Damasc. De fide orth. IV, II, MG. XCV, c. 1128-1129, — *Dia stavrou gar panta katorthotai... Idu o thanatos tu Hristou, etoi o stauros ten enypostaton tou theou sofian kai dynamin emas parabale.* — уп. већ код Иринеја *Adversus haeres* II 20. 2; *per passionem mortem destruxit, vitam autem manifestavit, et ostendit veritatem et incorruptionem donavit.* (Harvey &, 323; V 23. 2): *Venit ad passionem pridie ante sabbatum, quae est sexta conditionis dies, in qua homo plasmatus est, secundam plasmationem ei, eam quae est a morte, per suam passionem donans.* (Harvey &&, 387). Још раније код св. Јустина, *Apol.* 563 (ed. Otto, &, 174). Уп. S. Cyrill. *Ablex.* in *Hebr. &&*, 14: „смрт Христа је као корен живота“. MG. c. 33, LXXIV, col. 965. Још код блаженог Августина in *Joan* XII 10, II — *ipsa morte liberavit nos a morte: morte occisus mortem occidit..., mortem suscepit et mortem suspendit in cruce..., in morte Christi mors mortua, quia vita mortua occidit mortem, plenitudo vitae deglutivit mortem.* ML. XXXC, c. 1489-90.

47) На Велику Суботу, на *Господи возвахъ*.

48) У византијској иконографији, почевши од краја VII-ог века, Христово Васкрсење се приказује као Силазак у Ад, из кога Господ изводи Адама и остале са Њим. Ту се подразумева кидање уза (ланаца) смрти. Та иконографска композиција се развила под непосредним утицајем литургијских текстова и као да представља њихово претварање у линије и боје. Упореди преглед споменика и поређења са богослужбеним текстовима код Н. В. Покровског, *Евангелие въ памятникѣхъ иконографий преимущественно византийскихъ и русскихъ*, — Турды археологическаго с'езда въ Москве 1890 год. т. I, СПб. 1892, стр. 398 и след. уп. G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Evangile aux XIV, XV et XVI siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macedoine et du Athos.* Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 109, Paris 1916, p. 396, suiv. r. Мие исправно обраћа пажњу на древно представљање распећа: *l'iconographie primitive du Crucifiement montrant non point Jésus souffrant sur la Croix, mais Dieu triomphant par sa souffrance volontaire. Elle s'attachait non au drame, humain mais au dogme* (p. 396). Види о томе код Покровског, стр. 314, и след., и особито код J. Reil, *Die altchristliche Bildzyklen des Leben Jesu, studium ueber Christliche Denkmäler, herausgegeben von I. Focke, N.F. Hf. 10, Leipzig, 1910, s. 21 ff. 451.* О древном представљању на саркофазима Рејл говори: *Es findet sich keine leiderszene in der Christus als Leidender dargestellt ist! Es erscheint immer stets als einer, der ueber dem Leiden steht... Die Verspottung immer sieht wie ein Verherrlichung, die Dornkronung wie ein Siegerkronung aus* (s. 21-22). То остаје типично и касније. Емоционално-драматични мотиви продиру у иконографију прилично касно — очигледно под утицајем сиријанско-палестинским утицајем. У византијском иконопису они се утврђују не раније од XI века, на западу још касније, већ после победе Францисканског религиозног идеала (уп. Millet, p. 389-400, 455 suiv.). Види још: O. Schönewulf, *Die Darstellung Christi, Studien hrsg. v. J. Ficker, N.F. Hf. 9, Leipzig, 1909.* Наравно, тај иконографски материјал захтева посебно разматрање са богословске тачке гледишта.

49) Канон Велике Суботе, VI Песма, тропар 1.

Ипостаси...(49). И тело Господа не подпада закону трулежи, — и у самој смрти остаје нетрулеживо, то јест живо, као да није умрло, — јер пребива у наручју Живота, у ипистаси Логоса... По речима црквене песме, „окусио си од трулежи, али трулежност уопште познао ниси“...(50). Као што је објашњавао Дамаскин, — реч трулеж (фѳхора) има двојаки смисао. Најпре, она означава „страдална стања човека“ (та пѳтхе), као што је глад, умор, пробадање клиновима, и сама смрт, то јест разлучење душе и тела. У том смислу тело Господа је трулеживо (фѳхартѳн), — до васкрсења. Са друге стране, под трулежношћу може да се разуме „потпуно разлагање тела на саставне стихије и његово нестајање“; то је трулежност у правом смислу речи, или тачније „иструелелост“ (диафѳтора). А управо такву иструелелост тело Господа није доживело, оно је остало у смрти (неиструливо, нетрулеживо)...(50). И у тој нетрулеживости се већ преображавало у стање славе... А и душа Христа силази у ад, — такође без одвајања од Божанства, „у аду са душом као Бог“... Силази „обожена душа“ Христа, како се изражавао Дамаскин...(52). Тај низлаз или силазак у ад означава пре свега улазак или продор у област смртности и трулежи. И у том смислу то означава сам факт смрти Спаситеља... Али тај ад или „преисподња земље“, где је силазио Спаситељ, не може се поистовећивати са оним „адам“, у коме ће се мучити грешници... При свој својој објективној реалности, „ад“ је духовно стање, одређено религиозно-наравственим „стањем“ сваке душе. И не може се замислити да су у истом „аду“ душе порочних и непокајаних грешника и душе старозаветних праведника, укључујући ту и пророке који су некада говорили Духом Светим и прорицали Спасов Долазак, — ако се под „адам“ разуме „место мучења“. Међутим, Господ је силазио баш у онај „ад“ где су били праведници, где је пре Њега сишао Претеча... Тај „ад“ је тама и сенка смрти, — пре место смртне жалости, него мучења, тамни шеол, место неразрешивог разваплоћења, само издалека предозарено косим зрацима још нерођеног сунца, још не испуњеног надања. Грехопадом и прародитељским грехом читав род људски је пао у смртност и трулежност. Чак и виша праведност старозаветна није ослобађала људе не само од неизбежности емпиричког умирања и смрти, него и од те загробне беспомоћности и немоћи, које је било условљено немогућношћу васкрсења, отсуством силе или могућности обнове целости човечијег састава (бића)...

50) Канон у недељу Жена мироносица IV песма, тропар I. Упореди синаксар Велике Суботе: „натруелелост, наиме, тело Господње претрпе, то јест раздвајање душе од тела. Али иструелелост, то јест разрушење тела и потпуно нестајање уда — никако“...

51) S. Io. Damasc. De fide orth. III 28, MG. XCIV, s. 1038, 1100. Разликовање натруелелости (фѳхора) и иструелелости (диафѳтора) је разрађено у споровима са такозваним аѳтартодокетима. Тај спор још очекује историјско-богословску анализу. У последње време је учињен покушај историјскодогматске рехабилитације Јулијана Халикарнаског — R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec (sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps de Jesus-Christ, Louvain, 1924. Уп. критички чланак M. Jugie, Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche; у Echos d'Orient, t. XXIV, 1925, p.p. 129-162, 275-285; Види и његов чланак: La controverse gaianite et la possibilité du corps de Jesus-Christ, у Dict. de la theologie cath. t. VI (1920). с. 1002-1023. Основно питање је у томе: шта значи исповедање да су страдања и смрт Спаситеља *добровољни*.

52) S. Io. Damasck. De fide orth III 29. MG. XLIV, с. 1102. — Уп. S. Epiphan, *Panar. haer.* XX, n. 2; ен тхеотити ке ен психи, (ed. Holl, I 230); haer LXIX, n. 52. MG. XLII, с. 287, 305-8; S. Cyrill Alex. De incar. Unigen. — psyhe de theja, MG. LXXV, 1216; S. Augustin, De symbolo ad catechum, sermo alius, cap. VII, n. 7: totus ergo Filius apud Patrem — totus in cruce, totus in inferno, totos in paradiso quo latronem introduxit, PL XL, с. 658.

То је била нека онтолошка немоћ душе која је у смртном раздвајању изгубила способност да буде „ентелехија“ свог сопственог тела, — немоћ пале и рањене природе, коју није исцељивало ни обећање, ни нада на избављење... И у том смислу су сви силазили у ад, у преисподњу таму, као у царство неког „небитија“ или онтолошке трулежности, и самим тим у царство ђавола, кнеза овог века, кнеза смрти и духа небитија, и били су под његовом влашћу, премда невољно, принуђени онтолошком немоћи, а не због сопствене нечестивости, и због тога нису имали удела у његовој нечестивости и злоби...(53). У тај ад силази Спаситељ. И у тами „блеле смрти“ заблистала је незалазна светлост Живота... Она руши ад, руши смртност, — „ако и у груб сишао јеси, Премилоствиви, ипак си адову разрушио силу“...(54). У том смислу се ад укида Спасовим силаском, — „и нема ни једног мртвог у гробу“... Јер гроб „прими замљу а сретете небо“... „Када си Ти сишао у смрт, Животе бесмртни, тада си ад умртвио блистањем Божанства“...(55). Силазак Христа у ад јесте јављање Живота усред безнадежности смрти, јесте победа над смрћу. И ово уопште не значи да је Христос „узео“ на Себе „адске мука Богоостављености“... Господ силази у ад као Победник, као Начелник Живота. Силази у сили и слави, а не у унижењу, премда и кроз унижење, кроз смрт. Али и смрт је Он прихватио добровољно и самовласно, — „и тело није умрло по немоћи природе усељеног Логоса, него ради укидања у њој смрти силом Спаситеља“, говори свети Атанасије(56). У ад Господ силази да благовести или проповеда држаним тамо и свезаним у њему душама (уп. 1 Пт. 3, 19). Он и силом свог јављања и речи ослобађа их, јавља им њихово одређење(57).

Другачије речено, силазак у ад је васкрсење „свероднога Адама“. Због тога и „стење ад доле“ и „огорчен је“. Својим силаском Христос руши и

53) Апостол говори о „тамници“ (филаке); *Vulgata „carcer“* — то јест о месту затварања, заклавања под стражом! (1 Петр. III, 19); Уп. Дела апостолска II, 24; о смрти и само у стиху 31 (Псалам XV, 10) — о Аду, где се говори у правом смислу. У богослужбеним текстовима под „Адом“ или „преисподњом“ увек се подразумева безнадежност смрти.

54) Кондак на свету Велику Недељу Пасхе. Уп. код Дамаскина, *de fide orth.* III 27: „као што се мрак разгони уношењем светлости, тако се и трулежност изгони надањивањем живота — и за све настаје живот, а за целата погибија“, *MG. XCIV, l. 1097*.

55) Тропар на вечерњу Великог Петка, а заједно васкрсни тропар 2. гласа. То је основна тема „Оглошеничке речи“ Златоуста.

56) S. Athanas. *De incarnat.*, l. 26. *MG. XXV, col. 141*.

57) Упор. S. Cyrill. *Hieros. Catech.*, XIV, n. 19, *MG. XXXIII, c. 848-849*; S. Cyrill. *Alex. De recta fide ad Theod.*, n. 22, *MG. LXXVI, c. 1165*; *Homil. passhal.*, VII, *MG. LXXIII, c. 552*; S. Io. Chrys. *In Matth. hom.* XXVI, n. 3: „како су срушена гвоздена врата и железни доворотници? — са телом Његовим. „Тада се први пут јавило бесмртно тело и разрушено је насиље смрти; „...Оно се јавило да је сила смрти сломљена... Али не и то да су разрешени греси умрлих до Његовог доласка“. *MG. LVII, 416*; S. Io. Damasck. *De fide orth.* III, 29; *MG. XCIV, col. 1101*. Од Златоуста види код блаженог Августина, *ep. CLXIV, ad Evodium*, n. 12, 13, 16, 21, *ML. XXXIII, c. 714, 715, 718*; Види J. Turmel, *La descente du Christ aux Enfers*, Paris 1905; J. Mornier, *La descente aux Enfers*, Paris 195; H. Quillet, s. v. *Descente de Jesus aux Enfers*, — у *Dict. de la theol. cath.*, t. IV; F. Cabrol и A. de Meester, *Sub voce*, у *Dict. d'Archeologie chret. et de liturgie*, t. IV. I (1916); Н. Орловъ, *Сошествие Господа нашего Иисуса Христа во адъ и Его проповедь мертвымъ*, у *Православной Обозрени*, 1889, април, стр. 744-466. — Посебно разматрање захтевају светоотачке мисли о „борби“ и особито о *ошкучу* (искупљењу) ђаволу, — у вези са питањем Силаска у Ад. Подробно видети зборник текстова код Riviere, *Le dogme de la redemption, Essai d'etude historique*, Paris 1905. читав одељак: „La question de droit des démons, 1909, p. 373-445. Анализа текстова би требало да се изврши наново.

ломи „вечне довратнике“, и тиме васкрсава читав пали род људски⁽⁵⁸⁾. Укида саму смрт, — „моћ смрти се разруши и ђаволска превара се укиде“...⁽⁵⁹⁾. У томе је славље васкрсења. „И довратнике гвоздене сломио си и извео си нас из таме и сенке смрти, и узе наше си растргао...⁽⁶⁰⁾. И станиште смрти разори своју смрћу данас и озари све божанственим блистањем васкрсења“... Тако се сама смрт променила у васкрсење... „Ја сам први и последњи, и Живи; и бејох мртав и ево жив сам у векове векова, и имам кључеве од смрти и од пакла“ (Отк. 1, 17-18).

IV

У смрти Спаситеља открила се немогућност умирања за Њега. У пуности своје човечанске природе Спаситељ је био смртан, — јер је и првоздана и непорочна природа човечија могла да умре. И Спаситељ је био убијен и стварно је умро. Али смрт Њега није задржала... Како говори апостол Петар, — небеше могуће да Га смрт држи (уп. Дап. 2, 24). Њој то беше немогуће или претешко... Објашњавајући те речи свети Златоуст примећује: „Он је сам допустио да буде задржаван... И, задржавајући га, смрт се мучила као порођајним мукама и страшно је страдала... И Он је васкрсао тако да више никад не умире“...⁽⁶¹⁾. Он је вечнопостојећи Живот и због тога самим фактом своје смрти Богочовек уништава смрт... Сам Његов силазак у област смрти јесте јављање Живота... Својим доласком у ад Он оживотворава саму смрт. И васкрсењем се разоткрива сва немоћ смрти. У смрти разваплоћена душа Христа, испуњена Божанственом силом, поново се сједињава са својим телом, које је у смртном раздвајању остало нетрулеживо и кога се није дотакло трулење леша, разлагање леша. У смрти Господа се открило да Његово пречисто тело не подлеже трулежи, да је оно слободно од оне смртности у коју се обукла првоздана људска природа кроз непослушност и грех. У првом Адаму се могућност смрти кроз преступ заповести открила у стварности смрти. У последњем Адаму могућност бесмртности остварила се кроз чистоту и послушност у стварности нетрулежја, у немогућност умирања. И због тога се психофизички састав човечије природе у Христу показује постојаним и неразрушивим. Разваплоћење душе се не претвара у раскид. Додуше, и у свакој смрти раздвајање душе и тела не бива коначно него заувек остаје нека свеза међу њима.. У смрти Спаситеља та свеза се показује не само као „апстрактна“, — него душа Његова не престаје да буде „животна сила“... Због тога се Његова смрт, при свој својој стварности, при свој стварности смртног разваплоћења и раздвајања душе и тела, показује пре као сан, — „телом си уснуо, као мртав“... Као што вели Дамаскин, „тада се човечија смрт показа да је сан“⁽⁶²⁾. Још се не укида стварност смрти, него се открива њена немоћ. Господ истински, ствар-

58) Пасхални напев, ирмос VI песме. Уп. уторак Светле Седмице, восточен, на *Господи въззвахъ*.

59) Пасхална вечерња на *Господи въззвахъ*, восточев.

60) У понедељак Свете Седмице, Богородични Теофила и Јосифа, IV песма „*kai autos odine katehon auton o thanotos*“.

61) S. Io. Chrys. „In morte apostol. hom. VII; MG. LX, col. 57. Златоусти је имао у виду израз из Дела Апостолских *tas odeinas tou thanatou*.

62) Стихира самогласна Дамаскинова, глас I, у чину погребни свештеника.

но умире. Али у Његовој смрти се у вишој мери показује васкрсна сила која је својствена свакој смрти — и при томе се пројављује не само као проста могућност, него управо као сила. На смрт Господа потпуно се односи Њиме Самим дана прича о пшеничном зрну (уп. Јн. 12, 24). И кроз Његову смрт открива се слава Божја, — „и прославих, и опет ћу прославити“ (уп. ст. 28). У „сопственом“ телу оваплоћеног Логоса временски размак смрти и васкрсења се скраћује... „Сеје се у унижењу, устаје у слави; сеје се у немоћи, устаје у сили; сеје се тело душевно, устаје тело духовно“ (1 Кор. 15, 43-44). За Богочовека се то збива у „тродневју смрти“. „Није на дуго оставио Он храм Свој, тело, у мртвом стању, него га је, само га показавши мртвим због додира са смрћу, одмах и васкрсао у трећи дан, узносећи са собом и знамење победе над смрћу, то јест, јављену у телу нетрулеживост и недоступност страдању. А могао је Он и у самом тренутку смрти да подигне тело и да га поново покаже живим“... Тако говори свети Атанасије старајући се да покаже победни и васкрсни смисао Христове смрти⁽⁶³⁾. У тајанственом „триневју смрти“ нетрулежно тело Господа преображава се у тело славе, облачи се у силу и светлост. И зрно клија и расте... Господ устаје из мртвих, као Женик излази из гроба... То се збива силом Божјом, као што ће се силом Божјом догодити у последњи дан и свеопште васкрсење. И у васкрсењу се испуњава ваплоћење као јављање живота у природи човечијој.

Васкрсење Христово је било победа не само над Његовом смрћу, него и над смрћу уопште, — „празнујемо умртвење смрти, адово разрушење, другога вечнога живота почетак“...⁽⁶⁴⁾. У Васкрсењу Христовом саваскрсава читаво човечанство, читава људска природа, — „а род човечански у нетрулежје одену се“⁽⁶⁵⁾. Саваскрсава не у том смислу да су сви устали из гробова, — јер смрт продужава да се дешава... Међутим, укинута је безнадежност умирања, обеснажена је смрт, — читавој људској природи дана је могућност и сила васкрсења... „Истина, ми и сада умиремо пређашњом смрћу“, — говори Златоуст, — „али не остајемо у њој; и то не значи умирати... Сила смрти и самобитност смрти је у томе да умрли више нема могућности да се врати у живот... А ако ће он после смрти оживети, и при том за бољи живот, онда она више није смрт, него уснуће“...⁽⁶⁶⁾. Укинута је „осуда на смрт“ — како вели свети Атанасије. „Са прекидањем и уништењем трулежности благодаћу васкрсења ми се раздвајамо (са телом) само привремено због смртности тела; слично зрневљу које се баца у земљу, ми не пропадамо разлажући се, него ћемо посејани васкрснути, — због тога што је смрт укинута по благодати Спаситеља“...⁽⁶⁷⁾. Све то значило је излечење и обнову природе и због тога у њему постоји извесна неоспорност: сви ће васкрснути, сви ће се вратити у психофизичку пуноту бића, премда

63) S. Athan. De incarn, n. 26. MG. XXV, c. 141. Уп. код Златоуста, in Io. hom. 85 (al. 84), n. 2: „на сваки начин показује да је то нека нова смрт, јер је све било у власти Умирућег; и смрт се није приближила телу Његовом пре него што је Он го пожелео“, MG. LIX, col. 462.w

64) Пасхални канон, II песма, тропар.

65) Васкрсни сједален, 3. гласа.

66) S. Io. Chrys. in Hebr. hom. XVII, n. 2: „Умиремо али не остајемо у смрти, то онда не значи умрети. Тиранија смрти и права смрти је онда када се умрлом не дозвољава да уђе у живот. Међутим, ући после умирања у бољи живот није уопште смрт, него почивање“, MG. LXIII, col. 129.

67) S. Athan., De incarn n. 21, MG. XXV, c. 132.

измењену. Но од сада је свако разваплоћење у човековом свету само привремено... То се остварује Силом Крста, — кроз уништавање мрачних јаруга ада... „Крстом твојим разрушио си смрт“...(68).

Са особитом силином свети Григорије Нисијски раскрива органску свезу Крста и Васкрсења. Васкрсење није само последица, него и плод Смрти на Крсту... Свети Григорије подвлачи два момента: нераскидивост ипостасног јединства, у коме се сједињавају душа и тело Христа и за време смртног раздвајања, и савршена безгрешност Спаситеља, — „чији живот је безгрешан, код Њега је и јединство са Богом потпуно нераскидиво“... „Када је наша природа по поретку њој свеојственом и код Ваплоћеног била покренута на разделење душе и тела (у смрти)“, — говорио је свети Григорије, — „Он је поново као неким лепком, то јест Божанственом силом, саставио раздељено и довео раздвојено у нераскидиво јединство. То и јесте васкрсење, — повратак у неразориво јединство онога што је раније било спојено и што се по раздвајању поново сједињава. Сједињава се ради тога да би се човечанству вратила првобитна благодат, и ми поново ушли у вечни живот, након што порок, који се помешао са нашом природом, изчезне кроз разлагање нашега бића... И као што је начело смрти, зародивши се у једноме, прешло на сав род људски, тако се и начело васкрсења кроз Једног распрострањује на сво човечанство... Јер када се у човечијој природи коју је Он примио на Себе, Његова душа после смрти поново вратила у тело, тада се то сјединење раздељеног, као од неког начела (извора) потенцијално распростире на читаву човечију природу. То и јесте тајна домостроја (плана) Божијег о човеку и васкрсење из мртвих“...(69). На другом месту свети Григорије појашњава своју мисао упоређивањем са преломљеном трском расеченом на пола. Ако неко почне да слаже одвојене делове са једне стране (на њихово раније место) онда ће неизбежно да их сложи и са друге стране, — „и читава раздвојена трска ће се у потпуности сјединити правилно“... Тако и поново сјединење душе и тела у Христу извршено изнова доводи у јединство „читаву људску природу, смрћу раздељену на два дела“, надом на васкрсење успостављајући свезу између раздељених... У Адаму наша природа као да је кроз грех расечена надвоје. И ето у Христу тај раскид савршено сраста(70). — То и јесте укидање смрти, — боље рећи, смртности... Другим речима, — потенцијално и динамичко обновљење пуноте и целовитости човечијег бића.

У спасењу је неопходно разликовати излечење природе и излечење воље... Природа се лечи и исцељује неоспорно, силом сведелатне милости божје. Могло би се рећи, — неким „насиљем благодати“... У Христу се чи-

68) Тропар васкрсни, VII гласа.

69) S. Greg. Nyss Orat. cat. cap. 16; „Palin synephe ta diakrithenta kathaper tini kollē, tē theia lego dynāmei pros tēn arrekton enosin to diashesthēn synarmosas... oion apo tinos arhes eis pasan anthrodien physin te dynamei kata to ison e tou diakrithentos enosis diabainei. ed Srawley, p. 70-72. упореди слична разматрања у *Антииретику*, гл. 17: „смрт није ништа друго до разрешење душе и тела, — али Онај који је и једно и друго (душу и тело) сјединио у Себи, не одваја се ни од једног ни од другог... Прости и несложени сене раздвајају при раздвајању душе и тела, него, напротив, врши њихово сјединење и Својом сопственом наразделивошћу приводи у јединство и оно што је раздељено... Јединородни Бог Сам васкрсава сједињено са Њим човештво, најпре оделивши душу од тела, а затим сјединивши их опет, — и тако произилази опште спасење природе“. Adv. Appollinarem, MG. HLV, col. 1153, 1156, уп. јон у In Christi resurr. or. I, MG. XXV, col 617.

70) S. Greg. Nyss. Adr. Apollin. cop. LV, MG. XLV, col 1257, 1260.

тава људска природа исцељује потпуно и у читавом свом обиму, — оздрављује од непуноће и смртности. То обнављање пуноте ће се открити у свеопштем васкрсењу, — у васкрсењу свих: и добрих и злих... По природи нико није изузетно испод царске власти Христове. И нико не може себе да изузме од силе васкрсења... Али сама воља човека не може да буде исцељена силом, — јер се сав смисао исцелења воље састоји у њеном обраћењу, у њеном стваралачком устремљењу ка Богу. Воља човека се лечи само у подвигу и у слободи... Само кроз подвиг улази човек у тај нови и вечни живот који се открио у Христу... И улази у њега путем добровољног умирања са Христом... Поново се пут живота открива кроз смрт, кроз одрицање, кроз умирање... Свако треба да се сједини са Христом лично и слободно, — кроз примање вере, кроз избор љубави... Дужан је да се одрекне себе, „изгуби живот свој“ ради Христа, узме крст свој и за Њим иде (уп. Лк. 9, 22-24; Мк. 8, 32, 34-38; Мт. 16, 21, 24-28; 10, 38-39)... Хришћански подвиг је „следбеништво“ Христу, — следбеништво на Његовом крсном и страдалном путу, следбеништво чак до смрти... Али изнад свега, — следбеништво у љубави: „по томе смо познали љубав што Он за нас душу своју положи; и ми смо дужни полагати душу за браћу“ (1 Јн. 3, 16)... Не може да живи у Христу, не може да оживи са Христом онај ко са Њим не умире... То није само аскетски захтев. То је неки тајанствени и онтолошки закон духовног живота, закон самог битија... Хришћански живот почиње новим рађањем, — водом и Духом... Символика крштења је сложена и многообразна. Крштење се врши у име Свете Тројице и Тројично призивање је незаобилазан услов стварности и делотворности тајнодејства крштења... Ипак, пре свега, крштење је облачење у Христа (уп. Гал. 3, 27)... И призивање Тројице је неопходно због тога што је изван Тројичног исповедања немогуће познати Христа, признати у Христу Богочовека, „Једног од Свете Тројице“... Символика крштења је пре свега символика смрти и васкрсења... И то реалистичка символика... То је сведочанство апостолског предања. „Или зар не знате да сви који се крстимо у Христа Исуса, у смрт се Његову крстисмо? Тако се с Њим погребосмо кроз крштење у смрт, да би, као што Христос устаде из мртвих славом Очевом, тако и ми ходили у новом животу“... Јер постадосмо срасли са обликом смрти Његове, па ћемо због тога да се сјединимо и са васкрсењем (уп. Рим. 6, 3-5, уп. и целу главу)... Може се рећи, — крштење је неко васкрсење у Христу, устајање са Њим и у Њему ради новог и бесмртног живота: „пошто се с Њим погребосте крштењем, у Њему сте и васкрсли кроз веру у моћ Бога који Га васкрсе из мртвих“, говори апостол (Кол. 2, 12)... Са васкрсли смо управо кроз погребљење, — „ако с Њим умресмо, с Њим ћемо и живети“ (2 Тим. 2, 11)... Јер у крштењу верник постаје уд Христа, ураста у Његово тело, — једним Духом ми се крштавамо у једно тело (уп. 1 Кор. 12, 13)... На тај начин се на све распростире благодат Христовог васкрсења. Распростире се, а не тек распространиће се; не ради се ту само о будућем и свеопштем васкрсењу, него пре свега о оном духовном препороду који се врши при крштењу и сједињењу са Христом који већ јесте зачетак васкрсења и вечног живота. Тај препород претпоставља веру и остварује се у онима који верују, — то јест у слободи и кроз слободу... „А сви ми који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображава-

ражавање“, колико саучествовање, — „уподобљење“, — „Христос је био распет и погребен и васкрсао је стварно, а ви сте се у подобију (у сличности), удостојили да се саразапнете, сапогребете и заједно са Њим устанете“...(72). Неопходно је подвући да свети Кирило говори не само о смрти него управо и о погребу (као и апостоли); а свети Василије Велики јасно говори о нашем подражавајућем „силаску у ад“... То значи да у крштењу (загњуруењу) човек силази у сенку смрти, у безнадежност смрти, али са Васкрслим Христом и узлази, прелази од смрти у живот, и то живот бесконачни... „И све ово над вама врши се у обличју (слици), јер ви сте — обличје Христово“, закључује свети Кирило. Другачије речено, свису саобухваћени Христом, — и отуда и сама могућност „уподобљења“...(73). Још одређење говори свети Григорије Нисијски. У крштењу постоје две стране. Крштење је и рођење и смрт... Обично рођење уводи у смртан живот, почиње и завршава трулежјем... И неопходно је било пронаћи друго и ново рођење које би водило у бесмртан живот... У крштењу се „присуством Божанске силе оно што је рођено у трулежној природи преображава у нетрулеживост“...(74). Преображава се кроз следбеништво и подражавање Христу, и тако се остварује оно што је њиме било предуказано... Само стопама Христовим је могуће проћи кроз лавиринт људског живота и изићи из њега, — „а лавиринтом сликовито називам незаобилазну стражу смрти којом је затворен јадни род човечански... Из те оgrade изашао је Христос, — преко тридневног умртвења... У купели крштења „испуњава се подражавање Њиме оствареног“... Смрт се „изображава“ у елементу воде... И као што је Христос поново устао у живот, тако и крштени сједињен са Њим у телесној природи, „подражава тридневну благодат васкрсења“... То је само „подражавање“, а не „поистовећење“. У крштењу човек још не васкрсава него се само ослобађа од природне нечистоте и неизбежности смрти, — у њему се прекида „непрекидност порока“... Не васкрсава, јер и не умире, — још остаје у овом животу... Нешто веће још не смешта у себе сиромаштво човеково. Крштење само предображава васкрсење — ми „унапред видимо у њему благодат васкрсења“... Међутим, крштењем васкрсење већ унапред започиње, — крштење је начело (почетак), а васкрсење — крај; и оно што ће се извршити у великом васкрсењу, то овде има своје почетке и узроке... Свети Григорије појашњава да при томе не разуме то васкрсење које се састоји једино у васпостављању нашег састава (бића)... Ка том циљу човечија природа стреми неопходно... Он подразумева пуноту васкрсења као „васпостављање у блажено и божанствено стање, слободно од сваке жалости“, — апокатастасис, „васкрсење живота“(75). Треба додати да свети Григорије са особитом силином подвлачи неопходност стваралачког чува-

72) S. Cyril. Hieros. Myst. II, n. 4-5, 7, MG. XXXIII, col. 1080-1081, 1084; уп. Myst. III, n. 2. col. 1089. Уп. и код св. Василија Великог de Spiritus. cap. XV, n. 33, MG, XXXII, col. 128-129; Слика смрти је вода која отиче, док преукус живота имамо у ветру.

73) S. Cyril Hieros. Myst. III, n. 1: А све вама сликовито бива, јер сте слике (иконе) Христа, MG. XXXIII, col. 1088; уп. n. 6, col. 1093.

74) S. Greg. Nyss. orat. cat., cor. 33, — присуством Божије силе оно што је настало у трулежности преправља се у нетрулеживост, (ed. Srawley, p. 123, 126).

75) S. Greg. Nyss. orat. cat., cap. 35, (ed Srawley, p. 129-139).

ња и јачања благодати крштења. Јер, у крштењу се не претвара и преображава сама природа човека, него његова воља, — која при томе остаје слободна... И уколико се кроз подвиг душа не очишћава, од крштења као да не остаје ни трага, — преображај се није десио, ништа се није изменило... Међутим, благодат крштења не подчињава се људској произвољности, — благодат силази, али у Боголиком и слободном (човеку) она никада не деј-

76) Ibidem., cap. 40, (Srawley, p. 159-164), уп. orat. I in S. Pascha, MG. XLVI, col. 604 squ; de propos. sec. Deum, MG. XLV, col. 289 squ. Управо због тога св. Григорије са великим жаром говори против оних који одлажу своје крштење; његова сила као да се умањује с тога што нема времена за остваривање благодати крштења у подвигу живота, — уп. реч са таквим насловом, MG. XLVI, col. 416-432. Са друге стране св. Григорије сматра да ће свако, пре или касније усвојити сва добра крштења, — или другачије речено, да ће се „крштење“ извршити овако или онако и да ће бити усвојено од стране сваког човека. То је везано са његовим учењем о апокатастazi и исцелитељном карактеру загробног пута. Одатле учење о мноштву видова крштења, — и последње је већ неумитно крштење огњем... Крштење водом избавља од њега... Слична мисао се налази и код св. Григорија Богослова, orat. XXXIX, п. 16, MG. XXXVI, col. 357; поновљено код Дамаскина, de fide orth. IV, 9, MG. XCIV, vol. 1124-1125. О св. Григорију подробније види у више указаном истраживању Оксијука. — У вези са тим посебан интерес добија питање о мученичком крштењу. Врло рано појавило се убеђење да исповедничка смрт за Христа замењује сакраментално крштење, — и мученик се крштава у својој крви, самим делом саучествујући у смрти Спаситеља. Ипак, и за оне који су примили црквено крштење, мученичка смрт као да постаје „друго крштење“, (много касније сличан закључак је учињен и у вези монашког пострига)... И са тим у вези повезана је посебна мученичка мистика. Она има апостолску древност. Довољно је поменути апостола Павла, и Откривење. Особито изражајни споменик те мистике је посланица св. Игнатија Антиохијског Римљанима. Он жуди за смрћу (εὐὸν τοῦ ἀποθανεῖ VII, 2), — и моли да му не сметају да „принесе Богу проливање своје крви“ (II, 2)... „До сада ја сам роб!“, узвикује он; „а када пострадам постаћу слободњак Исуса Христа и васкрснућу у Њему као слободан“ (IV, 3). „Њега тражим, Умрлог за нас; за Њим жудим, Васкрслим ради нас! *Ејо када се ја рађам...* Опростите братијо... Не сметајте ми да се *родим у живој*, не сречавајте ме да живим (вечно)... Дајте ми да постанем подражавалац страдања Бога мога (VI, 1,3); уп. Magnes. V, 2, Трал. XI, 2... Св. Игњатије не само да *ἰρῖν* страдање, него је жудан страдања и смрти — „да би сапострадао Христу“ (Смирн. IV, 2)... То није херојство него мистички ерос мученичког подражавања Христу, жуђење за оном чашом коју је испио Христос, за оним крштењем крвљу којим се Христос крстио. „И ето, жив пишем вам, обузет жудњом за смрћу. Страсти моје су распете, нема у мени више запаливог вештаства за огањ... Него само жива вода, и она жубори у мени, и говори: иди Оцу“... (Рим. VII, 8). Са тим је могуће упредити знаметину молитву св. Поликарпа на крсту; „Благосиљам Те што Си ме у данашњи дани час удостојио да имам удела у броју мученика и у чаши Христа Твога у васкрсењу вечног живота душе и тела, у нетрулеживости Духа Светог. Прими мене сада да гледам лице Твоје, као жртву угојену и благоугодну, коју Си Ти, иститнити нелажни боже, припремио, предрекао и остварио. За то и за све Тебе хвалим, благодарим и славим, — кроз Вечног Архијереја, Исуса Христа, Вазљубљеног Сина Твога“ (Martyr. Poly. XIV, 2. ed. Le long, 148)... То је исти круг мисли и осећења као и код св. Игњатија: мучеништво, као жртвоприношење, као саучествовање у жртви или у Чаши Христовој, као „подражавање“ или „састрадавање“ Христу... Са тиме је повезано древно гледање на мученике као на Христоносце. Мучеништво није херојство него жртвено приопштавање Христу — и стога је оно некакво васкрсење живота и нетрулеживости... У часу страдања мученици као да су одсутни из својих тела или, пре, — као да Христос присуствује и општи са њима (Martyr Poly. II, 2 Le long, 130). Сам Христос пости са њима, излази са њима на арену, ованчава их и заједно се овенчава, говорио је св. Кипријан, — non sic est ut Servos suos tantum spectet, sed ipse luctatum in nobis, ipse concreditur, ipse incertamine agomis nostri et coronat pariter et coronatur... Epist. X. 4 (ed. Hartel, II, 494), уп. ad. Fortunatum, cap II (Hartel II, 334-343); de laude martyrii, 29, (Hartel, III, 50-51). Уп. друге текстове код M. Viller, Les martyrs et l'Esprit. Y Recherces de science religieuse (t. XIV, 1914), p. 544-551; уп. његов чланак Martyre et Perfection, y Revue d'Ascétique et de Mystique, 1925, p. 3-25; Le martyre l'ascese, Ibidem, p. 105-142... — Тако се постепено изградио појам о мученичком крштењу као о другом крштењу, као о „подражавајућем“ облачењу (одевању) у Христа... То је као неко више крштење јер њиме стечена чистота више не може да се упрља грехом; и при томе је само „подобје“ у њему у већој мери одговарајуће (сличније смрти Христовој)... Св. Кипријан је то отворено говорио ad. Fortunatum, preaf. c. 4 (Hartel, II,

ствује са насиљем, и због тога не оживотворава затворене душе...(76). Јер, крштење је тајинствено саумирање са Христом; саучествовање у Његовој добровољној смрти, у Његовој жртвеној љубави, — и оно може бити само добровољно, стваралачко и слободно...(77).

Тако се у крштењу, као у живом и тајинственом подобију одражава смрт на Крсту. Крштење је истовремено и смрт и рођење, — погребене и „купел обновљења“... „Време смрти и време рађања“, говорио је свети Кирило Јерусалимски(78). Јер, и смрт на Крсту је већ и Васкрсење, пут и врата живота... „Устајањем Твојим хвалим се, — јер смрт Твоја је живот мој“...(79).

1928—1930

Париз

Превели са руског
Јелисавейџа Силађи
и монах Серафим Хиландарац

318-9); уп. Tertull de baptisma, cap. 16, (ed. Reiffescheid — Wissowa, I, p. 214); Origen. in liber. Judicum, hom VII, n. 2, MG. XII, 980, sq; уп. in Io. comment., tom VI, n. 36-37, — изнад крштења мученичког нема више крштења, (ed. Preuschen, II, 165); in Matth. comment, tom XVI, n. 6. — двојачко означава мучеништво: оно је „чаша спасења (poterion soteriou) и крштење (baptisma), јер се кроз мучеништво, као и у крштењу, добија отпуштење грехова (affesis). — MG. XIII, c. 1384; in Levitic. hom. II, n. 4: прво отпуштење је у крштењу, друго — in passione martyrice, итд. — MG. XII, c. 418-419; у своме „Савету за мучеништво“ Ориген особито подробно развија своју мисао. Та тема захтева посебно истраживање. Уп. Odo Casel, Mysterium et Martyrium у Jarbuch für die Liturgiewissenschaft, Bd. II, 1922, s. 18-38; H. Windisch, Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes. Tübingen, 1908, s. 414 ff, 481 f; W. Hellmans, Wertschätzung des Martyriums als eines Rechtfertigungsmittel in der Christlichen Kirche, Breslau 1912 (Inaug.—Diss); Gillis p: son Wetter, Altchristliche Liturgien, I, Das Christliche Mysterium, Göttingen, 1921 (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. 7, 13), — у тим радовима се налази богата збирка текстова. Уп. о Апостолу Павлу интересантан један рад I. Schenckler, Die Passionsmystik des Paulus, Untersuchungen zum neuen Testament, Hf. 15, Leipzig. Hin. 1929. — Неопходно је подвући, — говорећи о мучеништву као о другом крштењу да су сви неведени древно хришћански писци одлучно утврђивали једнострукост, јединитост и непоновивост крштења (особито оштро и упорно код Св. Кипријана). Мучеништво је за њих раскривање и испуњење „првога“ крштења. Најпре зато што се у њему остварује на самом делу подражавајуће подобије саучествовања верних у спасоносним страдањима Главе Цркве. И друго, зато што се мученици очисте од грехова — за њих је то нова „купел препорода“; Са тим последњим мотивом повезано је често упоређивање крштења и „покајања“ у II и III веку — како су онда говорили, другог покајања, (деветера метаноија) — у књизи „Пастир“, код Тертулијана, код Оригена; карактеристично је да св. Епифаније скоро дословно понавља Јерму. — Уп. A. d'Ales, L'edit de Calliste, Paris 1914, по казатељу. Оба мотива су касније довели до упоређивања крштења и монашког пострига. Са пуном јасноћом је то изражено, како се чини, само код преподобног Теодора Студита, који је, монашко усавршавање („монахики телџосис“) сматрао светом тајном, ослањајући се на псеудо Дионисија. Преподобни Теодор га правилно назива „*дружим крштењем*“ (текстове и цитате погледати код А. П. Доброклонски: Преподобни Феодор, игуменъ и исповедникъ Студийский, Т. I, одеса, 1914, с.с. 449-450). Може се мислити да је преподобни Теодор само довео до закључка већ постојеће мишљење. Јер, већ у древном чину монашког пострига, какав нам је познат по Берберинијевом Евхологију, јасно је спроведена паралела са чином крштења. (Уп. код Н. Пальмова, Пострижение въ монашество, чины пострижения въ греческој церкви, Киевъ 1914, с.с. 196-203). И то поређење се може пратити назад све до IV века, — пре свега понављање *одрицања из обреда крштења* у формулама монашког одрицања (апотаги) и затим, исповедање (омологија). Уп. примедбу Росвејда на житије преподобног

добног Антонија, пота 78, ML. LXXII, col. 182-183. „Одрицање“ означава „следбеништво“ Христово (тако је код св. Василија Великог, код Јеронима). И следбеништво је „састрадавање“, „саумирање“, — и то су још апостолске слике (особито Гал. II, 19-20. Христу сарапет сам; уп. II Кор. V, 15; Рим. VII, 4). Одатле је било природно да се дође до представе о монашком постригу као о смрти у крштењу-рођењу. У савременом „чину мале схиме“ паралелизам са чином крштења је потпуно јасан.

77) Cyrill. Hieros, Myst. II, п. 6. MG. XXXIII, col 1081.

78) На вечерњу, у суботу, стихира восточни, глас VII.

Summary

Fr. Georges Florovsky

DEATH ON THE CROSS

This article is translated from *Pravoslavnyaya Mysl II* (Paris, 1928).

The Author plunges himself into the depth of Patristic interpretation of the central Mystery of Christianity — crucial Death of Christ and the transfiguration of His Crucifixion into a Victory of Resurrection.

Over against the Anselmian theory of *satisfactio*, there is the apophatic approach of St. Gregory the Theologian, who covers the Self-offering Sacrifice of God-Man Jesus with appropriate apophatic awe.

In our baptism we symbolically take part in Christ's „*triduum Mortis*“ as well as in His Resurrection. This is, however, not merely a moral „*imitatio Christi*“, but a sacramental identification with Him, foretaste of the Kingdom to come.

Архимандрит *Атанасије Јевшић*

Света Земља

— *Историја и есхатологија* —

Светом Земљом названа је територија данашњег Израела, то јест Палестина. Израз „Света Земља“ среће се дословно код Пророка Захарије (2, 16) и у Књизи Премудрости Соломонове (12, 3), где је названа и „земљом драгоценијом Богу од свих других“ (12, 7).

Назив пак *Палестина*, старојеврејски Paleseth, означава „земљу Филистеја“, који су крајем 13. века пре Христа заузели овај простор и дали му име, о чему говори касније и грчки историчар Херодот.

Но најстарији библијски назив за ту територију је „Ханаан“ (Књига Судија 4, 2), „земља Ханаан“ или „земља Хананаца“ (1 Мојс. 11, 31; Изласка 3, 17). Нешто касније у Старом Завету она се назива „Земља Израиља“ (1 Цар. 13, 19) и „Земља Господња“ (Осија 9, 3) или просто „Земља“ (Јерем. 11, 9), дакле *Земља* парекселанс. Отуда у данашњем говорном језику у Израелу назива се једноставно *Ерец* или *Хаарец* = Земља (ср. Псалам 103/4, 14: „Ха-моци лехем мин *ха-арец*“ = „произвести хлеб из *земље*“).

У Новом Завету назива се „Земљом Израиља“ и „Земљом Јудејском“ (Матеј 2, 20; Јован 3, 22), али и „Земљом обећаном“ (Јевр. 11, 8-9) коју је патријарх Авраам од Бога „добрио у наслеђе“ и „вером се настанио у земљи обећаној као у туђој“. У овим последњим речима садржан је и један виши историјски, метаисторијски смисао Свете Земље, али о томе касније.

Укратко речено, Палестина је *Земља* библијска — земља *свештене историје* и *свештене географије* трију великих светских религија: Јеврејства, Хришћанства и Ислама. Да је погледамо најпре географски.

У наше време библисти зову шири географски простор Блиског Истока, у који спадају Палестина, Сирија и Месопотамија, изразом пригодним за то поднебље — „*йлодни йолумесец*“. То је онај географски простор који се у виду једнога *лука* или *дује* пружа изнад Сиријско-арабијске пустиње и спаја Персијски залив са Средоземним и Црвеним морем. С горње стране овог

* Објављено, у скраћеном виду, у новогодишњем специјалном додатку НИН-а, посвећеном Светој Земљи (бр. 2035, 31. 12. 1989), под насловом *Небо на земљи*.

