

ОД СЛОБОДЕ КАО БУНТА ДО СЛОБОДЕ КАО БИЋА

Слобода, као основна категорија људског постојања, може се схватити веома различито. Зависно од тога како неко схвата и тумачи постојање човека и света, слобода је или етичког карактера или онтолошког. Уколико се постојање човека и света види као зависно од природе и њених непроменљивих закона, као у јелинској философији или, пак, од неумитне воље Божије и божанских закона, човек се јавља као неслободно биће, тј. као биће са етичком слободом. Јер, чак и тад када човек мисли да је слободан, зато што може слободно да бира између више датих могућности, он је у суштини неслободан, јер сама датост негира слободу.

У овом контексту условљености постојања свака човекова тежња за слободним постојањем представља грех, или „ **ββρις** “, против богова и живота који је њихов дар, како се то назива у грчкој митологији и философији, зато што је то бунт против закона којим се обезбеђује, а самим тим и условљава, постојање како човека тако и света. За то је човек неминовно кажњаван од богова и од људи. Међутим, бунт човека против закона који условљавају постојање управо изражава неслагање човека са наметнутим му постојањем, а самим тим и његову тежњу за онтолошким слободом. Онтолошка слобода, за разлику од етичке, подразумева да је постојање човека вечно и да је израз његове воље, слободе, тј. да није условљено ни природним ни божанским законима.

У којој мери је ова проблематика присутна у људској историји опредељеној прво старојелинским схватањем постојања света и живота а затим хришћанском философијом, и да ли је тежња човека за слободним постојањем реално остварљива или се она, ако је неостварљива, неумитно завршава трагично, предмет је нашег истраживања у приложеној студији.

Јелинска философска мисао о свету и животу остала је зависна од свог начела које је поставила себи још у пресократском периоду и које траје све до неоплатонизма, да је основ постојања свих бића једно јединствено, тј. вечно биће⁽¹⁾. По том начелу и свако биће понаособ постоји у зависности од јединства и своје природне везаности са тим једним, вечним бићем из којег произлази и у које се поново враћа пројављујући тако своје биће и небиће. Чак је и Бог, у јелинској философији природно био повезан са свиме што постоји, чинећи тако са овим једно јединствено биће, једно божанство.

Такво поимање бића у јелинској философији манифестује се једном космолошком онтологијом: биће је принцип по коме све постоји као природна, хармонична повезаност свих у једно. Отуда код старих Јелина и појам о божанствености света и његовом вечном и непроменљивом постојању.

У складу са оваквим схватањем постојања код старих Јелина се рађа теорија да свако биће, па отуд и сваки човек, треба да се повињава закону или начелу које држи свет у постојању пројављујући га истовремено космосом — складно уређеним односом постојећих бића. И не само људи, већ и богови морају да се повињавају овом закономерном начелу (*ἀρχή*), о постојању. Ову теорију изражавају разни митови између којих и мит о томе да је врховни бог Зевс, који је био отац свих богова и људи, био ожењен богињом Темидом, која је, пак, била богиња правде и поретка. Дакле, ни богови нису могли да се понашају слободно и да чине оно што их је воља, већ су могли чинити само оно што је било у складу са општим принципом (*ἀρχή*) постојања. Жртвовати, пак, себе за општи принцип постојања и за очување поретка у свету сматрано је највећим добром⁽²⁾. А то је истовремено било и највећа мудрост.

У таквом свету није могло бити места за вечно постојање личности, нити за нешто случајно и непредвидљиво што би евентуално могло бити повезано са слободом. Све је било нужно. Ову стварност можда најбоље одсликавају грчке трагедије. Ево, између осталог, шта каже један од грчких трагедичара: „Студирао сам ја и поезију и према небеским стварима подизао свој ум. Мучила су ме многа питања, али између свега не нађох ништа јаче од нужности: против ње не постоји никакав лек; нити у тракијским књигама које је написао песник Орфеј, нити међу травама које је Фивос пронашао за многонапаћене смртнике предавши их Асклепијевој генерацији.

1) Види Ф. Коплстон, *Историја философије I*, Београд 1988, стр 112 и даље.

2) Види Ф. Јодл, *Историја етике I*, Сарајево 1963. Упореди, З. П. Вернон, *Порекло грчке мисли*, Нови Сад 1990.

Нико се не може приближити ни жртвеницима ни киповима једино ове богиње. Она се не обазирена жртве... Једино те молим, господарице, да ми не долазиш у живот теже него што си ми до сада долазила. Јер, све оно што одлучи Зевс заједно с тобом, то и учини. Твоја сила побеђује чак и оно што се чини непобедивим и у твојој чврстој и непроменљивој вољи нема милости... Али, Адмите, имај стрпљења јер никада нећеш моћи плачем да избавиш мртве из подземног Ада. Тамо и божији синови труну у мраку смрти“(3).

У контексту оваквог схватања бића изграђено је и својеврстно поимање слободе. Ње не само да није било као битне категорије евентуалног будућег вечног човековог постојања, већ слобода није била ни позитивна категорија. Она се поистовећивала са грехом или бунтом против самог природног постојања и као таква била је зло. Јер, све оно што би којим случајем могло да наруши хармонично природно постојање света, доводећи у питање истинитост божанског принципа о његовом постојању, сматрали су стари Јелини за ружно и зло. Добро је било само оно што је у складу са природним законом о хармоничном односу бића у свету, а то исто било је и лепо (отуда у грчком језику имамо један израз за добро и лепо — *καλός*) и, у исто време, праведно.

Због оваквог схватања слободе као бунта против природних закона живота, бунт или грех је постао привлачан за човека те се добро често морало бранити и силом закона. (Платон је у својој Држави предвиђао строге казне за оне који су хулили на божанство доводећи у питање божански закон о природном постојању.)

Несумњиво је, дакле, да се у једном оваквом свету човек јавља трагичним бићем уколико је хтео да постоји слободно и као личност вечно, и да својом слободом учини свет својим, тежећи да и њему да лично обележје. Човек је био приморан да се помири са чињеницом своје пролазности и ништавности као слободног бића, тј. да се одрекне тежње за слободним постојањем ради општег, безличног постојања света. Уколико је, и поред свести да је његова судбина непроменљива, ипак тежио ка остварењу слободног постојања, јављао се као преступник божанских закона, као бунтовник против Бога, света и живота. За тај свој бунт — *ἕβρις* или грех, човек је неумитно кажњаван од „богова“ који су га тако подсећали на његову судбину и непроменљивост закона. Међутим, колико год та казна била болна, човек није никад престајао да бунтује против закона природе који су одређивали постојање чак и богова и тако је *ἕβρις*, грех, изражавао човекову слободу. Додуше, та слобода никада није могла да има онтолошку подлогу. Редовно се завршавала

3) Еурипид, *Алкисџи*, Атина 1975, стр. 960-990.

промашајем (*ἀμαρτία*), и зато је била трагична, али је ипак на неки начин постојала, макар и овако као грех.

Тако, дакле, јелинска философија својим поимањем постојања није нашла начин за суштинско решење тежње човека за слободним (вечним) постојањем. Међутим, захваљујући управо овој јелинској проблематици која ће у Хришћанство ући уласком Јелина у Цркву, хришћанска теологија ће, у једној вишевековној борби са јелинским одговором на поменути проблем човековог слободног постојања, понудити једно сасвим друкчије решење.

II

Стицајем историјских збивања Хришћанство се јавља на простору на коме је живео Јеврејски народ продуживши и испунивши тако Божије откривење о спасењу света, обећаног свету у старини преко Јевреја. Његови почеци се везују за личност Исуса Христа из Назарета који је рођен за време Ћесара Августа (31. год. пре Христа—14. г. по Христу) и разпет у време Понтија Пилата и који је васкрсао у трећи дан по смрти. Дакле, Хришћанство, поред тога што је везано за једну историјску личност, Исуса из Назарета, има за темељ своје теологије како догађаје из живота Исусовог, као што су рођење, смрт и, пре свега, његово васкрсење из мртвих, тако и јеврејско религијско наслеђе. Јер, догађаји који су описани у Светом писму Новог завета, првенствено су везани за Христа а у једном ширем контексту и за свељудску проблематику из које се, пре свих, издваја својом важношћу проблем слободног, вечног постојања човека, не могу се правилно протумачити и разумети без овог јеврејског историјског наслеђа. Ту спадају, пре свега, тумачења стварања и постојања света и човека, забележено у Светом писму Старог завета, као и однос Бога према човеку и свету.