географског лука налазе се планински масиви Ирана, Јерменије и малоазијског Тавроса, а са доње стране је Сиријска и Арабијска пустиња. На том простору су четири веће реке: Тигар, Еуфрат, Оронта и Јордан и — на крају тога лука — река Нил. Источни крак „плодног полумесеца“ чини Месопотамија, а западни Сирија и Палестина, која се при дну, на југу, сужава између Јудејске пустиње и Средоземног мора и спушта до долине Нила. Палестина је југозападни крај тог великог географског лука који повезује Азију, Африку и преко Средоземља Европу.

Овај кључни простор на тремеђи старих континената наше планете Земље био је насељен од најранијих времена и представља огњиште наше људске цивилизације. За Европу је управо тај простор био пре свега *Исток*. Био и остао. Јер, несумњиво, нема Европе без овог њој тако *блиског* Истока.

Тако је Палестина, будући спона између Месопотамије и Египта, била истовремено и спона и средиште Истока и Запада. Тај блискоисточни простор, или ако хоћемо друкчије да кажемо — простор источномедитеранског базена, јесте колевка европске цивилизације, а по своме и географском и духовном склопу није ни само Исток ни само Запад. Овај простор, како географски тако и духовно, никада није био затворен, већ је увек био у комуникацији: са Арабијом и Месопотамијом и преко Ирана (Персије) са Индијом, затим преко Египта и Нубије са Африком, и такође са Европом преко Мале Азије и Средоземног острвља. Палестина је, дакле, била у сталној вези са Месопотамијом и њеном цивилизацијом, са Египтом и његовом цивилизацијом и такође врло рано са Егејском и Јелинско-римском цивилизацијом и културом.

Саму Палестину, географски гледано, чини у централном делу *Јудејска* висораван, или по библијски *Есграелон*. Протеже се од пустиње Негев или Негиб на југу, тј. од Синајског полуострва, па до планине Кармел на северозападу и планине Хермон на северу, тј. до планинског венца Ливана и Антиливана. Висина овог централног платоа достиже до преко 1.000 м надморске висине, а код Мртвог мора се спушта чак на 380 м испод морског нивоа. Западно од овог централног дела су падине које силазе до обале Средоземља, док источни део Палестине чини долина реке Јордана, који тече од Галилејског до Мртвог мора. Источна страна ове долине зове се Прекојорданија (Трансјорданија) која се наслања на Сиријску и Арабијску пустињу.

Северни део Палестине зове се Галилеја, средњи Самарија, јужни Јудеја. Дужина читавог тог географског простоја је 230-250 км, а ширина од 60 до 120 км. Планине у Галилеји су Кармил и Тавор и преко Генисаретског језера Голанска висораван; у Самарији су Гавал и Гаризин, а у Јудеји су Неби-Самуел код Јерусалима и Јелеонска (Маслинска гора), а по Јудејској висоравни има и других гора.

Клима у Палестини је разноврсна — има медитеранске, пустињске и планинске, а таква је и плодност њене земље. Креће се од обиља до оскудице, па се зато ова земља у Библији назива „земљом у којој тече мед и млеко“, али и „земљом пустом и безводном“ (2 Мојс. 3, 8, 17; Псалам 62/63, 1). Географска и климатска разноврсност Палестине као да је најављивала сложеност њене људске историје, о којој ћемо рећи неку реч више.

Прастановници Палестине били су Аморејци, који су ту живели око 20. века пре Христа; затим следе Арамејци, који су у Палестини и Сирији живели око 13. века, и такође Филистејци, приближно из истог времена, по којима је земља и добила име, и бројне друге етничке групе о којима се говори о Библији.

Јеврејски праотац, велики патријарх *Авраам*, долази у ову земљу у 19. веку пре Христа (приближно око 1850. године пре Христа), из Месопотамије, из Ура Халдејског (Сумерског) у јужном току Еуфрата. На позив Божији он креће отуда преко Харана (северније уз Еуфрат), одакле је затим дошао и патријарх Јаков, први назван именом *Израел* (по Библији: „онај који је видео Бога“, „који се суочио (сучелио) с Богом“ — 1 Мојс. гл. 28 и 32), по коме је цео Јеврејски народ добио име *Израел* = *Израиљ*. Аврааму и његовом потомству обећана је од Бога земља *Ханаан*, названа тако по својим дотадашњим становницима. По томе је ова земља названа „*Земљом обећања*“, како ће на то подсетити велики Јеврејин и велики хришћанин Павле из Тарса (Јевр. 11, 9).

Аврамови потомци, и поред овог обећања, ускоро силазе из Палестине у Египат, у време када тамо владају Хикси (око 1700—1550). Присуство Јевреја у Египту сигурно је посведочено у време фараона Ахенатона (1364-47) и Рамзеса II (око 1250), када цео народ служи овом моћном фараону као робље, радећи „плинтургију“ (производњу цигле — 2. Мојс. 5, 7-8) и градећи пирамиде. Због тешког израбљивања Израела у Египту, велики *Мојсије* — пророк позван од Бога Авраамовог, Исаковог и Јаковљевог, кад је као лутајући номад (пастир) видео под Синајском гором *Куйину у њламену* (позната тема православне иконографије „Купина неопалива“) и из ње чуо глас *Јахвеа*: „Ја сам Онај који јесам“ и ово је „*свешта земља* на којој стојиш“ (2 Мојс. 3, 5) — извео је Јевреје из Египта на Синајско полуострво (половином 13. века пре Христа). Ту под стеновитим Синајем и Хоривом Мојсије је примио од Бога познату „*Тору*“ = *Закон*: 10 заповести и остале религиозно-моралне и друштвене прописе *Завешта* или тачније *Савеза*, који је склопљен између Бога и Израиља (Књ. Изласка, гл. 7-24).

После 40-годишњег лутања по пустињи, Израелски народ се настањује у Палестини (око 1200. године) под вођством Исуса Навина. Следећа два века траје период Судија и започиње доба Царева. Негде 1000-те године моћни и славни цар Давид, иначе песник и музичар и пророк, заузима *Јерусалим* који постаје престоница Израела, религиозни центар Јудејства, Хришћанства и Ислама до данас. Од тога времена кроз све векове Јерусалим као *Свешти Град* постаје символ и читаве Палестине као *Свеште Земље* и, по Библији, символ Земље уопште и свега Човечанства.

Јерусалим је иначе био стари Ханански град. Још у староегипатским текстовима (око 1900. г. пре Христа) помиње се као *Urusalem*. Негде у исто време када патријарх Авраам долази у Ханаан, Јерусалим је био град Мелхиседека, цара Салимског, чије име по Библији значи „цар правде и цар мира“ (1 Мојс. гл. 14; Јевр. гл. 7), што је опет наговештај велике будућности, то јест месијанске есхатологије. Прастановници Јерусалима, с почецима негде око 3000. г. пре Христа, били су Аморити и Хитити, који су се звали и Јевусеји, од којих Давид и осваја *Јерусалим* (чије име највероват-

није значи „*ираг Мира*“, али историјски гледано, његов *мир* је онакав каква је и сва историја Земље и рода људског, чији је символ постао Јерусалим). Давид је у Јерусалиму подигао царску кулу (двор) на *Сиону*, највишем месту Светог Града, а син му Соломон подиже велелепни *Храм* Божији, на нешто нижем узвишењу Морији, где је по предању праотац Авраам хтео да жртвује сина Исака и где је у близини узвишење Голгота, на којем се за човечанство жртвовао Исус Христос, Син Божији.

У библијском контексту Старог Завета Јерусалим је, као што рекосмо, схваћен као символ Свете Земље и Израела као народа, а у продужетку и као символ Земље уопште и читавог Човечанства. Зато му преко великог пророка Исаије Бог говори: „Ако и жена заборави пород свој, ја нећу заборавити тебе. Ево, на длановима својим насликао сам зидове твоје, и предаћу их си заувек“ (Ис. 49, 16). Трајност овог завета или зарицања Божијег, по Светом Писму, јесте трајност љубави Божије према Човеку и Космосу. То Јахве поручује Израелу и преко Јеремије пророка (ср. Јерем. 31/38, 3-31), најављујући тако свој *нови завет* (= савез) са Човечанством: „Љубим те љубављу вечном, зато ти и чиним милост“.

Постоји овде једна божанска, тачније богочовечанска дијалектика око теме Јерусалима као Светог Града и Палестине као Свете Земље. Она је, по Библији, и данас актуелна, но о томе касније, док завршимо најпре са историјом.

Око 700. године Асирци, заузевши већ северни део Палестине, опседају Јерусалим, али ће град освојити и покорити тек вавилонски цар Навуходоносор, године 587. пре Христа. Месец дана касније војсковођа Набузардан разориће Храм и Свети Град и одвести Јудејце у вавилонско ропство. Педесетак година касније, персијски цар Кир осваја Вавилон (538. г.) и дозвољава повратак Израелаца у своју отаџбину. Тада ће бити обновљен Храм и Град под Зоровавељем и Јездром. Александар Македонски осваја Палестину године 333. и тако у њој започиње јелинистички период, који ће трајати до 63. године када римљанин Помпеј преузима Јерусалим. Римско-византијска управа у Палестини трајаће све до доласка Ислама 637. године.

Велики и славни период Јудејских царева у Јерусалиму, који ће трајати око пола миленијума, доба је успона и падова Светог Града и Свете Земље, и материјалних и духовних. Асирско-вавилонско ропство пресекло је тај развој. Потом су дошли периоди персијске, грчке и римске владавине над Израелом и национално-религиозног отпора истој, о чему говори Књига пророка Данила и Макавејске књиге. Кроз све то време траје и доба *Пророка* Божијих у Израелу, великих и малих, започето са пророком Илијом Тесвићанином, грандиозном фигуром израелске свештене историје, која има свој пандан у лицу пророка Јована Крститеља у време Христово.

Појава и делатност *Пророка* у Светој Земљи и Јерусалиму пресудан је догађај у историји Израела и Палестине и неупоредив у историји читавог човечанства. На Пророке се надовезује Исус Христос, *Велики Пророк* из Назарета у Галилеји, Син Божији и Син Човечији — *Месија*, који својом смрћу и васкрсењем у Јерусалиму проширује географско-историјске границе Свете Земље и Светог Града, претварајући тако историју у есхатологију. На Христа се надовезују новозаветни *Апостоли*, који осмишљају и

употпуњују Пророке и старозаветну Скинију (Синагогу) претварају у Цркву. Без Пророка и Апостола, са Христом = Месијом у свом центру који их спаја, испуњује и осмишљује, несхватљива је и необјашњива историја Палестине и читаве јудео-хришћанске цивилизације, а то ће рећи наше европске цивилизације.

Христовој појави у свештеној историји и свештеној географији Палестине претходио је период Макавејских борби у Палестини и појава религиозних покрета и фракција у Израелу, које су биле израз настојања Израелског народа да се одупре утицајима јелинистичке и римске религије и културе, синкретистичке и пантеистичке по свом садржају. Истовремено је то све било и одраз и израз израелског и свељудског „ишчекивања народа“ (προσδοκία ἐθνῶν), како је наговестио још праотац Јаков = Израел (1 Мојс. 49, 10; ср. 1 Петр. 3, 12-13). Било је то време очекивања Месије — Христѡа, о чему речито говоре многа библијска и ванбиблијска сведочанства. Ово месијанско ишчекивање и Јудејаца и Јелина и других народа Истока сумарно је, половином 2. века, изразио Јустин Философ и Мученик (родом из Самарије а живео у Риму) речима: „Исус Христос је нови Закон и нови Завет и нага (προσδοκία) свих оних који из свих народа ишчекују Божија добра“ (Дијалој с Трифуном Јеврејином 11, 4).

Христово доба у Палестини и Јерусалиму забележено је у Јеванђељима и Делима Апостолским. Данашња *Светѡа Месѡа* у Светој Земљи у највећем броју представљају географију Христове биографије, како је то приметио још св. Кирило Јерусалимски. Палестина и Јерусалим су опредељени земаљски животопис Христов, земна топографија Његове небоземне биографије. То, уз све остало, потврђују и савремена археолошка истраживања и налази широм Палестине, које задњих година заједнички изводе хришћански и израелски археолози и библисти.

Многе библијске споменике и трагове из старозаветног и хришћанског времена у Светој Земљи порушили су римски освајачи: 70. године Веспезијанов син и војсковођа Тит разорио је јерусалимски Храм (73. године освојена је и позната по трагици Јеврејског народа тврђава Мецанда = Масада на обали Мртвог мора); 133. године цар Адријан је потпуно разорио Јерусалим и на његовом месту основао нови град „Елија Капитолина“ (са Јупитеровим храмом на месту Јахвеовог!).

Већ у време првог освајања Јерусалима Хришћани су напустили Град и пребегли у Трансјорданију, одакле су се већ половином 2. века почели полако враћати у Палестину и Јерусалим. При Адријановом разорењу Јерусалима Јевреји су тада расејани у Дијаспору, која је за многе од њих била започела одраније. Њима је у тим и потоњим вековима био забрањен повратак у Јерусалим и преостајао им је само тужни хацилук на *Зид ѡлача*, остатак од последњег славног Иродовог Храма, у који је и Христос улазио и чије је разорење с тугом пророковао (Матеј 23, 37-38; 24, 1-2). Ипак, јеврејска насеља остала су у Галилеји и у византијско време било је на десетине синагога по целој Палестини**.

** У интернационалној Encyclopedia of JEWIS HISTORY (1986. у Израелу; француско издање 1989) стоји на страни 63: „Јевреји под византијским законом: 1) Јеврејима је било забрањено: живети у Јерусалиму и посећивати га, осим 9. априла; преобраћати друге у своју

Број Хришћана у Палестини стално је растао, и нарочито се повећао од времена слободе дате Хришћанству од Константина Великог (познатим Миланским едиктом о верској толеранцији, 313. године). Света царица Јелена, мајка Константинова, одлази 326. године из Ниша и Никомидије у Свету Земљу и тамо започиње велике радове на обнови Светих Места. Уз помоћ Константинову подигла је десетине храмова по Палестини, на местима Христовог рођења (базилика у Витлејему и данас постоји), живљења, делања и страдања (храм Васкрсења на Гробу Христовом, са доградњама, и данас стоји). Недавно је на мозаичном поду једне цркве у Палестини откривена карта Палестине са убележеним храмовима *задужбинама* ових првих хришћанских царева. Каснија традиција задужбинарства, код византијских и српских владара, а и других хришћанских народа, потиче из Свете Земље. Јеленино градитељство у Светој Земљи наставила је и царица Евдокија, жена Теодосија II, и цар Јустинијан. Цар Ираклије је 628. године повратио од Персијанаца отети Часни Крст Христов, који је у своје време пронашла Света царица Јелена и који је одувек био у великом поштовању код свих хришћана.

Побожно поклоништво — *хацилук* — у Свету Земљу трајало је непрекидно кроз векове и траје до данас, са променама и тешкоћама које доноси свака историјска епоха. (Једна од најстаријих хацијских књига је Етеријин *Путешествије по Светим Местима*, из 4. века). То је заједнички хацилук — јеврејски, хришћански и исламски — који је симбол наше општег свељудског хацилука на овој Планети и Космосу. Најзначајнија и најаутентичнија Света Места држи Православна Јерусалимска патријаршија, Сионска „Мајка свих Цркава“ Божијих, а затим следе Римокатолици, Копти, Протестанти и други.

Године 637. Муслимани Арапи заузели су Јерусалим, а затим су наследници освајача, калифа Омара, на месту Соломоновог и Јустинијановог Храма подигли две до данас постојеће цамије, које новостворена јеврејска држава Израел није дирала, као што није дирала ни двехиљадугодишњи православни Храм Васкрсења и Гроба Господњег на Голготи. С краја II. до III. века западни Хришћани, *крстиши*, привремено су ослобађали Јерусалим (чувена је каснија поема Торквата Таса „Ослобођени Јерусалим“), али су притом и много пљачкали његова и друга Света Места, тако да их је чак и покретач крсташких ратова, папа Инокентије III, критиковао због пљачке светиња, које је и Ислам бар донекле успоштовао.

Владавину Арапа у Палестини преузели су Селџуци, затим Мамелуци и најзад Османлије. Тек године 1917. коначно је из Палестине удаљена турска власт и управа поверена Енглезима, који су на извесни начин омогућили Је-

веру; имати робове, посебно хришћане; бити на управном положају; женити се хришћанком; подизати нове синагоге; обнављати старе синагоге, осим кад су склоне паду. 2) Јеврејима је било дозвољено: држати своју веру и окупљати се у синагогама; судити своје ствари пред јеврејским судовима; старешине заједница били су ослобођени пореза; старшина Синедриона признат је као шеф Јевреја“.

врејима стварање садашње државе Израел 1948. године. Крајем прошлог века, започет у Швајцарској, пренет је у Јерусалим Сионистички покрет, а нешто пре тога царска Русија је у Палестини основала „*Руско Палестинско друштво*“ за проучавање Свете Земље, што су својевремено такође учинили и римокатолици и протестанти са Запада, чије библијско-археолошке школе у Јерусалиму уживају данас светски глас. Православна Јерусалимска патријаршија има своју „богословију Часнога Крста“ у Јерусалиму.

У Светој Земљи и данас су у центру пажње њених становника, али и целог света, пре свега *Свети Места*. Уствари, цела Палестина је једно велико *Свето Место*. Ту је на лицу места опредељена вишемиленијумска библијска историја, мањевише сва наша јудео-хришћанска цивилизација, материјална и духовна култура Европе и европеизираних земаља света. О тим Светим Местима писано је до данас доста, и углавном се зна оно главно. Свако од тих Светишта има своју посебну духовну тежину, вишеслојевито вековно наслеђе, које се може осетити и доживети тек на лицу места. Била би то заиста посебна лична прича о свакоме од Светих Места и њихове изнова доживљавање историје, али се ми не бисмо сада овде дуже задржавали на њима. Преостаје нам да нешто укратко кажемо о историософском смислу Свете Земље и Јерусалима у оквиру јудеохришћанске духовне традиције, то јест на основу библијско-хришћанске визије Света и Човечанства.

Из саме Библије, из у њој забележеног погледа на Свету Земљу, види се да је она била најпре „туђа земља“, земља многобожаца и незнабожаца. Затим ју је Бог обећао и дао у наслеђе Аврааму и његовом потомству — *Израелу*, старом и новом. Па ипак, то наслеђивање ове „обећане Земље“, историјски гледано, било је променљиве среће. У самом библијском казивању о почецима Свете Земље, а које је историјски потврђено као тачно — јер Библија и јесте првенствено *историјска* књига, иако је њена порука истовремено и *метаисторијска* — садржана је једна општечовечанска истина.

Наиме, Библија од почетка повезује тесно *Човека* и *Земљу*: први човек Адам је „од земље“ — „*Адамах*“ — и име саме земље је „*Адам*“ (1 Мојс. 2, 7; 3, 19). Али, по истом Светом Писму, Човек је истовремено окарактерисан и *ликом* Божијим, носи у себи неутуђиву *слику* и *прилику* Бога, и то и као личност и као заједница рода људског, и позив му је и мисија на Земљи да постане *син Божији*, а Земљу да учини *Рајем* — својим али и Божијим стаништем и *домом*. То је била човеку задата божанска (богочовечанска) *Економија*. (Грчка реч је *οικονομία* је на словенски сасвим добро преведена као *Домо-сирој*, слично као што грчки израз *Εκκοιμία* словенски се преводи са „Домо-логија“, *Домо-словље* — брига и старање о људском станишту и жилишту, о дому и обиталишту, о окружењу и животном простору, о „земљи живих“, како би рекао Псалмопевац: „Ходићу пред лицем Господњим у *земљи живих*“ — Псал. 116, 9).

По Библији, Земља и Космос је тако и са тим циљем и створена, као *Рај* и *за Рај*. Али је човек ту прву шансу прокоцкао, једном на почетку историје, вели Библија. Но то исто Свето Писмо каже и сведочи да ова шанса за чове-

ка није сасвим изгубљена. Човек је *יֵאֹ*, али није *יְרוֹיֵאֹ*. То је основна порука библијског *завѣта* или *савеза* Бога са Авраамом, и то управо онда када га позива да из Халдеје дође и настани се у *Ханаан*, у „Земљу обећану“ — Палестину. То је било почетно Божије *обећање*, дато у историји, чији је јамца сам Бог, али и Човек, Авраам и Израел, који прихвата тај позив и ступа у тај савез с Богом. А шта је било са остварењем тог обећања? Да то питање размотримо изближе.

Нема сумње, има неке *дијалектике*, али библијске, не платонске или хегеловске, у томе што је Земља човеку истовремено и радост и туга, извор живота али и смрти, благослова среће и напретка, али и проклетства несреће и губитка. То се види и у самом Божијем казивању Израелу: Земља „у којој тече мед и млеко“ даје се Израелском народу — символу Човечанства — у наслеђе (5 Мојс. 15, 4), али се истовремено наглашава том истом народу да је он на тој земљи „дошљак и привремени насељеник“ (3 Мојс. 25, 23). Чисто историјски гледано, Палестина је за Израиљце уствари то и била кроз векове. А то није само метафора. Шта више, Палестина је то и за Хришћане. Та Света Земља, која је символ Земље уопште, бива најтешње везана за Јудаизам и Хришћанство, па и за цело Човечанство, али и они исто тако за њу. Управо у тој вези има неке дијалектике. Јер, истовремено, та иста богомдана Света Земља треба и да их *ослобађа* од грчевите људске привезаности за Земљу, за царство земаљско и само за њега, да се не би људи свели само на Земљу и поистоветили се само са њом. Јер није Земља спасење човека, него је Човек спасење Земље.

Дијалектику тога, или тачније и верније библијском језику: историјски *йпарадокс* тога можемо видети на пар примера. Већ је праотац Јаков = *Израел* неким кључним местима Свете Земље дао име Божије: *Ветил* — „Дом Божији“ (1 Мојс. 28, 17-19) и *Пенуел* — „Лице Божије“ (1 Мојс. 32, 30). Исто тако, Јерусалим је постао Свети Град Божији (Псалам 77, 68), „пупак Земље“ по пророку Језекиљу (38, 12), тј. центар света, и зато Соломон подиже Храм Богу Живоме у Јерусалиму, у којем Бог воли да обитава и пројављује славу своју***. Истовремено, међутим, у том истом Светом Писму се говори да су понекад, у превратима људске историје, то јест у променљивости људи, на истим тим местима бивала идолишта, служење не Богу Истиноми, него Ваалу и Молоху! „Место Свето“ постајало је „мрзост запушћења“ и у Светоме Граду распет је „Господ славе“ (ср. Мт. 24, 15; 1 Кор. 2, 8). О свему овоме трагичном *йпарадоксу* тако драстично сведоче Пророци, од Илије Тесвићанина до Јована Претече и Крститеља и до самога Христа и његових Апостола.

У овоме парадоксу има доста елемената од оне познате библијске апокалиптике, сходно којој идеја *Светиога Града* се двоји и раслојава. Поларизују се и међусобно супротстављају *два града* — свети град Јерусалим и демонски Вавилон (о чему, после Апокалипсе и Св. Августина, у наше време снажно говоре Достојевски, С. Булгаков и други). Јер, уствари, у историји се двоји и супротставља Храм Божији и „Пећина разбојничка“, Црква Божија и Кула вавилонска! (ср. Мт. 21, 13; 2 Кор. 6, 14-16).

*** Мирчеа Елијаде пише: „За хришћане се Голгота (у Јерусалиму) налази у центру света, јер је била врх Космичке планине и у исто време место где је Адам створен и сахрањен. Тако је крв Спаситеља пала на лобању Адамову, укопану подно самог Крста, па је тако овај искупљен (спасен)“.

Па ипак, ово овако поларизовано, приказивано у црнобелој техници, апокалиптичко виђење и схватање света и историје људске у вези са Светом Земљом и Светим Градом, није и једино виђење и схватање које налазимо забележено у Светој Књизи Божијој. Постоји и једно друго виђење, које је уствари библијски дубље и потпуније, баш библијски реалистичније, и оно је аутентичније јудеохришћанско виђење Земље и Човека на њој, кроз Свету Земљу Израел — Палестину и Свети Град — Јерусалим.

Реч је о *есхатолошком* виђењу и доживљају Земље и људске историје на њој. Ово есхатолошко виђење и схватање, треба нагласити, још не значи и *не-историјско* или антиисторијско. Напротив, управо је библијска, јудеохришћанска *есхатолошка визија* отворила и омогућила право виђење и поимање *историје*, али не као цикличког враћања свега на почетак (макар то био и првобитни „Рај“ или преисторијско „Срећно доба“), како је то свугде у ванбиблијском окружењу античког света, него као *проиресивно*, динамичко и креативно виђење и схватање Земље и Човека на њој. Есхатолошко није анти-историјско, али је више него само голо историјско. То је метаисторијско виђење и поимање земаљске стварности и историје људске. Да погледамо то, укратко, у самој Библији.

Ако пођемо од самог Светог Писма, од Библије као парекселанс *палестинске* географско-историјске књиге, видећемо да је већ у самом називу *Ханаана* као „Земље обећане“ Аврааму и његовом потомству (Јевр. 11, 9) речено заиста више од голе географије и голе историје. Боље рећи: у том називу је садржана већ и *есхатолошка историја* и *есхатолошка географија* Свете Земље.

Наиме, Аврааму и даље Давиду обећана је и *даша* у наслеђе земља Израелова, као *крошкима* (= искреним и честитим пред Богом и људима). Јер је у Библији речено: „Кротки ће наследити земљу“ (Псалам 36/37, 11 и 131/2, 1). Па ипак, и праотац Авраам и цар и пророк Давид, уза све то *наслеђе* земље, живели су на тој истој земљи са сазнањем и осећањем да су ипак „дошљаци и привремени насељеници“ (ср. Псалам 38/39, 13: „Јер сам дошљак (= привремени насељеник) Твој и пролазник на земљи, као и сви оци моји“; ср. и Јевр. 11, 14: „који тако говоре показују да траже отаџбину“). Исте речи Старог Завета понавља и Христос у Новом Завету: „Блажени *крошки* јер ће наследити земљу“ (Мт. 5, 5). Ове старозаветне и новозаветне речи о наслеђу земље тумаче Апостол Павле и Григорије Нисијски као *наслеђе есхатолошко*, тј. наслеђе „Небеске Земље“ и „Небеског Јерусалима“ (Галатима 4, 25-26; Јевр. 12, 22 и Јевр. 11, 13-16; *Омилија 2. на Блаженства* Св. Григорија Нисијског).

Ово парадоксално *есхатолошко* виђење и схватање није порицање историје, него пре осмишљење и преображење историје, зақвашење историје метаисторијом, тј. есхатологијом. То је својеврсни *суд* над историјом, али истовремено и *сијасавање* историје од зла и греха, од смртнога и трулежнога у њој; то је она еванђелска истина да „зрно пшенично паднувши на земљу треба да умре“, али не зато да би пропало, него да „много род донесе“ (Јн. 12, 24-25).

Ово ће српском читаоцу бити схватљивије ако потсетимо да је управо такво тумачење наше људске историје и географије дао наш народни хри-

шћански, православни геније када је Косовско определење Светог кнеза Лазара назвао *определењем за Царство Небеско*. Потсетимо се шта каже српска народна песма из Косовског циклуса:

„Полетео соко тица сива
од светиње до Јерусалима“.

Даље се у песми каже да је то уствари био пророк Илија (представник Божијих Пророка и Апостола), а Јерусалим је уствари Богородица (символ небеске Цркве), тако да се у пресудном моменту наше историје Косовским Мученицима јавља Царство Небеско. Дакле, не толико „садашњи Јерусалим“ из Палестине, колико онај „Горњи Јерусалим, који је слободан и мати је свима нама“ (Гал. 4, 22; ср. Јевр. 12, 22), тај Вишњи Јерусалим јесте онај који позива Лазара и Косовске Србе да се у историји понесу и определе есхатолошки. Оваква традиција виђења и тумачења историје и географије, изнета у овој српској народној песми, није код Срба дошла само од Светог Саве (који се монаштвом определио за Царство Небеско, али тиме није мање учинио у историји и географији свога народа и земље, а додајмо и то да је особито волео Свету Земљу и „Божији жељени град Јерусалим“, па их је двапут поклонички посетио), него је то била библијска, јудеохришћанска традиција живо присутна у Српском народу и његовом историософском и духовном схватању људског живота и судбине на Земљи.

Треба, дакле, још једном јасно рећи и нагласити да есхатолошко виђење и тумачење библијске историје и географије, тј. Свете Земље и њене свештене историје као симбола целе Земље и нашег јединственог *хроноџоја* (тј. географско-историјског средишта наше цивилизације, или „пупка земље“, како рече Пророк), не значи порицање историје и географије Свете Земље Израелове = Палестине, и преко ње и наше Планете Земље. Управо је обрнуто.

Да укратко резимирамо: по среди је истински библијско *џијолошко* (= мистагошко, исихастичко, *лиџуријско*) схватање и виђење света, историје људске и земаљске, виђене и сагледаване увек у преображајној светлости Царства Небеског. Управо онакво виђење какво је први видео праотац Јаков и зато добио име *Израел* (= *бојовидац*): „Лествица која спаја Небо и Земљу“ (1 Мојс. 28, 12-18; Јован 1, 14 и 49-51). То је виђење и схватање Земље и историје рода Адамовог на њој у светлости *присусџва* (*оџиовоџа*) Господњег на тој Земљи и у Историји. Ту подразумевамо и прву Парусију Христову у Палестини и ону есхатолошку Парусију Царства Небеског, како то исто али новозаветно потпуније говори и посведочује сам Христос (1 Мојс. 28, 12-18; Јован 1, 14 и 49-52). Исту ову тему опширније развија велики Јеврејин и велики Хришћанин Павле из Тарса, и то баш у посланици упућеној Јеврејима (глава 7-9 и 11-13), где на есхатолошки начин тумачи целокупну свештену историју и свештену географију старог и новог Израела. За Апостолом Павлом ово виђење и схватање излаже, и у животном-литургијској пракси показује, сва светоотачка теолошка мисао, егзегеза, химнографија, историософија и пре свих и свега сама Литургија Православне Цркве.

Укратко речено, ако спојимо највећег јеврејског Пророка Исаију и највећег хришћанског Апостола Јована и уједно повежемо њихово изворно библијско, профетско виђење Свете Земље и њене историје, као симбола целокупне Земље и Историје рода људског, онда ће то бити она јединствена библијска, старозаветно-новозаветна визија, порука и благовест: о христоцентричном *покрећу* и *подвићу* преображаја овог Неба и ове Земље у Ново небо и Нову земљу (Исаија 65, 17; Откровење 21, 1-3), што је уствари једна и јединствена свесаборна *Скинија* (= Дом = Црква) Бога са људима и људи са Богом. Небо на Земљи и Земља на Небу.

Света Земља Израел и Свети Град Јерусалим припадају свему Човечанству, и у Земаљском и у Небеском царству.

S u m m a r y

Dr. Athanasye Yevtich

THE HOLY LAND History and Eschatology

The Author by strongly indicating the historical rootedness of the Bible in the God-given *Land* calls our attention to the eschatological dimension of the possibility given to the meek — to inherit the Heavenly Earth, the Holy Jerusalem.

He is connecting also the turning point of Serbia's history (Battle of Kosovo) with the decisive message sent by the Holy Virgin from Jerusalem — through St. Elias — to the Ruler of Serbia — prince Lazarus of Kosovo.

The function of the Christian Liturgy is to transplant the *Holy Land* — *in Spiritu Sancto* — all over the Earth.

The Holy Land of Israel and the Holy City of Jerusalem belong to the whole of mankind — because of their future in the Heavenly Kingdom.

Јоаннис Никодимос

Цар Јустинијан као теолог

Јединородни Сине и Речи Божја, бесмртан си, а изволео си да се ради нашега спасења оваплоћиси од Свете Богородице и Приснодјеве Марије, и непромениво постао си човек; био си распет, Христе Боже, смрћу си смрт сагнро; Ти си један од Свете Тројице, прослављан са Оцем и Светим Духом, спаси нас.

(Ову литургијску песму је саставио цар Јустинијан)

УВОД

А. Главна обележје Јустинијанове епохе

Карактеристично обележје ове епохе је, да Јустинијанова владавина, представља један прелазни период од старе римске империје ка византијској.

Ово постаје видно из два идеала-циља према којима је Јустинијан тежио са светом упорношћу:

а) Идеал обнове римске империје у њеним старим границама;

б) Идеал *православног* цара који треба да је истовремено вођа државе али и заштитник и „господар“ Цркве.

Ова два идеала не само да се нису налазила у међусобној супротности, него су била уско међусобно повезана.

Можемо рећи, да за сво време трајања његове владавине, Јустинијан се служио другим идеалом ради постизања првог (политичког).

Ово због тога, да би могао да одговори сталним ратовима који испуњују скоро сваку годину његове владавине и зато што је требало да византијска империја има унутрашње јединство и спокојство.

Једино средство повезивања разних нација, које су сачињавале огромно царство, била је хришћанска православна вера.

У тој епохи (VI век), с друге стране, не можемо да говоримо о „византијској нацији“, са садашњим значењем речи, но о многонационалној држави, чије се јединство обезбеђивало јединством вере и јединством власти.

Због тога су византијски цареви себе сматрали обавезним да се боре за очување православног учења.

У том циљу нису оклевали да употребе своју световну власт ради наметања своје црквене политике.

Б. Цар и Црква

У новије доба формулисано је гледиште, да је Јустинијан применио цезаро-папску политику, односно да је Цркву потчињавао држави.

Овакав однос државе са званичном Црквом назван је тирански цезаропапизам и период крајњег понижавања Цркве. (У Средњем веку, касније, римски папа Инокентије III завео је другу крајност: папо-цезаризам, кад папа хоће да буде и цар).

По овој шеми анализирана је Јустинијанова теологија и његово црквено законодавство, као и личност и улога савремених римских папа и источног свештенства наклоњеног цару, па и царици Теодори.

Сви они су сматрани одговорним за драму Цркве.

У последњим деценијама, кључно истраживање је узело нови правац.

Дубље разумевање компликоване спреге византијске државе и византијске Цркве, довело је до напуштања шеме о неравнотежи двеју власти у Византији, названој цезаропапизам.

Посебно је Јустинијан, после истраживања његових теолошких дела, откривен као један „цар теолог“, веран православном Предању у свему.

Следило је истраживање његовог црквеног законодавства, које је доказало да је Јустинијан деловао у границама правилног односа државе и Цркве.

Ови закључци су ипак открили да наводни Јустинијанов „цезаропапизам“ представља фалсификовање историје од стране западних црквених историчара.

Појмови „цезаропапизам“ и „византинизам“ значе, према овим историчарима потпуно покораване Цркве држави. По тој теорији, власт хришћанских императора над Црквом је неограничена и оно што је рекао Константин: „шта ја помислим треба да се схвати као закон“, јесте уопштен израз својевоље византијских царева у питањима Цркве.

За право разумевање односа Цркве и државе у Византији, треба узети у обзир не само праксу но и теоретско учење о односу двеју власти, сагласно са општим принципом да систем одређују нагодбе, недоследности, грешке и други његови теоретски принципи.

Ово учење, које је предавано од црквених Отаца и од стране цара, прихваћено је тако да:

свештеничка и царева власт, иако су две различите и независне власти, пошто произлазе од истог извора — Бога, повезују се и међусобно се подржавају.

Јустинијан у 6. *Неарџа*, износи у вези свештеничке и царева власти, следеће:

„Велики су дарови Божјег човекољубља, свештеничка и царска власт, који су дати људима од горе, једна служећи божанским стварима, а друга која произлази из људских потреба и о њима се стара, и од једног те истог почетка свака од њих полази и уређује људски живот“.

Дакле, између Цркве и Државе постоји не само супротност, но и јединство и савезништво.

Јустинијаново црквено законодавство у свему је било сагласно са црквеним схватањем и поретком и произлазило је из религиозне и црквене савести.

Доношење црквених закона са толико љубави и пажње и покушај да се они не сударају са друштвеним редом и да се налазе у хармонији, показује најдубљи религиозни осећај, живу црквену разборитост.

Јустинијан се појављује као верни син Цркве и слуга Божанског Творца Цркве.

Јустинијан је био дубока религиозна природа. Он је „страствени теолог на престолу“, који је састављао химне, писао догматске расправе, одређивао црквене текстове за време поста који су требало да буду тема проповеди, говорио на саборима страствене речи, од којих је многи црквени великодостојник толико био придобијен да није могао веровати да тако говори један владар.

У њему се нашла сједињена Давидова кротост, Мојсијева истрајност и благост Апостола.

Цар Јустинијан је сазивач V васељенског сабора. Јустинијан је цар богослов, који је ноћу уместо одмора проучавао списе Св. Отаца и помоћу других теолога састављао своје теолошке списе, који су својом савршеношћу и православљем били једнаки са савременим црквеним учењима. За њега каже историчар: „Који заиста седи увек безбрижно у необично време ноћу, заједно са јако остарелим свештеницима, амрљиво и ужурбано понавља хришћанско учење“.

Он је песник многих црквених химни, од којих је најзначајнија она која се до данас поје у Православној литургији — догматична хима: „Једнородни Сине и Речи Божја...“

У његовим законима и наредбама срећу се изрази који се одмосе на Бога, који показују велику религиозност великог цара:

1. „У име Владике нашега Исуса Христа Бога“.
2. „Спаситеља и Владику свију Исуса Христа, нашег истинитог Бога“.
3. „У име Бога и Оца и његовог јединородног Сина Исуса Христа, Господа нашег, и Светог Духа“.
4. „Прво и највеће добро је праву хришћанску веру признавати и проповедати, што се види на основу наших разних писаних говора и едиката“.

Јустинијанова религиозност, као основа и покретач његовог црквеног законодавства, довољно објашњава чињеницу да Јустинијан као цар не прихвата само ауторитет црквених прописа, поштујући их, но их пореди са државним законима и њима даје исти ауторитет:

„Наређујем, дакле, придржавање Светих црквених закона, који су од стране четири Светих сабора изнети и потврђени, ... јер чувамо раније речено од стране Светих сабора и догме, према којима прихватамо Божанско Писмо и каноне и чувамо их као законе“.

В. Црквена политика

До Јустинијана, хришћански цареви су помагали Цркву и мешали су се у сређивање црквених ствари; на неки начин су били помиритељи у догматским споровима или су се сврставали на једну страну, али сами нису тежили да се баве теологијом. Први је Јустинијан тежио томе.

На царском престолу с њим се устоличила теологија, као што се некада устоличила философија са Марком Аурелијем.

Он није био арбитар, теолошких погледа, него регулатор, учествујући у догматским расправама, тумачећи догме и решавајући их уз помоћ црквене власти.

Јединство Цркве и догме било је првобитна Јустинијанова брига.

Због тога је прогањао и покорио: Самарјане, Јудејце, Манихејце, Монтанисте, Аријевце и Многобошце.

У шестом веку преовладајућа јерес је монофизитизам. Ова јерес се у почетку појавила због реакције на Несторијеву јерес. Евтихис, борећи се против Несторијевог учења, који је делио једнога Христа на две личности, је дошао у другу крајност, тврдећи:

„У Христу постоје две природе али само *до* оваплоћења. После оваплоћења његова човечанска природа није више једносуштна нама, она се спојила са божанском природом и Христос није више једносуштан са Богородицом и нама, и ако у Христу има нешто од човека, то није пуна човекова природа“.

Ово учење назива се монофизитство, јер учи само о једној природи, тј. у Христу је само једна Божанска природа.

Иако је ово учење било осуђено на Халкидонском сабору (451. год) ипак због политичких рачуна царева Зенона и Анастасија, ова јерес је могла да се прошири у све покрајине империје.

Ширење јереси је олакшано и чињеницом да, површински, између монофизита и православних није постојала друга осим једне разлике:

Док су, дакле, православни признавали „две природе“ у Христовој личности и „после сједињења“, монофизити су проповедали „једну сложену природу“, позивајући се истовремено на дефиницију Светог Кирила:

„Једна природа Бога Логоса оваплоћена“.

Док је Јустин I предузео окрутне мере против монофизита искорењујући их, Јустинијан је према њима заузео умерени став и то из два основна разлога:

1. Монофизити су чинили већину у трима великим покрајинама империје (Сирија, Палестина, Египат) и у овим покрајинама су религиозна убеђења коришћена за прикривање аутономистичких тежњи њихових становника.

2. Други узрок овог Јустинијановог става беше сама царица Теодора, која је имала филомонофизитске тежње које је одржавала од своје младости, јер је, у својим лутањима по Египту и Сирији, прихватила старање и заштиту монофизитских свештеника и монаха.

Даље, више практична и реалнија од Јустинијана, Теодора је учинила улогу ових покрајина више свесном у животу империје и покушала је да им се приближи и учини их пријатељским.

Догматска формулација Халкидонског сабора није задовољила свемоћне монофизите у Египту, који су проширили своју власт и у Сирији, доскора тврђави нестроријанства.

За време царева Јустина и Јустинијана стављен је ван снаге „*Еношикѡн*“ — „декрет ујединења“ цара Зенона, признат је IV Васељенски сабор и потписан клеветнички памфлет (= исмевачки спис) римљанина Ормисде (*formula Hormisdæ*).

Упоредо са преговорима за постизање јединства црква десио се и спор око „Теопасхитске“ формулације:

„Један од Свете Тројице је пострадао телом“.

15. марта 533. године декретом цариградском народу и 26. марта другим декретом патријарху Епифанију, Јустинијан је признао и званично наметнуо скитску формулацију: „Један од Свете Тројице је пострадао телом“, која је значила размену својстава двеју природа где се својство једне природе приписује другој природи (општења двеју природа).

Поред тога у формули се наглашава да је Субјекат у Христу Син Божији, Бог Логос. Тиме се развија и прецизира теологија Светог Кирила, јер је он инсистирао на јединству Христа као Богочовека.

У том смислу могло би се рећи да је овде нешто више од Халкидона, тј. неохалкидонизам, тумачење верно Халкидону, али га обогаћује и допуњује.

543. године, Јустинијан се окренуо против Оригена. Осуђује његове списе као и њега самог. Повод за то су расправе палестинских монаха око Оригена (трећа и последња фаза оригенских расправа).

Ову наредбу потписали су, осим пет Патријараха, и Јустинијанови миљеници Дометијан и Теодор Аскидас, да не би изгубили своје положаје, на сабору који се одржавао у Цариграду 543. године.

Оригенов присталица Теодор Аскидас сматрао је да је најбољи начин смиривања монофизита и халкидонаца, осуда због нестроријанства старијих епископа приближно од пре једног века: Теодора Мопсуестијског, Теодорита Кирског и Иве Едеског.

Тако је произишао трећи декрет (544), који је садржавао осуду *Трију ѿолавља*:

а) осуду Теодора Мопсуестијског и његових списа.

б) осуду списа Теодорита Кирског против Кирила Александријског.

в) осуду Ивиног писма Марију.

Јустинијан није тражио званичну потврду од Цркве својих погледа о теолошким темама, него само онда када их је већ био укључио у законодавство империје.

Тако су наредбе о потврђивању „теопасхитске реченице“ (533), у осуди Оригена (543) и *Трију ѿолавља* (544-546-551), прво добиле законску важност и после су достављане Цркви за потврђивање.

Од ових, прве две су одмах потврђене од пет патријаршија; трећа је пак потврђена од четири патријаршије, док их је папа Вигилије одбио и није одступио, и тек више година касније је попустио пошто је Јустинијан сазвао 553. године V Васељенски сабор који је и приступио осуди *Трију ѿолавља*.

Г. Пети васељенски сабор

а) Потврђивање Кирилове христологије или неохалкидонска реинтерпретација одлуке (Орос-а) из 451. године.

Пети Васеленски сабор није саставио нови символ вере, али је сакупио своје теолошке дефиниције у четрнаест анатема које су биле прихваћене скоро од речи до речи у „признавању праве вере“, што је Јустинијан био формулисао у виду декрета 551. године.

Са овим, Јустинијан је хтео углавном да званично прогласи реинтерпретацију халкидонског „ороса“, али начином који би био прихватив од стране Кирилових присталица.

Тако је приложио *Треће Кирилово писмо Несѿорију* са дванаест анатема које до тада нису биле признате и покушао да да ауторитет већини карактеристичних и противречних елемената Кирилове христологије.

Христолошка Кирилова дефиниција није била несагласива са „оросом“ Халкидона.