Јевреји су веровали, а то потврђује и Свето писмо Старог завета, да је Бог створио свет ни из чега својом речју, тј. својом вољом. То подразумева, пре свега, да је стварање света један догађај, тј. постојање света је догађај (јер једино се тако може схватити стварање света ни из чега у времену), инициран вољом Божијом. Ово, међутим, не би требало схватити у том смислу да свет, пошто је створен, сада постоји независно од Бога. Твар је сама по себи, по својој природи, небиће, непостојање, и зато не може постојати без Божије делатности или воље која је и држи у постојању. Другим речима, по-

стојање света, тј. твари, које почиње вољом Божијом и одржава се у постојању захваљујући вољи Божијој, чини свет догађањем и догађајем а не стварју. Бити, постојати за свет значи непрестано превладавати небиће, смрт у и кроз историјске догађаје и то Божијим (а не својим) силама.

Овакво схватање постојања света намеће одмах и питање међусобних односа Бога и света. Јер, свет је, као Божија твар, нешто друго у односу на Бога. Међутим, ту се одмах и садржи одговор: однос Бога са светом је *слободан однос*. Јер, и поред тога што је свет као твар Божија нешто друго у односу на Бога, он није и нешто страно Богу. Свет је вољна Божија твар управо због тога што је доведен и што се одржава у бићу вољом Божијом. Однос Бога са светом се не уређује никаквим законима нити нормама, зато што би такво уређење онда значило да је свет нешто страно Богу.

За разлику, дакле, од јелинског схватања постојања Бога и света, јеврејско и хришћанско учење пројављује Бога као апсолутно слободног и независног у свом постојању у односу на свет. Божијестварање света ни из чега подразумева да Бог постоји независно од постојања света. С друге стране, биће света и човека је, по јеврејском тумачењу, за разлику од хришћанског, искључиво зависно од воље Божије која се према свету манифестује као Божија самовоља. Дело воље Божије је стварање човека и света, као и ослобођење јеврејског народа из Мисирског ропства, али и потоп као и помор Јевреја у пустињи такође је Божије дело. Он награђује оне који су по његовој вољи, али и суди неистомишљеницима. Стога је, и поред битне разлике између јеврејског и јелинског схватања постојања света и Бога, проблем слободе света и човека, као његове онтолошке категорије и код Јевреја остао нерешен. Човек није могао да буде онтолошки слободан ако је његово постојање зависило искључиво од воље Божије.

На овај проблем једино је Хришћанство позитивно одговорило захваљујући Божијем откривењу у Христу који је својим васкрсењем из мртвих потврдио да је Син Божији и спаситељ света. Догађај Христовог васкрсења из мртвих је потврдио да је Бог све створио ни из чега, да кроз Христа и у Христу све вечно живи на божански начин, слободно⁴⁾. Међутим, и овде се поставља питање да ли свет, као и човек, може уопште бити онтолошки слободан ако је створен ни из чега, тј. ако му је биће дато и постоји у зависности од воље Божије? Зар сама чињеница да је човек створен не подразумева његову неслободу? Заиста, нема веће негације слободе од чињенице да постојање некога који је створен зависи не од његове слободе и воље, већ од воље другога. Но, Свети Оци хришћанске Цркве одговорили

4) Види, *Кол. 1, 12-20*.

су на ова и слична питања тиме што су за разлику и од Јелина и од јеврејског схватања бића говорили да постојање није израз природе и њених својстава, већ личности. Слободно и вечно постојање света и човека, дакле, није нити својство природе, нити пак, само плод испуњења Божијих заповести и милости Божије која за то награђује човека бесмртношћу, већ личног заједништва бога, човека и света у Христу. Свакако је оваквом схватању постојања корен у личности Господа Исуса Христа и догађајима који су везани за његов живот, а пре свега, његовом васкрсењу, који су Христа показали Сином Божијим. Ово је, међутим, породило још један проблем хришћанског схватања постојања Божијег чијим се решењем добио одговор и на питање слободног постојања човека и света. Шта је садржина тог одговора?

Хришћанско учење да је Исус Христос спаситељ света, јер је Син Божији, Јединородни Син Бога Оца, и да је Дух Свети, кога је Христос обећао да пошаље својим ученицима после свог вазнесења на небо, такође Бог, Дух истине који од Оца происходи, убрзо је породило проблем вере у једнога Бога. Како је могуће да је и Отац Бог и Син Бог и Свети Дух Бог а да то нису три бога него један Бог? Одговор који је у почетку дат на ово питање: Бог је један по суштини а тројица по личностима, могао је различито да се тумачи што је и био случај кроз историју. Првенствено је могао да буде схваћен као један нови мит, јер су већ јелински митови знали за многе богове и њихове синове. С друге стране, постојала је опасност да вера Цркве у једнога Бога као Свету Тројицу буде протумачена у оквиру јелинистичке онтологије што би значило да је Бог један зато што је божанска суштина једна, тј. један Бог је једна Божанска суштина која се пројављује у различитим облицима: као Отац, као Син, као Дух итд. Прихватањем јелинске онтологије као темеља за објашњење вере Цркве у једнога Бога који је Света Тројица, стајало би Цркву много мање труда него што је то иначе био случај. Црква је управо због избегавања, или тачније због неслагања са јелинском онтологијом (која је личност Свете Тројице лишавала онтолошке подлоге), прихватила огроман терет формулисања и тумачења своје вере у Бога, иако то није био нимало безопасан и лак процес, тим пре што тумачење вере у Свету Тројицу која је истовремено један Бог није било једно академско надметање црквених Отаца са јелинским филозофима. Проблем је био онтолошке природе, и од тога како је схватан зависио је и начин живота Цркве, а у исто време и нада човека да, и поред тога што је створен и смртан по својој природи, у Христу може слободно, вечно да постоји. Јер, признати да је вечнопостојећа божанска суштина један Бог и да је она узрок постојања Бога и

његовог божанства, није значило само сложити се са чињеницом да Света Тројица не постоје у онтолошком смислу, већ и то да ни Бог није слободан у своме постојању. То је истовремено значило помирити се са нужношћу и трагичним постојањем човека и света. Људска трагедија је била утолико већа уколико је човек тежио за слободним, вечним постојањем а које није могао да оствари будући да је био завистан од своје природе која је, зато што је створена, била смртна.

За разлику од јелинског схватања постојања, које је израз вечно постојеће суштине и њених закона из које произлазе сва конкретна бића и у њу се поново враћају пројављујући тако своје биће и небиће, Хришћанство указује на то да је узрок пострадања Божијег (као и свега другог што постоји), Бог Отац, тј. једна конкретна личност, а не божанска суштина. Управо је ово хтео да подвуче и Свети Василије Велики када је упућивао на то да не постоји никаква суштина „гола“, тј. без конкретног начина постојања, односно личности⁵⁾. Дакле, божанска суштина постоји једино као Бог Отац који је узрок постојања Сина и Духа као конкретних личности које и чине суштину постојећом, и мимо постојања Бога Оца и Сина и Светога Духа не постоји Бог. За објашњење ове истине Свети Оци наводе као пример постојање људске природе и кажу: као што људска природа не постоји безлично, већ једино као конкретне личности: Петар, Павле, Јован итд., тако не постоји ни божанска природа мимо Оца и Сина и Светога Духа. И што је важније, као што узрок постојања конкретних људи није безлична људска природа, већ личности, тј. први људи Адам и Ева од којих се сви рађају, тако је и узрок постојања Бога, божанске природе, Бог Отац који слободно рађа Сина и исходи Светог Духа.

Дакле, да би објаснила своју Богом откривену веру у једнога Бога као Свету Тројицу, хришћанска Црква је по први пут у историји људске мисли поставила питање узрока постојања не само света, већ и Бога, поистоветивши узрок постојања, пре свега Божијег, са постојањем личности Бога Оца и нагласивши да је Он узрок и свему другом што постоји. Међутим, Бог Отац као слободна личност не постоји ни једног тренутка сам, већ Његово постојање указује на истовремено постојање и других личности, Сина и Светога Духа, са којима у заједници постоји као Отац. Постојање Бога Оца, као и само име „Отац“, изражава, дакле, заједницу са Сином, као и то у каквој је заједници Бог Отац са Сином и Светим Духом⁶⁾. То је заједница узрочности, али и слободе, љубави. Бог је узрок, начело по-

5) Свети Василије Велики, 38. *писмо*, ВЕПЕС, том 55.

6) Свети Максим Исповедник, PG 91, 1265 D. Упореди J. Zizioulas, *Being as Communion*, New York 1985, стр. 27-49.

стојања Сина и Духа, што значи да је Син љубљени, јединородни Син Бога Оца као што је и Свети Дух, Дух Бога Оца. С друге стране, Бог је од вечности Отац зато што увек, вечно, има Сина и Духа а то подразумева божанство како Сина тако и Духа. Говорити о Светој Тројици на овај начин, како су и Свети Оци о овоме говорили, не значи говорити о многим боговима, тј. уводити многобоштво у Хришћанство. Света Тројица је један Бог зато што је постојање божанских личности утемељено на вечном заједништву једне личности са другом, и зато што је Бог Отац начело како Сина тако и Духа.