У „признавању праве вере“ објашњава се упорно и на основу Кирилових реченица да појам „*овајлоћења*“, који се односи на тело Христово, садржи човекову природу у Христу осим већ постојеће Божанске, и цела реченица подразумева не да је постојала само једна природа у Христу, но да су се „божанска и човечанска природа налазиле“ у јединству по ипостаси, па су, заједно спојене, представљале Христа.

Сабор је прихватио још и Кирилове реченице „*од двеју природа*“ и „*један из оба двеју*“ (природа) — VII анатему — што је наметнуо званичној теологији, али на такав начин да у будућности не би биле погрешно схваћене да су имале монофизитски карактер.

Одбацио је схватање да је Исус узео облик човека у оваплоћењу (III и IV анатема), колико за разлику између двеју природа (VII анатема) износио је да она треба да буде схваћена као разликовање које постоји само у теорији да би уклонио вероватно случајну забуну између две природе или прожимање једне природе у другој.

На овај начин Јустинијан је (као и Кирил) покушавао да искључи поделу двеју природа у Христу, јер би то подсећало на несторијанске теорије.

б) Осуда *Трију иоілавља*

Да би Јустинијан употпунио овај свој програм дајући Кириловско тумачење халкидонског „ороса“ осудио је „*Три иоілавља*“ и сагласно са својом тактиком захтевао је касније од Цркве да она потврди његову теологију.

„*Три иоілавља*“ су била постала предмет расправе између православних и монофизитских епископа, јер је нови теолошки ток VI века *неохалкидонизам*, који је нарочито ширио Јустинијан са својим догматским делима, покушао поново да повеже догму Халкидонског сабора са теолошком школом Кирила Александријског против којег су се изјаснила „*Три иоілавља*“ и да тако спријатељи монофизите са православним Предањем.

III Васеленски сабор је нагласио јединство Христове личности, Ипостас Логоса, док је IV сабор потврдио то јединство и нагласио две природе у Христу (Божанску природу од Оца и човечанску од Богородице).

V Васеленски сабор се поново враћа на Трећи, потврђујући његово учење, прихватањем и формуле скитских монаха, да је „Један од Свете Тројице пострадао телом“.

Другим речима, V Васеленски сабор је направио један корак напред у односу на Халкидонски, или што је опет исто, један корак назад ка Трећем Васеленском сабору.

Глава А.

ЈУСТИНИЈАН КАО ПИСАЦ

Јустинијан лично тврди у декрету издатом 5. априла 544, да је он писао теолошке расправе и издао декрете са намером да брани праву веру.

У биографији патријарха Евтихија из Цариграда, коју је написао извештај свештеник Евстратије, тврди се да се Јустинијан борио дању и ноћу против јеретика, како усменом тако и писаном речју.

Прихватајући да су Јустинијанови списи његов оригиналан рад и да их је цар написао лично, не намеравам да искључим утицаје које су на њега вршили ондашњи теолози.

I ТЕОЛОШКИ СПИСИ

1. *Расправа против Оригена*

је била написана 543. године и упућена патријарху Мини цариградском. У овом делу Јустинијан напада са теолошком прецизношћу лажна учења Оригена.

Ово дело завршава са 15 анатема, сличним анатемама Петог Васеленског сабора (553).

2. *Писмо цара Јустинијана Светио Синоду у вези Оригена и његових следбеника.*

Садржај писма нас води да верујемо да је упућено Петом Васеленском Сабору (553).

У овом писму цар пише против теорија о души које су проповедали грчки философи, нарочито Питагора, Платон и Плотин, „чије ђаволске и разорне теорије“ је проповедао Ориген.

Цар је желео да истакне још једном главну тему свог претходног рада против Оригена, написаног пре десет година. Доказујући везу Оригена са овим паганским философима, Јустинијан се надао да ће постићи директну и коначну осуду Оригена од стране Синода.

3. *Први Јустинијанов декрет против Три поглавља*

Ово је било написано око 545. године. Овај декрет је био опширна теолошка расправа против учења Теодора Мопсуетијског, Теодорита Кирског, Иве Едеског.

4. *Други декрет против Три поглавља*

Ово је написано између 551. и 553. и било је упућено „целом стаду католичанске и апостолске Цркве“.

У овоме спису Јустинијан:

а) Исповеда своју веру у Свету Тројицу.

б) Он претставља учење Цркве у вези оваплоћења Логоса Божјег и две природе у једном Христу.

в) У 14. анатеми он анатемише јеретичка учења свих јеретика, а нарочито она из *Три поглавља*, дајући истовремено право учење Православне цркве.

5. *Полемички спис Јустинијана против извесног дела у коме су подржана Три поглавља*

Садржај овог списка представља озбиљан напад на јеретичка учења *Трију поглавља* и углавном је упућено против Ивиног писма.

Писмо је било написано после Петог Васеленског сабора и највероватније је било упућено епископима на западу.

6. *Писмо (ѿиѿос) цара Јустинијана Светом Синоду у вези Теодора Мопсуетског*

Ово је било послано Петом Васеленском сабору 5. маја 553. године. У њему је цар хтео да натера чланове Синода да осуде јеретичка учења Теодора Мопсуетског и његових следбеника.

7. *Домаћска расправа против еѿѿѿѿских монаха монофизита*

је била написана 542. или 543. године. Јустинијан да би се супроставио аргументима монофизита који су се противили догматској дефиницији Халкидонског сабора, још једном брани православље Кирила Александријског.

Цар такође напада писма папе Јулија (337—352) извесном презвитеру Дионисију, као и писма Светог Атанасија Александријског (328—373) послата цару Јулијану (363—364). Рад се завршава са 11 анатема углавном против монофизита. Ове анатеме се односе на најзначајнија догматска учења Цркве.

8. *Доиматијско писмо послато Зоилу, Патријарху Александрије (541-551)*

Ово писмо је изгубљено. Информацију у вези њега добијамо из Јустинијановог полемичког списка против „Три поглавља“.

Према овој информацији писмо се односило на учење Цркве о могућности и немогућности патње човечанске и Божанске природе Логоса Божијега.

9. *Песма „Јединородни Сине и Слове Божји“*

Песма догматског садржаја која се пева данас на свакој Евхаристији Православне цркве.

Ова песма је састављена око 535. Језички стил и тема песме говоре врло јасно да је она изворно Јустинијаново дело. Можемо да кажемо да ова песма сажима у себи христолошко учење Православне цркве.

10. *Исповедање вере послато папи Агапиту I (535-536)*

Овај спис је исказ Православне вере и осуда јеретика: Тимотеја II, патријарха Александријског, Петра Александријског и Акакија патријарха Константинопоља.

Ово су теолошки списи цара-теолога Јустинијана, написани на грчком језику.

II ПИСМА

Следећа Јустинијанова писма су сачувана;

1. Десет писама су била послату папи Ормизду (514—523).

А. 7. септембар 518. године. Тема овог писма је Акакијев раскол (484—519). Цар такође тера папу да сарађује с њим на окончању раскола и да донесу мир Цркви.

Б. 23. април 519. године. Писмо се односи на Акакијев раскол.

В. 29. јун 519. године. У овом писму се дискутује о теолошкој терминологији скитских монаха и о поштовању светих моштију.

Г. Јули 519. године. Овде Јустинијан моли папу да му пошаље монахе Јована и Леонтија.

Д. 5. октобар 519. године. Главна тема писма је мир, јединство Цркве. Јустинијан такође тражи од папе мишљење у вези проблема „један од Тројице беше распет“.

Ђ. 7. јули 520. године. Ово писмо се бави проглашењем епископа: Илије, Томе и Никострата.

Е. 9. јули 520. године. Акакијева писма, мир Цркве и учење у вези Свете Тројице су проблеми о којима се дискутује у овом писму.

Ж. 31. август 520. године. Овде се цар бави проблемом јединства Цркве.

З. 9. септембар 520. године. О два проблема се дискутује у овом писму. Први је проблем у вези теолошке форме „један од Тројице беше распет“, а други је у вези решења Акакијевог раскола.

И. Средина септембра, 520. Овде Јустинијан исказује своје изненађење што папа није дао своје мишљење у вези већ решеног израза о Светој Тројици.

2. Писмо папи Јовану другом (532—535), од 8. јуна 533. године.

Догматска формула „један од Тројице беше распет“ и мир у Цркви су теме овог писма.

3. Писмо Архиепископу Јовану из Јустинијанопоља 23. маја 550. године.

У овом писму цар препоручује Јовану да сазове локални сабор, да би преиспитао годину када је име Теодора Мопсуетског било избрисано из диптиха Мопсуетске цркве.

4. Писмо епископу Косми Мопсуетском од 29. јуна.

Ово писмо се бави темом поменутом у претходном писму.

5. Писмо патријарху Епифанију Цариградском од 26. марта 553. године. Против учења Несторија и монофизита.

6. Писмо Петом васеленском сабору које је било прочитано на његовој седмој седмици 26. маја 553. године.

Овде је Јустинијан тражио да се име папе Бигилија избриђе из диптиха Цркве.

То су Јустинијанова писма писана на латинском. Једино су писма 5. и 6. била написана на грчком.

III ДЕКРЕТИ

Црквено законодавство цара Јустинијана је од великог значаја за живот и развој Цркве.

Ово законодавство се бави теолошким проблемима, нарочито догматским, као и проблемима практичне природе и односи се на: администрацију, дисциплину, монашки живот и на добротворни рад Цркве.

Саборске одлуке Јустинијан је уздигао до статуса државних закона.

За узврат што је признао црквене каноне као законе царства, Јустинијан је тражио да Црква призна законе које је он донео за Цркву као црквене законе.

Најважнији закони у прилог православне вере су:

1. Декрет из 527. године

Односи се с једне стране на опште догме православне вере, а са друге стране на проблем „један од Свете Тројице пострадао телом“.

Овај декрет је подељен на два дела:

— у првом делу све до параграфа 3, католичанска вера је декларисана и исповедана у односу на Три лица Свете Тројице.

— у другом делу почевши од параграфа 3 па до ркаја анатемисани су јеретици нарочито Несторије, Евтих и аполинарије.

2. Декрет од 15. марта 533. године

Поново се односи на борбу око израза: „Један од Свете Тројице је пострадао телом“, и био упућен становницима Цариграда.

3. Декрет од 26. марта 533. године

Био је упућен патријарху Цариградском и био је објашњење декрета 2 — који је био издат неколико дана раније. Овим декретом ауторитет и значај Четвртог Васеленског сабора је био истакнут.

Епископима је било наређено да заштите своје стадо од јеретичких утицаја.

4. Декрет од 6. августа 536. године против Антима, Севера, Петра и Зора

Упућен је патријарху Цариградском Мини. Јустинијан тражи од патријарха да обзнани овај декрет свим епископима.

У складу са одлукама сабора одржаног 536. године, декрет је осуђивао монофизитизам и његове вође: Антима, Севера, Петра, Зора.

5. Декрет са златним печатом

Дате су извесне привилегије Манастиру Свете Катарине на Синају.

6. Претходностављени едикти о Афишаршодокетизму

Глава Б.

Јустинијанову веру откривају његови сјиси.

Јустинијанова теолошка дела се односе углавном на црквене догме. Она представљају теологију онако како је она садржана у Светом писму и Светом предању. Јустинијаново теолошко учење је строго православно.

Оно је у потпуности у складу са учењима прва четири васеленска сабора.

I ТЕОЛОГИЈА

1. Православни став

<u>једна (божанска) суштина</u>	—	<u>Три Ипостаси</u>	— Отац
једнина		множина	— Син
			— Свети Дух

2. Став јеретика

Савелије:	<u>једна суштина</u>	<u>сливање</u>	<u>једна ипостас</u>
	једнина		једнина
АРИЈЕ:	<u>три суштине</u>	<u>раздељивање</u>	<u>три ипостаси</u>
	множина		множина

Према православном хришћанском учењу:

Бог је један по битију, суштини а Тројичан по Личностима.

У једној неделивој божанској суштини постоје три савршене и савечне Личности: Бог Отац, Бог Син, Бог Свети Дух;

Бог је истовремено и један и тројичан: Вечно постоји као савршена јединица у савршеној Тројици и савршена Тројица у савршеној јединици.

Ово учење светог Откровења јеисказано од стране Јустинијана на следећи начин:

„Ми исповедамо и верујемо у Оца и Сина и Светога Духа, Тројицу у једној суштини, у једнога Бога. То значи да ми верујемо у једну природу и суштину и силу и власт, у Три Ипостаси тј. у Три Личности, јер Бог је један у Тројици и Тројица у једности“.

У једној неразделивој суштини коју називамо Бог, постоје Три посебна лица: Отац, Син и Свети Дух; заједничка им је суштина и сва њена својства и зато имају једно заједничко име: Бог, Божанство, а посебна су им лична својства.

Једносушност њихова чини да је сваки од њих носилац целокупне природе божанске и да је сваки од њих васцели Бог.

Према Јустинијану, Три лица Свете Тројице задржавају своја „својства“ у божанском јединству: „Када говоримо о Богу ми мислимо на једну суштину Свете Тројице; Када говоримо о Оцу, Сину и Светом Духу, ми изјављујемо да постоје Три ипостаси или Личности у Богу“.

„Божанство се дели неделиво и сједињује се делииво, јер Божанство је једно у Трима и Три су у једно“, те тако не постоји једно — у смислу Савелијевом — ни три — у смислу Аријевске зле поделе.

„Божја Тројиčnost и једност је парадокс“. Ово парадоксално јединство три ипостаси Бога остаје чак после оваплоћења Сина и Божјег Логоса: „Тројица остаје Тројица, чак и пошто се Логос Тројице оваплотио“.

Вера у ово савршено и апсолутно јединство Трију Личности — које ни на који начин није нарушено од стране Тројице — и вера у посебно постојање Њих Тројице која није нарушена јединством, по Јустинијану дарује право сазнање у вези Бога и води нас ка спасењу.

Сагласно са горе изнетим имамо:

Према православном Јустинијановом ставу у области теологије, увек имамо *једности у суштини* и *сложености у ипостасима*.

II ИКОНОМИЈА (Домострој Оваплоћења и спасања)

1. Православни став

<u>Две природе (суштине)</u>	—	<u>једна ипостас</u>
множина		једнина

2. Став јеретика

Евтих:	<u>једна природа</u>	<u>сливање</u>	<u>једна ипостас</u>
	једнина		једнина

Несторије:	<u>две природе</u>	<u>раздељивање</u>	<u>две ипостаси</u>
	множина		множина

Према Јустинијановом теолошком учењу, у Божанској суштини постоји Син, друго лице Свете Тројице, који се разликује од Бога Оца.

Лично својство Сина којим се Он вечно и неизмениво разликује од Оца и Духа јесте *рађање*.

Син се безпочетно и вечно рађа од Оца, из суштине Оца. У вечности није било тренутка када је Отац био без Сина, него су увек постојали заједно, Отац као Отац а Син као Син. Тако није могуће мислити два лица као да су одвојена једно од другог или да се ради о два бога која су одвојена један од другог. Ово јединство, према Јустинијану, потиче из чињенице да је Син од једне суштине (омоусиос) са Оцем и Светим Духом.

Он каже:

„Ми исповедамо такође да је једини Јединородни Син Божји, Бог Логос, који је пре свих векова и све вечности био рођен од свог Оца, не створен..., који је наш Господ Исус Христос, једно Лице Свете Тројице и који је од једне суштине са богом Оцем“.

Описујући Исуса Христа као истинитог Бога и истинитог Човека, Јустинијан показује да је у њему само једно једино лице, јер су божанство и човечанство сједињени у једну Ипостас, у једну личност, и то у Личност Бога Логоса.

Човечанска природа у Господу Исусу, иако потпуна и савршена, нема своју посебну ипостас: њу је у свој потпуности њеној примио Бог Логос у своју Божанску Ипостас.

Према њему Божански Логос „Будући један од Свете Тројице“ дошао је у својој сопственој ипостаси, узео облик живог човечијег тела у утроби Деве Марије, оживљено душом словесном и разумном, тако да сама ипостас Бога Логоса, постаде ипостасју тела.

И Ипостас Логоса, која је раније била проста, једноставна, постаде *сложена*, и то сложена из двеју савршених природа: божанске и човечанске.

Друга ипостас Свете Тројице није изгубила ни једно од својстава свог божанства када се оваплотила:

„И остајући оно што је био, Он није променио оно што је постао“. Исповедамо божанску природу, по којој је „Он једносуштан са Оцем по божанству, и човечанску природу, по којој је Он једносуштан са нама по човечанству. Божји Логос је „савршени Бог“ и „савршени Човек“.

После ипостасног сједињења Божанство Христово је остало по суштини Божанством и није се претворило у суштину тела; Исто тако Његово човештво је по суштини остало човештво, и није се преобратило у природу божанства.

Ову од двеју природа *једну* сложену и *ипостас* називамо Богом; Она обухвата Собом ове природе као своје сопствене и садржи их као своје сопствене делове који се допуњују. Оваплоћени Логос има у себи и сва својства Божанске природе и све ознаке човечанске природе. Другим речима, Јустинијан верује да у личности Исуса Христа, божанска и човечанска природа су сачувале своја својства неометана једна од друге.

Јустинијан повлачи паралелу између односа који постоји између две природе Христове и онога који постоји између Три Личности Свете Тројице:

А. Теологија: једна суштина — три ипостаси
— јединство —

Б. Икономија: једна ипостас — две природе (суштине)
— јединство —

Док постоји јединство Трију Личности Свете Тројице у *једној* Божанској суштини, тако исто постоји јединство две природе у Христу, у *једној* Личности Богочовека. Али однос између ових двеју природа је асиметричан. Тако Христова божанска природа садржи човечанску природу, али Његова човечија природа не садржи божанску природу. Јер Господ Исус Христос као Бог је бескрајан и сеже ван своје ограничене људске природе.

Због овог, приликом прожимања две природе, божанска природа је више активна и саопштавајућа, док је човечанска природа прималац.

Зато, према Јустинијану, само је човечанска природа Христова патила, а не и божанска.

Упркос разлици између две природе, оне имају строго јединство. Због овога ми можемо да кажемо „Један од Свете Тројице, који је био телом распет“.

Цар снажно истиче православље *иѿеойасхиѿских* (богострадалних) формула, које су за њега постале прави критеријум Православља. Он то не ради на штету Халкидона; снажно се противећи сливању (стапању) божанског и човечанског у Христу, он инсистира, насупрот патријарху Северу Монофизитском, на неопходности признавања *две ѿприроде* у једном Христу.

Јединство Христа је одређено сазнањем о *иѿосѿаси* а не сазнањем о природи; тако Јустинијан (следећи Леонтија Јерусалимског) у потпуности признаје разлику између природе и ипостаси и остаје у основи веран Халкидонац. Без да прихвата у потпуности терминологију Леонтија, он прихвата његову главну идеју: природа може да постоји само унутар ипостаси јер на било који други начин, она остаје неодређена апстракција.

Захваљујући ипостаси Логоса, човештво у Христу је примило цело своје постојање у утрови Деве Марије. Због тога је могуће за ипостас да постане *сложена иѿосѿас* јер, као извор егзистенције, ипостас не може никада да изгуби свој идентитет, док код *сложене ѿприроде*, компоненте би изгубиле своје посебно постојање.

Да је Христос имао сложену природу као што је желео патријарх Север Антиохијски, онда Он не би био ни Бог ни човек, него нова мешовита природа: док је Он у ствари Он и Бог и човек у својој сложеној ипостаси.

У намери да дефинише ово јединство Леонтије Византијски, је употребио замисао, људског бића, код кога су душа и тело, две природе посебне, сједињене у једну ипостас.

Јустинијан је запазио све неподобности ове замисли, које су монофизити (који нису делили Оригенистичка мишљења Леонтијева) одмах употребили за себе, пошто душа и тело сачињавају једну људску природу. Због тога Јустинијан тврди да ова замисао може да буде употребљена за описивање ипостатичког јединства Христовог али не онога *сложеног* карактера, јер две природе Христове нису комплементарне, као што су то душа и тело, нити су обе истовремено *сѿворене*, јер Његово *несѿворено* Божанство је постојало пре оваплоћења.

Монофизити, трудећи се да објасне чудесну тајну сјединења двеју Христових природа у једној природи, позивају се на пример сјединења двеју различитих природа, душе и тела, у једној природи човековој.

Човек се састоји, веле монофизити, из двеју несличних природа тј. из душе и тела, па ипак се обоје сматрају једним човеком једном природом. Тако се и Христос састоји од две природе — божанске и човечанске — које чине једну природу.

Међутим Јустинијан њима овако одговара:

„Иако је човек од два различита дела — душе и тела — ипак све говори о једној природи — човековој природи — зато што без обзира на то што постоји веома много личности ипак све оне имају исту врсту природе — душу и тело — тј. онда је природа свих ових многобројних и различитих личности једна. Ово се може још јасније објаснити на следећем примеру: Иако свака ипостас тј. личност, као што су на пример Петар и Павле, међусобно се разликују по својим својствима ипак у природи су нераздељиви пошто су обојица људи.

Међутим, што се тиче Христа није тако, јер он нема једну заједничку природу са неким другим ипостасима тј. личностима, као што је то случај код људи. Да је било тако онда бисмо имали много Христоса који би имали заједничку природу.

У случају Христа, Он се није састојао у почетку из божанства и човештва, као што се састоји човек из душе и тела, тако да та поредба није применивана на Христа. Него Божји Логос човечију природу Својом ипостасју сједињује у Себи и постаје човек не престајући да буде Бог.

Немогуће је рећи да је у Господу нашем Исусу Христу једна природа, начињена из Божанства и човештва, као што говоримо за посебну човечанску индивидуу, да је начињена из душе и тела; јер у овом случају ми имамо посла са индивидуом, а Христос није индивидуа, јер не постоји општа категорија христовства, под коју бисмо га могли подвести. Тако се у Христу десило сјединење двеју различитих и савршених природа, извршено синтезом, то јест *иѿосѿисју*.

Јасно се супростављајући монофизитизму тако што је чврсто подржавао специфично значење ипостаси и водећи полемику против патријарха Севера у вези „броја“ природа, Јустинијан ипак прави важан терминолошки иуступак овом другом. Олако ту уступа и признаје да се природе Христове могу разликовати само „по начину говора и мисли, а не као две посебне ствари“.

Али изнад свега, Царево исповедање вере проглашава суштинско православље Кирилове формуле: „једна природа Божјег Логоса је пострадала телом“; „Исповедајући ове догме ми прихватамо израз Светог Кирила који је рекао да постоји само једна оваплоћена природа Бога Логоса... јер кад год је овај свети Отац рекао једна *ѿприрода* Бога Логоса оваплоћена, он је употребио реч *ѿприрода* уместо речи *иѿосѿис*“.

Сагласно са горе изнетим:

према православном Јустинијановом ставу у области икономије, имамо *јединицу у иѿосѿиси* и *сложеносѿи у ѿприродама* (суштинама).

У случају Евтиха, православни однос се у домену икономије поништава због сливања двеју природа: *једнина (ѿприрода)* — *једнина (иѿосѿис)*.

У Несторијевом случају због делења природѧ однос је: *множина (природе)* — *множина (ипостаси)*.

III СВЕТИ ДУХ

Треће лице Свете Тројице Јустинијан спомиње само у заједници са другим лицима Свете Тројице.

Он говори о својствима Светог Духа, али не даје било какво систематично учење у вези Њега. Јустинијан је био строго Тројични богослов Свете Тројице; као што су друга два Лица Божја јединита и савршена, тако је исто и „једини Свети Дух, савршена и јединита Личност у којој све ствари имају постојање“.

IV СВЕТА ДЕВА МАРИЈА БОГОРОДИЦА

У вези Матере Исуса Христа, Јустинијан верује у све оно што је било дато у декрету васеленских сабора у Ефесу (431), Халкидону (451) и Цариграду (553). Тако он је зове „*Теотокос*“.

Она је Мати Божија, јер је зачала и дала рођење другом лицу Свете Тројице у Његовој човечанској природи.

У томе што је Дева марија дала рођење Богу Логосу она је „заиста истинита Богородица“.

Према Јустинијану Богородица је зачала божански, тј. без мушког семена. Зачеће Исуса Христа превазилази људски ум и говор.

Његова Мати је *вечнодева*, јер она је била девојка, пре, за време и после рођења.

V СВЕТО ПИСМО И СВЕТО ПРЕДАЊЕ

За Јустинијана извори хришћанске вере су Свето писмо и Свето предање. У Свето предање Јустинијан не укључује само одлуке васеленских сабора, него и учења појединих Отаца која су у складу са православном вером католичанске вере.

Јустинијан добро познаје Свето Писмо и Свето Предање и на овоме заснива своје теолошко учење. Уобичајени изрази у његовим списима су: „о овим стварима говоре божански списи и Свети Оци“; „наравно ми смо ово написали на основу божанских списа“.

Употребљавајући течно грчки и латински у одбрани својих теолошких идеја, цар наводи источне и западне Црквене Оце.

Међу источним оцима цар брани православље Кирила Александријског са великим жаром.

Други грчки оци које Јустинијан цитира су: Григорије Нисијски, Григорије Назијазин, Прокло Цариградски, Атанасије Александријски, Јован Златоусти, Василије Кесаријски, Петар и Теофил, патријарси Александријски.

Међу Оцима Запада су: Лав, Келестин и Ксист, епископи Римским, Амвросије епископ Милански и Августин епископ Ипонски у Северној Африци.

Тако је заступао католичанско живо Предање целе Цркве.

УСПОМЕНА НА ЈУСТИНИЈАНА У ЦРКВИ

Црква се сећа са захвалношћу велике Јустинијанове љубави и оданости према њој.

Оци на шестом Васеленском Сабору су показали поштовање према Јустинијану више него према било коме другом цару. Сваки пут када је поменуто Јустинијаново име они су употребљавали фразе као што су: „Онај који је умро на божански начин“, „чији се живот завршио побожно“, „најпобожнији“, „најпобожнији краљ“, „Он који је међу Свецима“.

Исти Сабор је поздравио цара Константина IV (667—685), који је сазвао сабор, на следећи начин: „Нека дуго живи Константин, нови Јустинијан, бранилац православља“, „нека сећање на Константина, новог Јустинијана, буде вечно“.

На четвртој седници истог сабора прочитано је писмо папе Агата (687—682) које је он послао цару Константину славећи Јустинијана најувизишенијим речима. Међу осталим стварима речено је следеће:

„Благословена успомена на Јустинијана до данас је слављена од свих народа. Он је био цар који је више него сви други цареви био ватрени борац за истину и апостолску веру. Његова права вера је била Богу угодна и он је много помогао хришћанску државу. Његова православна вера која је била проширена по целом свету кроз његове уважене указе, је слављена“.

Мансуетије, милански епископ, у писму цару Константину (574) због његовог православног веровања и напора у име цркве га је окарактерисао као „Најхришћанскијег цара“.

Сабору у Цариграду, сазван од Јустинијана II (685—695), је употребио изразе сличне онима које су употребљени на Шестом Васеленском Сабору у вези Јустинијана: „који је умро на божански начин“, „чији се живот завршио побожно“.

Св. Фотије, патријарх Константинопољски, мудри и педантни критичар, у свом писму владару Бугарске Михаилу каже: „Јустинијан најмоћнији од царева владао је Римским царством и његова вера се поклапа са вером Цркве“.

Према Никифору Калисту (14 век) први пут је била званична прослава и званично проглашење Јустинијана за свеце од стране патријарха Цариградског Јована IX Јеромнимона (1111—1134).

Он је одредио да се Свети Јустинијан светкује другог августа.

Православна црква није престала да се сећа и да слави Јустинијана Великог, због његове љубави и оданости њој, због његовог православља и због његове светости.

Свети Јустинијан се слави четири пута годишње: 2. августа, 14, 15, 16. новембра. Црква се сећа Јустинијана као стуба и браниоца православља и као великог хришћанског цара.

Закључак

Јустинијанова теологија није била нова креација. Она је била преиспитивање и доношење нових закључака о вери православне Цркве, православне теологије прошлости.

Јустинијан није дао нова учења. Он је једноставно изразио и одбранио веру православне цркве на свој начин у својим расправама, писмима, декретима. Такозвана неохалкидонска теологија VI века се сматра и као његов лични допринос.

Међутим, многи научници су озбиљно критиковали Јустинијанову теологију.

Моје лично мишљење је:

1. Ако је теологија Божје дејствовање на личност богословствујућег ума и када такав ум исказује богооткривене истине које Црква руковођена Духом Светим, објављује као догме, онда у таквој личности имамо истинитог теолога.

2. Ако теолошка гносеологија претпоставља доживљај богочовечанског сусрета у Христовој личности, где човек у почетку бива позван од Бога и тако добија могућност да сам упозна Бога, обнављајући се Духом Светим, Јустинијан као светитељ наше православне Цркве тиме је заиста теолог.

ЛИТЕРАТУРА

А. ИЗВОРИ

- P. G.: Patrologiae cursus completus, series graeca, издање J. P. MIGNE, Paris 1857.
MARIO AMELOTI E LIVIA MIGLIARDI ZINGLE: Scritti teologici et ecclesiastici di Giustiniano, Milano 1977.
MANSI: JOANNES DOMINICUS MANSI, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae 1759, ново издање, Graz. 1960.
NOVELLAE IMP. IUSTINIANI, C.E. ZACHARIAE A LINGENTHAL I, II, LIPSIAE 1881.

Б. ПОМОЋНА ЛИТЕРАТУРА

- ASTERIOS GEROSTERGIOS: JUSTINIAN THE GREAT THE EMPEROR AND SAINT, INSTITUTE FOR BYZANTINE AND MODERN GREEK STUDIES, Massachusetts 1982.
John Meyendorff: CHRISTINEASTERN CHRISTIAN THOUGHT, St. Vladimir's Seminary Press 1975.
ALEXANDER SCHMEMAN: THE HISTORICAL ROAD OF EASTERN ORTHODOXY, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York 1977.
Јустин Поповић: Догматика Православне Цркве I, II, Београд 1980.
W. CHRIST/M. PARANIKAS: ANTHOLOGIA GREACA CARMINUM CHRISTIANORUM, LIPSIAE 1871.
Христо Андруцос, Јоан Карајанопулос, Хриссто Евангелос, Илија Фрацеас, Хамилкар Аливизатос и Конст. Муратидис.

S u m m a r y

John Nikopoulos

EMPEROR JUSTINIAN AS A THEOLOGIAN

Justinian was the Emperor of the Fifth Ecumenical Council. He is „a passionate Theologian on the throne“, who wrote the ecclesiastical poetry, dogmatic treatises and delivered addresses to the Councils. With him theology became enthroned, as it has been earlier Philosophy with Marcus Aurelius.

The so-called „neochalcedonian theology“ (harmonization between St. Cyrillus of Alexandria and the Fourth Ecumenical Council) flourished under his impetus. Contemporary historians appreciate more Justinian's original contribution to the equilibrated Orthodox Christology in the turbulent 6th Century.

The Church remembers Justinian as a Pillar and Defender of Orthodoxy, who has been a gifted theologian.

Шта нам данас поручује Достојевски?

Прошло је нешто више од једног столећа, откако је умро овај велики писац и мислилац. Тај временски период је био обележен чудовишним масовним истребљивањем људи. А техничка моћ коју је човек у међувремену стекао, учинила га је одговорним за даље постојање наше планете. Истовремено, у току тог века, људска права и социјална правичност су остварени у границама које су дотад биле непознате. Мада и данас имамо посла са нерешеним проблемима демократије и комунизма, не може се порицати ова позитивна чињеница.

У почетку нешто о истребљивању људи. Само у Француској која је бројала 28 милиона становништва, у време Француске револуције пало је милион и деветсто хиљада (1,900.000) жртава политичког терора, који је најчешће убијен на најзверскији начин. (Овде нису убројани изгинули у рату). Оно што се након тога догађало у Мексику, Русији, Немачкој и Кини, сасвим је познато. Могуће је да се неко намами на саблазан па да све ове свирепости повеже са демократијом и социјализмом, или на пример, да их схвати као реакцију на њих. Међутим, хајде да послушамо глас Достојевског, глас који нас упозорава на могућу грешку. Прави узрок свих сличних екцеса је други једино и само: атеизам.

Истинита представа о Достојевском може бити само уз један услов, а то је признање да нико тако као он није предвидео све оне стравичне форме нечовечности које су учињене у току последњег столећа. Са те тачке гледишта „ЗЛИ ДУСИ“ су кључ за разумевање наше епохе. Са ужасом морамо признати да је овај видовњак био у праву, кад је предсказао погибију стотину милиона људи. Јасна му је била и устремљеност атеизма на „мртву машину“, која гуши сваки живот, та устремљеност на сивило света коме све одређује и прописује политика. Јасно му је било још и то да ће управо та псеудорегулисаност отворити такве проблеме које човечанство највероватније неће моћи да реши. Само да се присетимо размишљања Достојевског о сликама будућег живота код Малтуса и Ренара.

Овај сверазарајући атеизам, који је такође јасно увиђао Достојевски, проистиче из директне острашћене мржње према Христу и Његовом царству. Атеизам негира Христове дубоке мисли, Његово смерно признавање свеопште кривице; он тежи ка свом неограниченом царству. Атеистичка свест је постојала у свим временима. Али, — ми на ово желимо нарочито да скренемо пажњу — у овом свом новом фанатичном разјареном облику, први пут се појављује у хришћанском свету, са циљем да у највећој мери разори његове основе.

Ако се замислимо над узроцима ове појаве, онда одмах можемо навести два разлога за која је знао и Достојевски. Бог је преко Свога Сина ослободио човечанство од проклетства првородног греха тиме што је у људској природи греха остварио Своју вољу. У својим белешкама за „ЗЛЕ ДУХОВЕ“, Достојевски пише: „Пошто су Христови следбеници обогатили ову плот (телесност), они су тиме кроз страшне муке посведочили каква је срећа носити је у себи, подражавати савршенство тог лика и веровати у његово оваплоћење. Међутим, за победом хришћанства, међу онима који су према њему равнодушни, као и међу његовим непријатељима, појавило се илузорно мишљење да смо сви ми спасени, па се уз ово гледање пробила потпуно необјаснива лакомисленост која се данас огледа у доста раширеној фалсификованој формули о Христовој крви, која је наводно, проливена за опроштај „свих“ грехова. На овој основи се развила Gaia scientia, као и илузорни, окрутни натурализам, коме је стварна реалност Христа мрска. Достојевски је овај феномен остварио у његовом крајњем виду, у лику главног јунака ЗЛИХ ДУХОВА, Николају Всеволодовичу Ставрогину (узгред буди речено, пре њега је то урадио Ф. Г. Јакоби у свом роману „Алвил“), приказавши материјално обезбеђеног нерадника који се предаје чудовишним експериментима и злоделима у циљу да овлада свим могућностима овога света које се чак и међусобно искључују. Као неизбежан резултат оваквог наказног оваплоћења зла, имамо за последицу, како нам је то Достојевски показао, да овакав човек губи осећај стремљења ка било чему, као и способност, мада поседује неизмерне снаге, да реализује било какву одређену вољу, те за њим заједно нестају и сви они које је он произвео.

Не треба заборавити да је Петар Верховенски један, али само један, међу производима Ставрогинове сатанске суштине. У складу са ђаволским рецептом који је још Адам Васјхаупт, тај масон-илуминат измислио, рецепт увлачења у Тајни Савез (који је у Русији постао оруђе нихилиста), Верховенски технички савршено манипулише и стиче власт над члановима тајног друштва. И што је најважније, овакво друштво изгледа свемоћно у личној и друштвеној сфери, мада је само по себи без икакве одговорности. Показујући нам делатност и планове овог тајног друштва, Достојевски је пророчки предсказао оно што је касније постало кошмарна стварност... Али није потребно да говоримо о овоме детаљније, пошто нам је све још увек живо у нашем сећању.

Па ипак терор, који је методолошки организовао нихилизам још увек није најстрашнији облик антихришћанског атеизма! Систем Петра Верховенског само је једна од могућих трансформација Ставрогинових идеја, у коме је зло остварено у свом крајњем облику. Ова идеја која нам је стигла из англосаксонског света и која је у овом тренутку широко распрострањена у Америци, идеја о неутралности и подједнаком значају свих погледа на свет и свих религија, оријентисана је у својој елитистичкој варијанти на масонерију, а у вулгарној, на екуменизам. Овакав је еквивалент и позиција самог Ставрогина. Рамзеј, један од шефова масонства, рекао је почетком XVIII века да је ширење мишљења како су све религије подједнако вредне и истозначне, уствари најсигурнији пут за истребљивање религиозних убе-

ђења. Да би био доследан у тој својој тврдњи, сам Рамзеј је хтео да пређе у католицизам. Онај који жели да буде све („Алвил“), и да завлада свиме (Всеволодович), мора да тежи у томе да све у себи обједини, па чак и оно што се у себи међусобно искључује да обједини „сва царства овога света“ како би могао њима да манипулише. Међутим, то је ипак немогуће, те као што нам Достојевски показује, слични покушаји неизбежно доводе до губљења вредности самеличности, то јест, фактички воде у потпуну пустош, у ништавило. Ако се, слично Великом инквизитору до тога доведу масе, онда се после успешног „спуштања небеса на земљу“ указује на погодна средства да се тим масама манипулише. Приписавши паклу привид комфора, илузије задовољства могу доста дуго да нас заслепљују.

И зар атеизам с којим ми данас имамо посла, није плод развоја науке? Управо су га овако и замишљали енциклопедисти. Међутим, да видимо како је то баш било? Били су они јединствени једино у својој мржњи према хришћанству, али не и у томе чиме су желели да га замене. У почетку је требало човеку отети његову људску суштину, да би се касније указала могућност измишљања нечег другог. Воља за реализовањем истине коју су код човека после Декарта доказивали највећи мислиоци немачке класичне филозофије, отишла је у задњи план. Уместо тога појавиле су се лажне интерпретације човека као бића којим управља природа, те које је само формално обдарено разумом. „Тако су 'разум и наука' — противречи њима Достојевски — одувек, данас и од прапочетка, испуњавали у животу народа само другостепену и службеничку обавезу; па ће је тако извршавати и до крајњег, есхатолошког тренутка времена. Народе распоређује и покреће друга снага, она која заповеда и која влада, а чије је порекло непознато и необјасниво. То је снага нештољене жудње да се дође до краја, док иста истовремено и пориче тај крај. то је она сила која непрекидно и неуморно потврђује своје битисање и негирање смрти. Дух живота су, како то каже Свето писмо „реке воде живе“, које угрожава Апокалипса својим исушивањем. Принцип је естетски како то кажу филозофи, принцип је морални, како то они поистовећују. „Тражење Бога“, — како ја кажем, — од свега је најједноставније“. Само та основна тежња да се оствари истина, притом да се оствари у свој својој пуноти, чини човека различитим од животиње, те га управо чини човеком. Према Достојевском, његов коначни циљ је Исус Христос.

То што оваква тражења Бога могу изгледати илузорна, или чак као последица маште, Достојевски је добро разумео. Није узалуд он сматрао Сервантеса за највећег међу свим писцима; његов Дон Кихот је направио низ апсурда над којима су се подсмевали „разумници“, али се на крају крајева испоставило, да се он на недокучив начин показао разумнији од свих „разумника“ тако да се за њега може рећи „добар је“. Све његове грешке надвисила је његова непоколебива морална озбиљност. Као што је познато, Достојевски је покушао да покаже таквог човека у кнезу Мишкину, међутим, увидео је да је то бескрајно тешко, па му успех није пошао за руком.

Можемо да наведемо још један пример истинског идеала. „Памти, говорио је Отац Пајсије Аљоши, световна наука, објединивши се у велику снагу, разјаснила је, нарочито у овом последњем веку све оно што нам је заве-

штано о небеском свету, па после њене окрутне анализе, од укупне пређашње светиње, код научника од овог света буквално ништа није остало. Међутим, они су све рашчлањивали на делове, а превидели су целину; чак да се зачудимо до каквог слепила. Пошто целина и сад непоколебиво стоји пред њиховим очима као и раније, ни вратнице ада је не могу надјачати... Али, зар и сад не делује у душама оних истих атеиста који су све разорили, зар и сад не живи она непоколебивост као раније? ...Јер све до данас, ни мудрост њихова, ни жар њиховог срца, нису били у моћи да створе неки други, виши образац за човека и за његово достојанство, него што је то лик који нам је у древно време показао Христос. Мада су и прављени покушаји, испадале су само наказе“. Једно просто поређење са оним што су пружила критика Корана или истраживања талмудистичких упутстава, говори нам много. Исус је онај јединити за кога се истинито и безпоговорно може рећи Месија, и коме је дат највиши назив „Син Божији“.

Тек кад се пало у чисто рационалистичко поимање Бога, било је могуће слично Фојербаху, истаћи тезу да није Бог створио човека, него да је човек створио Бога. Овome је Достојевски супротставио врло просто и јасно питање; ако је то тако, да ли је онда човек и ђавола створио? Ово питање треба подврћи анализи и притом узети у обзир и сва она понижења људског достојанства која је ђаво чинио у току последњег столећа. Па кад се ово питање осмисли са свих страна, онда треба поштено рећи да све оно што се открило у човеку, превазилази тумачење по коме је човек само део природе. Значи, да онај ко је измислио и створио за себе пакао, представља израз и потврду сатанског принципа. Зато је циљ Достојевског био да докаже како је људско срце „бојно поље“ између Бога и ђавола. Исто тако он констатује, говорећи о кризи у Толстојевом роману „*АНА КАРЕНЬИНА*“: „да постоји праведност у животу и то она најреалнија и најнеминовнија у коју се мора веровати; и да су читав наш живот и сва наша узбуђења, она најплића и најпрљавија, као и она за која сматрамо да су највиша, да су ипак сва она само безначајне, фантастичне испразности, које падају и губе се пред једним јединим тренутком праведности; па чак ако и не постоји могућност да се она брани. Најважније је у том Толстојевом упутству било то мишљење да тренутак те животне праведности уствари постоји, мада се ретко појављује у свој својој озаравајућој пунини; а понекад у човековом животу чак и никако. Овај тренутак је писац пронашао и нама га показао у целовитој стравичној праведности. Он је показао да ова праведност реално постоји у стварности, и то не само на основу вере или идеала, него сасвим неминовно, неопходно и очигледно. Било је веома потребно да се руски читалац подсети на ту вечиту праведност; код нас су многи почели да је заборављају“.

Да би се ово схватило нису потребна никаква интелектуална размишљања, него оно, како су то чинили Пушкин, Гогољ, Лесков и Достојевски; треба умети послушквати тајновита, дубока гибања људског срца, која се као и највише народне тежње не умеју увек изразити. Баш због тога је писац и видовњак често позван да говори у њихово име. Да се подсетимо само на оно што је Лесков исказао у свом Павлину, као и Достојевски кроз ликове Соње и Марије Тимофејевне.

Достојевски је Христову истину тако супротставио антихришћанском атеизму као што то нико и никад није могао да уради. Међутим, то никако не значи да је он ту истину просто прихватио у оном виду као што је она понуђена у црквеној форми. Ова истина је у „*ЗЛОЧИНУ И КАЗНИ*“ створена катарзичном, драматичном снагом, а да притом Црква у овом роману није играла скоро никакву улогу; и мада је Достојевски сасвим добро знао црквену средину, њему је опет било, према његовом личном признању, веома тешко да уведе у свој поетски свет у лику Тихона једну црквену фигуру. Ове су тешкоће трајале све до „*БРАЋЕ КАРАМАЗОВА*“. И имале су далеко дубље узроке, него што би то били естетски. Постојаће увек опасност да формално обављен црквени акт замени његову непосредну стварну реализацију. Кад се Ставрогин исповеда Тихону овај му каже: „Ви се обраћате суду Саборне Цркве, мада у Цркву не верујете, зар није тако?“ Реално религиозно деловање је одлучујуће; ко је до њега дошао тај *ipso facto* признао Светог Духа. Признавши га, Достојевски је приморао ликове његових романа да делује у складу са тим; он је у светској књижевности свог времена ступио на потпуно необичан пут, који је баш захваљујући њему, касније постао пример за друге.

Видео је Достојевски и нешто друго. После победе хришћанства над светском паганском империјом старог Рима, хришћанство је било проглашено за званичну религију па је Црква осетила потребу да дефинише своје ново место у друштву. Она је признала светску власт и држава је постала њена заштитница унутар земље и ван њених граница. Током времена се дошло до тога да је Црква почела да штити права императора и племства чак и онда када се радило о угњетавању и експлоатацији народа. Ово је Црква морала да плати: она више није оличавала социјалну правду.