Дакле, **л и ч н о с т** Оца, Сина, Светог Духа, виђена у овом и оваквом контексту учења Светих Отаца о Богу, значи **в е з у**, **з а ј е д н и ц у** са другом личношћу (али заједницу слободе, љубави), тј. ипостас, начин постојања божанске суштине. Један Бог јесте и једна недељива божанска суштина која постоји вечно; међутим, не захваљујући својим својствима, већ личности Оца који чини те један Бог, као и једна божанска суштина, постоји као један Бог који је Света Тројица а не монада. Захваљујући личности Оца Бог је један, али не и сам (**μὶνος**), већ Света Тројица.

Што се, пак, слободе тиче, а то је и главна тема наше студије, она је, виђена у контексту Божијег постојања, онтолошка, тј. поистовећује се са личношћу. Бог Отац од вечности слободно рађа Сина и исходи Светог Духа и на тај начин постоји као личност, као Отац. То значи да слобода није својство бића, а још мање божанске суштине, већ личности. С друге стране, слобода-личност постоји као једна конкретна личност, Отац или Син или Свети Дух, искључиво у заједници са другом личношћу и зато је слобода љубав, тј. поистовећује се са заједницом личности.

Оваквим својим учењем о Богу црквени Оци су показали да је хришћанска онтологија која је утемељена на личности као слободној љубавној заједници са другом личношћу, битно различита како од јелинског тако и од јеврејског схватања бића. У оваквој онтологији слобода је постала онтолошка категорија, али изражана само као вечна заједница, љубав према другој личности.

Међутим, после овога неко ће се запитати: како може човек слободно и вечно живети будући да је по природи створен, а то значи да је смртан? Бог као Света Тројица је апсолутно слободан, вечан управо због тога што је нестворен и што је начело божанства једна вечна личност, Отац, и од Њега савечни му Син и Дух Свети.

Одговор на ово суштинско питање, тј. проблем вечног постојања човека и света, Црква је нашла у личности Господа Исуса Христа, Богочовека. Господ Исус Христос је, по учењу Цркве, друго лице Свете Тројице, Син Божији који се оваплотио од Марије Дјеве и

Духа Светога и постао човек, узевши у своју личност целокупну човечанску природу. Овај догађај је показао да је Бог створио свет и човека са циљем да они буду возглављени у вечној личности Његовог Сина и да као тело његово постоје бесмртно, вечно. И то управо зато што су свет и човек створени из ничега и зато су смртни. Једини начин да створена природа, а самим тим и човек, постоје вечно упркос томе што су смртни по природи јесте да постану тело Сина Божијега.

Дакле, у односу на јеврејско схватање постојања света и човека, хришћанска Црква додаје један радикално нови моменат, да је све створено од Бога у Сину Духом Светим, тј. Бог ствара свет кроз „Реч“ у Духу Светом. То значи да је Бог творац света, у апсолутном значењу ове речи, и да ће свет и човек постојати вечно зато што су возглављени у личности Сина Божијег кога Бог Отац вечно љуби и у чијој личности и познаје свет и све што је створио. Ово можда најбоље тумачи одговор Св. Климента Александријског, сачуван и објашњен у делима Св. Максима Исповедника, на питање Јелина како Хришћани уче да Бог познаје свет: да ли Бог познаје, као што и Јелини кажу, материјални свет као материјални, а духовни као духовни? Одговор је био да Бог нити познаје материјални свет као материјални, нити духовни као духовни, већ *Бог познаје свет као своју вољу*, зато што је све својом вољом створио кроз реч, **Λόγος**, у Духу Светом⁷⁾. У противном, ако би Бог познавао свет као нешто што он јесте по својој природи, то би значило да Бог познаје свет као смртан, и што је још важније, Његов однос према свету и човеку не би био однос љубави. Међутим, Бог не познаје своју творевину по природи, као објект, већ у Сину своме као вољену личност, тј. као оно што ће свет постати у последњем дану, уипостазиран у Христу. Због тога је вечни живот света и човека есхатолошки чин, тј. догађај будућности. Ово би се, можда, могло ближе објаснити на примеру љубави једне личности према другој.

Интересантна је чињеница да човек идентификује природу једне личности и ону која га окружује, са личношћу коју воли. На пример, за младића који воли једну девојку она је најлепша на свету, он при том пренебрегава чак и њене природне недостатке. То значи да младић познаје и види вољену личност не онаквом каква она јесте по својој природи, већ каквом он жели да она буде. Са стварима и са природом која окружује човека случај је исти. И она добија трајну и апсолутну вредност кроз личност и у личности коју волимо. На пример: свакодневно употребљавамо и срећемо многе ствари не примећујући често њихово постојање. Међутим, ако нам једну од тих ствари поклони једно биће које волимо, та ствар не само да сада по-

7) Свети Максим Исповедник, PG 91, 1085 AB.

стоји за нас (долази на неки начин из небића у биће), већ добија и лично обележје. А то је зато што постаје део личности коју волимо.

Дакле, с обзиром на творевину и њену тежњу за вечним постојањем, творевина би могла вечно постојати и њено постојање би било слободно упркос томе што је створена, ако би слободно постала делом и телом Сина Божијег, телом Христовим. У личности Христовој твар би се обожила и била Син Божији по благодати, тј. постала би Богочовечански организам.

У том циљу створио је Бог човека као личност, тј. као слободно биће, једино између свега створеног, возглавивши у његовој личности све створено како би свет кроз човека био сједињен са Богом, тј. са Сином Божијим, Логосом, и живео вечно. Дакле, први човек је створен по „слици и прилици Божијој“. То значи да је човек као слика, икона Божија био икона „тајне Христове“ која је нама сада показана у Христу Исусу као предзамислици циљ Божији о возглављењу творевине у Богу кроз личности сина човечијег, тј. човек је створен свештеником природе да би постао Христос првосвештеник. Истовремено створен је и по подобију Божијем, тј. слободним да би он и свет кроз њега слободно ступили у заједницу са Богом како је то Христом показано и тако подобно Божијем постојању и у Богу, живели вечно. На тај начин би човек постао у заједници са Богом син Божији, а свет би у овој заједници Бога и човека као сада у Христу постао Божији свет, или боље речено у последњи дан би постала читава твар све у свему Христос Бог(8).

Наравно, ову заједницу је први човек могао и да не прихвати а то се на жалост и десило и у историји људског рода остало познато као првородни грех. Овим је Адам изразио своју неверу у оно што му је Бог обећао, и тиме показао да је слободан, изразивши, међутим, своју слободу као индивидуа, која је самодовољна себи и независна у односу на Бога. Човек је овим поступком себе прогласио богом обманувши тако и свет што је завршило трагично, смрћу, како по човека тако и по свет(9).

8) В. Свети Максим Исповедник, PG 91, 1097 ABC.

9) *Посијање* 3, 22-23.

III

Бог се, међутим, и поред пада Адамовог није одрекао своје творевине коју је из љубави створио ни из чега и возглавио у човеку као тело његово да кроз човека у заједници са Богом живи вечно. Основао је нову заједницу, Нови завет са творевином, али сада у Јединородном Сину који се родио као човек, нови Адам, која ће бити вечна. Дакле, Исус Христос је нови Адам, што значи да је Син Божији и као човек а не само као Син Божији једини прави посредник између Бога и творевине, у коме је она нашла слободни вечни савез са Богом, тј. своје вечно постојање. Ово је убрзо и потврђено догађајем васкрсења Христовог из мртвих.

На овај начин, рођењем Сина Божијег као човека, остварен је првобитни план о творевини, кога је први човек одбио, да целокупна твар има заједницу са Богом кроз једног човека и тако живи слободно, вечно(9а).

А сада да погледамо изблиза прво догађај Христовог рођења, у коме је Хришћанство видело спасење света као плод слободне заједнице Бога са човеком, и проверимо оно што смо до сада изнели о слободном и вечном постојању творевине.

У сведочанству о рођењу Господа Исуса Христа које је забележено код јеванђелисте Луке(10), јасно се разликују два момента: а) Бог нуди човеку и кроз њега својој творевини заједницу која ће бити за њу способна и зато позива Пресвету Марију на слободну сарадњу са Њим, и б) конкретно остварење те заједнице између Бога и творевине је рођење Господа као човека Исуса Христа од Марије Дјеве, посредством Духа Светога, тј. сам Господ Исус Христос, Син Божији, родио се као човек поставши тако Богочовек за спасење света.

А) Из самог начина на који је рођен Исус Христос, Свето писмо, а касније и свети Оци, изводи закључак да је заједница Бога са творевином слободна. То показује, пре свега, посредство Духа Светога јер „где је Дух тамо је слобода“. Међутим, и овде, као и у догађају стварања првог човека Адама, прво је Бог понудио заједницу својој творевини. И то због тога што творевина, зато што је твар, не може прва завоleti Бога, тј. не може прва остварити заједницу са Богом. Ова заједница, међутим, није плод само слободе и љубави Божије, већ је она израз и слободе човека-твари. Пресвета Дјева Марија слободно пристаје на ову заједницу, што показују и њене речи: „ево слушкиње Господње; нека ми буде по речи Твојој“. (Овде ћемо забележити да Богородица изражава своју слободу као прихватање

9а) Нав. дело, стр. 40-45.