Међутим, могуће је посматрати и другу страну везе између Цркве и светске власти. Баш ону која је одређивала задатке државе у пружању световне заштите и одбране хришћанства, и то ван њених правних и политичких оквира. У Источној Римској империји (Византији) тако је увек било све до њеног пада; док се на пример, на Западу после пада моћне Шпаније у XVI веку, светска велика сила у коју се била претворила Енглеска, није уопште више руководила никаквом идејом, осим сопствене користи. Овоме је претходио још један духовни догађај у историји човечанства: од времена уласка Нормана у историју, свугде је осим у Византији, било изгубљено уверење да може држава да постоји само као хришћанска држава. Дошло је до заузимања региона са нехришћанским становништвом па су у хришћанском свету настајале државе које су саме себи биле сврха, запостављајући духовне везе, бестидно се борећи за власт и политичке циљеве. У Русији је Јосиф Волоцки порицао одговорност цара пред Црквом, а Петар је укинуо паријаршију па је све црквене послове пренео на специјално државно министарство. Црква се затекла пред избором: Или ће се без противљења подчинити властодршцима, или ће пружити отпор насиљу нехришћанске државе, ако што су то учинили расколници (старо-обредовци).

Међутим, после Достојевског ми морамо рећи да Црква на Истоку није пала у искушење да се претвори у својеврсну доминирајућу земаљску, светску власт, слично ономе како је то на Западу тежила Римокатоличка цр-

ква, па је у томе делимично и успела. У том смислу Рим је постао жртва трећег искушења — искушења земаљске власти; а француски револуционари су само, како је то сматрао Достојевски, преобликовали принцип власти. На тај начин, с тачке гледишта хришћанства, а по Достојевском који је управо само тако и гледао, данас је основна противречност она која је садржана између антихришћанско-атеистичког принципа и оног који се очувао у чистоти хришћанства. Данашња међусобна борба јудаизма и ислама на територији Свете земље, религиозни судари по свим линијама који одвајају исламске територије од хришћанских, или од оних које су некад биле хришћанске, све од Авганистана па до Косова, јасно показују да је Достојевски био у праву у тврдњи да ова размимоилажења имају дубљи смисао и да дејствују трајније него сви политички и економски фактори. После Достојевског мора нам бити јасно да је рат могућ из религиозног несагласја, па макар ратујући народи и мислили да се не боре за своју веру; уствари ће узрок борбе увек бити вера.

Нажалост, пророчанство Достојевског што се тиче Римске цркве, углавном се остварило, мада је дуго под влашћу папа са именом Пије, изгледало нешто другачије. Пошто је стала на пут реформе, Римска црква је нарушила верност Христовом учењу. Данас смо сви ми сведоци светско-историјског спектакла: добивши огромну власт после пада Константинопоља, Римска црква се понаша супротно верском уверењу, док Православље, које за собом бележи ова два века угњетавања и прогањања, чува себе у неприкосновености Предања и развија се уз нове снаге. Ко је осим Достојевског ово предвидео? Нема потребе да цитирамо његове речи о Риму. Оне су општепознате.

Што се тиче Православља, баш оне године кад је умро, 1881, Достојевски је писао: „Руски народ је у својој огромној већини православан и живи идејом Православља у свој њеној пуноти, мада ту идеју не разуме увек озбиљно и научно. У суштини осим ове „идеје“ он и нема друге, те све из ње једине за њега и проистиче... Али се још и ово мора рећи: пошто је народ много болестан, код њега многе ствари нису њен резултат, него је он често у власти злочиначких, варварских и греховних нагона“.

Са Русијом се, која је оболела од атеизма, а који је унесен са Запада, дешава оно о чему је евангелиста Лука говорио: „Зли дуси су били настѡањени учовеку и звали сусе л е ї и он и молили су Њеїа: зайовѣди нам да уђемо у свиње, и Он им је їо дозволио. Зли дуси су ушли у сїѡадо свиња їа је цело сїѡадо їојурило са обронка уморе и сво се їодавило. Кад су оближњи житељи видели шта се догађа, спазили су бившег ђаволовића одевеног и уразумљеног како седи поред Исусових ногу... Баш се тако десило и код нас. Зли дуси су изашли из Руса и ушли у стадо свиња, то јест у Нечајеве, у Серно-Соловјовиче и њима сличне. Ови су се подавили или ће се сигурно подавити, а онај који је излечен, из кога су изашли зли дуси, седи поред Исусових ногу“.

Да размотримо сад последњи, битни разлог због кога истинска припадност хришћанству не одговара увек црквеној пракси. Пошто су се у Христу остварила древна пророчанства, Црква је дошла до уверења да се позитивно Откривење са апостолима завршило. Ово је довело до неизбежне појаве

црквене хијерархије. Пророчка делатност је била занемарена и постала сасвим безначајна, мада је Исус наменио своје апостоле у првом реду тој делатности. Главни задаци пророка у Израилу и изван његових граница, — зато што оба Завета тврде да пророци постоје и изван Израила, — састојали су се у томе да покажу огроман значај текућег историјског развоја, а никако да само предсказују догађања у будућности. Ако немамо у виду конкретне задатке црквене обуке, онда се пророковање у горе наведеном смислу сасвим изгубило. Са овим је могло још некако да се продужи све док се Црква развијала под заштитом државних институција, али овај недостатак пророштва, који се веома тешко подносио, показивао се сваки пут кад би се хришћанска Црква налазила у опасности. Подсетићу само на пророчанства која су се појавила у Француској за време Јованке Орлеанке, или у време Раскола у Русији. У Католичкој цркви на Западу пророчанства су наишла на велики отпор званичне црквене хијерархије у вези појаве Мајке Божије у Ла Салету и Фатими. Узгред ћу поменути да се у овим откривењима главни акценат стављао на „обраћење Русије“.

Мада Достојевски нигде није говорио о недостатку пророчанства у Православљу, он је урадио нешто што је било далеко битније: захваљујући својој речи он се претворио у нешто још веће, него што је то писац, — он је лично пророк, онако као Исаија или Софокле у античко доба. Исто овако ми гледамо и на његове савременике, мислиоце Запада, као што су то Барбид'Орвил*, Хелло**, Блуа*** и Пеги, који се једино тако и могу схватити. „Смрт Достојевског је довела дотле да је све што је у близини Париза занемело“, — како је то писао Блуа. А Пеги је за њега рекао „први божији човек“ наших дана. Ако су Пушкин, Гогољ и Лесков, уз сву своју величину остали само писци, онда је са Достојевским у живот ушла једна нова димензија.

Сва његова тумачења су повезана са непријатељством атеизма према хришћанству. „Ако хране буде недовољно и никаквом науком не будеш могао да набавиш ни њу ни гориво, а човечанство се умножава, онда треба зауставити размножавање. Наука пак каже: ти ниси крив што је природа тако уредила, па је пре свега осећање самоочувања најважније, дакле, спаљуј новорођенчад... И да ли ће на време помоћи наука, ако би чак и могла да помогне? Хришћанство се са своје стране неће помирити са спаљивањем новорођенчади“. — Овде ми стојимо пред избором или-или, а морамо се определити за само једну од ове две могућности.

Од онда, откада ми располажемо атомском енергијом, питање разарања планете може бити решено у току неколико минута. Али ову опасност која стално виси над нашим главама, без обзира на хаварију у Чернобилу, скоро још нико није осмислио. Питање се своди на то, да ли се ми против атомске опасности боримо полазећи од практичних, техничких представа, или пре свега од моралних разлога? За човека који има погледе као Достојевски то питање звучи овако: ...да ли се може веровати цивилизованом човеку? Човек ово питање само због своје лакомислености не ставља у први план. Уосталом, многи су због овога забринуте па се о овоме пише и говори. Други пак граде разне философије за пријатно варење, као

* *Barbey d'Aurevilly* (1808—1889)

** *Hello Ernest* (1828—1885)

*** *Léon Bloy* (1846—1917)

**** *Charles Péguy* (1873—1914)

рецимо мишљење да је хришћанство усагласиво чак и са бесконачним ходом цивилизација“. Или пак сматрају да се катастрофе могу избећи помоћу компликованих техничких практичних проналазака.

Овакве представе утолико лакше настају, уколико брже ишчежавају хришћанска полазишта; однос према злу постаје све више лакомислен. Бар да се присетимо онога како је то Кант схватио такозвано „радикално зло“! Достојевски је био први који је насупрот овоме увидео сатанистичке, аморалне, богу непријатељске циљеве зла, па их је показао у живим, предивним, поетским сликама. Њему је било јасно „да... никаква победа 'четвртог сталежа', никакво искорењивање сиромаштва, никаква организација рада неће спасти човечанство од ненормалности, значи, ни од кривице и злочинства... Зло је у човечанству скривено дубље него што то предпостављају лекари-специјалисти“. Само захваљујући његовом најдубљем схватању, сатанистичко зло, које се тако стравично испољило у разарању хришћанског погледа на свет, постало нам је разумљиво у свом свом замаху.

Антагонизам између хришћанства и вере у прогрес никако не значи да хришћанство потцењује или одриче историјска достигнућа. Пошто је Достојевски политички писац, он је упорно подвлачио неопходност решавања задатака цивилизације, он је са великом забринутостју говорио о провалији која је у том погледу зјапила у Русији његовог времена. Савршено је јасно схватао значај ових проблема за човечанство.

Међутим, најважније је то у *каквом духу* треба прилазити решавању тих проблема: по мишљењу овог писца, искључиво у моралном и религиозном. У своме „*Слову о Пушкину*“, које се може сматрати његовим завештањем, он је поновио песникове речи: „Понизи се горди човече и најпре сломи своју гордост“. Свој промењени однос према питању како треба решавати друштвене задатке, на крају свог живота, Достојевски је то назвао „хришћански социјализам“.

Што се тиче морално-религиозне позиције, ако занемаримо њен узајамни однос са практичним питањима техничког развоја, онда је Достојевски, полазећи од специфичних идеја Источне Цркве и од најдубље Пушкинове видовитости, као и уопште узев од руске књижевности, изрекао речи од светскоисторијског значаја, речи којима је Русија унела нешто неупоредиво у ризницу духовних идеја човечанства. Он је тај став видео у безграничној моралној подршци и спремности за искупљење извршених зала. Ако смо ми спремни смерно да прихватимо не само сопствену кривицу, него и свеопшту, онако као да је и она наша, ако смо спремни да је искупимо делима љубави, онда ми дејствујемо у складу са Христовим законом. „Ако су поред тебе зловни људи, безосећајни и не желе да те слушају, а ти више са њима острашћенима не можеш да разговараш, онда им ћутећи и понизно служиш, не губећи никад наду. Ако те сви напусте, па те још и силом изгоне, онда се усами, падни на земљу, пољуби је и зали сузама твојим... Веруј до краја... макар остао само ти као једини верник... А ако се вас таквих истих нађе двоје, то је већ онда цео свет, свет живе љубави... макар да је само и преко вас двојице, али се испунила истина Његова“.

Када је на крају свог дрског прометејског деловања лежао Раскољников у болници сибирске робијашнице и кад је поред удаљене затворске капије

приметио Соњу, која је пошла за њим, жртвујући себе, његову је душу преплавило сећање: „Сетио се како је непрекидно мучио Соњу и цепао јој срце; сетио се њеног јадног, мршаваг лица...“ Он је знао каквом ће бесконачном љубављу искупити све њене патње. „Уместо дијалектике, наступио је живот“.

Морално-религиозни став који је објавио Достојевски, доказује своју независност од чињеница живота, тиме што се не предаје пред безизлазношћу, катастрофом и потпуном превлашћу зла. Исус је продужио дело Свога живота и на Крсту, чак и онда кад је призивао: „*Боже Мој! Боже Мој! Зашто си мене напустио?*“ Сетимосе како је поводом тога свети Александар Невски говорио: „Није Бог у сили, него у праведности“.

Превела с руског језика
Мира Лалић

S u m m a r y

Reinhold Lauth

WHAT IS DOSTOYEVSKY'S MESSAGE FOR US TODAY?

The Author points to the fact that Dostoyevsky was not only a great writer, but he became even something greater — a Prophet, like St. Isaiah... He was clairvoyant to see that behind the atheism of the superficial Enlightenment the Satanism is hidden. In his novel „The Possessed Ones“, Dostoyevsky in advance depicted demonized leaders of totalitarian regimes of our century.

He boldly applied the Gospel parable about the possessed man to the Russian people: demons left the man and went into the swines (petty writers of left wing orientation), and the delivered Russian people is sitting healed at Jesus' feet...

Dostoyevsky praised and lauded the humility and endurance of Christ — all the way down, until the Cross.

He called Europe back to Jesus — because there is no other God except Him.

Dostoyevsky knew the secret of the Saints: God is not in the might, but in meekness and righteousness.

Монах Давид (Перовић)

Старац Паисије Величковски и његов допринос духовном развоју Русије у 18. и 19. веку

Руско монаштво као духовни рукосад преподобних отаца Антонија и Теодосија Печерских протеже се до почетка 18. века. Древно иночество⁽¹⁾ је са своје стране послужило Кијевској Русији даривањем сонма⁽²⁾ светитеља. Иноци Јужне Русије, међутим, због страдања ове области под Татарима и Пољацима беху приморани да наставе свој подвиг у Московској Русији. Без обзира пак на тешкоће и промену, они процветаше и северније у новој средини.

Нов предводител и обновител монаштва био је преподобни Сергеј Радоњешки Чудотворац, васпитатељ нових угодника Божијих, иначе његових подражавалаца и саподвижника. Тако се монаштво поново шири и цвате по Средњој и Северној Русији. Међутим, потреси у народном животу га ометају да доспе на ону духовну висину ка којој се устремило. Али почетком 18. века и тамо ће проврети жељени кладенци духовнога живота, па чак и у далеком Сибиру. Многоплодовити корен обновљеног иноштва⁽³⁾ сеже најзад и до срца Велике Русије — у Оптинску пустињу.

Челник и носилац обнове руског монаштва с краја 18. и са почетка 19. века биће велики старац схи-архимандрит Паисије Величковски⁽⁴⁾. Овај преподобни се родио 1722. г. у Полтави, где је његов отац, свештеник Јован Величковски био настојатељ Саборно-успенског храма. Када је Петру (Паисију) било 4 љета, престави се његов отац. Малишан и његова мати Ирина падоше на бригу старијем брату упокојеног баћушке Јована. Петар стаде учити *Словар*, *Часловац* и *Псалтир*... одавати се читању Светога Писма, Житија светих, поука Светога Ефрема Сиријанског, Аве Доротеја, Светога Јована Златоустог; он чита и *Цветник*⁽⁵⁾. Сав прожет садржином и духом светих текстова, мали Петар се повлачи у самоћу, чиме уствари и почиње његово монашко самовање. Он је молчаљив⁽⁶⁾, кротак, стидљив и послушан.

1) Монаштво, монах, инок.

2) Велико мноштво.

3) Монаштво.

4) Његов помен 15. новембра — у Житија руских светих.

5) Духовни маргарит.

У својој 13. години Петар добија благослов од Кијевског Митрополита Рафаила да ступи на Кијевско училиште, где ће провести наредне четири године. Проводи их у трудољубљу, у тајној молитви и у читању речи Божије и светоотачких књига. Он тада заједно са другим сатрудницима креће стазом монаштва, али не у богат манастир, да не би неприметно прешли са узане на широку стазу. Петрово старање беше о томе како да постане кротак и да никога не подозрева у мислима и не осуђује. Школска наука није га много задовољавала, због чега се он поче душом отимати ка већим подвизима. И када би га друзи његови задржавали да не пренагљује, он би још крепкије настављао да се моли и обраћа Господу да му Он, Протомонах Христос покаже пут и да га удостоји Свога вођства. На крају Петар се одлучује да тајно напусти Кијев и Духовну школу, да би затим чврстом намером кренуо иночком стазом. Његова старушка мати доби у сну блавест од ангела да ће и она заједно са сином живети благодаћу Божијом у монашком чину.

За јуношу Петра отпочеврестрога живљења у иночким обитељима. Но Богу још не беше по благовољењу да се Петар преда унутарњем стремљењу к спасењу. Зато Петар излазећи из Кијева крену преко Дњепра ка Љубеческом манастиру, и стиже у обитељ игумана Никифора. Ту би постављен за келара⁽⁷⁾. Но не нашавши ни овде опитног старца, Петар, пошто сатвори сузну молитву Богу, пређе залеђени Дњепар па крете манастирима Мале Русије. У Медведско-Николајевском манастиру он се налази на новом послушању: служење око трпезе и појање на клиросу⁽⁸⁾. На празник Преображења Господњег игуман Никифор постригава 19-годишњег Петра у расофорног монаха са именом Платон. Платон је вршио своје послушање усрдно, а своје молитвено правило је продужавао и ноћу.

Злочестива хорда унијата предузе прогон православних у Малој Русији (Украјини). Пошто у Платоновој обитељи затворише Цркву, Платон крете пут Кијева у Лавру; стигавши на циљ, он настави свој подвиг као типограф код јеромонаха Макарија. Жељан подвига Платон је свраћао у пустињу, и целивајући мошти светих чудотвораца Пештерских молио им се да га настављају у делу спасења. Но не нашав нигде у Русији духовнога старца руководиоца, он намисли потражити га ван Русије. Зато се у пратњи двојице инока упутио ка Молдо-Влашкој. Прошав Украјину и Молдавију, они стижу у Влашку. Овде се оцу Платону остварује жеља да нађе строге подвижнике од којих ће он примити оно најбоље. Видимо га у обитељи Св. Николаја Чудотворца. Долазак мудрога старца схимонаха Василија у ову обитељ и старчева поука дубоко потресају монаха Платона. Иначе, старац је био духовни наставник свима монасима у скиту* (в яблочной поляны). Монах Платон је био принуђен да богобојазниво одбије позив старца Василија да пође са њим у скит, зато што је streпео да га тамо не уздигну у чин свештеника. Међутим, монах Платон одлази из Киркула са старцем Онуфријем у други, пустињски скит. Он тамо добија келију и почиње да живи усамљено. Овде се братија сабирала недељом и празником да по све-

6) Ћутљив.

7) Чувар манастирских утвари.

8) Певница.

* Скит — пустиња; усамљена обитељ у којој живе монаси у молитви и у ручном раду.

9) Кашике.

тогорском уставу служи јутрењу и Литургију, да дели заједничку трпезу и да време до вечерње проведе у разговору, измењујући искуства и жалости уз препоручивање међусобним молитвама. После вечерње службе сви би се разишли да наставе подвиг тиховања до идуће недеље, када би се сви поново сабрали.

Отац Платон пак био се одао пламеној молитви у тишини своје келије, читању речи Божије и отачких списа, непрестаном стражењу над собом; сабирањем духа упознавао је своју немоћ, а сећање на Страшни Суд и на вечне муке грешника прибављало му је сузе покајања и смиравало његов дух. У часовима предаха занимао се рукоделањем (правио је дрвене лажице⁽⁹⁾). Он у томе проведе по скитовима Молдавије три године дана, а пре свега, непрестано посећиваше искусне иноке, истовремено сам попут њих проходећи сав монашки подвиг. Зато он узнатрпева до тог степена да га велики старци, Василије, Михаил и Онуфрије почеше звати *ЈУНИЈ СТАРЕЦ*⁽¹⁰⁾. Беше му тада живота свега 24 године, и сав беше преиспуњен љубављу ка Богу која се од детињства разгоревала у њему, и то од читања свештених књига. Међутим, он све више поче чезнути за Светом Гором Атонском...

Стигавши на Свету Гору он поче недоумевати⁽¹¹⁾; никако није могао да препозна ону Гору о којој је читао у списима светих. Наиме, духовни живот тамо беше у опадању.

Отац Платон се причислио словенским монасима при манастиру Пандократор. У каливи⁽¹²⁾ Копарис водио је крајњу борбу против демона унија⁽¹³⁾; сурово је постио узимајући само суварака и воде, сем суботом, недељом и празницима. Његово нестјажање⁽¹⁴⁾ беше потпуно: ходећи без кошуље на себи, он се облачио само у расу и подрасник, и то у обоје са закрпама; врата његове келије беху увек отворена, а у келији, сем икона и књига које је тешком муком налазио код инока Бугара, ништа се друго није могло видети. Те књиге је он неуморно читао и проучавао. Уствари, помоћу њих ће он и започети и покренути велико дело монашкога препорода. Трудољубив тако, он у томе проведе још три и по године. У то време Свету Гору је походио по потреби Платонов наставник, старац Василије; он тада и постриже Платона у мантију, дајући му име Паисије; а Паисију беше 28. година земнога живота. Старац много бесеђаше с њим, тумачећи му учење древних Отаца и подвижника; уводио га у тајне монашкога девства и мудрости... Да видимо сада, како је старац Паисије поступио када му други заискаше да их духовно руководи.

Дуго се он опирао иноку Висариону да буде његов наставник, али после упорних и сузних молитава Висарионових старец Паисије пристаде на сажитије са њим, али не као са својим учеником но као са братом. Уствари, оба двојица имађаху за свога наставника Отачке књиге. У томе проживеше четири године. Тада их иноци почеше све више салетати молбама да их при-

10) Млади старец (духовник).

11) Недоумица.

12) Колиба.

13) Мрзовоље.

14) Нестицање, сиромаштво.

ме у своје сапутништво. Дванаесторица инока поче молити старца Паисија да прими јерејски чин...; после подужег одупирања морао је да попусти. Иноци су му претили речима, да ће он бити крив ако сви они духовно залутају. Након пристанка старчевог, пак, већма су се радовали. Сви су прешли из Константинове келије у стару келију Светога пророка Илије при манастиру Пандократор. Тако је настао Илински скит са устројеном црквом, трпезаријом, пекаром, странопримницом⁽¹⁵⁾ и 16 келија за највише 50 инока, онако како је старац желео. Али, долажаху нови иноци, дозиђиваху се нова склоништа. Сам старац Паисије дању је правио лежајеве, а ноћу се занимао превођењем светоотачких књига са грчког на словенски. Спавао је једва три сата. А како је тек служио Божанствену Литургију! — Са сузама и умилењем, због чега су и иноци плакали и излазили тронути, не могавши да се уздрже од суза.

Пошто превалише многе тешкоће које им Агарени задаваху, Старец и братија одлучише да се врате у Молдо-Влашку. Плодове свога благодатног подвига они пак оставише за собом, што ће рећи препорођено монаштво, благодаћу повезану заједницу — родоначалницу свију потоњих монашких обитељи. Период живљења у Молдо-Влашкој представља време старчевога пуног сјаја и величине као подвижника благодати, али истовремено и духовнога сјаја целе Русије, јер толика беше светлост старчеве лавре⁽¹⁶⁾. Прећи у Русију у то доба значило би погубити сав богоугодни подвиг, јер Русија тога времена беше мрачна. Царска епоха од Јекатерине I до Јекатерине II одразила се и на манастирски живот, о чему говоре Саровски првоначалници Јован и Ефрем, односно да је Јекатерина II посветовњачила манастире претварањем ових у пољопривредна газдинства.

...Видимо старца у скиту Варзорешти. Он благословом Митрополита Гаврила добија манастир Драгомирна, са храмом у славу Сошествија⁽¹⁷⁾ Светога Духа на Апостоле. Овде ће старац увести строг типик, а и сам ће бити примеросталима. Ту је важио следећи поредак: заједничка трпеза, заједничка обућа и облека, за послушање општи послови, молчање⁽¹⁸⁾, молитва и чтенија⁽¹⁹⁾ аскетских списа у келији; затим, свакодневно исповедање и изобличавање помисли. А на послушања ван обитељи Старец је слао само ону братију која се неће саблазнити. Најзад, да би сачувао монашке заповести и завете он је обитељ лишавао спољних корисности и добара. Остатак свога времена старац је пак проводио на превођењу са грчког, списа древних подвижника.

Свакако да су му у томе помагали браћа Макарије, Иларион и др.; дело превођења би почињали почетком Божићнога поста а окончавали пред Лазареву недељу; недељом и празником не упражњаваху ово свето дело. Авва⁽²⁰⁾ Паисије је свакодневно на вечери читао за трпезом преведене ствари из списа Светога Василија Великог, Св. Јована Лествичника, Авве

15) Део конака намењен гостима.

16) Велика монашка обитељ.

17) Силазак.

18) Ћутање.

19) Читање, литература.

20) Духовни старац.

Доротеја, Св. Теодора Студита, Преподобнога Симеона Новог Богослова и других. Једнога дана читало се на словенском језику а другога на молдавском; док се опет повечерје читало на словенском ако би поуке биле на молдавском језику, и обратно. Та чтенија Авва би уједно и тумачио. Једном речју, његова је поука била љубављу посољена, а према кривцима је имао разумевање. Само је према тврдовратима и онима грубога срца бивао суров, све док се не би поправили. Будући бестрастан, Старец је са сваким састрадавао и двери његове келије су биле отворене од јутра па све до 9-ога часа ноћи.

После руско-турског рата део Молдавије припаде лукавој Аустрији, па Старец беше присиљен да се повуче из обитељи Драгомирне; папистичка јерес беше опасно зинула на Молдавију. Један део ученика од свега 350 њих, на челу са Старцем пређе у Сјекулски манастир и причисли се тамошњем братству; а Старец оде сам у (други) манастир, два сата хода удаљен од манастира Сјекула. Братија га дочека у храму са *Досшојно јесѿ* и са сузама и молењима Пречистој Богородици за помоћ и покров⁽²¹⁾. На дан Успења Мајке Божије, после Божанствене Литургије, Старец објави себе братији ове обитељи за њиховог настојатеља, и да жели ту остати до своје кончине. Он овде устроји болницу с келијама и прихватилиштем за иноке из других обитељи; беше подигнута и странопримница за иноке, белце⁽²²⁾ и бесомучне⁽²³⁾. Број братије нарасте до четири стотине. Старец је управљао са оба два манастира и скитовима који су ницали околo. Присуство старца је одушевљавало на подвиг, јер овај свети беше преиспуњен благодатним даровима: на њему је „почивао дух премудрости и разума, поуке и крепости, знања и побожности и дух страха Божијег“. Преиспуњен љубављу, он беше тих спрам ближњег, миран, кротак, дуготрпељив и детиње незлобив. Његов смирен изглед је зрачио чистотом девственика; и само његово лице сијаше одблеском небесне славе његовог чистог духа. Његовом чистом оку срца откриваху се тајне. Тако, захваљујући примеру Стареца и његовога братства обнови се древни устав монашкога живљења. Схимонах Јован Молдавски, отац Партеније и остали сабеседници и ученици уистину великог Стареца причају: ... (Беше то) старец светлолепих седина чији је монашки *йолк*⁽²⁴⁾ бројао 1000 духовних стратилата⁽²⁵⁾... Он је на немаштину одговарао овако: „Ја долазећег к мени нећу отерати, стигао брат стигла и молитва. Бог ће и њему послати храну“. Његово смиреномудрије (беше потпуно), воља одсечна; поука — да се сви међусобно поздрављају земним поклонима, да ступају кротко, руку сложених на грудима, главом погнутом, очију оборених ка земљи, срца пак уздигнутог ка небу, а умом у непрестаној молитви Исусу; у свима пак да влада нелицемерна љубав. А више од свега старац се трудио да у свима засади божанствено семе срдачног делања — непрестану умну молитву. И беше та обитељ рај, Богом засађен. Њени чланови у једномислију и љубави работаху Господу своме. Сва-

21) Заштита.

22) Мирјани, лаици.

23) Мучени демонима.

24) Пук.

25) Вѡђа.

ко је вршио своје послушање са смирењем и без роптања. И опет, сви заједно су се тешили гледањем старчевога лица, светлолених седина његових; слушањем медоточивих и мудроточивих беседа његових. Настављајући да га описује, схимонах Јован вели о његовој строгости: „А ево како је био строг... гледајући монаха како се размахује рукама и обазире наоколо... старец је одмах позивао његовог духовног оца и почињао га укорева-ти, повторавајући* му речи о томе, како монах треба да се влада, тојест да су сви присутни у манастиру монаси, па били они пострижници или не. После ове поуке старец је налагао епитимију(26) и оцу и сину, то јест да три дана чине поклоне у трпезарији како би се и остали опоменули. Исто је тако строго водио рачуна да се сви правилно осењују крсним знамењем. А оне који би се крстили немарно и несвесрдно он је строго кажњавао, говорећи им да им се беси радују. Пазио је уопште на долично понашање у храму; обилазио је братију и проверавао редом да ли сви стоје са страхом Божијим и трепетом и како се врше поклони(27); особито пак, да ли клирици и чтеци пропуштају ма и један поклон на — *Свјатиј Боже, на — Прииди ти њоклонимсја*, и на *Алилуја*. Сваки чин и правило и припев пак држан и обављан строго по светогорски. Осим тога, Старец је строго забрањивао употребу дувана, а онога ко се не би исправљао старац је изгонио из манастира. Толико се чувао јереси и раскола да је све обраћене расколнике или латинимислеће (римокатолике) поново крштавао, тако да ову праксу Црква у Молдавији примењује и данас. Овакву ревност је Старец испољио јавно за време аустријске окупације Буковине и манастира Драгомирне.

Он тада изађе из манастира да би прешао у Молдавију. Том приликом говораше братији: „Оци и братијо, ко хоће да послуша и следује своме старцу грешном Паисију, нека пође за мном. А ко остане у Драгомирни, томе благослова не дам... јер, у јеретичком двору живети и од јереси побећи — немогућа је ствар. Римски папа риче као лав (и у овој) и у другим царевинама и тражи кога ће да прождере; он не даје покоја ни (нашима) у Турском царству, него свагда мути и жалости Свету Источну Цркву, а камоли неће прогутати оне под влашћу Аустрије“. Тако су се Старец и његово стадо нашли у Молдавији. А господар Молдавије запазивши његово ревновање за благочестије(28), уместо једног даде му два манастира: Сјекул, у славу Светога Јована Претече и Крститеља, и други, у славу Вознесења Господњег. Уосталом, овај велики Старец је свагда поучавао братију да се чува јереси и раскола и да се у свему повинује Светим Источним Васеленским Патријарсима и да почитује ревнитеље праве вере: Свјатејшега Фотија Патријарха Констандинопољског, и блаженога Марка Митрополита Ефеског, ту двојицу силних који су се подвизавали против Римскога папе, који је отпао у јерес.

* Понављајући.

26) Одговарајући духовни поступак старца, тј. Цркве према духовном чеду ради његовог исправљања.

27) Појасни поклони и они са падањем на колена са додиривањем пода челом. То су мале и велике метаније.

28) Побожност.

29) Господин.

Чујте сада шта је монах и отац, кир⁽²⁹⁾ Партеније причао схимонаху Јовану Молдавском о нашем великом Старцу, о томе, како се зачиње и како делује тајна безмолвија⁽³⁰⁾. Она се показује сладосном и због тога вољеном више од свега на свету. Бежањ од братије, удаљавање молчалника⁽³¹⁾ у пустињу далеко од саблазни, особито од празнословља⁽³²⁾... упућује (човека) на Свету Гору, на изнуравање себе путем послушања, подвига, поста, поклона⁽³³⁾, свеноћнога стајања, и све то ради стицања непрестане умне молитве. Ње ради подвижник се затвара у келију и до изнемоглости напреже све своје силе. Заправо, отац Партеније ово прича о себи. Пошто је провео многа лета у оваквим подвизима и удубинењу у молитвама, њега удостоји посете Сам Господ, али то се збило молитвама оца Платона (Паисија). Његово је срце тада осетило неизрециву радост; молитва поче да дејствује у толикој мери да га наслађује, да му ни сна није давала: одспавао би дању један сат, и то седећи, а када би се пробудио, као да није ни тронуо; када би пак хтео да спава, срце је његово бдило. И тако почеше ницати плодови молитве. „Ваистину чеда, Царство Небеско је у нама (неизрецива љубав према свима и сузе преплавише овога старца)... Ако хоћу да плачем непрестано — плакаћу. Слатко ми Божанско Писмо, особито Еванђеље и Псалтир, тако да се не могу довољно насладити... Свако слово задивљује и приморава на велики плач. О Боже! Незнано и тајно јављаш ми премудрости Своје... Ноћу често устајем да бих читао Псалтир или изговарао молитву Исусову. Од тога долазим до усхићења, и као да сам ван себе, јер бива да не знам где сам. — У телу или ван тела, не знам? — Бог зна! Али ми се даде пакосник плоти, жалац у тело да се не поносим. Никако не могу пребивати са народом, поготово не са мирјанима⁽³⁴⁾; а са женама не могу ни говорити. Има више од 40 лета како у моју келију у Молдавији није ушла жена, иако су многе желеле да разговарају са мном; одговарао сам им да је то немогуће. Ја сам претрпео многа искушења од непријатеља ђавола, и он све до сада није одступио од мене.

Овај старец, наставља отац Партеније, али сада о великоме Паисију, беше раста средњег, белих власи, браде омање беле, и био је тако сув да се крв и месо на њему не примећиваху: само кожа и кост; лица беше светлог и веселог, а очију свагда пуних суза. И никоме ништа не могаде рећи без суза. Његова реч беше тиха, мека, кротка, силна; са мало речи је подстицао на плач. У ходу је био окретан, узимао је мало хране и није био лаком. Свакога је поучавао, особито да буде трпељив, послушан, смирен, како постићи, како волети... а неке је упућивао у сазерцатељно богомислије, но не све. Једном речју, водио је рачуна да сви ограђују себе крсним знамењем. Забранио је употребу дувана, и није више примао онога ко се не би чувао и поправљао ни после два и три упозорења. Много је плакао и боловао због оних који нису чували Свети пост средом и петком. „Они људи, говорио је, који не чувају свете постове, живе телом а душом су помрли, и зато навлаче на се саборну клетву и свију Светих Отаца“. И зато је осталима забрањивао да се друже са таквима. Он би пак лично долазио у манастир, ништа не узи-

30) Тиховање, усамљивање, ћутање.

31) Ћутљивац.

32) Празно говорење.

33) Метанија.

34) Световњаци, лаици.

мајући ни од кога. Како је хитро долазио да се причести тако је излазио и бежао, остављајући браћу у цркви. Никада није седао за трпезу нити је ишчекивао...“ Под његовим руководством дође до општега процвата монаштва, а од многих начина за то, треба најпре истаћи умносрдачну молитву и уопште *молишвени* подвиг, затим *аскейско* просвећење, општежитије, откривање помисли, итд. На таквим основама израсте братство сачињено од неколико стотина христољубивих којима узор беше велики старец Паисије. После његове блажене кончине ови монаси пројавише се као обновитељи монаштва широм Русије.

Прикладан је час да проглаголамо⁽³⁵⁾ о великом и многоплодовитом делу стварања руске аскетске (подвижничке) литературе, односно о преводу исте са грчкога на словенски, а све то захваљујући старцу Паисију и његовим саподвижницима и васпитаницима. Благодарети њима пронађен је источник монашкога просвећења, али и просвећења свих осталих чланова помесних Цркава Словенских све до данас. Време Старчевог живљења на Светој Гори било је време тражења и сабирања ове врсте светоотачких списа, а време живљења у Молдавији било је опет време преводјења тих преслатких списа и њиховог оживотворења од стране монаха и братије — под Старчевим благодатним руководством и надзором. Наиме, од старчевих превода су састављене настолне⁽³⁶⁾ књиге; сваком иноку *Добројољубје*, *Лествица* и поуке Исака Сиријанца. Замашност старчевог подвига опет видимо на његовом примеру: сав изнемогао од старости, он ноћу седи на постељи сав окружен књигама и при светлости свеће исписује редове, не марећи за ране које су му се од лежања отвориле на телу. Штавише, на неколико дана пред блажено престављење у Господу он је још увек ишчитавао и исправљао све преводе...

Ако погледамо слику духовнога живота у Русији пре исихастичког препорода, уочићемо теолошку нестабилност; зато што су схоластички учени монаси убризгали отров литературе штампане на латинском језику, туђе необразованим монасима. Аскетска делатност је замрла... Велики старец је још на Светој Гори, па и раније осетио сву муку ове духовне немаштине. Имајући око себе братију, он је од Светих Отаца научио, да сваки онај који има пастирско старање о спасењу братије не може да се ослони само на себе, него мора да поима и тумачи Свето Писмо као и раније богоносни Оци наши. Мора од њих да се учи и да стиче Духа Светога, да не би због неопитности вргнуо у пропаст и себе и братију. Због тога је благодаћу⁽³⁷⁾ Божијом имао за темељ учење и тумачење богоносних отаца, Васељенских учитеља и наставника, иночких *Житија*, Светих Сабора и уопште свих Апостолских и Отачких правила и заповести које чува и којима се руководи Једина, Света, Саборна и Апостолска Црква Православна. Дакле, превасходна старчева брига беше да он и братија не застрани и да не изневере учење Свесвете Православне католичанске Цркве. Он је тешком муком скупљао књиге које говоре о послушању, трезвењу, молитви, стражењу... својеручно их преписивао и куповао за новац рукоделијем⁽³⁸⁾ зарађен. Он

35) Говорити, казивати.

36) Духовни приручници за свакодневну употребу.

37) Божанске безбројне нестворене Енергије.

38) Продаја предмета ручне производње, чиме монаси издржавају себе.

и братија су због књига добровољно трпели гладовање и голотињу. Друга невоља беше им читање нетачних словенских превода, тојест превода са нејасним местима и граматичким бесмислом. И тако годинама. Старец се због тога већма мучио и жалостио, док напokon не донесе одлуку да све списе поново преведе. И шта Старец чини?

Преписује и упоређује текстове, прави својеручне преписе књига Светога Исихија презвитера Јерусалимског, Светога Филотеја Синајског, Светога Теодора Ефеског, ... И све то у нади да ће моћи да успостави граматички смисао; међутим, узалуд! Он шест недеља исправља књигу Светога Исѧа Сиријанца. Примећује да нејасноћа и искривљени смисао потичу од неискства у превођењу са класичног грчког језика на словенски, као и због непућености и лености преписивача. Поред тога, он је упорно трагао за класично грчким светоотачким списима чуваним негде на Светој Гори, и сву наду полагао на Бога да ће га Господ удостојити да их пронађе.

У скиту Светога Илије, у келији Светога Василија Кападокијског иноци су као својенастолне књиге имали списе Светога Петра Дамаскина, Светога Атанасија, Светога Григорија Синаита, Филотеја, Исихија, Светога Дијадоха, Авве Таласија, Преподобнога Симеона Новог Богослова, Светога Варсануфија и Јована пророка и прозорљивца⁽³⁹⁾... — Подвиг превођења беше скопчан с великим тешкоћама. Било је потребно претходно познавати одређене науке: пиитику⁽⁴⁰⁾, реторику, философију; било је неопходно имати лексиконе и рачунати на богатство, дубину и непреводивост грчког језика. Али је и наш словенски језик својом красотом, дубином и блискошћу са грчким језиком превазилазио многе друге језике. И тако старец Паисије, молитвама братије ка Господу који умудрује слепце, свечано започе подвиг превођења; а започео га је у славу Божију и ради спасења ближњих.

Старец је писао другоме старцу, Теодосију, о томе, како се био зарекао, да неће стати све дотле док њему и његовим сатрудницима Господ не помогне да исправи постојеће преводе. Тако је настала повест о сили коју је старац Паисије добио од Бога да преведе списе о сведрагоценом духовном искуству наших Отаца, као и о залагању његове братије да то прекрасно дело успе.

Сви заједно су најпре превели списе (поуке) Антонија Великог, Григорија Синаита, Дијадоха, Илије Екдика, Исаије Отшелника⁽⁴¹⁾, Исихија Јерусалимског, Јована Карпатског, Петра Дамаскина, Калиста и Игњатија, Јована Касијана, Марка Подвижника, Максима Исповедника, Никите Ститата, Никифора Монаха, Јована Посника, Петра Дамаскина, Симеона Новог Богослова, Филотеја Синајског, Филимона, Теолипта, Теодора Едеског и Теофана. Њихови списи односили су се на умно делање и његову примену, односно на очишћење душе од страсти одређеним начинима и методама, особито пак помоћу Молитве Исусу. Прва два издања⁽⁴²⁾ тих превода имају наслов као *ДОБРОТОЉУБЈЕ* или *Словеса о руковођењу помо-*

39) Виделац скривених тајни срца и ума код других.

40) Песништво.

41) Усамљеник.

42) 1773. и 1822. године.

ћу свештеног трезвења, сабрана из списка Светих и богоносних Отаца, духовних по снази и љубави према мудрости⁽⁴³⁾ којом се ум чисти, просвећује и савршен бива. Старец је преводилац и оних дела која се тичу поретка монашког живота у манастиру; која наике говоре о старчеству⁽⁴⁴⁾, о добродетељи⁽⁴⁵⁾ која се постиже кроз општежиће⁽⁴⁶⁾, о смиренумудрију⁽⁴⁷⁾, о општежитељном уређењу и поретку... Због тога је било потребно превести списе Варсануфија и Јована (*Пићања и одговоре*), Авву Доротеја, Исака Сиријанца, Јована Лествичника, Максима Исповедника, Преподобног Симеона Новог Богослова, Авву Теодосија и Теодора Студита. За издавача ових превода јавила се Оптина пустиња у којој је било сабрано мноштво старчевих списка — превода. Поред ње јављају се нови људи и проналазе се нова средства са истим циљем. Ако старцу Паисију с пуним правом припада слава *прејородишеља* руског монаштва, тојест звање првог руског инокa, наставника и руководиоца аскетским подвизима и ствараоца аскетскога штива, онда Оптиној пустињи припада заслуга и част најбољег и живог настављача светога и богоугоднога дела Паисијевог у Русији. Њена духовно-издавачка делатност сачињава органски продужетак Старчевог преводилачког подвига. Тако да ће она својим полустолетним радом оставити неизбрисив траг и у практичном, односно подвижничком искуству Русије тога доба. Ово њено мистичко искуство унело је у помрачену од „просвећености“ Русију еванђелску, радостотворну Светлост Преображења.

Међутим, посмотримо како је текла та монашка издавачка делатност. Крајем 50-тих година 18-ог в. (после смрти великог старца Паисија), мноштво руских подвижника је већ било образовано од стране старчевих ученика, али пре тога од стране самога Старца. Зашто помињемо подвижнике које су васпитавали Старчеви ученици? — Зато што ће захваљујући њима Старчеви преводи преплавити Русију. Многи од њих су боравили на Светој Гори као дошљаци из Русије. Извесни, као на пример Василије Пољаноме-руљски, Мисаил, Онуфрије, Теодосије и други, провелише овде у подвигу не мало времена, слављени као искусни старци. Остали пак, међу њима најпре 64 монаха, беху се сабрали око старца Паисија када је он својевремено боравио на Светој Гори. То беху махом Руси. Међутим, број страника из Русије се стално повећавао, тако да се на крају, по сведочанству Теофана Архиепископа Новојезерског, у манастиру Архимандрита Паисија било сабрало братије из свију нација, особито Руса, њих 1000 на броју. Па ипак се то братство одликовало првенствено еванђелским особинама.

У то време се у Русији није било ко удаљавао из света у манастир, него људи запажени по висини и чистоти својих духовних стремљења. Многи од тих страника дошљака скончали су далеко од свога отачества⁽⁴⁸⁾, док су се неки пак Промислом Божијим вратили у Русију; једни након Кучук-Каина-

43) Љубомудрије.

44) Духовно руководство.

45) Врлина.

46) Заједнички живот у манастиру.

47) Смирење целокупне личности и њени плодови.

48) Отаџбина.

рцијскога мира 1779. г, други 1789. г, а највећи број њих 1801. г. након Свемилостивога манифеста Императора Александра I, објављеног након ступања овога на престо.

Ови иноци, вративши се из Атонских и Молдавских манастира у Русију као искусни и усавршени у монашком животу, почеше обнављати и подизати многе монашке обитељи, надахњујући их да живе по благодати.

На дотадашње замрло монаштво у Русији се гледало као на посебну службу, „ПО ШТАТАМ“, тојест монаштво редовно, цивилно, по службеној, варошкој дужности, монаштво државно. Поред општих црквено-политичких околности тога времена, паду монаштва је умногоме допринела и оскудица морално-аскетске, благодатно-подвижничке литературе. А као први разлог оскудице дотичне лектире треба поменути разна ограничења и указе Светога Синода. Насушна потреба за светоотачким аскетским списима (ови списи тада почињу да круже међу присталицама духовне просвете) избија као реакција на дотадашње недуховно, неправославно стање у Русији. Наиме, под утицајем духовно мртве Западне Европе у Русији се изродила огромна неман у виду јеретичке књижевне производње, и то са циљем да се наводно одговори на кључна питања људскога духа; да се реши колико лажно толико и дрско постављен проблем: Откуда смо и ко смо ми? — Откуда непоштење и неморал, и где је спас од тога? — Шта чинити да би се проживело мудро и достојанствено, и осим тога, каква нас будућност уопште очекује?! Наводно, ниједна дотадашња наука или вера нису могле дати задовољавајуће одговоре на постављена питања, па чак ни оне саме нису биле задовољне сопственим одговорима. Не обазирјући се дакле на Хришћанство, на Православље, ова приземна литература је чинила своје: бацала је у прелест⁽⁴⁹⁾ мисаоне људе жељне богопознања. Непријатељи Православне Цркве су штампањем својих отровних књига као што су *СИОНСКИЙ ВБСТНИК*, *ТАИНСТВО КРЕСТА*) подривали њено живо тело, и то нарочито током година — 1806, 1813, 1817, па и доцније; и све је то рађено уз дозволу државне цензуре. Са друге стране, преводи старца Паисија лежали су под спудом⁽⁵⁰⁾ 50 година, спремни за штампу. Сва заслуга за долазак на свет ових преслатких списа припада оцу Макарију. А како су они угледали свет?