10) Види Лук. 1, 26-38.

воље Божије и зато је она спасоносна за свет, за разлику од првих људи који су своју слободу показали тако што су одбили заједницу са Богом.)

Б) Други моменат, такође врло важан за слободно, вечно постојање твари, јесте да заједница Бога са творевином није више нити вербална, кроз реч, нити јуридика, кроз закон, као што је то био случај у Старом завету. То је онтолошка заједница Бога са светом основана на личности Сина који се посредством Светог Духа родио од Пресвете Богородице као човек. Ово је утолико важно уколико се има на уму да Господ Исус Христос као Син Божији вечно постоји и на тај начин је и свет у Њему онтолошки слободан. Није, дакле, створен у времену као што су то остали људи који се рађају од мужа и жене и самим тим неслободни. Зато је створена природа у личности Исуса Христа као тело његово нашла спасење, пре свега, као своје слободно, вечно постојање, тј. створена природа је у Христу обоже-на и постоји као тај исти Господ Исус Христос Син Божији.

Ову истину, да је створена природа у Христу постала слободна и обожена, потврдио је целокупни живот Господа Исуса Христа на земљи, а пре свега догађај његовог васкрсења из мртвих. Јер, васкрсење Христово, као победа живота над смрћу, указује на то да је створена природа у личности Господа Исуса Христа ослобођена управо последице њене тварности — неслободе, смрти и постала апсолутно слободна, бесмртна.

Дакле, заједница Бога и створеног света у једној истој личности Сина Божијега, која подразумева: рођење, живот, а пре свега васкрсење Христово из мртвих, је остварење тежње света за слободним, вечним постојањем. У Господу Исусу Христу, новом Адаму, је показано да природа, иако је створена, може слободно, вечно да постоји.

Међутим, овде се поставља једно врло важно питање а то је: шта је са осталим људима који су рођени од мужа и од жене, тј. не предпостоје вечно као Христос, и шта је са њиховим слободним, вечним постојањем?

Интересантан је податак, забележен код јеванђелиста Јована, да је у првим вековима Црква везивала пројаву Исуса Христа као Сина Божијега за његово крштење, тј. за силазак Духа божијег на Христа¹¹⁾. Исуса Христа као Сина Божијега, дакле, пројављује свету Дух Свети који је на њему. Ово је највероватније утицало и на опис рођења Христовог (који је каснијег порекла), које се десило такође посредством Духа Светога. Отуда је у Цркви одувек крштење, а не физичко рођење, сматрано истинским рођењем. Ово је утолико важ-

11) Јн. 1, 32-34.

на чињеница зато што упућује на то да слободно постојање човека и његове тварне природе — његово обожење, остварује Дух Свети кроз заједницу човека са Христом Сином Божијим. Јер, ослобођење тварне природе у Христу од последица њене створености, тј. смрти, није плод природе и њених својстава, већ пресвега, делатности Духа Светог који сједињује човека са Христом. На ову чињеницу јасно указује сам догађај рођења а затим и васкрсења Христовог из мртвих. Господ Исус Христос као човек не васкрсава сам, већ је његово васкрсење, како нам показује Свето писмо, плод делатности Духа Светог(12).

Дакле, догађај силаска Светог Духа на апостоле, после Христовог вазнесења на небо, је од прворазредног значаја за живот света као његово вечно, слободно постојање, зато што се посредством Духа Светог сваки човек поистовећује са Христом крштењем и начином свога постојања, и јавља се као син Божији, као Христос(13). Међутим, на који начин Дух Свети делује међу људима чинећи их Христом — слободним, бесмртним?

Силазак Светог Духа на Христове ученике догодио се, како је то забележено у Светом писму(14), када су ови били окупљени у Јерусалиму на ломљењу хлеба. То је била Евхаристија коју су Христови ученици свршавали по угледу на Христа и у знак сећања на његову крсну смрт. Отуда је делатност Духа Светог првенствено поистовећивана са Крштењем као сједињењем са Христом у догађају евхаристијског сабрања, али и начином живота новокрштенога какав је показан у Христу. Јер, читав Христов живот на земљи је био живот Духом Светим(15). Међутим, ту свакако треба истаћи крсну смрт Господа Исуса Христа као догађај који показује највећу љубав Христа према Богу и свету, али и васкрсење Христово и други и славни његов долазак што Литургија такође пројављује(15а) као доказ Божије вечне заједнице са творевином у Христу. Због тога је делатност Духа Светог, изражена кроз крштење, подразумевала живот новокрштенога на начин Христов, тј. слободан од захтева и закона које намеће створена природа, али и залог васкрсења као дефинитивног ослобођења човека, и његовог вечног постојања.