У благопријатно време, истовремено се са оцем Макаријем јавише и други учени саподвижници благодати и заштититељи духовних вредности. Међу првим покретачима овог богоугодног дела треба свакако истаћи Наталију Петровну Кирјејевску, супругу философа Ивана Васиљевича Кирјејевског. Наталија је живела удаљена од пустиње око 40 врста. 1863. године она је упознала старца Макарија и одмах је смирено стала под његову духовну десницу. У то време (1845) Иван Кирјејевски је издавао научно литерарни журнал *МОСКВИТЯНИН*. Он је посредством супруге Наталије понудио оцу Макарију духовну страну за свој журнал. Старац пак одмах предлаже да се прво уступи простор житију старца Паисија. Предлог сме-ста би прихваћен; затим лист украсише портретом великога старца. Рукописи (житије и др.) беху поверени на цензуру Т. А. Голубинском, цензору

49) Обмана, превара.

50) Суд, посуда, место.

и професору Московске Духовне Академије. Идуће године (1846-1847) свет се обогати књигом житија, списа и ликом-иконом Молдавског старца Паисија Величковског. После овога догађаја, Господ силно покрену богомислене људе на свето дело штампања Старчевих превода; покренуше се и други професори Московске Духовне Академије: Ректор, отац архимандрит Леонид (потоњи викарни Епископ Московски), инспектор Духовне Академије, отац архим. Сергије (Еп. Курски), као и остали иноци Оптички. Самим делом издавања превода руководио је лично отац Макарије, а помагаху му ученици јеромонаха Амвросија из скита; овоме оцу, Амвросију, долазио је у посету „горди гроф Толстој“. Наиме, догодило се у келији старца Амвросија да је „Толстој маштао о свом 'Еванђељу'... у присуству оца Серафима, Епископа Теофана Затворника, Леонтјева...“ Када је Толстој изложио своје јеретичко „Еванђеље“ и напустио келију, Леонтјев је упитао старца Амвросија за мишљење о грофу. Старец је тада рекао да је гроф Толстој горд као демон.

Поред старца Амвросија у овом светом делу штампања учествоваху још и монаси, отац Јувеналије, отац Леонид, отац Аникита... Они се свакодневно сабираху на рад без предаха. Бивали су ван себе од одушевљења, јер слушаху оно што човеку није долазило у срце и на ум. Док је старац Макарије тумачио остали су ћутали, бојећи се да било шта кажу; али ако би се неко и осмелио на питање, њега би дочекивао смирени одговор: „Ја не знам ово, није у мојој моћи, можда си ти достига веру; а ја знам само — *Господи, даруј ми зрјетти моја ѿрешенија!* Очисти срце и тада ћеш разумети“. „Старац је снисходиво слушао наше детиње немствовање чинећи нам уступке“, говорили су иноци касније.

Установљење тачне аскетске терминологије беше насушна потреба. Зато и сам Митрополит Московски Филарет поднесе не мали терет проверајући тачност рукописа и издања (II издање Добротољубја). Уопште, најбољи синови Русије прве половине 19 в. стајашу најприсније приљубљени уз издавачко дело Оптичке пустиње, тако да је подвиг духовних потомака старца Паисија на челу са оцем Макаријем и славјанофилом Кирјејевским био тачно схваћен и оцењен још за време њихових савременика.

Оптичка књигохранилница⁽⁵¹⁾ је временом достигла число⁽⁵²⁾ од 7000 списа. Њен оснивач (1854) беше отац Архимандрит Мојсеј, љубитељ духовнога чтенија, који и сам преписиваше ове списе, да би их затим могао ширити на све стране, чинећи на тај начин духовну милостињу. Ове књиге су доносиле непроценливу духовну корист манастирима, богомољцима, околним обитељима; и уопште свима Православним Хришћанима све до данас, укључујући и Православне Србе. Благодаревши оцу Мојсеју и сагласности оца Макарија, ове књиге су свугде расејаване попут неке светоотачке мане⁽⁵³⁾.

Оптичка издања су упућена на поклон:

1) Свим књигохранилицима Духовних Академија и Семинарија.

51) Библиотека.

52) Број.

53) Сладак прах сличан брашну (са укусом медањака) који је Израјљцима у пустињи падао с неба; њих је Бог Јахве хранио на тај начин.

2) Свим епархијским Преосвећеним Ректорима и инспекторима Духовних Академија и Семинарија.

3) Свим Лаврама и свим општежитељним руским обитељима.

4) Атонским Лаврама (манастирима — Св. Пантелеимона Зографа), затим скитовима — Св. пророка Илије, Св. Андреја Првозваног, бугарском Богородичином скиту.

5) Црквама зараженим расколом, пошто су ови списи били кадри да избличе заблуде расколника које је створио прелашћени јеросхимонах Јован.

6) Свима знанима из разних оближњих градова и онима са свију страна.

7) Књиге су добијали и сви посетиоци Оптиנסке пустиње као духовну убавину.

„Ако било ко или било када прочита (овакву) књигу, — говорио је старац Мојсеј, — душевна корист тога човека биће награда за сав наш труд. Наше дело је — сејати! Бог ће дати плодове кад-тад“. А то су: старец Силуан Атонски и многи наши савременици: исихаста Георгије Витковић, старец Софроније Сахаров зограф и писац Силуановог житија; Блаженоупокојени Архиепископ Василије (Кривошеин). Једном речју — небројени — од Старца Паисија до данас.

Крај делу а Светој, Животворној и Једнославној Тројици част и поклоњење у векове векова. АМИН.

ПОМОЋНА ЛИТЕРАТУРА:

- 1) Старцы: Отецъ ПАИСІЙ ВЕЛИЧКОВСКІЙ и ОТЕЦъ МАКАРІЙ ОПТИНСКІЙ и ИХЪ ЛИТЕРАТУРНО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ДѢЯТЕЛЬНОСТЬ. МОСКВА. 1909.
- 2) ПРОТОІЕРЕИ СЕРГІИ ЧЕТВЕРИКОВЪ: изъ исторіи православнаго монашества МОЛДАВСКІЙ СТАРЕЦъ ПАИСІЙ ВЕЛИЧКОВСКІЙ его жизнь, учение и вліяніе на Православное монашество YMCA PRESS (с. 132-170).
- 3) ЖИТІЕ И ПИСАНІЯ МОЛДАВСКАГО СТАРЦА ПАИСІЯ ВЕЛИЧКОВСКАГО... издание козельской введенской оптиной пустыни... МОСКВА. 1891/2, с. 164-192.
- 4) ЖИЗНЕОПИСАНІЯ ОТЕЧЕСТВЕННЫХъ ПОДВИЖНИКОВъ БЛАГОЧЕСТІЯ, 18, 19. ВЪКОВЪ СЪ ПОРТРЕТАМИ, НОЯБРЬ, МОСКВА. 1910, с. 330-377; 389; 390; 400-402.

S u m m a r y

Monk David (Perovich)

STARETZ PAISSY VELICKOVSKY'S CONTRIBUTION TO THE SPIRITUAL GROWTH OF RUSSIA IN 18th AND 19th CENTURIES

A short biography of the recently canonized Saint is given here.

The essential contribution of the Staretz Paissy of Moldavia is his untiring translation of the Holy Fathers of the Desert, like St. Isaac of Syria, St. Diadoch, St. John and Barsanuphios... And the Hesychasts of Mount Athos as Gregory of Sinai, St. Philotheos of Constantinople, St. Symeon the New Theologian. Thus the whole of *the Philocalia* has been granted to the Slavic world.

This gift of the great Staretz served as the counterbalance to the Rationalism of the Western Enlightenment.

Not only Dostoyevsky grew up on the pure waters of *Philocalia*, but a *pleiad* of the new saints of Russia — like the Abbots of Optino, St. Theophan the Recluse, and St. Ignatius Brianchaninov.

Милан Л. Васиљевић

Теологија као наука и теологија искуства — у традицији Православне Цркве —

„Неће сваки који ми говори: Господе, Господе, ући у Царство небеско; но који твори вољу Оца мојега који је на небесима“ (Мтх. 7, 21).

Ако прихватимо општу одредбу *теологије*⁽¹⁾ која каже да је она „реч о Богу“, пред нас ће неминовно искрснути неколико питања: О каквом Богу је реч? Какве све теологије постоје? Да ли је теологија наука? Шта је задатак а шта циљ теологије? и многа друга. Поред тога остаје и питање: откуда нама право да говоримо о Богу?

Ово је кључно питање јер поставља пред нас целокупну проблематику теологије, те сматрамо да његово решење представља конкретан одговор на постављену тему. Појам „теологије“ нећемо увек употребљавати у његовом тачном етимолошком значењу — у том случају он обележава само оне стварности које се тичу Бога — него ћемо га узимати у његовом ширем значењу и тада теологија неће бити само реч о Богу, него и *созерцање, мистика, доживљај њајне свега постојеће, бојослужење, духовност*. И још једна напомена: пошто се у последње време међу савременим православним богословима испољава тенденција у враћању ка живим и непресаклим изворима и токовима апостолско-светоотачког предања и искуства, то ћемо и ми покушати да овај проблем расветлимо светлошћу православне теологије, кроз неповређену чистоту Православне вере, са посебном *одговорношћу пред Оцима Васељенске Цркве*. Ово духовно и богословско буђење само потврђује један истински теолошки континуитет у Источној Цркви исповедан устима и перима светих Отаца који су увек живи и присутни у Телу Христовом. Зато и исповедамо начело: *следејући Светим Оцима*.

Из уводних напомена је јасно да овде имамо у виду мистерију хришћанског Бога — (Света Тројица као вечно јединство трију Божанских Личности⁽²⁾) — а не философског Бога уопште. Као такав Бог се јављао и откри-

(1) Термин „теологија“ први је употребио Платон у Држави 379, а

вао свету кроз историју, а најконкретније и најпотпуније се открио у Личности оваплоћеног Логоса, Богочовека Исуса Христа. А благодатно искуство учествовања и заједнице у тајни Бога јесте централна тема и догађај, суштина и садржина хришћанске, посебно православне теологије. Поред тог *мистичког* аспекта православне теологије, постоји и један други са кога се чини покушај да се поменуто искуство и познавање Бога кроз Христа — што потпуније пренесе и примени на све области човековог бића и живота, а да се људским речима и језиком (појмовима) што потпуније и јасније изрази. То је *логосни* или логички аспект. На тај начин су *мисао* и *духовност* постале две основне компоненте православне теологије, које су кроз историју и традицију Цркве од Истока биле нераздвојне и неделиве. Стога је и разумљиво што је за богослове тога поднебља повезивање богословља и духовног живота било и остало задатак без чијег је решења и испуњења човеку немогуће да приђе и позна Истину. Отуда је хришћанска догматика на неки начин била одраз духовног искуства. Наравно, у тумачењу и примању богооткривених истина вере увек је постојала опасност да се одредбама и објашњењима њих самих, теологија претвори у апстрактни теоријски систем препун силогистичких закључака. То би представљало трагично скретање са пута праве и истините теологије. Међутим, свети Оци су потпуно одговорно и исправно схватили да права теологија треба да буде, пре свега, саопштавање унутарњег опита, доживљеног у личном сусрету са Живим Богом. И заиста, свака истина светог Откривења била је проверена и доживљена у мученичком етосу Цркве. Полазећи од чињенице да само онај ко се „сусрео“ може веродостојно сведочити о Ономе кога је сусрео, они су учили да праве теологије нема без богопознања кроз сједињење са Богом. Зато нам речи *праксис*, *тхеорија*, *епивасис*, (= праксом или практичним подвижништвом се усходи у созерцање), прихваћене као основно начело богословствовања и главни гносеолошки принцип, могу послужити као амблем за целокупни патристички период на Истоку, па и даље, све до наших дана, јер се теологија и предање не могу исцрпети и сатерати у један историјски „период“. По речима светог Максима Исповедника, то је метод исихастички, благодатно подвижнички, где је предност у *бити* и *живети* над *мислити*. А мисао у том живом искуству и методу није била искључена него оплођена богатијим духовним искуством познања Бога, човека и света.

Имајући благодатно искуство да је човек једино онда потпун и целовит када се налази у заједници са Богом и људима, исти Оци су, сходно томе, учили да теологија као наука и као један дубљи доживљај — искуство захтева и безусловно тражи *целокупно људско биће*. Тајна човека не налази се

- (2) Теологија *par excellence* бави се тајном Свете Тројице *ad intra*, говорећи какви су односи у једноме Божанству. У Православној теологији Бог се не посматра као нека трансцендентна суштина но као Личност Жива и присутна у историји. Словеносрпска реч Тројица и грчка Триас, указује пре свега на Три Личности, на Тројицу, а то сведочи о персоналистичком начину постојања Свете Тројице. С друге стране, латинска реч *Trinitas*, а хрватска Тројство указује, пре свега, на безличну трансцендантну суштину.

Најважнији елеменат Тројичне теологије јесте учење о „*монархији Оца*“. Бог Отац „има“ Јединородног Сина, рођеног из Њега, и Светог Духа, произашлог из Њега. Он је „безвремени Извор“ Божанства Сина и Божанства Светога Духа.

искључиво унутар граница раскошно сложене његове личности јер човек ипак није самодовољно биће и поред теогонијских димензија у њему. Пун вере у способност људске личности и истанчаног осећања за њено достојанство, свети Оци⁽³⁾ никада нису порицали главне црте људског бића: слободу, љубав и моралну одговорност⁽⁴⁾. Уопште, показано је велико поверење у могућност људског ума да позна Истину, која је у хришћанству схваћена као сам Бог, тј. Христос (Јн 14, 6). Осим тога, ту се увек подразумевао људски труд и напор аналогно апостолима и светитељима који нису били неки пасивни „органи“ или потчињене марионете којима се Бог откривао а они га пасивно и аутоматски примали. Знало се да је потребан напор и подвиг од стране човека да би му Бог узвратио и даривао га оним што је „једино на корист“. Као пример који говори за себе навешћемо једно карактеристично место из Житија св. Кирила Солунског: „Наш Бог је као морска дубина. Тражећи га многи улазе у ту дубину — и они, снажна ума, Његовом помоћу (= благодаћу или енергијама) примајући умно благо, препливавају и враћају се; а слаби, као да покушавају у трулим лађама пребродити — једни тону, а други са муком једва дишу љуљајући се на валовима у беснажној лепоти“ (проповед муслиманима). Овде св. Кирило на занимљив начин осликава традиционални и једини опит прихваћен на Истоку — *зарониши целим својим бићем у океан теологије* и испливавши *сведочиши* и проповедати ту несагледиву и неизмериву дубину. Свети Кирило Александријски је као важно истицао да Бога по суштини не можемо познати него само колико нам се открива, а за то је потребна чистота вере и живота, благодатно искуство новог живота у Христу. У том повезивању богословља и духовног живота свети Кирило је нарочито близак светом Григорију Богослову. Овај последњи је написао: „Смирени теолог треба животом да усходи (у богопознање) и чистотом да стиче Чистота. Хоћеш ли да некад постанеш богослов, достојан Божанства? Онда држи заповести, проходи кроз наредбе (Божије), јер се праксом усходи у созерцање“⁽⁵⁾.

Да ли је теологија наука? — Ако је ово питање толико битно да се на њему инсистира ми можемо рећи да теологија јесте наука у пуном значењу те речи. Међутим, за нас православне хришћане она је увек била нешто далеко више и значајније од овоземаљске „науке“. Никада се у Православљу теологија није сводила у границе и оквире неког учења. Познато је да свака наука треба да буде заснована на опиту и искуству. Схваћена у том контексту и теологија је права наука јер има свој предмет проучавања (Бог-човек-свет и њихов међусобни однос), свој метод (благодатни, молитвено-подвижнички, искуство и подвиг у слободној љубави) и свој циљ (обожење — теосис — као крајња судбина човека и његово спасење). Шта *више*, *и*у-

(3) Амерички историчар А. Ренд назвао је Оце и Учитеље Цркве „утемељачима Средњег Века“. A. Rend, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass), 1928..

(4) Фројд је својом психологијом направио „карикатуру“ од људске личности свдећи је на два нагона: полни и агресивни.

(5) Беседа 20, 3 и 12; цит. по Атанасије Јевтић, Патрологија, Београд '84, 146.

штем личног подвига и аскезе православна теологија добија једну врсту емпиријске заснованости. Али теологија у Православљу не исцрпује се овим наведеним, за њу споредним стварностима, поготово ако се зна да се и савремена наука почиње дотицати појмова који превазилазе моћи човековог опажања или експеримента.

Са друге стране, не може се пренебрећи чињеница да су управо пред теологију, пред срце и савест истинских теолога, кроз целокупну историју, постављана егзистенцијална питања људског бића и света, као и опште цивилизацијски проблеми. Православна богословска мисао, увек савремена и актуелна, била је способна да одговара на питања која је постављао човек. Она то може и данас јер управо зато и постоји: да послужи философији, науци и уметности како би заједно човека довеле до Истине. По речима Албера Камија, велики број људи и данас живи у „страху вечне самоће, страху да нема одговора“. Стога савремена православна теологија мора да покаже излаз из „егзистенцијалистичког вакуума“, да помогне човеку нашега доба да пронађе језгро (идентитет) своје личности. Она може да одговори на савремена достигнућа цивилизације, али и да реши питање агресије, секуларизације, плурализма, дроге и еротоманије, проблем страдања и самоубиства, самоће и отушености људи које су последица невиђеног егоцентризма. Укратко — она може да пружи човеку спасење у Христу. То је зато што она грех доживљава на један сасвим нов — новозаветни начин. Тако за Православну теологију и Евхаристију *ipex* није оно што је он за савремену теологију кризе — агонијски и неразрешиви проблем света чији је резигнирани носилац — човек. „Теологија је, за разлику од философије, у стању да понуди једну онтологију која превазилази трагику смрти, ни најмање прихватајући *смрт* онтолошки, тога последњег непријатеља постојања“ (I Кор. 15, 26)⁽⁶⁾. Зато и каже Димитрије Станилоае да теологија треба да буде „отворена за целокупну историјску и космичку реалност, али у исто време да буде и духовна“⁽⁷⁾. Она сада помаже људском духу да позна и реално доживи Истину, увек полазећи од *Откривења*, за разлику од философије која за своје полазиште има — *идеју*. Отуда православна теологија никада није допустила да философија формира и одређује садржину богословских идеја и учења. Напротив, хришћанство је слободно и свесно употребљавало философију, нарочито грчку⁽⁸⁾, реafirмишући и сублимирајући оно најбоље (велики број појмова и категорија), али је у њу уносило нове садржаје, што се види на примеру четири основна хришћанска појма: стварања, слободе, личности и историје. Теологија је, у ствари, метафизичка позадина свих наука, пошто се жеђ за знањем и научним открићима може оправдати жеђу за Богом. То је оно класично теологије!

Кроз ово досадашње излагање имали смо намеру да кажемо зашто православна теологија никада није била „наука“ какве су, на пример, философија, филологија, хемија, физика и сл. Такве аналогije ипак су беспредмет-

(6) Јован Зизјулас, Од маске до личности, Богословље 1 и 2, 1985, 30. Победа над смрћу и опстајање личности заиста је незамисливо без промене састава људске личности, без превазилажења „биолошке ипостаси“ (личности).

(7) Dumutru Staniloae, Theology and the Church, St. Vladimir's Seminary press, Crestwood, New York 1980, 226 („...must be open to the whole historical and cosmic reality, but at the same time it must be spiritual“).

(8) Према античкој култури и хеленској традицији ставови су били „за“ и „против“.

не, с обзиром да ниједна постојећа наука никада није тежила ономе чему тежи теологија — познавање Бога. Дакле, оно што их дели и раздваја јесте предмет. Друго, свака наука има свој пут и метод разумевања, сопствене поступке анализовања и проверавања. Православна теологија је изнад очигледности математике и других наука. Такви методи у теологији се не могу применити без оног основног и првог хришћанског става — метаниа или преумљење, пошто сваком стваралачком напору треба да претходи истинско осећање грешности и маленкости човекове (I Јов. 1, 8) али и вера да ум очишћен, преображен и припремљен може дати нешто квалитативно ново. За то су заслужни посебно Кападокијски Оци који су истицали да целокупна мисао (ум) учествује у подвигу спасења, али не мисао као *arg*, вештина или мисао у доколици, него мисао оживотворена и инспирисана у добровољној сарадњи човека и Бога. Јер, сам по себи, човек без мисли је — ништа. Зато кажемо да је богословље као наука, научавање, заиста потребно, пре свих, — за учитеље богословља, катихете и мисонаре, а онда за сваког мислећег православног хришћанина. Отуда је за нас неопходан православни метод богословског научавања.

Али перспектива светих Отаца иде још даље сведочећи да није теологија — сваки говор о Богу, као што ни свако дубокомислено мудровање није философија, или, као што би ми данас рекли: није свако лабораторијско експериментисање хемија или физика. Теологија је реч и сведочење о Боу само када је заснована на дубоком искуству, опиту и доживљавају. Само од ње као такве можемо очекивати праве и правилне одговоре на све присутне задатке хришћанског живота, али и људске културе и историје, у свим областима и подручјима људске пажње и радозналости.

Пре него што се посветимо православној теологији као дубоком доживљају и искуству, али и као учењу, потребно је нешто рећи о узроцима кризе у односима теологије и самога живота која постоји на Западу, а присутна је и у Православљу.

Према правилном запажању Коплстона, од самог свог почетка, „хришћанство је било пут ка Богу, који је требало прећи практично, а није представљало само један философски систем више који би требало додати системима и школама антике“⁽⁹⁾. Само кроз духовно-подвижнички живот — како га види и схвата „отворена“ православна антропологија — остварен и проживљен у овоме свету као божијој творевини, а у евхаристијској заједници са свима људима у Духу Светоме, само преко таквог личног опита вере, човек може кренути путем теологије као истинског богословља. Отуда је теологија била сведочење о реалном сусрету са Богом, а теолози су, сходно томе, били сведоци Истине, управо зато што су спасење у Христу доживљавали у непрекинутом *лиџуријском* и *духовном живоју* Цркве.

(9) Фредерик Коплстон, Историја философије, том II, Средњовековна философија (прев. Јован Бабић), БИГЗ, Београд 1989, 19.

Међутим, на Западу негде у 12. веку дошло је до промене од манастирског и светоотачког ка универзитетском или још познатијем „схоластичком“ начину изучавања теологије. Као што је познато, до тада се теолошка настава и живљење теологијом одвијало у монашкој средини где је теологија била природно традиционалистичка, ретроспективна и дубокомислена, са литургијским животом (*Lex orandi*) повезана и недељива од њега. Најважнији вид теологије био је остваривање, освешћивање и разјашњавање свега онога што је дато у Откривењу, али то није била „теологија понављања“, како поједини желе да је прикажу, него стваралачка пројекција древног Предања. Шта више, сасвим природно се сматрало да Откровење не мора да буде само оно што је дато и саопштено кроз Свето писмо и Свето предање, него и оно што Бог открије онима који кроз практично подвижничество ступе у општење и заједницу с Њим као светитељи. Из тога разлога светоотачка теологија за нас има егзистенцијални значај дајући предност личном сведочењу „из искуства“ над свим идејним спекулацијама о Богу. Нешто слично на философском (а то значи и егзистенцијалном) плану чини је Кјеркегор истичући предност пуног доживљаја људског живота над „умујућом свести“, стварног живота, над идејом. Дакле, и поред тога што православна теологија мора да има сагласност са Светим писмом и Светим предањем, истинити теолог потпуно је слободан да изрази и опише свој лични сусрет са Богом.

Са друге стране, парадокс теологије је био у томе што је она покушавала да у словесну форму (речи, текст) смести нешто (за шта је и сама унапред знала да се у речи не може сместити) — несместиво (*ајџофайтизам*)⁽¹⁰⁾. То је оно духовно устремљење православног богословља које као полазну основу узима догмат (*Lex credendi*), али и захтева да се претрпи једна лична унутрашња промена човекова бића. Свети Оци и Учитељи тога доба — нарочито на Истоку — врло успешно су, за потребе Цркве и верних хришћана против погрешних учења, кратко и сажето разјашњавали истине вере (символи), с тим што је то било саопштавање личног и благодатног, унутарњег искуства из сусрета „лицем у лице“ са Живим Христом. За њих су Живо предање и Божанска Истина стајали изван и изнад догматске формуле премда нису порицали прозирну везу између форме и садржаја. „Јер, истиним светим оцима није био циљ ослободити се антиномија (које су, изгледа, нужне у казивању о Неисказивом), него је био циљ ослободити се стварања представа и појмова о Богу заснованих на конструкцијама „природног“ људског ума које претендује да замени живог Бога“⁽¹¹⁾. Реч јесте полазна тачка на путу до неизрецивог знања, али када она постане немоћна онда се служимо светоотачким методом символа и богатим иконографским предањем који сав невидиви свет светих лица и догађаја чине реално присутнима у Телу Христовом — Цркви, јер православни иконопис је својеврсна пројекција Царства Небеског.

(10) „На прагу неизрецивог, свака анализа застане од немоћи, и уступа место интуитивном описивању, као једино могућем на тој равни“, пише православни богослов из Француске Павле Евдокимов, *Тајна човекове личности*, Contacts, 1968/69, 272-289; срп. прев. Теолошки погледи 4'77, 238.

(11) Владан Перишић, *Рано хришћанство и грчка философија*, Философске студије XVI, Београд 1988, 84.

Међутим, на *Zajady* ће временом теологија изгубити овај веома важан мистички елемент који је био тако карактеристичан за Цркву од Истока. Та теологија је у дословном смислу била и остала „схоласџика“, искључиво академска, школска теологија, што значи — дијалог учитеља и ученика, где је учитељ био поштован због учености и педагошког мајсторства, а ученик због прилежности и духовне радозналости. Тако формиран типове спекулације преносили су се готово непромењени из поколења у поколење током читавих векова⁽¹²⁾. За латински теолошко-философски менталитет највиша врлина је била „ерудиција“ где је сваки професор показивао тежњу ка универзалности и енциклопедичности, замењујући опитно богопознање и реално искуство живота и спасења у Христу за интелектуално и теоретско истраживање и доказивање, које је за богослове патристичке инспирације представљало последњи и најнижи метод и ниво богословља. Доживљај теологије, у западној теолошкој традицији, био је везан само за интелект те зато није обухватао целокупног човека, његово срце на пример. Одређивање и разјашњавање истине вере представљало је задатак бр. 1, а после тога се само евентуално могло ићи даље — богословље усвајати живом вером и кроз динамичне подвиге свој живот претворити у једно истинско слављење Бога. Та мистична жица постојала је код истинских западних светитеља (какви су у неподељеној Цркви били, на пр. св. Амвросије Милански, св. Григорије Двојеслав) и највећег западног богослова — Томе Аквинског, оца модерног схватања теологије, који је први теологију одредио као науку о вери (*scientia fidei*). Али његови следбеници су прекорачили одређену границу у формулисању истине вере не знајући да, ма колико се човек трудио да дефинише Тајну, она ипак остаје с оне стране људске речи.

Цео проблем настаје због једне типично људске тежње — оправдати богословске истине пред људским разумом. Такав сизифовски посао, без преседане у хришћанству, са циљем да се неизериви обим божанског смести у евклидовско-тродимензионалном логиком ограничени људски ум, унапред је био осуђен на неуспех. Сви они који су у складу са максимумом *Credo, ut intelligam*⁽¹³⁾ примењивали рационалну дијалектику и философске аргументе на тајне вере, пренебрегавајући при том лични доживљај и искуство, никада нису постали прави и истинити теолози и њихово сведочење је само магловито назирање тајне богословља. Стога нам је увек било сумњиво позивање западних теолога на неко своје, лично мистичко искуство и то њихово наглашавање доживљаја увек може да се стави под знак питања зато што њихов доживљај није у оквиру правих догмата. На жалост, често се православна теологија посматра кроз призму теолошко-философског развоја Западне теологије.

Чињеница је да су теолошко-философски системи, с правом критиковани и негирани од стране модерне мисли, довели до кризе у односима између теологије и живота, те је сасвим оправдана и логична реакција модерних наука на теолошки примитивизам. Још је фојербах сматрао да је таква

(12) О томе опширније види код ГенADIЈ Г. Мајоров, *Формирање средњовековне философије, Латинска патристика* (прев. П. Вујичић), Београд 1982.

(13) „Верујем да бих разумео“ — поставка Анзелма КентерберIјског

теологија Бога претворила у објекат разума (објективирање Бога), прене- ла га у сферу коју човек више није умео да схвати. „Но Бог не може да поста- не објект за човека јер је Он једини Делатељ у чину сазнања“⁽¹⁴⁾. Да не би- смо слику ситуације правили сложенијом рећи ћемо још само да је на Западу и етика претворена у правила понашања, у једну аутономну област теологије чија је особеност — правни однос према Богу. Зато, према речи- ма грчког богослова, „савремени човек изгледа, са негодовањем одбацује моралне законе које му је наметнула традиција једне хришћанске (западне) цивилизације у току низа векова“⁽¹⁵⁾. Није ни чудо што се са Истока преба- цивало често западни богословима да „силогизмима већма душу, неголи ваздухом“.

На почетку овога богословског огледа, као својеврсни мото, навели смо Христове речи: „Неће сваки који ми говори: Господе, Господе, ући у Цар- ство небеско; но онај који твори вољу Оца мојега који је на небесима“ (Мт. 7, 21), сматрајући да се проблем решава успостављањем равнотеже између духовног созерцања и делатности, спајањем пута разума и ватрене емо- ције у јединствени пут Истине. Велики богослов 14. века, свети Григорије Палама у својим Тријадама редовно се позива на искуство светих Отаца јер су баш они истински теолози. Евагрије Понтијски је истицао да је тео- логија *ἡ λογιστική*, а не философског вежбања: „Ако си теолог молићеш се истински: ако ли се истински молиш, онда си теолог“. Ако су се Источни Оци и бавили дефинисањем задатака хришћанства, они су се још више тру- дили и тежили да покажу, открију и остваре задато. Овде је врло каракте- ристично поетско запажање владике Николаја: „Док Запад богати свет књигама, Православље га богати светитељима“. Наравно, попут сваког уопштовања и ова оцена римокатоличке теологије (она се односи и на про- тестантску) има својих недостатака, а доста од ове „критике“ могло би се пребацити на супротну страну — православну теологију последњих веко- ва. Чињеница је да су и сами учесници II Ватиканског концила схватили и признали да је теологија на Западу изгубила смисао за натприродну тајну, „спустивши се“ на спекулативно мудровање о Богу, и да је престала да буде жива мисао о Богу када је Божанску Истину свела на философске силогиз- ме. Остаје нам нада да ће и западни богослови схватити да слављење и ве- личање Бога није никакав религиозни акт који се може научити у школи или на веронауци, него да је то — стил живота. Они имају *жељу* за правим бого- словисањем, али немају стварно *искусство*!

• ***

До сада је било речи о теологији уопште, са посебним освртом на запад- ну теологију — сада је потребно одговорити и на питање: *шта је то право- славна теологија?* — Један почетни и сажет одговор гласио би: Православ- на теологија је верни настављач и продужаватељ традиције — живог предања светих тумача Еванђеља Христовог, која је у себи идеално обједи- нила богословско исповедање и учење са духовним животом са Богом. Вре-

(14) Јован Мајендорф, Свети Григорије Палама и православна мистика, Београд 1983, 98.

(15) Јован Д. Зизјулас, Евхаристијски поглед на свет, Теолошки погледи 1'73, 43.

дно је напоменути да су свети Оци, од самог почетка све до наших дана, заиста имали истински доживљај, многовековни опит теологије који им се давао и даје у Цркви Христовој. Они су га увек прихватили као драгоцен и незаменив дар, слободно и радосно, али још више као задатак који се мора испунити слободним људским напором и подвигом. По св. Дијадоху Фотичком, богословље је — најранији Божји дар (потенцијал, предиспозиција) човеку који га распаљује и припрема за сусрет са Истином. Отуда су се не тако ретко на Истоку могли чути овако тајанствена својства теологије — „*невјестѡводиѡеља*“, „*незаборавно знање*“, „*небеска мудрост*“; док су познији свети Оци и Учитељи употребљавали појмове као што су: философија по Христу, духовна философија, истинска и божанска философија и сл. И сходно еванђелској поруци: „Не бацајте бисера својих пред свиње“ (Мт. 7, 6) нијес се сваком дало да богословствује, односно да сведочи о Богу. Тим питањем особито се бавио свети Григорије Богослов који припада великој плејади кападокијских Отаца, иначе, један од тројице који су добили назив теолога (свети Јован Богослов и свети Симеон Нови Богослов). Ако прихватимо његов савет (упућен црквеним пастирима и учитељима) где каже да пастир (= теолог) прво треба себе да учини мудрим, па тек онда друге да учи мудрости, онда ће нам бити јасно зашто један истински теолог најпре треба сам да пређе пут богословља који је, и то да кажемо, идентичан путу Крста и Васкрсења. Такав лични подвижнички пут у коме је садржано сво искуство човекове вере љубави и слободе, у заједници са Богом, и јесте право искуство — истински доживљај теологије, где је богословље као неизмерно богатство речи претпостављало богословље као неизмерно богатство врлина. Видећемо како је изузетно цењен тај духовни доживљај, као јединство и интимно прожимање рационалног и мистичног познања Бога у целокупној патристичкој мисли. То је та *исихастичка, доживљајна теологија* у којој се теолог никада не зауставља на мисаоном бављењу истином о Богу, него тежи и да додирне Саму Истину. Постоји нека чудновата и бескрајна лепота која се скрива у том постизању, приближавању, напредовању и сусретању са Тајном свега постојећег, коју ми, у хришћанској антропологији можемо назвати динамично лично усвајање божанских енергија („енергијски динамизам“).

Најкарактеристичнији и најчешћи *модел православној бојослова* који се могао срести на православном Истоку јесте личност са складним и хармоничним спојем молитвене духовности и интелектуално-философског елемента. То је зато што његова теологија није имала за циљ да истине вере осазна само дискурсивно, него свесно и заносно. „Окусимо Бога и искуство о Њему имамо“, речи су св. Макарија Египатског. Дакле, богослов патристичке инспирације не само да познаје своје хришћанско учење, него га спроводи у живот, и по речима Григорија Синаита (1360), то је онај „који није само учио (матхон) божанске ствари, него их је искуством доживео (патхон)“ (Добротољубље, св. 2, стр. 260).

Без искакања из општег богословског контекста учења Цркве о Светој Тројици — пре него што почнемо да говоримо о очевидној христоцентричности православне теологије и живота — било би интересантно указати на једну димензију која се често запоставља — *иневматологија* Заиста би

било мало рећи за православно богословље да је оно христоцентрично. Отуда су не без разлога велики Кападокијски Оци подједнако, рекли бисмо реципрочно, заступали тродимензионалну перспективу православне мистике и живота — и тријадологију и христологију и пневматологију. За нас је овде актуелан свети Василије Велики који потиче из једног таквог духовног амбијента. Говорећи о „теологији Духа Божијег“, овај велики Кападокијац снажно наглашава да је човеку — без помоћи и енергија (сила или благодат) Светога Духа — немогуће прићи ни Оцу, ни Христу, ни Цркви, нити се пак посветити истинској теологији⁽¹⁷⁾. И гле, реч рођена из сусрета богочезниве душе човекове и Духа Светога постаје најсавршенија људска реч, достојна правог богословља. Па и живот људски може бити хришћански само ако је уједно и духовни, или, како каже свети апостол Павле, ако је „плод Духа“ (Гал. 5, 22). Христос обећава апостолима „Духа Истине, који ће их увести у сваку Истину“ (Јн 14, 17; 15, 26; 16, 13). Тек након што је Дух Истине и Лепоте сишао на њих постало им је јасно зашто је Христос Васкрсао те су могли, заједно са хоровима ангела, запевати „Воскресеније Твоје Христe Спасе“ — укратко, поставши обиталиште Божанског Духа, открила им се сва реалност и до тада скривена лепота овога и онога света. Од тада започиње непрекидна проповед и вечно трајно сведочење. „Свети Дух је једини — јемац и чувар овог континуитета“, каже Јован Мајендорф и додаје: „Никакво спољашње мерило не може да задовољи човекову урођену моћ запажања и интелектуалног просуђивања“⁽¹⁸⁾. Која и од каквог је значаја конкретна улога Светога Духа у теологији довољно нам говоре речи светог Симеона Новог Богослова: „Нека се нико не вара празним и исхитреним речима да се уопште могу схватити божанске тајне хришћанске вере без Духа Светога, Који мистагоски уводи и просветљује; но да би се постало сасуд благодатних дарова Светога Духа потребна је чистота и смиреноумље“ (IX Етичко слово).

Постоји још једна карактеристика православног духовног живота и богословског изучавања — благодатно-подвижнички опит са своја два предуслова. С једне стране стоји Божије слободно самооткривање и јављање човеку благодаћу Духа Светога, а с друге, стоји човекова слободна сарадња у љубави, у томе догађају и чину заједничарења. Кроз такав двиг и подвиг човек постиже заједницу са Непричесним⁽¹⁹⁾ и знање о Несазнајном. Али божанска благодат не присиљава човекову вољу на један принудан начин *volens-nolens* (хоће-неће), него до краја уважава слободну вољу. Према аутентичном хришћанском учењу, благодат је увек дар, док подвижничество служи као припрема без које се тај дар не може усвојити. Отуда је благодат увек она која побуђује, али никад не принуђује.

Православни Оци су одувек целокупни живот Цркве везивали са Христовом Личношћу па су они сваку тајну Бога, човека и света објашњавали Њиме. Када је рекао да Царство Божије није негде напољу него „управо у нама“, Христос је саопштио једну велику новину, што ће касније свети Максим изразити својим речима: „Онај који тражи Христа, не треба да га тра-

(16) Пери тис архис ту Папа Антиррисис, Јаши 1682, 195.

(17) Видети о томе код Јеромонаха Атанасија Јевтића, Увод у Теологију Капидокијских Отаца о Светоме Духу, Теолошки погледи 1'73, 22-36.

(18) Џон Мајендорф, Византијско богословље, Крагујевац 1985, 16.

(19) Ова пак заједница са Богом није неко статично созерцавање Божје суштине (Ориген) него вечно напредовање у богатство божанских енергија.

жи вани, него треба да га тражи у себи самоме“. И заиста, кроз Христа и у Христу, човек открива свој првобитни однос са Богом, кроз тајанствено генетско сродство са Њим открива му се „боголик“ или Божији лик, који му је тако давно, на самом почетку људског рода утиснут као печат. У овом контексту ми посматрамо и теологију. Права и верна теологија је, такође, живот у Христу, јер ако је Христос, према Његовом сопственом исказу, Пут и Истина и Живот (Јн 14, 6), онда и христоцентрична теологија треба да обједини у себи све три ове животне компоненте. Код православних Отаца који су увек стајали окренути лицем ка господу Славе, теологија и јесте у себе укључивала и *Пуџ* (практично делање, етика), и *Истиину* (= умно-теоријско сазнање и познање), и *Живот* (= нови живот у заједници са Богом). Као таква, она је кроз историју нове ере откривала и открива историјску димензију Христове делатности у свету. Христос као Алфа и Омега је тај Бог Који је отворио нову историјску епоху својим Оваплоћењем и тиме ушао у матицу живота, у све токове људске цивилизације.

Сврха овако схваћене теологије јесте — отварање човековог ума, његове мисли и целе његове личности према једној и јединој стварности човека ове планете — живот у богочовечанској заједници у Царству небеском. Нови моменат у бескрајном низу тонова литургичке композиције православне теологије је у посматрању, историје бића и света из једне потпуно и оригинално нове перспективе — *есхатолошке*. Коначан исход човековог постојања, *sub specie aeternitatis* (под видом вечности) јесте предмет интересовања целокупне теологије и зато есхатологија не представља само један детаљ православног богословља. Ма колико човек показивао и испољавао носталгију за својим изгубљеним рајем, ипак је много јача жудња за оним што га чека у небеском рају — Животу вечном. Сваки Христов сведок јесте присутан у садашњости, егзистира у видљивом свету, али при том гледа на свршетак дела својих тумачећи стварност овога света у светлости невидивог и наступајућег Царства. Као што је писао Павле Евдокимов, хришћани су у ослободу на Христа успоставили један потпуно нови начин „еванђелски стил“, обављања свих, па и оних најобичнијих, свакодневних послова. Сељак у своме пољу, научник који изучава структуру атома — њихово понашање и њихове очи су очишћене молитвом, па је материја коју они додирују такође „нова твар“, и то нова услед човековог новог става према њој. Кроз такав однос материја добија своју високу вредност и цену, а познато је да се и сама природа на неки невидиви начин осликава у човеку. Она није само ван њега него и у њему. „У библијској приповести о стварању, човек је, пре свега, представљен као гладно биће, а цео свет као његова храна, као свеобухватна трпеза припремљена за човека“⁽²⁰⁾. А у величанственом храму Божијем — циновском космосу дешава се „космичка литургија“ у којој на спонтан начин учествује сва творевина где се целокупно „твораштво Божије“ узноси пред престо Бога Вишњег. На тај начин „всјакоје диханије“, заједно са небеским ветровима и космичким ритмовима, „хвали“ највеличанственије Име. Хришћанин, свестан ове стварности и наступајуће есхатолошке извесности, својим очима изражава мирну сигурност и тихи унутрашњи занос. Јер, са гледишта чисто светоотачке укорењености — хришћани и не припадају овоме свету (Јн 18, 36), пошто је њи-

(20) Александар Шмеман, *За живот света* (прев. са енгл.), Београд 1979, 11.

хова отаџбина на небу (Јевр. 11, 13), по речима Симона Франка, њихова „ризница је на небесима“, али живе у свету, удишу његов затрован ваздух, будући да се нису обавезали само пред Богом, него и пред светом. Труде се да надиђу ниво временско-просторног живљења у свету природе, историје и ишчекивања, знајући да на оном другом плану бивствовања сваки њихов овдашњи гест има сотириолошки значај — са знаком плус или минус.

Кроз овакву есхатологију, православна антропологија и еклисиологија добијају своју најбољу потврду. Оне заједно доприносе да православна теологија буде та која ће да отвара очи свима људима, с обзиром да историјски сат полако откуцава, опомињући да није довољно само проповедати Христа — треба постати Христос, обиталиште Његове вечне Лепоте. Зато апостол Павле каже да хришћани прослављају Бога и у тјелесима својим (I Кор. 6, 11-20). Речи Карлоса Кастањеде звуче нам као тајанствени аларм: „Пази добро, ма шта радио сада, овога тренутка, можда је то твоје последње делање на земљи. Можда је сваки твој покушај последњи окршај. Нема никакве силе на свету која ће ти јемчити да ћеш живети још један минут дуже“. Отац Георгије Флоровски у једној својој студији⁽²¹⁾ говори о томе како ће се у своје време историја срести са есхатологијом хришћанске вере, но у тој есхатологији није толико важан Суд, Крај света, Рај или Пакао колико *Последњи Адам* — Богочовек Христос. Но, ма колико есхатологија понирала у историју — она се неће претворити у историју, ипак је то сусрет савршеног са релативним, вечног са пролазним. Корен неразумевања задире у традицију грчке философије која је гледала на време историје као једно циклично трајање времена, вртење у круг из којег нема излаза. По библијско-теолошком схватању историјско време је трајање које се креће праволинијски (линеарно) ка своме крају и циљу. Човек није и не треба да буде оно што сада јесте, него оно „*што ће бити*“. У својој метафизичкој и онтолошкој датости човек није довршено биће, али му се у искуству слободе и љубави, у свакодневном ходу Божијим путем, указује царски пут спасења и узлетања Богу на крилима благодати и слободе. Са здраво-хришћанског аспекта не прави се разлика да ли је човек у браку или пак у монаштву, јер и живљење кроз венчање или кроз келију је у светлости православног предања посматрано као двоједина тајна љубави према Христу као женику Цркве, иако и брак и монаштво имају своје различите и богато разноврсне облике служења Господу.

Фундаментални предуслови аутентичне православне теологије су вера, љубав, молитва, милостиња, но овима се придружују и све остале хришћанске заповести из широке лепезе еванђелских врлина. Треба знати да су свети Оци у крилу Православне Цркве, међу будућим богословима, припремали и одгајали врлинске и, пре свега, слободне људе који су и кроз духовни доживљај и кроз дубоку мисао знали шта сведоче. Искривљено огледало, у којем човек обично види утилитаристичке циљеве пред собом, свети Оци нису поседовали и зато код њих врлина никада није имала за циљ да „купи“ или „заради“ Царство небеско знајући да се оно не може платити

(21) George Florovsky, The patristic age and eschatology in book Aspects of Church history.

никаквом ценом и да нам је дато на поклон (дар). Царство се наслеђује. Као један од битних предуслова теологије, Учитељи Цркве су истицали (*веру, али) веру живу*, ослобођену свих предрасуда и стега. Писао је Виктор Франкл како крута вера човека чини фанатичним, а чврста трпељивим. Ко не стоји чврсто у вери хвата се обема рукама за круге догме; ко, напротив, стоји чврсто у вери има руке слободне и пружа их другима са којима стоји у егзистенцијалној комуникацији⁽²²⁾. У интимном животу Цркве постоји међусобна зависност и заједница између догме и духовног живота. Узајамно оне обликују личност човекову и рађају духовне плодове. Инсистирање на вери као доживљају често је на Истоку прелазило у императив вере неодојиве од живота Цркве. То је онај познати православни мото — нема хришћанске етике без хришћанске догматике!

Истина је да верујући врло често види другачије од онога који не верује и стога друкчије и познаје, али то не значи да је увек у праву, поготово ако не поседује врлину духовне целомудрености. Но зато верујемо да се у Црквеној пуноти, у чудесном богочовечанском организму слободе и љубави, превазилази свака погрешка. Сам народ је, независно од благодатно-освећујућег дејства Цркве, феномен греховног света који се налази у стању пропаст и „прелести“, али се истим дејством Цркве избавља и спасава. Права и зрела хришћанска вера даје нам храбрости да савладамо сваки страх, па био он проузрокован духовном празнином човековом или изазван од судбине смрти у ери атомске опасности. Заиста је за једног теолога, и сваког човека уопште, заједно са љубави и слободом — вера „са покрићем“ (делима): основа сваке смелости и неустрашивости.

Шта је то што у простору и времену чини могућим наш истински духовни живот у заједници са Богом и ближњима? — Управо *Евхаристија*! Негде је речено с правом да „у Православљу Црква живи у Евхаристији и кроз Евхаристију“. Мистерија Евхаристије лежи и почива на осведоченој истини да се у њој и кроз њу „сагледава, рекапитулише и доживљава“ целокупна Тајна Христова, Тајна спасења света. Посебно нас овде интересује Литургија као васпитање, Евхаристија нао начин нашег живљења или подучавања истинском животу. У том смислу, теологија није само у слушању популарних богословских предавања, нити паку писању и читању богословских студија, него, пре свега и изнад свега — мелодија свакодневног богослужења, размишљање о мистерији хришћанства у тренутку док се пева „Твоје од Твојих, Теби приносимо ради свих и за све“... то је увођење Христа у све поре нашега бића насупрот горчини којом нас Сатана напаја. Целокупној молитвеној заједници, сабраној око епископа или свештеника у име епископа, схватљиви су знакови и симболи који указују на централну реалност и садржину вере — приношење сопственог бића — жртве свепаженице на олтар Бога Живога у бескрајном ходу са страхом и трепетом, смирењем и љубави... Језик *молишве* (*lex orandi*) и језик *Истини* (*lex credendi*) такође је двоједина тајна теологије. У лепоти Православне Литургије ми наслућујемо Царство Небеско.

Без љубави као главног садржаја духовног живота немогуће је сведочити о Богу чија је главна енергија *Љубав* (I Јов. 4, 8) па се, сходно томе, без

(22) Види код др. Владета Јеротић, Потреба и значај религије за човека, Богословље 1-2, 1985, 12.

ње не може замислити ни теологија. Неизмерне су и необухвативе димензије и могућности љубави. Њоме човек може да надокнади много тога што му недостаје, али без ње је заиста као рањена звер. Изгледа да се сав подвиг човеков састоји у томе да стекне ону љубав којом ће моћи да загреје и себе и свет око себе. Не треба човеку претити никаквим паклом ако он сам нема љубави — за њега пакао почиње још овде на земљи. Некако тужно нам звуче речи старца Силуана: „Када би Бог човека који мрзи, ставио у рај, њему би као таквоме рај био пакао“. Ипак, велики песник Данте Алигијери је сматрао да лепоту треба имати на уму и онда када живот постане пакао. Тим пре један теолог треба да има љубав према Богу и људима и онда и љубав према теологији као речи о Богу. „Јер ако та љубав није у Богу и од Бога, онда је она само једна сентиментална чежња, коју људи употребљавају као наркозу, да би малом бесмисленошћу ублажили велику бесмисленост живота⁽²³⁾. Онтолошка подлога љубави у хришћанству је нашла своју најбољу и најуспешнију потврду. Зашто? — Зато што „у хришћанској љубави одсуствује сваки разлог који је подражава (на пример привлачност лепотом или врлином) пошто она привлачи чак и грешника⁽²⁴⁾. Ми другог човека не волимо због његових допадљивих особина, него волимо његово „ЈА“, јаство, његову *Личност* или Ипостас⁽²⁵⁾. Заиста хришћанин не сме да воли човека врлине више него грешника зато што егзистенцијална личност човекова увек стоји и доминира над његовом природом. Када лице (просопон) човеково прерасте у личност (ипостас) тада се пружа шанса за љубав. Љубав се само кроз личности ствара, без њих потпуно ишчезава.

Али спасење се не може исцрпети личним спасењем (као „моје“ спасење) но човечанства у целом космосу, најлепше опеваном у великој „симфонији стварања“ (103. псалам). Бити спасен уједно значи и бити ослобођен од личног егоизма и себичних интереса. Владимир Соловјев је писао како је „корен лажног живљења у затворености, у узајамном искључењу бића једног другим, а да је истински живот у томе да се живи у другом као у себи, или да се у другом налази савршено и безусловно исунење свога бића“⁽²⁶⁾. Према речима Достојевског, „тајна постојања човековог није само у томе да живи, него у томе — због чега живи“. Тачно је да се живот не може проживети уместо другог, али је тачно и то да човек не црпи моћи за свој живот у себи самоме. Није човекова личност једна суверена монада затворена у ћелији, него управо отворена Личност — која свој корен налази у „другоме“. Оно што указује на тајну крста свакога човека без изузетка јесте кретање и ход у овом животу по хоризонтали, али и уздизање по вертикали као богостремљење и превазилажење сопственог света, излажење из себе. И читава историја људске мисли и живота представља једно трагање за другом, новом и вишом реалношћу, али и радосно примање и усвајање дарова од Христа Богочовека Који је за нас та нова реалност. Зато се у светоотачкој литератури налази мисао да је човек припремно биће — за богочовека.

(23) Николај Велимировић, Касијана (Стослов 18. гл.), Милешева 1989.

(24) Јован Зизјулас, Од маске до личности, 45. спуштеница

(25) Види о томе више код Павле Евдокимов, Тајна човекове личности

(26) Владимир Соловјев, Смисао љубави (прев. Љ. Јовановић) Сфаирос, Београд 1988, 66.

Светилници вере православне увек су сведочили о хришћанском духовном животу као сталном „сећању“ на Христов живот и васкрсење. Но то није никакво „имитирање“ (imitation) Христа, у последње време присутно на Западу као врста модерне побожности = *devotio moderna*, нити успомена (in memoriam) на Христа, карактеристична за протестантски субјективизам, него прави и истински живот у Христу. Према виђењу Православних богослова, такав живот у Христу не сме никада бити схваћен и доживљен само пијетистички, као религија срца, сентимента и хистеричног одушевљења, него истовремено и као умно, интелектуално познање божанског живота, а најбоље као обједињавање и срца и ума у једно истинско слављење и познање Бога. Вековно искуство нам говори да су једино потпуно знање имали они људи који су смирили ум пред срцем и очистили срце за ум. Православној теологији били су страни интелектуализам и сентиментализам ако су се међусобно искључивали. Индивидуалистичка побожност која не мари за свете догмате и саборни живот Цркве, названа пијетизам, у теологији светих Отаца никада није узимала маха, пошто заступа потцењивачки став по коме је битна само духовност док се догма узима као нешто спољашње. У тој светоотачкој теологији љубав нема етичко или емоционално обележје, само метафизичко или интелектуално. Тако је у светог Исака Сирјануа љубав плод гносе и темељ сазнања. Када се људска мисао претвори у „доксологију“, у истинско слављење и величање Бога, пред њом се наједном отварају недогледне могућности богословља. „Динамизирајући благодатним еванђелским живљењем своју мисао, човек постепено узраста из једне вечне истине ка другој, из друге ка трећој, и тако редом, кроз безброј других, ка врху изнад свих врхова, да најзад постигне пуноту свога бића, плирому свога постојања“ (27).

Човек се одувек трудио да своју исконску, битијну жеђ за Богом на неки начин артикулише, те из те богочежње настаде најсавршенији облик људског знања о Богу — *молитва*. Нема теологије која не покушава да изазове „глас тихог лахора“, неки ехо или одраз из „свјета невечерњег“ приносећи своју најлепшу и најсавршенију реч. Јер, сваки човек носи у себи „скривени песнички Логос“, по речима св. Кирила Александријског. И Када живот човеков обузме молитвена динамика и ритам тада се цела његова мисао излива у молитвену поезију и претаче у најлепшу мелодију певајући најдивнију песму величанству Божијем. Највећи боговици су писали и изговарали најлепше молитве уз помоћ поетског сликовног говора, имајући потпуну песничку слободу (*licentia poetica*), и тако достизали врхунце богословске поезије. Тако нас данас усхићују богомолитељи и учесници из хорова ангела: Григорије Назијанзин, Јефрем Сиријанац, Јован Дамаскин, Роман Мелод-Слаткопојац, Симеон Нови Богослов, али и Данте, Милтон, Његош, владика Николај... Богословље захтева проливање и зноја и крви у крстоносном и мученичком подвигу молитве и метаније. Овде се отвара широк простор за говор о *дубинској „теологији лепоте“*.

Човек може говорити и ћутањем, но њега је ипак Бог поставио да буде, по речима светог Григорија Назијанзина, „песник божанске блиставости“ (PG 38, 1327). Са светим Јованом Дамаскином теологија ће постати литур-

(27) Др Јустин Поповић, Догматика православне Цркве, књига I, Београд 1980, 10-11.

гијска молитва у којој биће осећа како се његов пролазни живот додирује са оним непролазним. „Молитвена теологија се компонује као литургичка композиција, чак и формулисане догме представљају доксологију“⁽²⁸⁾, речи су богослова и естетe Евдокимова. Но молитва неће бити „славословље“ Бога уколико не потиче из дубине душе, из најдубљих и најскривенијих одаја нашег срца, као подвиг наше преданости Богу. Говорио је Радакришнан како сваки који тражи истину мора да створи једну монашку келију у своме срцу и повлачи се у њу сваки дан. На овакво размишљање као да се надовезује мисао Серена Кјеркегора: „Молити се не значи чути говор самога себе, но значи — ћутати, продужити са ћутањем и чекати да Бог услиши молитеља“. Заиста, је потребно да човек постане *оваилоћена молишва* у традиционалном ставу човекове душе који нам показују зидови хришћанских катакомби — фигура жене у молитви са подигнутим рукама ка небу, тзв. „оранта“. Таква молитва истинског хришћанина суштински се разликује од hindu yoge или исламске dhikr технике, које углавном аутоматски доводе до жељеног мистичког стања. У наше дане о. Јустин Поповић је сведочио да је молитвени однос човека са Богом и људима једини прави и спасоносни однос човеков у своме свету. Она је можда и основни закон људског постојања. Стога нам све блискије звуче речи светог Григорија Богослова: „Већма се треба Бога у молитвама сећати, његоли дисати“. Православна уметност и иконографија на заиста неухватив начин *ојрисују*ју пред нама један невидиви свет, служећи се језиком симбола, слике, поезије, литургијске радње и свете тајне. Зато данас можемо да говоримо о „теологији у бојама“ која нам отвара прозор према небу или о „аудитивној теологији“ — оне заједно доприносе да Православље буде религија присутности и познативости Божије.

Понекад се заборавља да православна Црква, са својом доживљајном теологијом као верном чуварком католичанске вере, прима на себе одговорност за цео свет. Но пред нама ће увек лебдети питање: шта ми данашњи теолози сведочимо? Шта смо то ми видели и опипали својим рукама? Где позивамо људе и куда ћемо их одвести? — Заиста ће сваки наш труд бити узалудан ако и нашем душом не буду дували ветрови Светога Духа, ако благоверни род не будемо привлачили у Христов загрљај. Велики богослов нашег времена о. Георгије Флоровски знао је често поставити питање: Да ли православни верници чине напор да православна вера буде позната свету? Да ли сведоци истините вере настоје да буду довољно гласни како би се чули? — Стојећи пред опасношћу да паднемо на испиту из православне теологије, сваки од нас мора стећи сопствено искуство благодатног живота у Цркви да би и наша богословска мисао извирала из суштине православног бића и духовно-богословског опита Отаца⁽²⁹⁾. Стога се морамо борити против механичког приступа светим тајнама, па и тајни теологије, не дозволити самозваним и номиналним богословима (квазитеолозима)

(28) Павле Евдокимов, Библијско виђење лепоте, Градац (часопис за књижевност, уметност и културу), Чачак '82, '83, '84, с. 94.

(29) „У историјској перспективи са особитом очигледношћу се открива да тај уски пут отачког богословља јесте јединствени верни пут. Али тај повратак Оцима треба да буде не само научни, не само историјски, но духовни и молитвени повратак живом и старалачком успостављању самога себе у пуности црквености, у пуности свештеног предања“ — Г. Флоровский, Пути руского богословия, УМCPRES. Париз 1983, XV.

да својом малом рационалистичком мером мере неизмерни обим божанског. Поставља се питање: да ли ми говорећи о Богу осећамо искрени свештени трепет пред Његовим свеприсутним Бићем, или стичемо утисак о Његовој „одсутности“ коју зато ми покушавамо заменити „дубином“ својих мисли и „лепотом“ својих речи? Узмимо „сва оружја Божија“ (Еф. 6, 13) и послужимо свој нашој браћи у свету. Ако људске брига не будемо путем Евхаристије уносили на небо, а уместо тога враћали им „осмех Божији“; или као што каже Александар Шмеман, „ако не стојимо тачно као представници овога света као да смо сам свет, ако не будемо носили све тегобе овога дана — наша „пoboжност може бити „пoboжна“, али она није хришћанска“. Изворни теолог себи не сме дозволити једно пасивно и равнодушно стање, нити духовну инертност, пошто ће тиме остати на позицијама просечности и стагнације која га сигурно не узводе Богу. Православни приступ тајни теологије, за разлику од римокатоличког и протестантског, заснива се на следбеништву — али и на емпиријском остварењу Христове науке. Као представник овога света пред Богом, Богослов је уистину дужан да сведочи и исповеда Христа Богочовека, нимало се тога не стидећи, „јер ко се постиди мене и мојих ријечи... и Син Човечији постидјеће се њега када дође у слави Оца Својега са свим анђелима“ (Мк. 8, 38).

Савремена теологија у центру пажње држи човека и свет, дакле, акценат је на *антропологији* и *космологији* али само кроз *еклесиологију*. „И у овоме веку наша Црква је писала своју веру сопственом крвљу. И то је пре свега, „победа Православља“ (30), писао је Оливије Клеман. На испиту и великој проби савременог доба извесно је да ће о(п)стасти само оно што је Сама Црква. Изгледа нам сасвим прихватљива констатација појединих социолога и психолога да човек данашњице неће бити у стању да да нешто квалитативно ново, притиснут и потиснут свим могућим мас-медијима (штампа, радио, ТВ, рекламе, пропаганда) буде ли занемарио своје духовне потребе. Јер, наука, технологија, индустрија, урбанизација не угрожавају духовне вредности цивилизације него сам човек који их држи у рукама. Ово је век у коме је он овладао нуклеарном енергијом, али и створио могућност да самог себе уништи, разори. „Да ли се космичка катастрофа збила само једном у прошлости, или ће се поновити и у будућности“ (31), питао се Мирча Елијаде. Егзистенцијалистичка идеја отуђености и забачености људске егзистенције овде нам звучи као ехо библијске идеје о човековој грешности и пролазности. Агонија човекова и даље траје, његова пустоловина кроз овај живот улази у лавиринт, а свет још увек не поседује кључ за решење. Еколошка равнотежа директно је пољуљана и угрожена услед човековог загађивања земље, воде и ваздуха, па се треба запитати: шта је у свему томе Божије, а шта Демонско? (I Јов. 4, 1-3).

Библијско-богословско виђење ситуације пружа могућности за темељно испитивање како човековог макрокосмоса тако и његовог микрокосмоса — мале васељене. Свет не треба осуђивати него га позивати на његово прео-

(30) Оливије Клеман, Икона Божија у човеку, живот јачи од смрти (прев. са франц. Весна Арсенијевић), у књизи Косово земља живих, Београд 1989, 50.

(31) Мирча Елијаде, Рај и утопија (у књизи Ишчекивање Месије, Београд 1988, 119).

бражење и благодатно освећење — његова потреба и јесте да буде спасен. У овом свету минисмо *en passant* (= у пролазу) и зато православни теолози никада нису препоручивали бекство из историје и света, него су живот човечанства схватили као процес који има задатак — уздизање, усавршавање и преображење целокупне природе, тим пре јер је хришћанство, у својој основи, једна „акција“ усмерена не ка некој химери, него ка своме циљу, пуноти живота. Дакле, циљ теологије није призадобијање, него духовна обнова човека. Како каже Ернст Блох, „Библија заиста високо и експлозивно говори о човеку“. Платон је грешио говорећи да је свет сам по себи једно велико зло и тиме нанео велику штету хришћанском учењу. Ширећи хоризонте свога духа и сажимајући опус свога богословља, свети Оци нису заборављали учење Библије где се каже да је некада давно, створивши космос, Бог благословио све што је створио (Пост. 1 и 2). То би библијским језиком речено, значило „да је Он учинио да све створено буде знаком и наговештајем Његове присутности и мудрости, љубави и откривења: „Окусите и видите да је добар Господ“ (32). Да бисмо, пак, познали ту доброту Божију, не треба нам, да се послужимо речима Риста Јанараса, теолога јелинског језичког подручја — ни учење које би се постизало мозгом, нити идеолошка вера и теолошка извесност, него искуство читавог човека, а у начелу телесно искуство. Познајемо Бога кроз коришћење света, примајући свет као јело и пиће, као Благослов Божији“ (33). А човек као круна свега створенога (34) (*creatura máxima*) дужан је да природом управља „*bona fide*“, као управитељ, иконом Божије имовине. Тако долазимо до сазнања о човеку које је Јасперс изразио речима: „Човек је увек више него што он сам о себи зна“ (35).

Непрекинути литургијски и духовни живот Православља имао је ту сврху да све људске тежње и судбину света објашњава у светлости Еванђеља, осветљавајући све аспекте људског живота давао је духовни и теолошки смисао свих људских активности. А без духовног и богословског смисла све постаје бесмислено! Сва делатност човека, било на пољу науке или технологије, било у политици, усмерена је ка испуњењу Божијег плана о свету. Црква је као Богочовечански организам и заједница свих верних, једини критеријум који одређује оквири културног живота, док за духовни живот човек има само један крај — бескрај. Континуитет у традицији! Према истинитим речима епископа Калиста (Thimoty Ware), за православног хришћанина, *Традиција* (Предање) представља нешто много конкретније и специфичније неголи мишљење или веровање које се преноси с поколења на поколење. Оно претпоставља и књиге Библије, и Символ вере, одлуке Васељенских сабора и списе св. Отаца, Канон, богослужбене књиге, свете иконе“ (36)... Наш стваралачки приступ и живи начин разоткривања и дефинисања Предања потиче из наведених стварности.

(32) Александар Шмеман, 14, види спуштеницу 34 у овом раду

(33) Др Христо Јанарас, Апофатичко богословље и византијска архитектура, Градац, '82, '83, '84. 100.

(34) „Јер, ако је Бог утиснуо своје лице у људску природу, ми можемо да одгонетнемо свако лице у Богу“, Оливије Клеман, на истом месту.

(35) Карл Јасперс, *Der philosophis Glaube*, München 1948, S. 50. Јасперс је гајио општар презир и осуду према свима онима који су покушавали да спрече слободан развој људске личности.

Кроз стварно познање Бога у Оваплоћеном, Вечном Логосу — Богочовеку Христу произилази и стварно познање човека и света *hic et nunc*. У том смислу и Црква је схваћена као „квасац“ који дејствује у историји те на себе преузима одговорност за квалитет и садржај људске историје, за судбину света. Крајња мета живота виђена из екзистенцијалне перспективе била би — истинско виђење и доживљај Живог Бога и сјединење с Њим у заједници љубави, првенствено преко божанских енергија, без опасности пантеизма. Живи човек апелује на Живог Бога. Истински осведочена истина „обожења“ је основна карактеристика православног искуства. Наравно, искључено је отуђење и ишчезнуће човека у том богочовечанском сјединењу. За светог Григорија Паламу, видети Бога „лицем у лице“ не значи „видети Божанску суштину“. Обожење не значи учешће у самој природи или суштини Божанства — то је прожимање човековог психофизичког бића светодуховском енергијом (која се још назива и благодаћу). Зачетник тзв. „неопатристичке обнове“, о. Георгија Флоровски писао је како „обожење“ представља нешто много више од једног „етичког“ општења и нешто много више од једног људског савршенства⁽³⁷⁾. Међутим, прелазак човека из огреховљеног стања на пут себеочишћења, а даље са тог пута — у обожење, бескрајно је тајанствен и постепен. У хришћанству нема ништа „на брзину“ о чему сведочи и „Лествица“ св. Јована Лествичника. Потребно је да човек зажели спасење, да га Бог својом благодаћу „оживи из умртвености“, затим га „очишћава од нечистоте“ и на крају га узима Себи. Но свесни смо да обожење као процес није подложно никаквим логичким анализама и објашњењима — оно је бескрајно мистично. Пред очима осталог света ипак је потребно скрити личну и интимну страну доживљаја. Једна ствар остаје поуздана: „Очигледно је да је узвишено стање обожења намењено свима људима и доступно је за све људе, јер је Христос за *с в е људе* извршио целокупно дело спасења, али је исто тако очигледно да сви људи не достижу до тог степена савршенства⁽³⁸⁾. Имајући једно такво благодатно искуство и доказ у светитељима, теологија у Православљу је увек била заокупљена идејом обожења, за разлику од Запада где су теолози више били оптерећени мишљу како положити рачуне пред Богом⁽³⁹⁾, само кроз етику. Исто тако, смисао испуњења у патристичкој мисли тумачио се физичко-онтолошки, а не морално-правно. Цео овај проблем сажето је изразио савремени теолог Јован Мајендорф: „Ако се крајња судбина човека и његово „спасење“ разумеју у термину „обожења“ (theosis), а не оправдања од греха и кривице, Црква се посматра пре свега као заједница слободних Божијих синова, а тек онда као установа којој је дата власт да управља и суди“⁽⁴⁰⁾. Заиста за човека постоји реална могућност да још на Земљи окуси прве плодове свога обожења. О томе нам благовесте готово сви свети

(36) Timothy Ware, *The Orthodox Church*, Bunday, Suffolk, 1985, 204.

(37) Протојереј др Георгије Флоровски, Григорије Палама и светоотачко предање, Теолошки погледи 1'72, 33 (прев. јером. Иринеј Буловић).

(38) Др Артемије Радосављевић, Тајна спасења по светом Максиму Исповеднику, Теолошки погледи, стр. 93.

(39) О мистици хришћанског Истока и хришћанског Запада, види Н. Саронски и Д. Симовић, Мистика у потрази за живим Богом, Београд 1988.

(40) Џон Мајендорф, Византијско богословље, 276.

Оци „јер ништа ови светлосници нису написали, што претходно нису извршили, и вршећи успешно остварили“ (С. Симеон Нови Благослов, Катихеза I). Заступати и бранити данас могућност и реалност „обожења“ сасвим сигурно значи бранити и стварност православног, јединитог хришћанског доживљаја.

Као посредница нашега спасења, Црква се уздигла изнад времена и излазећи из њега она изводи и своју духовну децу као наследнике Царства — све људе у којима се појавила мисао о личној бесмртности, а који су је у овом времену спровели у дело. Хришћанство, дакле, није само мисао него „*нови животи*“, или како је писао Денис де Ружмон: „Реч, а не тишина; ваплоћење, а не појам; Благодат уместо заслуге, вера а не директно сазнање Божанског, историја уместо мита, прихватање тела, а тиме и материје као реалности нашег вечног живота“. Кроз своју историју, православно богословље никада није било „адресирано“ само на интелектуалце, него на сав народ у Цркви, са практичним идејама за животне потребе Саме Цркве. Светитељи као боговидеоци који су на неки начин за Цркву били и интелектуалци, нису само вербално и интелектуално прихватили Христову науку него су је молитвеним самосмиравањем и кроз лично искуство разоткривали и тумачили свету. Од великог значаја је било и живо сведочење њихово да се теологија као дар даје човеку без обзира на ниво његовог образовања.

Поједини православни богослови наглашавају *проблем језика*, његове вредности и примерености за изражавање и саопштавање истина вере, искуства и унутарњих доживљаја, премда је у светлости православног предања довољно осветљен овај проблем. „Многојезичност“ светоотачке литературе говори нам да не постоји неки посебан језик који би представљао кључ за изражавање божанских, човечанских и светских тајни. Сваки језик, под условом да изражава реалан однос и доживљај човека, подједнако је адекватан и добар. „Иако су језици света различити, ипак је важност традиције једна и иста“ (св. Иринеј Лионски, Против јереси, 1.10.2). Истинитост једног сведочења неупоредиво више вреди од саме форме његове као што је честит и богоподобан живот хришћанина већа потврда истинитости теологије неголи сви њени научни системи и правци. Дужност и свеживотна потреба сваког хришћанина јесте слављење и величање Оца нашег небеског са Сином Његовим Јединородним и Духом Пресветим Којима заиста приличи свака слава и поклонење у Једноме Божанству. За познаваоце светоотачке теологије постаје јасно зашто је у нашој теологији укинута језички искључиви положај јеврејског и грчког.

Кроз досадашње излагање видели смо да теологија као наука захтева теологију као живо богоопштење, опит и доживљај. Њихово узајамно прожимање и међусобно допуњавање било је јемство да се аутентична теологија, посматрана у контексту живе религиозна заједнице, неће претворити у „технологију“, по речима о. Атанасија Јевтића, у пуку и празну игру речи, у богословски жаргон. Од такве опасности кроз векове су је чували велики и богобојазниви Оци и Учитељи Васеленске Цркве, који су своје животно

искуство заснивали на поменутом неопходном познавању и Бога и човека, али то познање није било само плод њиховог истраживања, него пре свега — *дар бојопросветљења*. „У томе и јесте смисао историјске праксе Цркве и сваког њеног појединог члана, праксе као неопходног предуслова за теорију“⁽⁴¹⁾.

За такву изворну теологију залагали су се и велики богослови нашега века, да поменемо најпознатије: Флоровски, Ј. Поповић, Лоски, Станилоае, Велимировић, Блум, Зизјулас, Калистос, Христу, Нисиотис, Евдокимов, Шмеман, Мајендорф, Јевтић, Радовић, Јанарас, Буловић, Д. Крстић...

Ако истинску теологију сагледамо и разумемо у приказаној перспективи, знаћемо да још много тога стоји пред нама, али ћемо бити свесни и дате нам слободе да од сада, следујући Оцима и дишући саборним *диханијем Цркве*, можемо да духовно узрастамо и учимо најпре себе па и друге.

(41) Др Амфилохије Радовић, *Православна Црква и њен историјски и духовни живот*, Богословље 1 и 2, Београд 1975, 20-21.

ВАЖНИЈА ЛИТЕРАТУРА

1. Ф. Флоровски, *Пути русског богословља*, YMCA PRESS, Париз 1983.
2. George Florovsky, *The Patristic Age and Eschatology*, in book *Aspects of Church history*
3. V. Lossky, *Orthodox theology*, Vladimir's Seminary press, Crestwood 1978.
4. Цон Мајендорф, *Свети Григорије Палама и православна мистика* (прев. са енгл. Јован Олбина), Београд 1983.
5. Alexander Schememann, *Church, world, mission*, St. Vladimir's Seminary press, Crestwood 1979.
7. Александар Шмеман, *За живот света* (прев. са енгл.), Београд 1979.
8. Јеромонах Аџанасије Јевџић, *Увод у теологију Кападокијских Отаца о Светоме Духу*, Теолошки погледи 1'73, 22-36.
9. Јеромонах Аџанасије Јевџић, *Трагање за Христом*, „ХРАСТ“, Београд 1989.
10. Др Јусџин Појовић, *Догматика православне Цркве I*, Београд 1980.
11. Др Јусџин Појовић, *Пут богопознања*, Београд 1987.
12. Др Јован Зизјудас, *Од маске до личности*, сепарат Богословље 1-2, 1985.
13. Јован Д. Зизјулас, *Евхаристијски поглед на свет*, Теолошки погледи 1'73.
14. Павле Евдокимов, *Тајна човекове личности*, Теолошки погледи 4'77.
15. Павле Евдокимов, *Библијско виђење лепоте*, Градац (часопис за књижевност, уметност и културу), Чачак '82, '83, '84.
16. Dumitry Staniloae, *Theology and the Church*, St. Vladimir's Seminary press, Crestwood, New York 1980.
17. Др Амфилохије Радовић, *Православна Црква и њен историјски и духовни живот*, Богословље 1 и 2, Београд 1975.
18. Др Христџо Јанарас, *Апофатичко богословље и византијска архитектура*, Градац '82, '83, '84.
19. Др Арџемије Радосављевић, *Тајна спасења по светом Максиму Исповеднику*, Теолошки погледи 1 и 2, 1984.
20. Оливије Клеман, *Икона Божија у човеку, живот јачи од смрти* (прев. са франц. Весна Арсенијевић), у *Књизи Косово — земља живих*, Београд 1989.

- 21 *Фредерик Којлсџон*, Историја философије, том II, Средњовековна философија (прев. Јован Бабић), БИГЗ, Београд 1989.
- 22 *Генадиј Г. Мајоров*, Формирање средњовековне философије, Латинска патристика (прев. П. Вујичић), Београд 1982.
- 23 *Владан Перишић*, Рано хришћанство и грчка философија, Философске студије XVI, Београд 1988.
24. *A. Rand*, *Founders of the Middle Ages*, Cambridge (Mass.) 1928.
- 25 *Timothy Ware*, *The Orthodox Church*, Bunday, Suffolk 1985.

Из различитих извора навођени су следећи свети Оци у Учитељи: Григорије Богослов, Иринеј Лионски, Василије Велики, Кирило Александријски, Исак Сирин, Дијадок Фотички, Макарије Египатски, Евагрије Понтики, Максим Исповедник, Симеон Нови богослов, Кирило Солунски, Григорије Палама, Григорије Синаит, Старац Силуан

Навођени су и следећи мислиоци и философи: Платон, Кјеркегор, Блох, Фојербах, Ками, Фројд, Виктор Франкл, Достојевски, Симон Франк, Данте, Дени де Ружмон, Тома Аквински, Кастањеда, Владимир Соловјев.

S u m m a r y

Milan L. Vasilyevich

THEOLOGY AS SCIENCE AND THEOLOGY AS EXPERIENCE

The Author argues that theology is a miraculous combination of liturgical spirituality and mystical contemplation with human science.

Theological thought and work can witness about God only if it is grounded on the living experience handed down in hesychast tradition, wherein a praying theologian may „touch“ the Self-Truth (God). This is feasible because the theologian is capable to receive the uncreated energies of God. This most sublime Experience may be reached in the Hesychast secrecy of the face to face Encounter, or during the Liturgy in the midst of people.

Contemporary Orthodox theology is evaluating all her problems through the aspect of ecclesiology. It will remain for ever only that what pertains to the Church.

Драган Мојовић

Светосавски храм као завет повратка средишту

Дело Светог Саве, у оном најбитнијем, разумевамо пре свега као успостављање духовног и психофизичког средишта Србије. Свети учитељ је свој народ повео још на самом зачетку самосвести ка Центру Света. О томе сведочи још од оних времена неокрњен основни симбол крштене Србије:



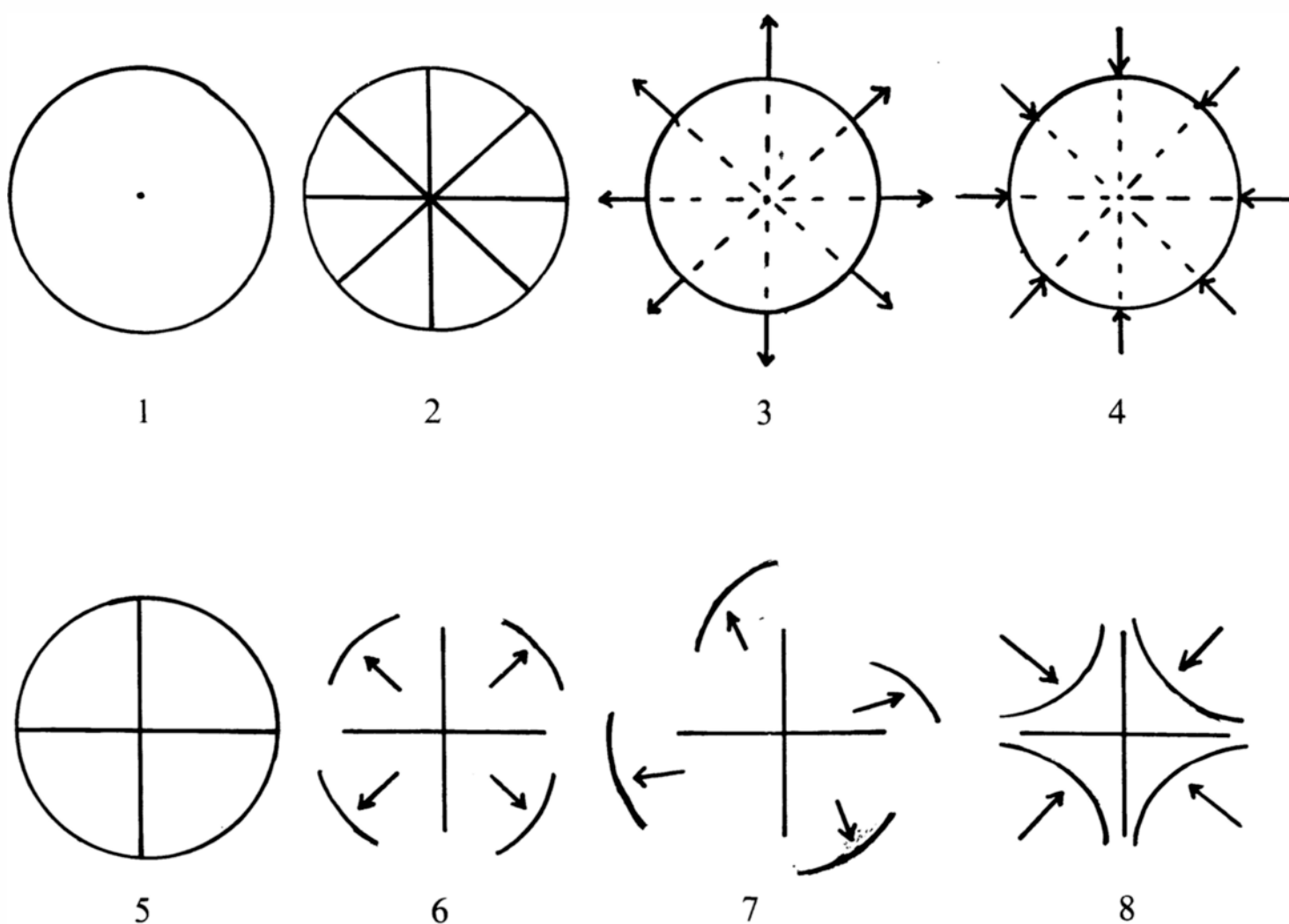
Својом јасном ликовном логиком строге централне симетрије тај заветни печат исказује суштинску сродност духовног упоришта Срба са идејом центра. Савремена светосавска мисао, наполе Спомен-храма на Врачару, позива нас да поново откријемо идеју Средишта и уз Божију помоћ заувек дођемо к себи, у Центар Света. Надахнута архитектура Светосавске катедрале већ сама собом снажно позива на усредиштење као основни смисао доживљаја светог простора. Упућеност на средиште и од средишта до те мере је владајућа суштина градитељске мисли да захтева доследно спровођење овог принципа. Центар је пре свега, почетак, полазиште. Он је основна тачка, без облика и димензија, значи, невидљива и једина мисаона, слика која може да се да о првобитној Целини. Из центра зрачењем произилазе све ствари, настаје простор који се пуни његовим зрацима. А простор, како то каже *Књига Постања*, постоји само кроз то зрачење, без кога би тај простор био ништавило: то је Свет у најширем значењу речи, сва људска бића и сва постојања која чине појаву живота на земљи. Најједноставнији начин да се ова идеја прикаже јесте тачка у средишту круга (1): тачка је знак првобитног Извора, а круг света.

Тачка у центру круга представља, од најстаријих времена фигуру сунца јер је оно стварно, у физичком смислу, Центар земаљског света. Однос који постоји између центра и обима круга или између оног што сваки од њих представља, јасно је назначен већ чињеницом да обим круга не би могао да постоји без центра, док је центар апсолутно независан. Тај однос се доводи до јасног израза назначаванjem дужи које полазе из центра и завршавају се на обиму круга. Фигура (2) је одвајкада знак за сунце. На средишту пода старе Петрове цркве код Новог Пазара уклесан је овакав облик сунца. Средиште је тачка сваког започињања и тачка сваког завршавања, из њега све потиче и њему се све враћа. Како све постоји само кроз Начело, и не може

да опстане изван њега, онда је сигурно да између њих постоји стална веза, представљена зрацима који, полазећи од средишта до тичу све тачке на кругу. Ови зраци, пак, могу да иду у оба правца: најпре из центра ка периферији (3), а затим се са периферије круга враћају у центар (4). То су два допуњујућа кретања од који се прво описује као центробежно, а друго као центростремно.

Број зрака који из центра иду ка периферији може да буде бесконачан: исти онолики колико има тачака на кругу које су завршеци поменутих зрака. Али и сунце је само симбол правог Божанског Средишта света: ако се бесконачне могућности сведу на нужне, од свих просторних ознака остају само усправан и водораван зрак који се секу под правим углом; у кругу се уцртава крст (5), геометријска метафора Божјег благосиљања света.

На обиму круга настају четири кардиналне тачке пресека које имају значење главних страна света, као и четири равноправна кружна отсечка. Крстом, уписаним у обим круга делови његове првобитне целости осамостаљују се и центробежно покрећу (6, 7). У том покрету једина чврста и непокретна тачка јесте Центар: одблесак апсолутне непроменивости Бога. Сва бића, у свму зависна од Начела желе свесно или несвесно, да се Њему врате. Ова тежња враћању ка средишту има своју симболичну слику сабирања разобручених делова поново ка свом Извору: то је управо монограм Србије (8):



Српским каменом мудрости запамћена је повест настанка и распада света, а најављен је и спасоносни завет повратка Средишту. То Средиште истовремено је и начело и циљ, алфа и омега, дакле, Христос Сведржитељ: сваки пут када се прекрстим, обнављам памћење на поуздано Средиште у себи самом. Центар крста, као Божје место у грбу Србије, може сада коначно да се прецизира у интегралној слици Средишта Света (9). Крстато Тело Богочовека до те мере је уклопљено у тлоцрт овога здања да се чини као да је његово уписивање у материјал пода само испунило вечни план о сместивости Бога Несместивог — па зато сав ентеријер Храма (иконе, мозаици, полијелеји), трепери лепотом Небеског Јерусалима, Вечнога Града.

Порука саопштена целом храма раскрива и логику његових размера. Монументалност београдске катедрале није замишљена зарад патетичног призивања негдање српске моћи, нити за потребе новокомпоноване србоманије. Распон и кривина куполе, облик и размере основе, као и остала измерења храма, прикладне су његовој суштинској функцији духовног сочива целокупности Српства. Тим великим оком Србија сабира васеленску светлост Православља да би духовно прогледала. Модел Божјег ока мора да има управо те горостасне димензије да би нам омогућио јасан пријем Центра Света на мрежњачи крстолике основе цркве. Унутарњом нужношћу усредиштавања, велико метафизичко сочиво пројектује жижу Средишта Света настањеног Логосом у центар симетрије тлоцрта београдске катедрале, до потпуне материјализације, до укlesaвања у под, попут новопазарске Петрове цркве. Са прасредиштем Србије успоставља се, на тај начин, смисаони стожер временске перспективе који сведочи о одржању и развоју непрекидности српског завета повратка Средишту. На тлу Београда избија изнова Центар Света, поуздана оса духовног развоја Србије. Средиште свести преображава се у средиште света и поприма значење уставнољења угаоног камена духовности Нове Србије.

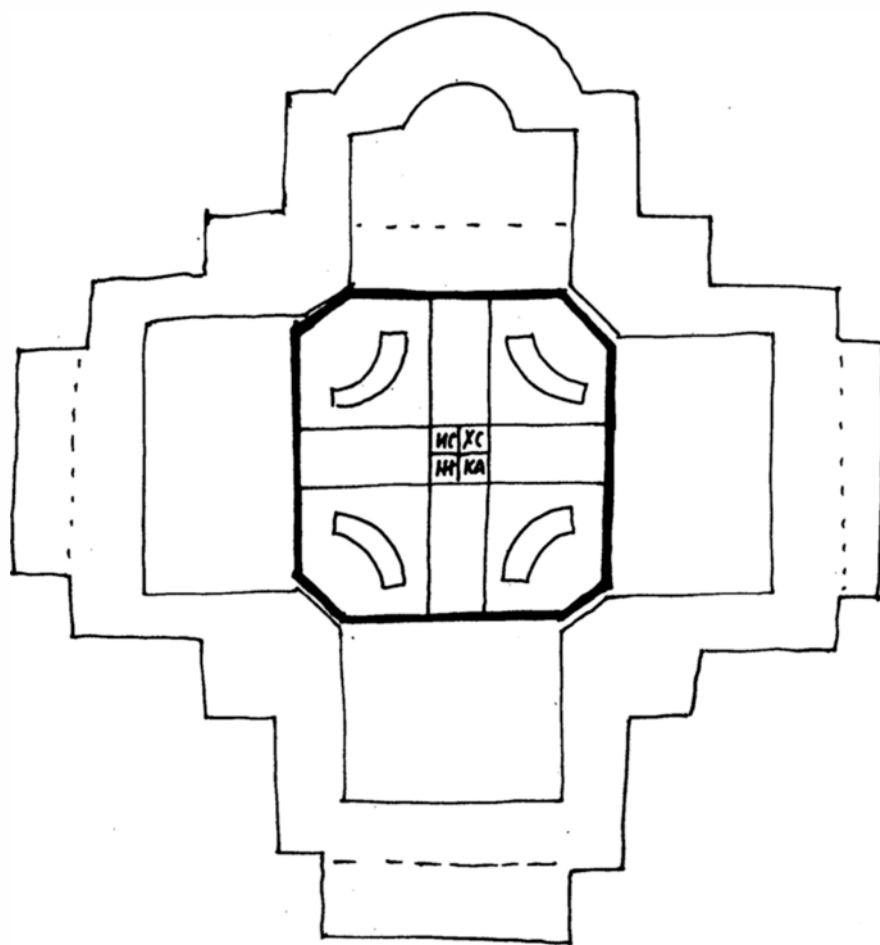
Метафизичка једнакост: Свет = Свест добија тиме свој реални корен, а физичко усредиштење даје свесном присутнику могућност поистовећења са Христом Победиоцем као суштином сопственог средишта. У себи откривени центар света има под окриљем светог храма посебну моћ узношења из приземља физичког у психичку димензију, али и даље: логиком ланчане реакције просветљења, истом је могуће и узвинуће до Духовног Центра Света: Ваплоћеног Бога. То је и крајњи домет ове просторне метафоре, јер, право духовно средиште застире тајна коју посредује само Света Евхаристија.

Христу Спаситељу, као духовном Центру света, обраћа се искључиво молитвом. Са геометријског средишта храма покрет ума је литургијом усмерен увис, ка врхунском Средишту, преко олтарског надпростора Пресвете Богородице.

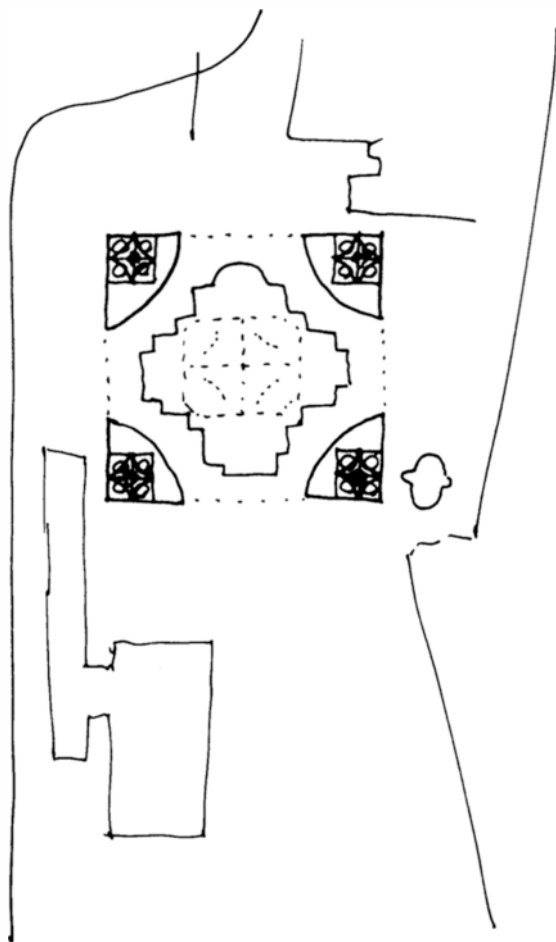
Васеленски Центар Духа по дефиницији је недокучив: од Средишта, на ону страну, води тиховање молитве. Разумско усредиштење, само по себи, не преображава; али свест о центростремном покрету свеколиког простора гигантске катедрале, сугерисана визуелним сретствима, битно доприноси да се све снаге бића уздигну к Богу. Усмерење ка Средишту Света као овоземаљској слици оностраног Средишта Духа има значење сопствене

духовне оријентације, али, истовремено, представља усредиштење целокупног храма у природну околину. ако у круг описан око светосавског средишта упишемо равнокраки крст основе храма на начин основног покрета прекрштења, исти ритуални потез настављен правцем главних страна света, испуниће и сав околни предео смислом концентрисања. Исти закон по коме је уобличен сав свет, па и наш храм, шири духовни поредак од центра ка периферији светосавског космоса у концентричним круговима, попут камена хитнутог у сталу воду. Тако се на продуженим правцима улаза у храм, у пресецима са првим концентричним кругом екстеријера пречника једнаког висини здања, скоро сама по себи, одређују места главних улаза храмовне порте. Као тачке одјека основног ритуалног покрета прекрштења отправљеног из Средишта, оне дефинишу порту као проширени свети простор. Но, застанимо овде зарад кратког преиспитивања, јер је Центар света осетива метафора која лако набуја и измакне контроли. Пренаглашено концентрисање свих просторних покрета у геометријско средиште, подржано физичком монументалношћу храма, прете склизнућем у отуђено самовеличање земаљске моћи Цркве (као у неправославном папству).

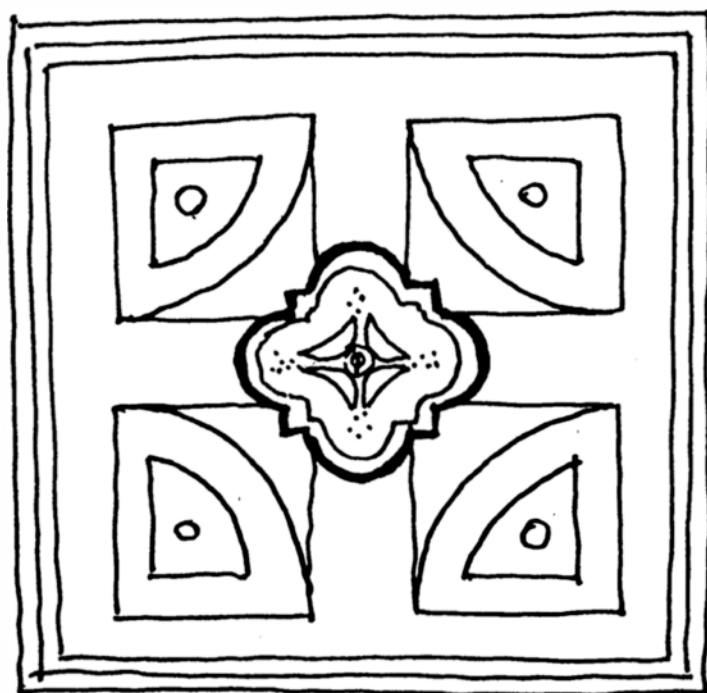
У том погледу опомиње моћна ватиканска црква Св. Петра у Риму. Дело великих ренесансних мајстора, овај антипод Петровој цркви у Новом Пазару, служи нам као пример како Светосавски храм не треба да изгледа. Привођење свих архитектонских елемената чувене римске цркве репрезентативној функцији, до те мере је просторна доминанта, да то скоро онемогућава дискретну духовну реинтеграцију хришћанског намерника. Православно биће наше катедрале, међутим, одликује пре свега један уједињен наговештај повратног центростремног покрета целога природног окружења са којим је храм сроден. То се постиже једноставно, доследном применом изворне логике усредиштења, описане схемом (5-8). Само таквим проширењем (10) језгра црквеностаје православна порта, чудесни простор уравнотежења хришћанске благости и моћи у коме се зачиње светосавски мотив ујединења супротности и васпоставља дијакхронијски проток смисла Србије, од старог рашког изворишта, до врачарског ушћа. Мотив се природно развија око средишне теме оживотворене храстом. За храстово дрво, као живог прастановника Србије који памти магловиту словенску прошлост, везан је српски архетип у највећој мери. Према храсту српски народ има велико поштовање. Под храстом би биле одржаване скупштине и суђења, обављане молитве. Чувен је таковски грм под којим је донесена одлука о устанку на Турке. Бадњак се узима по правилу од храстовине, од храстовине се прави крст. Коначно, и Свети Сава се својим световним именом везује за ово дрво: (X)РАСТКО. Храстовима и ми настањујемо гранитну основу амблема Србије (11) те добијамо један животоносни склоп, у чијем средишту се, међу крошњама, уздиже кладенцац (12), симбол непресушивог суштва ове четвороједности. Таква четири склопа, распоређена су као крајеугаони каменови порте храма Светог Саве, у свему према задатку очувања Средишта. Унутарњи и спољашњи простор храма уједињују се тако у проширени свети простор, испуњен живим симболичким садржајем који је примерен српском архетипу православног врта. Из њега, на природан начин, започиње повратни центростремни покрет усредиштења, ка Духовном Центру Света: — Пантократору..



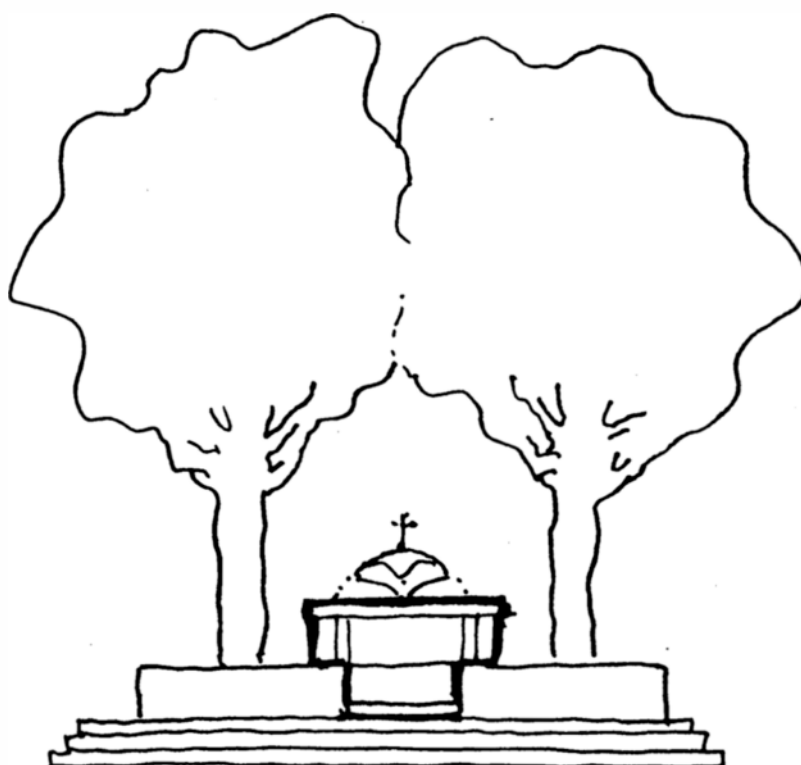
9



10



11



12

S u m m a r y

Dragan Moyovich

THE GREAT CHURCH OF ST. SAVA AS THE RETURN TO THE CENTRE

The Architecture is Theology in stone and bricks. Henceforth the Author sees in the Centre of the Circle — the Sense of Everything — God Himself.

The inwritten Cross in the circle is a blessing of the Incarnate God. In the Serbia's coat of arms we have this Cross — the four letters around this Cross represent the centripetal direction of Serbia's Covenant with God — concluded by our Holy Father, the Archbishop Savva.

Владимир Р. Димиријевић

Проповедник мртвима (Јунг и православно хришћанство)*

ОЖИВЉЕНИ ХЕРМЕС. ГНОСТИЦИЗАМ. ДАЈМОНИОН

1. Оживљавање паганских митова, започело још у доба ренесансе, у XIX и XX веку достигло је своје врхунце. Одбацујући Господа Исуса Христа, европска култура је отворила врата за повратак идолима многобожачке прошлости. Сваки генијални мислилац, сваки уметнички и философски правац проналазио је своје заштитнике у свету античке митологије. Романтизам, а с њим и марксизам, био је „чедо Прометејево“, бунтован у јуришу на свемоћ буржоазије и судбине зване Кавказ. Хелдерлин покушава да докаже како је Христос брат Дионисов, а непомириви Ниче објављује битку до смрти или победе — „Дионис против Распетог“. Разбарушени Фридрих је „ученик философа Диониса“ све до лудила. Сигмунд Фројд оживљава мит о Едипу који, у незнању, дели брачну постељу са својом мајком Јокастом, али му мења значење: мрзети Оца, инцестуозно желети повратак у мајчину утробу. Албер Каму, зажарен у покушају да одговори на питање равнодушности света према човековој патњи, бира као символ, као заставу своје философије Сизифа, а још више његов нерешиви задатак...

Сасвим у овој традицији је и један од највећих интелектуалаца овог века, Карл Густав Јунг. Психолог, философ, тумач религија врло се рано определио за Хермеса, божанство које је у свести античког човека имало значење душевође у свет мртвих. Као психолог, Јунг је, био вођа многих душево болесних и непронађених; као човек, често је силазио у своје Хадове, бивајући на својим путовањима изложен утицајима свих сиренских гласова привида и полуоткривења. Хермес, као и већина античких митолошких ликова, крајње је противречан и двоструке природе — не само да је вођа душа и гласник богова, но је и бог трговине и лопова. Крилатих стопала и кациге, лукав је и сналазив, па се његов поклоник врло лако може наћи преварен. Учествоје и у свом потомку Хермафродиту (Хермес + Афродита, богиња

* Поводом Јунгове аутобиографије „Сећања, снови, размишљања“ и књиге господина доктора Владете Јеротића „Јунг између Истока и Запада“.

пожуде и љубави). Лик Хермафродита је врло занимљив, па је, са сигурношћу то знамо, његово присуство код Платона („Гозба“ и теорија о првобитном јединству људског бића) и алхемичара, поред идеје о бисексуалности људског бића коју излаже Фројд, врло утицало на Јунга и његову идеју о *coniunctio oppositorum* (спој супротности). Једно од утеловљења Хермесових је и Хермес Трисмегистос (Трикрат Велики), митски првоалхемичар, синтеза египатског бога мртвих Тота и грчког душевође Хермеса. Постојала је легенда по којој је Трисмегистос написао на хиљаде списа од којих је чувена Табула Смарагдина (Смарагдна Плоча) утицала на алхемичаре и магове свих потоњих векова.

2. Јунгово опредељивање за Хермеса је вишеструко значајно, а оно је имало дубоких корена како у Јунгу самом, тако и у његовом породичном духовном наслеђу. Карл Густав Јунг потиче из угледне и старе швајцарске протестантске породице. Отац му је био пастор млаке вере, деда масон, а баба по мајци Аугуста Прајсверк виђала је духове. И Јунгова мајка Емилија била је медијум, а Јунг је од детињства тражио вођу на „стази индивидуације“ (упосебљавања) и био обузет тамним и болним виђењима оностраности коју није разумевао. Први Јунгов вођа био је Сигмунд Фројд и њему се нимало није свиђала Јунгова опседнутост окултним, ванразумним, телепатијом и медијумизмом. Јунг је, међутим, чврсто корачао ка тим областима, вођен јаком унутрашњом потребом и још јачом спољашњом силом: алхемија, магија, херметика (херметика од Хермеса, наравно), гностика, кабализам, Далеки Исток, сва она тајна, недоступна знања за која бисмо могли рећи да су нестала са потонулим слојевима људске психе. Ове Атлантиде Јунг је откривао вођен од свог демона, „фамилијара“ Филомена, „гуруа“ (учитеља) с ликом старца, роговима бика и крилима птице водомара. Јунг за њега вели: „Филомен је био паганин и са собом је донео једну египатско-хеленистичку атмосферу са гностичком коларацијом“. Упознавши га, швајцарски психолог је схватио да објективно постоје силе којима он не може управљати и које управљају њим. Каже, дакле, он: „Схватио сам да постоји у мени нешто што је у стању да изговара мени непознате и неприхвативе чињенице, које чак могу бити уперене против моје личности“. Јунг је још имао сусрете с ликовима извесног Ка, египатског мудраца, са „мртвима који су се вратили из Јерусалима јер тамо нису нашли оно што су тражили“. Врло се везивао и за Василида, гностика из Александрије II века наше ере. Његовим именом потписао је аутоматски текст „Седам проповеди мртвима“ („*Septem sermones ad mortuos*“) који је морао да напише 1916. године, у доба раскида с Фројдом и дубоке личне кризе. Морао, кажемо, јер је притисак мрачних душевних набоја у њему био огроман, а поклапао се са снажним присуством злих духова који су многопут звонили на вратима његове куће, превртали предмете по собама и задавали самртни страх Јунговој породици. Представили су му се, како већ рекосмо, као „мртви из Јерусалима“. „Проповеди“ морамо ставити у контекст духовне климе почетка XX века. То је било доба великог оживљавања магије (дружина „Златна Зора“, Рудолф Штајнер и антропософија), а поплава аутоматских текстова које, ето, пише „неко други“ доноси „Књигу закона“ Алистера Краулија. У овом кратком спису „космичка интелигенција“

Аивас преко Краулија најављује Ново Доба (The New Age), доба Телеме, ослобођене људске воље, потпуног препуштања нагонима, све „крунисано“ покликом: „Ради оно што хоћеш и нека ти је то једини закон“.

Двадесетак година касније, надреалисти своју „мистику у дивљем стању“ остварују одричући се своје воље и учествујући у плесу необузданих душевних и језичких излива. Један значајни ирски песник, Виљем Батлер Јејтс, бивши члан „Златне Зоре“, кроз уста своје супруге добија поруке духова који му „доносе готове метафоре за поезију“, како се он присећа у уводу за свој спис „Визија“. Ослобођење, „одбацивање стега“, радикализација људске воље, релативизација љубави и свих осталих вредности личног и друштвеног живота особине су ових аутоматских покушаја. Јунг у „Septem Sermones“, као Василид, објављује новог бога Абраксаса: он има главу петла, а ноге у облику змије. Свети Иринеј Лионски се с овим бићем (демоном, као што видимо), суочио још у раним данима хришћанства, тумачећи Василидову јерес. Тада је протумачио ово име користећи се сабирањем нумеричких вредности сваког слова речи Абраксас. Збир тих вредности даје број 365, онолико колико има сфера у Василидовој хијерархији неба. Абраксас је господар неба, а Христос, према Василиду, господари надкосмичком облашћу и долази да спасе свет и васпостави нарушени космички склад (идеја апокатастасиса). Јунгов пријатељ и следбеник, Херман Хесе, написао је роман „Демијан“ да би књижевно прославио тог, како је Јунг записао, „сјајног попут лава што у трену раздире своју жртву, дивног као пролећни дан“. Абраксас је Пан, Пријап, монструм подземља, клупко крилатих змија, исконски хермафродит, свети створитељ, љубав и убица љубави, светац и његов издајник, „најсјајније светло дана и најмрачнија ноћ лудила“. Гледати га значи ослепети, спознавати га — полудети, поштовати га — наћи смрт, бојати га се — мудрост, а спасење се стиче ако му се не опиремо, вели швајцарски мислисац. „Неко“ преко Јунга износи став да је ништавило пунога (плирома) бића, и тај исти „неко“ уобличава питања којима ће се велики спихолог бавити целог живота. То су:

I PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS (начело упосебљења) које се у „Проповедима“ одређује овако: „Препуштени смо пропадању у ништавило. А то је смрт створења. Умиремо, дакле, зато што не разликујемо. Отуда створење својим природним нагоном тежи ка различитости, борећи се против исконске, претеће истоветности“. Ни речи о квалитету различитости.

II Јединство ПАРОВА супротности у плироми (овде је „пунота“ реч која има гностичко значење, ништавила из кога све настаје, без Божјег учешћа). Срж тог јединства је Абраксас који је, као хермафродит, у стању да изговори „ону свету и проклету реч која је истодобно и живот и смрт“. Оваква идеја је потпуно антихришћанска, чега је Јунг и у „Проповедима“ свестан, наводећи да су се „мртви“ побунили кад им је објавио ЈЕДИНСТВО СУПРОТНОСТИ, лик „бога-ђавола“. За хришћане је супротност добра и зла суштинска, па је целокупан њихов однос према овоме заснован на Господњој опомени да се не може служити Богу и мамони (демону). За Јунга су добро и зло „спојени у пламену“. Супротности се „венчавају“ у светом браку, hieros gamos, у току „алхемијске свадбе Кристијана Розенкројца“.

Упосебљавање се завршава у трену преласка Себства/Сопства (Селбст) које је на „средокраћи између свесног и несвесног“, које је ујединење свега разједињеног и савршени склад добра и зла, остварен у личности и у свету коме она припада.

III ЧЕТВОРСТВО човекове психе. Број Сопства за Јунга је четири, и он се јавља у виду четвосртва одређених начела. Целог живота Јунг је указивао на кватернитет у људском несвесном, па је тврдио да му, бар у хришћанском свету, припадају Бог Отац, Бог Син, Бог Свети Дух и Богородица, стално „заборављајући“ да Богородица није божанство радујући се покушајима Римокатоличке цркве да је обоготвори. „Седам проповеди“, међутим, уче нас сасвим друкчијем четворству: Један је тамо „сунчани бог“, почетак, Два је „Ерос“, сила спајања, Три је Дрво Живота, „творац физичког облика“, а Четири је Ђаво, откривач скривеног. Јунг се касније одрицао овог четворства, као и „*Septem sermones*“, сматрајући то пролазном фазом свог душевног развоја. Међутим, свог проповедништва мртвима никад се није ослободио — развио је и усавршио рационалним, научним методама све идеје које је добио од „Василида“ и остао да сматра, као у овом тексту, да је човек само „капија“ кроз коју мртви пролазе из вишег света у нижи. Није ни чудо да је пред крај живота признао да је био медијум неког демона „који је био пресудан“, који га је „наткриљавао“. И још: „Човек је изручен, он није слободан, њега демон везује и гони“. Овај исказ јасно указује на размере скучености које велики тражитељ индивидуације није могао да савлада. Управо о томе је говорио Свети Јован Лествичник, у једној од највећих књига православне духовности, „Лествици“: „Сви демони се труде да помраче ум, јер онда могу да у нашу душу убаце шта им је драго. То јест, ако ум не заклопи очи, ризница не може бити похарана“. Ум Јунгов, спреман да прими скоро сваки налет својих фантасија (маштарија), био је лако обманутив човек коме се чинило да је у равни психолошке стварности свака појава подједнако ваљана и да свака служи човековом усавршавању. Због страха од демона. Јунг се врло везивао за Вечну Женственост (Гетеову *Das Ewig — Weibliche* из другог дела „Фауста). Вечно Мајчинско Крило, Софија, тзв. „женски аспект божанства“ многим умницима чинило се као једина могућност спасења. Сетимо се да опседнутог Мефистофелесовим присуством и непокајаног Гетеовог Фауста из само песнику знаних разлога „себи увис води“ Вечна Женственост, што Гретица, што извесна Мајка Слављена, Матер Глориоса. Не заборавимо ни великог руског песника и философа Владимира Соловјова који је, стварајући идеју Божје Софије, „Вечне Божије Другости“, имао у виду своје виђење Вечне Даме. Тај исти Соловјов је био прогоњен од нечистих духова, па им је у песми која описује њено рађање и силазак с неба претио присуством Вечне Жене. Јунгова концепција женског аспекта божанства и духовности такође се корени у „*Septem sermones*“. Јер, каже Јунг (+ „Неко“): „Духовност поима и обухвата. Она је женског лика, па је стога зовемо *MATER COELESTIS*, небеска мати“. Полност је мушка, и она је земаљски отац, *PHALLOS*. То би, ако се не варамо могао бити онај исти *phallos* од кога се Јунг, као четворогодишњи дечакић, у сну уплашио.

3. Дакако, Хермес је преврливо божанство, божанство које лако обманује и не испуњава обећање, заводи и одводи у Хад. Змија обмотана око његовог штапа је змија гнозе, „знања које спасава“. Рекосмо да се Јунг потписао као Василид, а знамо колико му је значила свеукупна гностичка и алхемијска литература прошлости. Кад су објављени гностички списи из Наг-Хамадија (откривени 1945), Јунг је у њима нашао потврду за своја психолошка истраживања; алхемија му је већ раније постала јасна, бар кад је у питању процес индивидуације оних који су се алхемијом бавили. Ко су гностици? Њихове идеје су крајње шаролике, али, како каже Николај Берђајев у огледу „Теософија и гносис“, они уопште нису били хришћани — јеретици, него незнабошци који су у своју философију „по човеку“ унели и неке хришћанске елементе. Гностицизам је, дуализам: Бог стоји насупрот материји, која је зла и којом влада њен творац, нижи бог, димијург. Тај димијург је за гностике, који нису схватили јединство Старог и Новог Завета Господњег био „сурови“ Јахве јеврејског народа (неки су га, чак, поистоветили с ђаволом). Друга особина гностицизма је еманационистичка идеја: Бог не свара свет из ништавила, него из ништавила настаје Бог, па он затим исијава материју и његове најниже еманације (исијања) припадају нашој стварности (ова идеја преузета је од Платона и неоплатоничара). Душа је заробљена у телу, чисти се кроз низ сеоба да би се вратила у плирому, пуноту божанства. Пут спасења није вера и милост Божија, није нада и љубав, него есотерично знање које припада уском кругу изабраних. По гностицима, Христос је дошао на земљу као виши дух и поделио знања — она простија обичнима, а она права само посвећеницима (зато читав низ апокрифних „евангелија“ носи име неког од Господњих апостола, што је био вешт трик за завођење неупућених хришћана у почетку Цркве Православне). Гностицизам је био склон теургији (богодејствовању), сматрајући да се помоћу нарочитих поступака Бог може потчинити људској вољи кроз људске формуле. Један од врло важних гностичких култова је и обожавање рајске змије која је Адаму и Еви предала знање и „обоготворила их“. Неки гностици су отворено обожавали Луцифера (Деницу, Сатану) који „просветљује“ и открива „недогледне дубине“. Самопреузношење и охолост ове демонизоване, паганске вере потпуно су затварали гностике у окове њихове збркане „знаности“.

Од гностицизма је у хришћанство стизала само јерес, а у људске дубине и умовесмутња. Јунг је гностицима вишеструко везан, пресвега по основној идеји: пут спасења човека је пут знања које доноси змија, Луциферова повереница (змија — илуминација, активна имагинација, алхемија, итд). У тексту „Гноза и психологија“ извесни Жик Квиспел каже: „Кад човек дође до себе, он је, по Јунгу, на првом месту суочен са својом сенком недостатка; затим почиње да истражује своју женску страну, *анима*, често праћену мудрим старцем, који инкарнира кумулативну мудрост човечанства, лок се Ја појављује у сновима и визијама, симболисано дететом или квадратом, наговештавајући исцелење раздора између разума и инстиката. Сви ови архетипови налазе се, или су се већ онда налазили, у гностичким текстовима: димијург као сенка (почетни ступањ на стази упосебљења, оп. аутор), Софија као анима, Симон Магус као мудри старац, *tetrakys*, одно-

сно као фундаментални еони, као quaternio (четворство)“. По професору Анри Шарлу Пиху, циљ и средиште „сваког гностичног мита није Бог него човек“. То је човек који осваја, и то сопственим напором, своју божанственост силом есотеричне индивидуације, алхемијског опуса магнум (великог дела) где се почетно црнило, тама душе (nigredo) претвара у lapis philosophorum (камен мудрости). Избављење је лични напор, а благодат и милост Божија само су привесци свеопштег стремљења ка самоостварењу које, у крајњој линији, Бога присиљава да да „кључеве Царства Небеског“. Гностици су били поклоници мноштва митских и измаштаних личности, као и алхемичари: Абракасас, Симон Магус, Аврамелин Магус, хомонкулус, Адам Кадмон, Софија, Поимандар, Хермес Трисмегистос, Меркуриус, дух живе, Клеопатра, Кристијан Розенкројц, итд. Поклоник ових личности (символа за архетипске садржаје) такође је и Јунг. Ови симболи доводе га до релативизације хришћанских истина и њиховог свођења на архетипске религиозне обрасце. Појам архетипа, тако противуречно објашњаван у његовом делу, Јунг сматра кључним, и под њим подразумева праобраз извесне душевне стварности који припада целокупном човечанству и „попуњава се“ различитим садржајима, у складу са стварношћу којој неки човек дугује своју традицију, образовање и друштвено стање. Један од архетипа (праобраза) је и Бог, без обзира да ли је хришћански, гностички, египатски или индијски. Гностици су, такође, били велики компилатори античких митова, јеврејства, хришћанске објаве, персијског зороастеризма и ко зна чега све не. Чинило им се да се све може искористити у освајању Сопства, плироме, нуса (ума божанственог). Јунг је, спајајући кинеску књигу за гатање ЈИ ЂИНГ, идкуске „Веде“ и све већ наведено показао врло сличну потребу. Та, потпуна збркана електичност духа, типично је магијске природе: потребно је имати што више „духовних критика“ да би се што више „духова“ могло потчинити. У дело „Везови“ Јулија Африканца (III век наше ере) налази се пример једног магијског зазивања које обухвата више „богова“ античког света. (Да ли их је Јулије, као хришћанин, користио шале ради, или из неке своје потребе, то саданије битно. Битна је синкретистичка, еклектична, религија). То зазивање изгледа овако: „О, чуј ме, благонаклони и будни, богати семеном, Анубисе.../Дођи, Хермесе, лопове./Овамо, лепокоси, подземни Диве,/дај да буду услишене ове моје чини./Абракасас, далеко —чувени боже космичког имена.../Изидо, дођи, земна и небеска, о Чуварко снова“. Ево како Јунг описује симболику свог прстена херметисти и магу Мигуелу Серану с којим се дружио пред крај живота: „Прстен је египатски, Овде је змија угравирана, а она симболизује Христа. Изнад ње је лице жене; испод је број осам, символ Бескрајног Лавиринта и Стазе до Несвесног. Изменио сам једну или две ствари, тако да је символ хришћански. Сви ти симболи су апсолутно живи у мени и сваки од њих изазива одређено противдејство у мојој души“. Као да је утекао из давнопрошних времена, као да је обављао магијске обреде с Јулијем Африканцем или слушао самог Василида, Јунг не разликује змију и Христа, Египат чији су идоли попадали у доба Спаситељевог боравка у њему, и Јерусалим, град Распећа и Васкрса Спаситељевог. Јунг хоће да буде маг, зар не? Маг који високомудрим уопштавањима аналитичке психологије крије порекло своје мисли, и у већем делу живота крије га „као змија ноге“, што каже народ.

Професор Ђорђе Јанић у тексту „Магија, сујеверје и Црква“ вели: „Оно што је у суштини магије јесте покушај да се контролише или потпуно пороби натприродна сила. Такође, то је имплицитно признавање потојања сила ако је су веће или једнаке Богу... Тиме се укида Божја свемоћ а свет постаје полицентричан“. У свом разговору с антропологом и тумачем религија Мирчом Елијаде, Јунг, говорећи о „Књизи о Јову“ указује на Јовово морално савршенство које је веће од Божијег, а говорећи о алхемичарима прави разлику између човекове потребе да се Богу потчињава и да Богом господари — и има више симпатија за ову другу. Огледи његови са сопственом душевном стварношћу, истеривања демона и мирења с њима, грађење чувене куле, прављење сопствене амајлије, приређивање спиритистичких седељки, призивање Филомена јасно указују на магијски покушај да се потчине садржаји како несвесног, тако и свеколике спољашње старности. Наравно, као што смо већ видели, Јунг је у власти необузданих стихија, дубоко прожет осећањем страха и зависности од њих које се каткад замењује осећањем свемоћи и владавине над силама таме. Дајмонионизам, „слушање унутарњег гласа“, признавање „неутралиних“ духова-водича само је један од облика непрепознавања нечисте духовне суштине. Хришћански мислилац Минуције Феликс јасно је указивао на чињеницу да је и Сократов дајмонион био ђаво, који је несрећног философа навео да гордо затражи признања и почаст уместо да се оправда пред судом. Као и Сократ, Јунг, изгледа, није разликовао духове.

ИСУС, БУДА, ЛАПИС

Православној светоотачкој мисли јасно је од самих почетака: онтолошка стварност и психичка стварност, мада саодносне, битно су различите. Онтолошка стварност Божјег присуства и учествовања у свету не може се свести на збир душевних стварности свих религиозних људи, нити се може затворити у индивидуални однос према „нуминозном искуству“ чији су феномени својеврсни индивидуални „апсолути“ (по Јунгу, остварена Сопства). Људско умовање стављено пред проблем надумности и несхвативости Тројичног Бога покушава да сведе Његов онтолошки статус на неку самериву присутност, а она је, пре свега, производ разума склоног дефинисању и самозадовољном антропоцентрирању онога што свако људско биће превазилази. Узроци ове појаве су многи, али је најважнији онај основни: одбијање да се сарађује с Богом синергијски, у молитвеном општењу с Њим, и да се тако пронађу изрази који не исцрпљују Божију стварност, али јој се, у мери човекове могућности, приближавају. Јунг је, свodeћи људска искуства на ниво душевних појава, уопштавајући извесне емпиријске факте, решио да на основу овога начини скок у неконвенционално „богословље“ протестантско-гностичког типа. При том је Јунг остао немолитвен човек, човек пре свега спреман на освајање, а не на усвајање боголикости. У православљу, богословствовати не значи само говорити о Богу, него и о човеку и о целокупном Божијем створењу. Слично овај проблем посматра и Јунг али само на први поглед. Јер, православна теологија није празно наклапање засновано на сопственим интуицијама него је то,

пре свега узвишени глас литургијског ума који, причешћен и облагодаћен, пева химне захвалности Надумном Богу Оцу и Ономе кога посла Господу Исусу Христу. За Јунга је мерило свега — човек, мада тај човек има извесних увида у Вишу Стварност која, названа овако или онако, ипак постоји. Али, та Виша Стварност зависна је од човековог пута индивидуације, и мада њени феномени могу деловати као самостални и од личности одвојиви фактори на онога ко се индивидуализује, ипак су они зависни од колективног духовног наслеђа и, самим тим, немају безусловну истинитост (не истиноликост) једног Божијег Откривења. Јунг је, као и већина научника — емпиричара, био врло склон да спекулише о резултатима до којих је дошао. Спекулација занована на искуственим чињеницама чијим структуралним моментом господари одговарајућа монистичка „визија света“ никако не може бити основица за говор о онтолошкој, но само о историјској и психолошкој равни у којој спекулатор налази своје надахнуће. Уосталом, Бог је надонтолошко Биће, Личност Која је над бићем света, и самим тим Његова „онтолошка“ стварност коју смо мало пре условно споменули — неспознатива је *per definitionem*. Уосталом, огледало (лат. *speculum*) само је предео слике нашег присуства, слике која нам изврће покрете и ствара привид да смо то ми. Спекулисање не може бити основа за извесност, нити ауторефлексија (самоодражавање) може бити извориште живота и истинског сазнања. У крајњем исходишту, како каже Његош, „гледа мајмун себе у зрцало“. Сазнати сопствени одраз значи остати без треће димензије — дубине (или висине, свеједно). Мерећи све човеком, Јунг релативизује теолошке проблеме и своди их на проблеме налажења Сопства. Мерило и углед православног живота, а самим тим и теологије, јесте Богочовек Исус Христос, Личност Која, као Син Божији и син човеков, објављује Истину у целини њеног спасоносног дејства, позивајући на стварно општење човека са Богом (кроз причешће Светом Крвљу и Телом Његовим) и не остајући у сфери пuke „носталгије за Богом“ у којој се налазе све религије засноване на човековом умовању. Мудрост за православног човека није у достизању савршенства личним напором (звао се он Сопство или некако друкчије), јер је лични напор без Божје благодати бесмислен, а лично „савршенство“ без вечног живота безначајно. Мудрост православља је мудрост Свете Тајне Причешћа, кључне потребе човека који хоће „Бога живог“, а не „Бога философа и учењака“, како рече Паскал. Мудрост без спасења је „лудост пред Богом“. Јунга (као ни многе друге) није много збуљивала чињеница да је Божја Љубав захтев за човекову љубав: Јунг је мислио да ће, долажењем до себе, али измаштаног, психологизованог себе, доћи до Бога и да је довољно изучити разне облике „духовног искуства“ да би се дошло до „аутентичне духовности“. Охоли ум је увек зидар Вавилонске куле (и, гле, Јунг зида своју „кулу у Болингену“ да би се у њој сусрео са средњим веком, с вешћем Мерлином, алхемичарима, чаробњацима, и наставио традицију своје масонске — слободнозидарске — мушке лозе). Одбацивши, у току својег зидања, камен — крајеугаоника, Господа Исусса Христа, он се опредељује за „камен мудрости“, сећајући се стихова алхемичара Арналдуса де Виланове: „Уколико га (камен, оп. аут) више презиру будале, / Утолико га више воле мудраци“. Наравно, мудрац је, или је бар мислио да јесте, и Карл Густав Јунг.

2. Продор несвесног у философску мисао Европе предсказан је још у доба романтизма. Песници попут Виљема Блејка, Новалиса и Хофмана наговештавају Шопенхауера и Ничеа, те велике антисистемске мислиоце. Упоредо с „онесвешћивањем“ преувеличаног просветитељског разума а ла Волтер кога Јунг, исправно, назива патуљастим, јавља се и значајан развој новиг магијских покрета и све јачи продор далекоисточних учења која, повезана са западном херметичком традицијом врше јак утицај на духовност Европе. Побуна тела (по владици Николају Велимировићу — аждаја Дарвин, Ниче, Фројд, Маркс) своје одуховљење доживљава тек у споју са херметизмом Истока и Запада. Тај спој покушава, између осталих, да оствари и Јунг. Дошавши до своје идеје архетипа, универзалног обрасца несвесног који се попуњава различитим садржајима религиозног, културног и иног значења, он је отворио ново поглавље у тумачењу „феномена човека“. Проналазећи архетип Бога у човеку, Јунг се врло умно супротставља хистеријском европском вриштању да је Бог мртав. Он је поново открио оно што је православно Предање одавно чувало: од Адама до данас, наиме, закључио је Јунг, људска душа је кошница у којој се роје пчеле прошлих и будућих времена. Ништа се не да заборавити: сваки човек у себи носи наслеђе људског рода и користи га, по Божијем допуштењу, у складу са својим опредељењем. Мада није превише размишљао о Божијем допуштењу, швајцарски психолог је показао како презирање духовности и рационализација светог воде до опасних поремећаја човека и несупеха његових цивилизацијских подухвата. Али...

3. Али, свет сна, тако битан за тумачење несвесног, свет мистичких визија, сневних или сањарећих утисака (хипнагогички утисци, по Јунгу), свет сусрета с оностраним мора бити вреднован у складу са Истином, Христом и у њему се мора успоставити јасна хијерархијска лествица. То Јунгу не полази за руком. Лествичност уздицања ка Богу подразумева одбацивање свега сувишног, свега интересантног, али небитног, јер — за спасење није потребно само знати, него пре свега веровати. Жедан знања, као и Фауст (чак сматрао да му је деда ванбрачан Гетеов син, и да одатле потичу његова противречја), Јунг се сусреће с „чудним сином хаоса“ Мефистофелесом (Абраксасом, свеједно) управо у часу очајања због непревладаног рационализма сопственог мишљења. Сва тајна људског пада, а поготову пада једног мислиоца, састоји се у прихватању ђаволове речи да он, ђаво, „увек зло жели, а увек добро чини“. Сматрајући да је зло потребно укључити у целину људске личности, „интегрисати га“, Јунг почиње да трага за одбаченим маштаријама прошлости. У „Психологији и алхемији“ посветио је много страница оправдавању алхемијског покушаја да се нађе Христов „млађи брат“, „дух земље“, Меркуриус, Хермес, који је оличење природе што иште спасење исто као и човек... По Јунгу, Сатана је онај „блудни син“ из новозаветне Христове приче, онај који треба да се врати Оцу (гностичка идеја апокатастазе). Христос је, по њему, Спаситељ људи, али не и творевине, као да човек не садржи у себи све елементе твари. Да би „спасили велику мати Природу“, алхемичари желе да створе философски камен. Усамљени и исмејани, они су ипак остали горди у својој мисији. „Наше злато није злато простака“, говорили су упорно.

Шта је лапис и ко је Хермес? Јунг је свестан да то није Господ Христос, крајеугаоник нове стварности, богочовечанске заједнице Цркве. Алхемичарски камен, Хермес, „дух земље“ је Сатана. А Сатана, самовољом пали ангео, једно од Божијих створења, стално покушаа да докаже како је он изгубљени и блудни „син Божији“ који ће се, ипак, вратити свом Оцу, кад испуни дужности „кнеза овог света“. У томе је тајна његовог пада: није хтео да буде Божији слуга окружен љубављу Господњом и син по благодати, него је намерио да силом освоји Господње Божанство и потчини га себи. Наравно, то је онтолошки немогуће. И он, по речима Јединородног Сина Божијег, „паде као муња с неба“. Од тада лаже, јер је, зна се, „лаже и отац лажи“. Од тада мајмунеше Бога. Играјући на карту човекове охолости и жеље за самообожавањем (насупротив обожењу, које, по Својој благодати, сарађујући с човеком, спроводи Господ), Сатана указује на „мајку природу“ која стење у оковима зла и чији је, ето, он син и могући искупитељ. Ко му поверује, заборавља да је Христос, „једина новост под Сунцем“, спасавајући човека истовремено и твар, која је, услед људског греха, изгубила своју чистоту и постала тамница. Није грех у материји, него у човеку: због Адама је сва „земља проклета“. Охоли философи и алхемичари и свако ко не жели да схвати заборављају да је Христос обећао, по Свом Другом Доласку, „ново небо у нову земљу“, укидање одредница људске палости (просторно — временских ограничења и смрти), Преображење твари у њеној целокупности, доба када ће, по Светом павлу, „Бог бити све у свему“. Од пада Адама, у коме смо потенцијално били жици сви ми, Сатана стално тврди да Бог не говори истину и да ће свако ко узме забрањене плодове постати попут Бога. Адам пада, и све његово потомство носи тај пад у себи. Сличност разних религиозних форми, па чак и садржаја, Јунг није могао да схвати — корен свих религија, осим православне Истине Цркве, јесте у палом Адаму удруженом са Сатаном. Тек Откривењем Новог Адама човек се потпуно прима у свет оних који могу да знају „пут, истину и живот“, јер је Господ Исус Христос, безгрешни, Нови Адам, сав пут, сва истина и сав живот човека и света. Умовање по старом Адаму увек је и умовање по ономе ко га је наговорио, по ђаволу. Само литургијско, причесно, благодатно умовање Богочовеком Христом у себи може да превлада огреховљеност људских спекулација. Стари Адам је, живећи у рају Божијег љубавног присуства, био богослов по призивању, све док није постао ђавослов и у греху добио прилику да живи по своме, „у долини суза“. Тек Христовим Путем Спасења човек који носи клице од Адама ђавослова може постати Адам богослов. Православље је живот у Христу и Христом, живот који неће да се повинује релативизацији огреховљеног људско-демонског спекулисања. И није Православље никакво попуњавање архетипских формулара садржајима одређених духовних наслеђа, него је попуњавање човека нествореним Божијим енергијама, јер, превладавајући своје сирото умовање, човек постаје огњевит Божијим огњем Љубави. Наш Бог је, како вели Свети Павле, „огањ који сажиже“. Јунгов то није. Он исту важност придаје Христу и Буди. У „Сећањима“ својим пут Христов назива путем жртве, а пут Будин — путем философске контемплације. Исходишта су, наравно, иста: наћи аутентично „Ја“. Христос, Буда, Конфучије, Лао-Це, алхемичари, Параце-

лзус, Беме, Екхарт и други припадају „истом свету“, свету спајања супротности, светковине целовитости. Али огањ је огањ, и са огњем се није играти. Буда, Конфучије, Нагарђуна, лапис, Тот, Хермес, Мухамед, Тао Те Кинг, Ји Ћинг, Цорпус Херматицум нису и не могу бити једнаки Богочовеку Христу и Његовом Васкрсном и Васкрсавајућем Евангелију. До Бога се долази једино Сином Божијим. Ниједно људско религиозно искуство у односу на Искуство Живота у Христу не може имати значај, изузев као документ да је људска чежња за богоопштењем често била насушна и ненасита. Гностицизам Јунговог типа давно је одбацио Теркулијан рекавши: „Какве везе има Христос с Платоном, Црква с Академијом, Атина с Јерусалимом?“ Никакве, заиста. Само онај ко од Платона иде ка Христу, од Академије ка Цркви, од Атине ка Јерусалиму има могућност да живи верујући, надајући се и волећи на спасење и живот вечни. Јунг, као и многи други, неодлучно је стајао на раскрсници, заборављајући да је раскрсница само сенка Крста.

НОВИ АДАМ, АДАМ КАДМОН, СВЕТИ ОЦИ (Критичке белешке о Јунгу)

АРХЕТИП

Архетип Бога није Бог, него отворена могућност Његовог налажења. Чежња за Богом није богоопштење, него предуслов богоопштења. Бог није душевна стварност, него Света Тројица, Створитељ, Спаситељ и Утешитељ.

ПОЗНАЈ САМОГ СЕБЕ

Окренути се себи, вели Јунг. Али, човек је створење, а створење је извесност тек ако зна за Створитеља. Без Бога се не може прићи себи. Свет је створен, по Вољи Божијој, из ништавила (дакле, није био нужан, као што претпостављају хиндуски мислиоци и гностици). Човек окренут себи без Христа, себи без Причешћа Крвљу и Телом Христовим, окренут је потенцијалном ништавилу у коме плутају „знаци времена“.

РЕЛИГИЈА КАО ИНДИВИДУАЛНИ ПУТ

Црква је Тело Христово. Нема се куда из Цркве. Ко отпада од Цркве, отпада од Тела. Тек САБОРНОШЋУ (сабраношћу и сабраћеношћу у Христу), тек са свима светима у заједници може се доживети Божија Љубав. Религија није гностички пут за посебне посвећенике, него пут заједништва у Христу. Неће спасити пронађено „Сопство“, него пронађени Бог. Јунг се, гностички лицемерно, залаже за укидање говора о трансцедентном и труди се да остане „психолошки реалијама“ — али, стално извлачи матефизичке закључке, од којих је, изгледа, најважнији онај да се спасавамо — знањем о себи. До Бога се стиже знањем, о Богу се не може рећи ништа. Црква је ту само један од могућих путева, не свечовечански и не богочовечански. Црква је потребна само онима од којих индивидуација „очекује“ да јој припадају.

ИНДИВИДУАЦИЈА И ПЕРСОНАЛИЗАЦИЈА (УПОСЕБЉЕЊЕ И ОЛИЧНОСТЕЊЕ)

Упосебити се (индивидуисати се) није исто што и оличностити се (персонализовати се). За посебношћу нема потребе: Сви смо посебни од рођења, чак и по отисцима прстију. Треба постати Личност, Икона Божија, молитвом се чистећи од греха. Јер, посебност може бити и ђаволска (демони су крајње индивидуисани); Личност је, међутим, само боголика. Сопство = Икониčnost. Личност стичемо одричући се од себе, саможртвено, а индивидуација је увек пут увећање свог „Ја“ које жели да се обоготвори (а не обожи). Личност је Христос у нама (по Светом Павлу), а посебност је, ако хипертрофира, грех у нама, ђаво у нама (опет по Светом Павлу).

ДОГМА И ЧОВЕК

Догма је од Бога отривена истина вере која се налази у Светом Писму и коју чува, тумачи, уобличава и саопштава Црква. Догма није слово закона, него пут спасења, изато она живи тек ако човек који зна за њу почне њоме да се спасава. Јунг стално подмеће своју идеју да су догме душевне по пореклу, да је идеју о Светој Тројици изнедрило човеково несвесно, које се, ипак, колеба између броја три и броја четири. Међутим, Јунгово становиште је произвољно: то, што у психи постоји ово колебање није ништа више до чињеница једног искуственог истраживања. Психа не ствара догмате, него их усваја, као што психа не ствара човека, него је створена заједно с њим.

ЗЛО И БОГ

Јунг у „Сећањима...“ вели: „На старо питање откуда долази зло хришћански свет није дао никакав одговор, а Оригиенова обазрива претпоставка о могућем спасењу ђавола окарактерисана је као јерес“. Јунг је нудио своје, мада већ одавно познато, еманационистичко решење: зло је у Богу. Ово тумачење је гностичко, а има га у индуској духовности и зороастризму Персијанаца. Зло је, међутим, једна од могућности човекове и ангелске слободе, могућности да се одбије Божија љубав и да се охоло презре Божија творевина. Градећи себе Богом, иако створење, ангео Денница (Луцифер) пао је у пакао. Пакао је стање мржње према Богу и одбијање да Му се одговори на љубавни позив. То стање је вечно зато што је вечна мржња онога који је пао, а не зато што Бог тако хоће.

Зло се може победити једино Добрим, дакле пунотом Божије Љубави у себи. Победа над злом значи његово потпуно одбацивање од себе, а не његово укључивање у себе. Јунг, међутим, то гледа друкчије. На једном месту он вели: „Моја философија јесте да човек треба да живи у складу са својом природом; он треба да се усредсреди на стицање знања о себи (типично гностички став, нап. аут.), а потом да живи у складу са истином коју је о себи открио. Шта бисте рекли о тигру-вегетаријанцу. Рекли бисте, наравно, да је рђав тигар. Због тога свако мора живети са својом природом и индивиду-

ално и колективно“. Наравно, овај мислилац заборавља да тигар не може бити вегетаријанац, а да човек може бити или светитељ и усвојени син Божији, или грешних и самовољни син ђавола. Човек је створен добрим, али је себе учинио злим. Све је створено добро, али су нека створења одбацила своју доброту. Извор зла није у Богу, него у избору палих ангела и човека.

О ПРОЈЕКЦИЈАМА, О ДУХОВНОМ СВЕТУ

Постоји човеков духовни свет, и постоји духовни свет ван човека (тога је и Јунг био свестан). Зли дуси изазивају пројекције, халуцинације, лажне визије и хипнагогичке утиске у људском духу кад год настоје да га обману и скрену са пута истине. Данас смо, кад мноштво људи виђа „ванземаљце“, поготово свесни тога. Видети ванземаљце значи презирати и Бога и човека. Надање да ћеспасити неко из „летећих тањира“ као да припада само онима који осим тањира пуних хране и жеље да се насите ништа друго не потребују. Јунг стално покушава да духовни свет претвори у пројекцију, али га чињенице из његовог живота (сви „мртви из Јерусалима“, Филомени и египатски „мудраци“ које је срео) уверавају да није баш тако, и да демони постоје. Настојећи да лечи, он није био свестан опасности да, у току својих психијатријских терапија, некога ко је заиста опседнут нечистим духом прогласи за неизлечивог „схизофреничара“, рецимо. Није схватио, а ипак је знао. Као и већина психијатара, себе је поставио за духовника несрећним болесницима, не увиђајући да иде сасвим погрешном страном. Исповедати се, међутим, не значи чепркати по несвесном, тражити „митске слојеве психе“, и „узроке у детињству“, него се ослободити бремена конкретног греха и наставити даље са Христом у Цркви. Беспотребно истраживање порекла нечије пројекције, фикс-идеје, хистерије уместо упућивања на стазу спасења показало је да није Јунг знао како излечити људску тескобу. И сам тескобан, непронађен, он се усудио да експериментише с људима у име начела индивидуације.

О ИСКУСТВУ ЗЛА

Проживети искуство зла не значи једно време бити зао, тигар — месождер насупрот тигру — вегетаријанцу, него сагледати корен зла и победити га, одбацити га, презврети га. Вихори страсних мисли и нечистих сећања у току молитве, подстакнути од стране ђавола, ономе ко се моли стављају до знања да је ђаво присутан, али га никако не наводе на помисао како би те „страсти“ ваљало проживети. Јунг, каткад распусан, каткад уздржан, хтео је да проживи — све, да осети — све, да у себи укључи зло и тек онда га „превлда“. Светоотачка духовна пракса нам јасно ставља до знања да је то погубно, јер је ђаво, родитељ зла, духовно биће много моћније од нас. Како кажу Срби: „Ко с ђаволом тикве сади, о главу му се лупају“, па звао се тај ђаво Абраксас или некако друкчије.

О ЧЕТВОРСТВУ

Четворство није онтолошка, него душевна стварност. У оном четвртом људске психе садржана је чињеница да човек осећа своје присуство у свету према коме севера, нада и љубав увек односе на овај или онај начин. Четврто је историја, време, палост: то смо ми, непричешћени.

СУПРОТСТАВЉАЊЕ

Јунг, као и већина критичара хришћанства, често има утисак да се оно супротставља људској природи. Не, хришћанство се супротставља палој, огреховљеној, демонизованој људској природи, а свеукупност њене природне боголикости је од Бога благословена и уличношћена у Новом Адаму, Господу Исусу Христу.

ЈОШ МАЛО О АРХЕТИПСКОЈ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Тертулијан, кога Јунг воли да цитира, вели: „Душа је по природи хришћанка“, а не: „Душа је по природи религиозна“. Христос је изнад сваке религиозности, а Црква изнад сваке побожне чежњивости других религиозних заједница.

О САЊАРЕЊУ, О СНОВИМА

Константин Каварнос, аутор књиге „Византијска мисао и уметност“, описује становиште византијског богословља у односу на маштарије, које, као „активну уобразиљу“ Јунг и јунговци сматрају елементом здравог душевног живота. Каварнос вели: „Машта (фантасија) је једна од нижих душевних способности; дејствујући између разума и чула њу поседују такође и бесловесне животиње... Машта је једна од главних препрека за чисту молитву која изискује нерасејан ум. Она је такође главно средство које зли духови користе да би навели човека на нечиста осећања и зла дела. Ово они чине путем наговарања (прозволи). Ако то наговарање није јасно регистровано посредством унутрашње будности и ако није одмах одбијено напором ума, онда то доводи до поистовећивања у мислима (*sinkatathesis*), и завршава грехом у делима (*praksis tis amartias*). Стремећи ка чистој молитви срца, Свети Оци у Добротољубју кажу треба одстранити сваку машту, не само ону неумесну, него и ону умесну машту, такође. То значи да треба чувати ум испражњен од свих слика, како добрих, тако и рђавих“.

Што се снова тиче, наш народ вели: „Сан је лажа, а Бог је истина“. Молећи се пре спавања, православца моли од Господа да га заштити од „сваког сањарења и тамног сладострастија“. Свети Јован Лествичник и други Свети Оци истичу велику штету које превише сањања и спавања могу донети човеку. Он каже: „Сан је извесна особина природе, слика смрти, неред чула“, а Јунг сматра да су снови и сањарење прави пут до најдубљих садржаја човековог бића. Светоотачки став је такође и да се у сновима често дешава да нас демон куша лажним видзијама, сладострасним сликама, па

је потпуно излишно бавити се сном као путем ка саморазумевању; себе може да разуме онај ко разуме Божије заповести, онај који је, испуњавајући их, стално будан.

О ДВОПРИРОДНОСТИ ГОСПОДА ИСУСА ХРИСТА

Као и остали гностици, Јунг није схватио да је Господ Исус Христос дво-природан, а не двополан. Ова идеја о двополности потиче из нехришћанских извора (Платона, Кабала — предвечни човек Адам Кадмон као претходник рајског Адама). Хермафродитност је особина сексуалности, телесне и душевне, али не и људске природе која је јединствена. Прва природа Господа Исуса Христа је Божанска. Она је с људском сједињена неразделиво и несливено у Једној Личности — Богочовеку Исусу Месији. Савршенство Његове Личности узрок је потпуног склада Његових природа — људска, наиме, увек следи божанску, и зато је безгрешна, и зато је Он — Нови Адам (на супрот староме, грешном Адаму). Јунг, изгледа, није познавао православну догматику, па је, рецимо, у „Психологији и алхемији“ тврдио да је андрогиност Христова уступак „цркве“ противречјима људске природе.

О ПРАКСИ РАЗНИХ РЕЛИГИЈА

Јунга је завела делотворност разних религија (будизам, хиндуизам, таоизам) и духовних пракси (алхемија). Али делотворност не сведочи о њиховој истинитости. Постоје чудесна дела учињена без Христа, но нема спасења без Христа.

БИТИ САВРШЕН: СТАРИ И НОВИ ЗАВЕТ

Ко је савршен осим Савршеног? Ко је пречисти и свети и ко је светлост осима Бога? Хришћанину не треба савршенство само по себи, јер такво нешто не постоји. Њему треба Љубав Божија, треба му обожење. Манихејско и гностичко поимање Бога, сасвим нехришћанско, довело је Јунга до става да Бог Старог и Бог Новог Завета нису исти. По њему, Старозаветни је многоближи злу, он је, можда, нижебожанство, демијург... Али, ова ми сао указује на дубоко непознавање самог Светог Писма (јер се Бог и Старом Завету јавља као Тројица — Аврамово гостољубје, рецимо). Истина хришћанске вере: Бог је увек исти, савршен, но човек није увек исти — њему треба усавршавање. Бог је увек Љубав, но човек није увек љубаван. Бог Који води Израил до доласка Спаситељевог води га путем усавршавања — личног и колективног, припрема људе да воле и схвате да је Он — Љубав... то нису схватили они који су Га распели.

ДВА СНА

Има снова пророчких које, по благодати Божијој, неки човек сања у кључним тренуцима свога и живота својих ближњих... Има и душевних снова који, кад се растумаче, указују у каквом се стању налази душа онога ко их сања... Последњи Јунгов сан је од тих, душевних. Швајцарски психолог сањао је, наиме, да се нашао на висоравни на којој је угледао округлу стену. Писало је тамо: „Ово ће бити знак јединства и целовитости за тебе“. Погледамо ли суштину сна, видећемо да је Јунгова психа сводила рачуне на крајње безличан и недухован начин. Стена коју гледамо заједно с Јунгом представља потчињеност обешчеченој твари и њена сферичност, слична питагорејском божанственом Једном које је лопта, као најсавршеније геометријско тело, сферичност „мандале“ (по Јунгу, круг који симболише довршење пута индивидуације) — све нам то не значи ништа. Човеково биће не затвара се кружницом, него се отвара према Богу и Његовој Љубави. Ова стена нас асоцира на Сизифову а никако на знак „јединства и целовитости“.

Други сан припада Николају Берђајеву, руском религиозном мислиоцу. Као човек, Берђајев је био тврд и охол, са јаком аристократском цртом која му је онемогућавала саборно општење с Богом у крилу Православне Цркве, иако јој је конфесионално припадао. У свом аутобиографском делу „Самосазнање“ наводи следећи сан: „Сањао сам огроман, непрегледан трг, прекривен дрвеним столовима и клупама. На столовима многобројна храна. Желим да седнем на једну клупу и учествујем у саборној ствари и дружењу, видим како седе многи моји добри познаници и пријатељи из православног света. Али, ма где покушао да седнем, свуда ми говоре да за мене нема места. Окренуо сам се и угледао како се на крају трга налази стрма стена без икаквог растиња на њој. Почео сам да се пењем. То је ужасно тешко, и руке су ми кржаве. Са стране, доле, видим заобилазан, кривудав пут, којим се успињу обични људи, радници. Мучним напорима настављам да се верем уз стену. На крају стижем до врха. На самом врху видим лик Христа, обливеденог крвљу. Падам крај Његових ногу, потпуно изнемогао, тако рећи без свести... Кад сам испричао неким мојим православним пријатељима шта сам уснуо, они су ми рекли да тај сан представља израз моје охолости“. Доиста, слажемо се с Берђајевљевим пријатељима: коме нема места на сабору верних, нема му места ни у Цркви. Само је питање ко кога неће — пријатељи Берђајева или Берђајев пријатеље. И да ли се Господу Христу може прићи без Цркве, без пријатеља у Цркви. Па ипак, колико је сан руског философа дубљи, значајнији, суштаственији од Јунговог, колико се у њему више чезне и квари за Распетим... Јунг се налази пред стеном, Берђајев пред Христом: пут индивидуације и пут Боготражитељства.

ДВА СЕЋАЊА И ЗАКЉУЧАК

Мигуел Серано, херматиста и окултиста који се с Јунгом дружио пред крај његовог живота, сећа се да је у једном разговору са швајцарским мислиоцем, док му је овај приповедао о својим парапсихичким особинама и

видовитости, осетио Јунгов поглед „чврсто у очи“. Било је касно поподне, и, окружен сенима, Серано је имао утисак да се нашао пред отелотвореним Абраксасом, демоном који је био један од најважнијих симбола Јунгове младости. И још вели: „Осетио сам изненадну хладноћу, а тада ми се учинило да чујем удаљене гласове који потичу од овог моћног бића, који су се ковитлали око мене као одјек далеких векова“.

Јунгова кћи је, након очеве смрти, причала о грому који је, у току једне олује, погодио столетно дрво. Под тим дрветом Карл Густав Јунг провео је значајан део свог живота пишући и размишљајући. Неки су ово протумачили његовим приспећем у „центар космичких сила“.

Алексеј Толстој, у роману „Кнез Сребрни“, наводи податак да се над једну од црква које је саградио Иван Грозни и у којој је, са својим измећарима — опричњикима, изигравао калуђера, годинама након његове смрти надила олуја, да је гром ударио и спалио је до темеља. Да ли ова два податка имају икакве везе? Ко зна?

Отеловљени Абраксас... Филомен... Гностика...

Човек, који је био сигуран да га је целог живота водио демон, Карл Јунг, био је пастир многим душевним болесницима...

И данас је идол европских и светских мислилаца и психолога...

Свети Јован Лествичник је рекао: „Није згодно да лав чува овце, нити је безбедно да онај, који је још роб страсти, руководи страснима. Језив је приказ: лисица међу пилићима. А ништа језивије од раздражљивог пастира: лисица тамани пилиће, а овај уноси немир међу разумне душе и упропаштају их“. И још: „Душе кротких људи испуниће се знањем, а гневљив ум укућанин је мрака и незнање“.

Гностичка змија коју је Јунг поштовао, змија из Рајског врта, по свему судећи не улази у душу кротког човека.

Част верујући, час не верујући, час покушавајући да се наметне као учитељ и преобразитељ човека, пун сумњи и колебања, Јунг по ко зна који пут потврђује речи Светога Павла (II посл. Тимотеју 2, 15): „Ако не вјерујемо, Он (Христос) остаје вјеран; јер се сам себе не може одрећи“.

Православне критике после Патријархове посете Папи*

Изјаве које овде објављујемо појавиле су се у православној штампи Грчке — као одјек на сусрет између цариградског патријарха Димитрија I и римског папе Јована-Павла II, у Риму 1987. године. Тада је у базилици Светог Петра Патријарха „делимично“ учествовао у Папиној „миси“.

То Патријархово учешће је описано у свим новинама као литургијско „са-служење“ (кон-целебрација). Ово зближавање Фанара и Ватикана је — без преседана. Том приликом је грчки архиђакон, обучен у ђаконску одежду читао за време те латинске мисе Еванђеље и певао јектеније до *Анафоре*; док је Патријарх читао са Папом никејско-цариградски Символ вере и благословио присутни народ.

Овакав неканонски изгед патријарха Димитрија, на жалост није усамљен феномен, јер неки епископи цариградске јурисдикције у Америци и Аустралији на сличан начин крше правила свете Православне Цркве. Неки су се дрзнули да дају и Свето Причешће римо-католицима, па чак и протестантима (по „теорији о гранама“).

Истина је да велики број римо-католика види у Светој гори Атонској главни духовни центар Европе, па желе да имају тамо потпуни приступ у духовне ризнице Православне Цркве — укључујући и Свето Причешће. Ова жеља им се чини природна јер су видели у многим својим храмовима на Западу, како неки свештеници православне вере служе у њиховим црквама...

На жалост — ови православни свештеници су криви, стварајући забуну, код римо-католика и протестаната, који немају појма о православним канонима забрањујућим свако јавно молење или богослужење са неправославнима. Ово нарушавање православних канона од стране клирика Цариградске патријаршије траје већ неких тридесет година. Зато су се дигли многи гласови протеста, који не признају више водећи ауторитет Цариградске патријаршије.

То се јасно види из ових критика упућених Фанару од стране Светогорских монаха, многих свештеника из Грчке, као и чувених професора теологије из Атине.

* *Protestations Orthodoxes publiées par la Fraternité orthodoxes Saint Grégoire Palamas (Paris)*

Многи замeрају патријарху Димитрију што се у Ватикану понашао као да признаје да је Папизам „равноправна Црква“ са Православном Црквом. Међутим, по учењу светог Православља, постоји само *једна* света Црква — а то Православно-католичанска Светиња.

На жалост, сумњиво зближавање Ватикана и Фанара почело је још за време патријарха Атинагоре I. Таква његова политика упорно се спроводи, имајући за циљ (не дај Боже!) — унију са Папом...

Пре неколико година, српски теолог Јустин Поповић критиковао је припрему „Васеленског сабора“ на којем би се, тобоже, „исправило“ (а уствари поквалило) Православље. И у тој припреми улогу коловође има, са свих страна притешњени Фанар... Многи се боје да све ово води тужној издаји Цркве, као у доба срамне Флорентинске уније у XV-том веку.

На све повике критике — Фанар ћути... А народна пословица гласи: „Ћутање — признање“.

Ревнитељи вере из свих крајева света не могу да признају за своје и такве епископе који проповедају „друго“ Еванђеље, сем онога примљеног од Светих пророка и Светих апостола, а непогрешиво тумаченог устима Светих отаца на Васеленским саборима Цркве.

Молитвама Светих отаца наших, Господе Исусе Христе, помилуј нас!

Патријарх Димитрије у Ватикану

Папа од њега захтева да призна првенство власти Папе

У огромној цркви Светог Петра украшеној цвећем на трибини подигнутој пред олтарем постављена су два трона. Латински Папа и грчки Патријарх, уз звуке огруља, седоше на своје престоле. Папа је почео своје молитве на латинском где се изричито изражава жеља да се оствари „јединство под његовом капом“ — а то је унија... Затим неочекивано упада Патријархов архиђакон и чита Еванђеље на грчком! Он је чак узео учешће у некаквом „малом входу“ подносећи Еванђелистар папи да га целива, док је у исто време латински ђакон поднео други Еванђелистар на целивање Патријарху. После тога је Патријарх блаословио присутни народ певајући: „Мир свима!“

Затим су Папа и Патријарх заједно читали Символ вере на грчком без додатка „*Филиокве*“; вероватно да би створили утисак како тобоже Папа и Патријарх сада имају исту веру!

Затим су измењени поздравни говори. Патријарх је говорио на грчком а Папа на италијанском.

Папа је у свом говору обећао православнима да ће он, уколико се православној њему покоре, поштовати обичаје православне Цркве — као што је то чинио са унијатима (грчки митрополит Хризостом је преводио Патријарху Папин говор). Патријарх је са одобравањем наклонио главу после тог позива на унијаћење...

Затим су Папа и Патријарх изменили целив мира, а потом је Патријарх напустио трибину и вратио се члановима своје делегације. А Папа је наставио своју мису. У тренутку када, по латинском учењу, наступа промена хлеба и вина у Тело и Крв Христа, Папа и Патријарх су се наново загрлили... (Међутим, по учењу православне Цркве, та промена евхаристијских дарова у Тело и Крв Господа Христа условљена је *православношћу* свештенослужитеља! Иначе, кад би православни веровали да се евхаристијска промена хлеба и вина остварује и у Латинској цркви, они би одавно ишли на причешће и у Латинску цркву. Зато је понашање Светих отаца кроз векове најбољи доказ да чудо Евхаристије постоји само у Православној цркви.

Ето то је та по злу чувена „концелебрација“ унијатољубивог Папе и латинствујућег Патријарха.

Истога дана, у базилици Латеранској, где су гробови Папе Јована XXIII б. и Папе Павла VI, Патријарх је служио помен покојним папама (што је недозвољиво по канонима православним).

За овакву попустивост и понизност Патријарх је био „награђен“ да се појави са Папом на балкону Светог Петра и да заједно са њим благосиља народ окупљен на тргу...

Професор теологије Андреј Теодору

Велика представа у Риму

У Риму се одиграла велика екуменска претстава у којој су главни глумци били Папа римски и Патријарх цариградски. Њихово међусобно целивање и братски загрљаји могли су да опсене оне који не знају православну теологију (таквих је на жалост много).

Када се тај догађај озбиљно узме у разматрање, ми га морамо критиковати, јер он наноси штету Православљу.

I

Прво је на удару „концелебрација“, то јест учешће у служењу Мисе са Римским папом. Међутим, познато је да је предуслов за са-служивање јединство вере у Православљу свих свештенослужитеља на Литургији. Исто је познато да је православна еклисиологија дијаметрално супротна латинској еклисиологији папизма, који је нарушио Свето апостолско предање својим неприхвативим причама о папској непогрешивости и другим догматским заблудама. Еклисиологија Православне цркве остала је чиста, како је била и у време Христа. Зар није, дакле, у питању противречност и само присуство на латинској миси једног православног Патријарха? Зар његово присуство није у сукобу са вековним предањем и учењем Православља, по којем је Папа жигосан као јеретик? Зар није Патријарх учинио прекршај Светих канона, који строго забрањују чак и обичну молитву са јеретцима?

II

Читати Символ вере без додатка *Филиокве* не претставља за Папу никакав ризик. Уосталом, док је Папа са Патријархом читао на грчком оригинали Символ вере без Филиокве цео хор и цела црква се орила певањем „*Кредо*“ на латинском где се јасно чуло јеретичко додавање: „екс Патре Филиокве“ (да Дух Свети исходи „од Оца и од Сина“). Међутим, по православној учењу Свети Дух исходи само од Оца. Укратко, латинско учење о филиокве умањује улогу Светог Духа у Цркви и нарушава *јединоначалије* Бога Оца, као јединог Извора Свете Тројице. Он је као *Нерођени* Извор самом себи. Он је Извор сину кроз *Рођење*. Он је Извор Светом Духу кроз *Исхођење*.

Зато је Свети Иринеј Лионски могао рећи: Бог Отац је загрлио човечанство Сином и Духом — као двема рукама. Очигледно је да ове руке (ове личности Сина и Духа) излазе из једног тела Очевог. Према томе, наказност учења о Филиокве је у томе, ако је десна рука Очева Син Божији, а Његова лева рука Свети Дух, онда би требало отсећи леву руку и пришити је на шаку десне руке. То би значило да Дух Свети исходи од „Оца и од Сина“.

III

Трећа ствар: неприхвативо је учење Папе о Цркви као „стаду“ којем је он на челу уместо Христа. Уопште, Папа се понашао према Патријарху као према заблуделом брату, као према „изгубљеној овци“ коју он треба да врати у свој тор.

Очигледно је да папа сања о плачевном и јадном *унијаћењу* свих православних, што је немогуће, јер Црква православна је неразорива као „тврђава и стуб Истине“.

IV

У питању је прехваљени *дијалој љубави*. Међутим, ту никакав дијалог није потребан, јер ми хришћани морамо имати љубав и према непријатељима својим. Нама је неопходно потребно да разговарамо о *Истини*, која ће нас ослободити. У Православној цркви се налази *цела Истина*, какву нам је Христос открио и апостоли пренели. Због тога се управо Православна црква назива „*каѿоличанска и аѿостѿолска*“.

Екуменизам је постао опасна замка због своје неодређености и растегливости у питањима правих догмата и истинског јединства Цркве.

Опасно је говорити (као Папа и Патријарх Димитрије) о томе како ми Православни и римокатолици имамо „много заједничког у вери“. Међутим, прави проблем није у заједничкој љубави међу Црквама и сличности њихове вере, него у *разликама* и *геобама* које праве јаз међу њима.

Узмимо пример дијагнозе за једног болесника.

Ако његово тело болује од рака на плућама, онда том болеснику ништа не помаже ако су његови други органи (ноге и руке) здрави. Ти здрави органи не могу да помогну ништа његовим плућима. Тако је то и са неком Црквом која болује од јереси.

У том погледу једина здрава Црква је православна. Површни екуменисти намеравају да уместо истинског јединства на основу праве вере направљају компромис и само споља закрпе схизматичке подеротине... Међутим, оваква работа само ће да одадре још један део Христове одоре (Православне Цркве).

Нека се узму у упамет наши предводници, јер већина православних неће се дати завести од њих. Они нам спремају нови раскол.

Ми се не бојимо када, на проласку кроз Атину, Патријарх Димитрије има образ да оптужи грчке теологе за њихову тобожњу „еклисиолошку провинцијалност и ускогрудост“.

Отворено писмо Патријарху Димитрију које је упутио отац Саранд Саранду професор богословије у Атини

Ваша Светости,
целивам вашу свету десницу!

Наш народ је био згранут и изненађен када Вас је видео, на екранима телевизије, како учествујете у ватиканској миси. Дозволите ми, мени најмањем међу свештеницима наше Цркве, који сам непрестано у додиру са народом да Вам пренесем неколико питања које су поставили одрасли верници и млади богослови.

Ја ћу сажети та питања.

1.

Ви сте рекли, приликом Ваше посете нашој Атинској Богословији, да ученици наше школе кад постану свештеници треба да послуже савременом свету, као што су то чинили у своје доба свети Апостоли. Тај савет је учинио дубок утисак на наше богослове. Међутим, они сад не могу да се начуде Вашем понашању у Ватикану. Они већ добро знају *Аѿостѿолске каноне* (правила) под бројем 45, 46, 56 који изричито забрањују заједничко молење са јеретицима (неправославнима). Њима не иде у главу да Ви, са једне стране хвалите храброст светих Апостола, а са друге, кршите њихова правила.

Ови наведени канони (правила) извиру из љубави светих Апостола, а не из презира према људима. И духовни лекови могу бити горки, али су ипак спасоносни.

2.

Тај спектакуларни догађај у Ватикану не претставља само заједничко молење, које је изричито забрањено по канонима светих Апостола, — него то беше незамисливо учешће у „папској литургији“!

Сви који су гледали тај пренос видели су Вас како се братски целивате са неправославним Папом, као да нема никакве догматске разлике између Вас и њега. Међутим, обредни целив је израз јединства у вери. А оно, на жалост, не постоји између Православља и Ватикана.

3.

Када је у питању света Литургија православне Цркве, свети Јован Златоусти није дозвољавао ни оглашенима (кандидатима за крштење) да остану на Литургији верних.

А нема ни помена да би неки православни епископ — одевен у свечану одежду — макар само присуствовао, а камоли учествовао на богослужењу јеретика...

Ваше неправилно понашање у Риму изазвало је кризу савести у душама православних верника.

4.

Музички образовани православни верници, који не трпе у својој Цркви ништа сем строго једногласно (унисоно) византијско појање, саблазнили су се гледајући свога првопрестолног Патријарха заједно са папским свештеницима који певају сладуњаве вишегласне полофонијске композиције уз пратњу застрашујуће грмљавине страсних оргуља...

Православнима тешко пада када се суоче са инфериорношћу западне црквене музике, која више личи на Оперу него на свету Литургију.

5.

Када сте заједно читали Символ вере са римским Папом, дали сте утисак (свакако нетачан) као да је јединство вере већ постигнуто.

Ако сте заједнички изговорили да верујете у једину свету, католичанску (саборну) и *ајосћолску* Цркву, онда како сте могли нарушити *ајосћолске* каноне?

Са друге стране, минисмо уопште одушевљени чињеницом да је Папа читао „*Вјерују*“ без додатка „*Филиђкве*“, то је њему лако „као Шокцу пост“... То њему уопште није важно. За њега су важни само догмати који утврђују папско првенство власти и његову „непогрешивост“.

6.

Телевизија је двосекли мач. Може да се употребити на добро, као иконографија на зидовима цркве. А може бити и заводнички загађивач душа.

Овога пута, телевизија је била у служби саблазни за православне душе.

7.

У општој јурњави око уједињавања: у заједничко тржиште, у Заједницу разних држава, дошао је ред и на уједињавање у „заједничку религију“ за све. Та насилна духовна колективизација, зар она не гуши слободу коју православна Црква даје у Христу?

Зар није наша дужност да се боримо против сваког верског синкретизма?

8.

Зар се није могао наћи други начин за зближавање са Западнима, који не би био забрањен наведеним апостолским канонима, као и Седмим канонем Другог васеленског сабора, затим 95-им канонем Шестог васеленског сабора, као и правилима светог Василија Великог број 1, 20 и 47?

Ваша Светости,

Наш православни народ одлично зна да је папско учење о Цркви сасвим супротно православном учењу. Према томе, не може се наш народ опсени-ти и преварити шареним лажама са телевизије.

Зашто забављати трн у здраву ногу?

Ако ова моја питања не добију богословски засноване одговоре онда ће поверење грчких верника у Фанар бити уздрмано.

ТЕКСТОВИ АПОСТОЛСКИХ КАНОНА

Канон 45

Ако епископ или свештеник или ђакон само се буде молио заједно са јеретицима, нека буде под забраном. А уколико дозволи да му јеретик саслужује као клирик, нека буде лишен чина.

Канон 46

Ако епископ или свештеник призна ваљаност крштења и Литургије јеретика, наређује му да он буде лишен чина. Јер какво сагласје може бити између Христа и Велијара? Какву заједницу могу имати верник и неверник?

Канон 56

Ако неки клирик или лаик (верник) уђе на молитвени скуп јеретика да би се са њима молио — нека буде лишен чина и под забраном.

Протестно писмо Свете Горе

Владико свети

Целивамо Вашу свету десницу.

Најпре да изразимо нашу радост да можемо општити са Вама.

Добра је традиција да Света гора прати живот Цркве и све што она чини као Мати своје деце, а да прати такође и њене одвојене и отсечене од њеног

Тела уде, пошто су и они чеда Божија, иако су они напустили Очев дом за неку далеку земљу.

Света Гора са великом пажњом прати развој односа са неправославнима, па је природно да је она узнемирена када се православна еклисиологија нарушава у сусретима православних теолога са неправославнима.

Када се расправљало о „*интеркомунији*“ са неправославнима (о дозволи причешћивања православних код римокатолика и обратно), ми смо гласно изнели свој став:

Држећи се православног учења наших светих Отаца Римокатолици *немају благодати у њиховим сакраментима*.

Према томе, обострано причешћивање православних код римокатолика и обратно, не долази у обзир.

Исто смо теолошки поткрепили наш став према којем римокатолици *немају апостолско преејемство* јер, то није само питање непрекинутог ланца рукоположења, него и непромењеност апостолске вере (коју су римокатолици нарушили у битним догматима).

Света Гора не дели распрострањено мишљење да постоје друге „Цркве“ сем Православне.

Ми смо били поносни на Грчку Васеленску Патријаршију, када је она критиковала Руску и Антиохијску патријаршију, које су (неканонски) давале причешће и римокатоличким јеретицима.

Међутим сада, када је руска православна Црква испразнила своје понашање и престала да даје Свете Тајне римокатолицима, — наша главна грчка Патријаршија у Цариграду нарушава каноне дајући причешће и неправославнима...

После онога спектакла у Риму, где се Ви грлите са Папм као да је јединство вере већ остварено, чему онда служи теолошки дијалог између Православних и Римокатолика?

Ви сте се понашали тако у Ватикану као да хиљадугодишња папска схизма (раздвојеност) не постоји.

Када Папа говори о *јединству*, а то на латинском језику звучи *унија*. А ми знамо шта то значи: признавање врховне папске власти и неприхвативих папских новотарија.

Нарочито је православни народ био скандализован учешћем вашег архиђакона у папској миси, где је читао Еванђеље и јектеније.

Од ваших широкогрудих изјава и театралних гестова имају користи само римокатолици. Својим понашањем Ви њих уверавате да је њихова вера исто добра колико и наша. А они то злоупотребљавају у својим прозелитским нартајима на православне, нарочито тамо где су наши у мањини.

Клин прозелитизма је забијен не само у тело старих патријаршија на Истоку, него и у Русију и у српску Македонију.

Тачно је да Света Гора не одбија сваки дијалог и додир са неправославнима. Али само под условом да наши претставници, без околишења, тамо исповедају целу истину. Они треба, сасвим искрено, да укажу где су грешке папства и протестантизма — и да оне могу бити исправљене њиховим повратком у православну Цркву.

Из љубави према римокатолицима треба им рећи: ми вас *пошћујемо* када вам говоримо *пошћено*. ви сте се оделили од Православне Цркве у XI веку а од Вас су се оделили протестанти у XVI веку. Ваше причешће нема Божанску благодат.

Одговорност Православне Цркве према римокатолицима и осталим вероисповестима састоји се у исповедању пуне Истине (у духу љубави и мира). Међутим, наша понизност и смиреност не иде до кукавичлука и издаје Светог Предања. нарочито спорне биле су изјаве неких чланова Ваше пратње.

Због свега овога, разочарани Вашим понашањем у Ватикану, многи јеромонаси Горе Атонске престали су да помињу име Ваше Светости на светој Литургији, па чак одбијају сваку светотајинску заједницу са нама, који помињемо Ваше име на светој Евхаристији.

Са тугом у срцу, али и са уважавањем Мајке Цркве ми смо Вам написали ове ствари, молећи Вас да Цариградски трон размотри ове пропусте — еда не би дошло до нових раскола у крилу Светиње православне.

Петнаести канон (Правило)

Прво-другог васеленског сабора

Они верници који су, збој јереси осуђени од Светих оца или од Васеленских сабора, прекинули заједницу са својим епископом зашто што он јавно, откривене лаве, проповеда и учи јерес у цркви, — они не пошћавају под удар стројости канона, који не дозвољавају да се прекине заједница са својим епископом без прећходне пресуде Сабора, нејо су они достојни похвале која припада бранићелима Православља јер они нису одrekli послушности епископу, нејо лажном епископу и лажном учитељу вере; они нису расколом нарушили јединство Цркве, нејо су се поштрудили да ја заштите.

Овај канон указује на велико поштовање које ужива у православној Цркви сваки верник (лаик) који није обавезан на слепо покорност епископима. Непогрешивост је својство Христа Бога, које је Он предао Апостолима и целој Цркви. Тај дар се умножава и продужава с колена на колена кроз епископат, али не аутоматски.

У VII веку, на пример, сви епископи (укључујући ту и све тадање патријархе) потписали су једну компромисну формулу вере на коју их је приморао тадањи византијски цар. Тако је омануо, у том поколењу, цео епископат. Није се нашао да буде храбар ни неко из свештенства или ђаконства... Био је то један лаик, монах Максим Исповедник! Он је сарађивао — путем свога подвижништва — са Духом Светим, и зато је постао „свирала Духа“, неустрашиви проповедник Истине у своме поколењу.

Овом горе наведеном канону претходи један други канон у којем се говори:

Ако епископ проневери епархијски новац, верник је дужан да остане послушан томе своме епископу све до пресуде Сабора (где ће тај епископ бити оправдан или осуђен од својих једнаких).

Тако исто ако се пронесе глас да је епископ учинио грех блуда. Али, као што смо видели у горе — наведеном канону, ако се епископ дрзнуо да проповеда јерес — онда верник не само да има слободу него је и дужан да му одрекне послушност, јер је епископ одрекао послушност Светом Духу и Архијерејском сабору, коме се заклео (пре хиротоније) да неће кршити православне догмате и каноне. То значи, верник мора да зна теологију као и епископ... (Племство обавезује!). Одговорност у чувању чистоте православне вере — имају сви чланови Цркве, не само епископи. Мада су они најодговорнији.

Митрополит Авиустин Флорински

Велики скандал

Скандал је ужасан грех (саблазан) то је злочин ужаснији од самоубиства! Господ је јасно рекао: „Тешко онима кроз које долази саблазан...!“ (Матеј 18:6).

Свети павле је саветовао Коринћанима да не једу месо од животиња принесених на жртву идолима (иако то није по себи неки грех) „да не би саблазнио свога брата“ (I Корићанима 8:13).

То спада у дужност братске љубави, да и високопостављени члан јерархије треба да уважава црквену савест и најмањег брата лаика — да га не саблазни.

Дуга историја Цркве, учење Светих отаца, обликовали су осетљивост нашег грчког народа и васпитали у њему осећање за истину Православља — зато је његова савест природно антипапска и антилатинска. Наш народ не може да замисли никакву црквену заједницу или причешћивање са Латинима и са другим јеретицима.

Међутим, у понашању Патријарха за време мисе у Ватикану не видимо никакво уважавање црквене свести нашег православног грчког народа (а без црквене свести нема ни националне свести код нас!).

Цариградски Патријарх је, дакле, крив зато што је саблазнио грчки православни народ.

Криви су такође и они који ћуте о том скандалу. Лицемери и фарисеји са митрама строго кажњавају ревнитеље вере (зилоте) који нису опасни за Цркву, а са друге стране ћутке подносе опасна иступања наших неодговорних претставника који брукају и раздијају Православље.

Због овог ужасног скандала, ми смо неизбежно доведени до нове поделе између оних који су против Уније са Папом и оних за Унију и потчињавање Папи. Ово нас доводи до сличне ситуације расцепа међу Византијцима као што је било пред сам пад Цариграда! (не дај Боже!)

А одговорност пада на све оне који су трпељиви према том скандалу и не осуђују га. „Ако неко види неправду и ћути, он чини грех“.

(Ајон еклесиастикос, бр. 236)

Против екуменизма

„Ако нико други, Патријарх јерусалимски ће да чува Православље непо-
мућено, како су га Свети оци предали Цркви. Бар ми ћемо следити примеру
Св. Марка Ефеског, који једини није потписао Флорентинску унију...

Православни екуменисти само губе своје драгоцене време и траће своје
снаге бавећи се туђим стадом уместо да се старају за своје стадо које осећа
велику потребу за душеводителјима у ово време када нападају толике мно-
ге секте јереси. Како ми можемо да се бавимо уједињавањем са неправос-
лавнима, када смо ми, православни хришћани, тако разједињени (по пи-
тању старог и новог календара; по питању модерниста и
традиционалиста...).

Ми се трудимо да заведемо ред у туђим домовима, а за то време наши
су често пустели. Направимо најпре ред у својој кући.

Ми ћемо, без колебања и страха, хрлити напред ка Христу, — уверени да
је коначна победа у Православљу. Ништа није јаче од Истине оваплоћене
у православној Цркви“.

(Орثοδοξος τийος, број 767)

R é s u m é

PROTESTANTIONS ORTHODOXES

Le présent ouvrage est un recueil de critiques grecques visées à l'adresse de Sa Sain-
teté le Patriarche Dimitry I de Constantinople, après sa participation extra-canonique
à la messe papale en Décembre 1987 à Rome.

On peut y trouver en pratique la liberté spirituelle que possèdent tous les membres
de l'Eglise catholique orthodoxe — sans égard au rang hiérarchique.

Le Patriarche n'est pas un Pape d'Orient.

Et il sera respecté tant qu'il ne le prétendra pas.

L'ouvrage est publié par la Fraternité Saint Grégoire Palamas, Supplément au Nu-
méro 17 de *LA LUMIERE DU THABOR*

(Paris)

САДРЖАЈ

др Александар Каломирос, <i>Против лажној јединства</i>	1
др Марко Марковић, <i>Православна свештост Јованке Орлеанке по француској књижевности</i>	37
Прот. Георгије Флоровски, <i>О смрти на крсту</i>	69
Архимандрит Атанасије Јевтић, <i>Света Земља — историја и есхатологија</i>	97
Јоанис Никопулос, <i>Цар Јустинијан као теолог</i>	109
Рајнхард Лаут, <i>Шта нам данас поручује Достоевски?</i>	129
Монах Давид (Перовић), <i>Старац Паисије Величковски и његов допринос духовном развоју Русије у 18. и 19. веку</i>	139
Милан Л. Васиљевић, <i>Теологија као наука и теологија искуства у традицији Православне цркве</i>	153
Драган Мојовић, <i>Светосавски храм као завет њовраћка средишта</i>	175
Владимир Димитријевић, <i>Проводник мртвима (Јунг и православно хришћанство)</i>	181
<i>Православне критике после Патријархове посете Папи</i>	199

CONTENTS

Summaries

Alexandre Kalomirov, <i>Against the False Union</i>	35
Dr. Marko S. Markovic, <i>The Orthodox Character of Joan of Arc's Saintliness</i>	68
Fr. Georges Florovsky, <i>Death On the Cross</i>	95
Dr. Athanasie Yevtich, <i>The Holy Land — History and Eschatology</i>	107
John Nikopoulos, <i>Emperor Justinian as a Theologian</i>	127
Reinhold Lauth, <i>What is Dostoyevsky's Message For Us Today?</i>	137
Monk David (Perovich), <i>Staretz Paisy Velickovsky's Contribution To The Spiritual Growth Of Russia In 18th and 19th Centuries</i>	152
Milan L. Vasilyevich, <i>Theology as Science and Theology as Experience</i>	174
Dragan Moyovich, <i>The Great Church Of St. Sava as the Return To the Centre</i>	180
<i>Protestantisms Orthodoxie</i>	209

Теолошки потледи

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС



ПАТРИЈАРШИЈСКА БИБЛИОТЕКА
11.06.18



**ПРОТИВ ЛАЖНОГ ЈЕДИНСТВА
ПРАВОСЛАВНА СВЕТОСТ ЈОВАНКЕ ОРЛЕАНКЕ**

О СМРТИ НА КРСТУ

СВЕТА ЗЕМЉА — ИСТОРИЈА И ЕСХАТОЛОГИЈА

ЦАР ЈУСТИНИЈАН КАО ТЕОЛОГ

ШТА НАМ ДАНАС ПОРУЧУЈЕ ДОСТОЈЕВСКИ?

**СТАРАЦ ПАИСИЈЕ ВЕЛИЧКОВСКИ
И ЊЕГОВ ДОПРИНОС ДУХОВНОМ РАЗВОЈУ
РУСИЈЕ У 18. И 19. ВЕКУ**

**ТЕОЛОГИЈА КАО НАУКА
И ТЕОЛОГИЈА ИСКУСТВА У ТРАДИЦИЈИ
ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ**

**СВЕТОСАВСКИ ХРАМ
КАО ЗАВЕТ ПОВРАТКА СРЕДИШТУ**

ПРОПОВЕДНИК МРТВИМА

**ПРАВОСЛАВНЕ КРИТИКЕ
ПОСЛЕ ПАТРИЈАРХОВЕ ПОСЕТЕ ПАПИ**

1-3 '90

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

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 90,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу: 120,00 динара
за иностранство: 20,00 америчких долара.

Претплату слати на текући рачун:
„Православље“ — новинско-издавачка
установа Српске патријаршије,
број 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:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, 7. јула број 5

Часопис излази четири пута годишње
Цена овом примерку 90,00 динара.

Годишња претплата:
за нашу земљу: 120,00 динара
за иностранство: 20,00 америчких долара.

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

Прилози који се објављују у
„Геолошким 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.

Штампа:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, 7. јула број 5

HT 41430

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.**