Међутим, други израз делатности Духа Светог кога смо већ споменули, а који је много важнији и од самог начина живота хришћанина који подразумева имитацију Христовог живота на земљи, је-

12) Ср. Дел. ай. 3, 15; I Кор. 15, 15.

13) Име Христос значи помазаник, носиоц Светог Духа.

14) Види Дел. ай. 2, 1-4.

15) Види о овоме опширније у мом чланку „Есхатолошка димензија Цркве и њен утицај на хришћански живот“, Теолошки погледи бр. 1-2, 1989, стр. 77-91.

15а) Упореди молитву анамнезе у Светој литургији

сте сједињење, заједница новокрштеног са Христом. Другим речима, Дух Свети конституише Цркву као слободну заједницу људи и читаве творевине са Богом у Христу и на тај начин обезбеђује вечно, слободно постојање света, јер Бог је благоизволео да у Христу Исусу има заједницу са светом. Новокрштени се рађа Духом за вечни живот и Дух постаје члан једног организма, Цркве, која изражава Царство Божије на земљи Евхаристијом као заједницом свих верних са Христом који је началник те заједнице, (**πρωτότοκος πάσης κτίσεως**). То значи да Дух Свети на овај начин гради слободну заједницу људи са Христом, Евхаристијску заједницу, Цркву која престаје да буде само сећање на Христа и имитација Христовог живота (*imitatio Christi*), већ постаје тај исти живи Христос присутан на земљи и после свог вазнесења на небо али сада у „другом облику“, као Црква, заједница многих личности(15б). Један пример кога смо нашли код Сартра могао би унеколико да оправда горе наведено и да покаже да нечија физичка одсутност није препрека за његово присуство на један, наравно „друкчији“ начин, уколико са њим постоји слободна, љубавна заједница.

Неки човек је договорио са својим пријатељем Петром састанак у 16 часова по подне у једној кафани. Пријатељство између ових људи је било онакво какво постоји између Христа и његових следбеника, тј. слободна, љубавна заједница. Другим речима, између ових људи је постојала узајамна онтолошка зависност. Међутим, Петар није дошао у заказано време на уговорени састанак. Кафана је била пуна других људи, али Петра тамо није било. И оно што се догађа у том тренутку, примећује Сартр, јесте присутност одсутне личности на један карактеристичан начин. Петров пријатељ у том тренутку једино што примећује то је да је читава просторија испуњена Петром који је одсутан. Другим речима, Петрова физичка одсутност је учинила да он буде на један посебан слободан начин присутан. И то што се догодило, наставља писац, није психолошки догађај. То је догађај онтолошке природе. Одсутна личност је присутна и може бити присутна, независно од своје физичке одсутности, једино ако постоји слободна, љубавна веза са њом.

Покушамо ли сада да објаснимо догађај Христовог вазнесења на небо и силазак Духа Светог и његов значај за вечни живот људи који се остварује као њихова слободна заједница са Христом, видећемо да је и овај догађај био неопходан за живот света управо због тога што је повезан са силаском и делатношћу Духа Светог међу

15б) Упореди јављања Васкрслог Христа својим ученицима која су била у „другом облику“ у виду ломљења Хлеба, тј. Свете Евхаристије, записана у Васкрсним Јеванђељима (*Лук. 24; Јов. 21, 9-12*).

људе(16). Јер, ако претпоставимо да је Христос после свога васкрсења остао у физичком облику и даље на земљи међу људима, а ради остварења вечног, слободног постојања људи у заједници са њим, ко би од људи могао да одрекне ову заједницу? То би истовремено подразумевало одсуство слободе, тј. одсуство Духа Светога из света, јере је силазак Духа Светога на апостоле условљен Христовим вазнесењем на небо(16а). Међутим, да је Христос остао на земљи у свом првобитном облику (у виду Цркве он је свакако остао), заједница људи са Богом у Христу не би била израз њихове слободе, тј. Духа Светога, већ би била насилно наметнута и као таква била би смрт за људе. Истинско постојање човека може бити једино у његовој слободној заједници са Богом у Христу. Ову проблематику јасно изражава Свето писмо и у догађају апостола Томе и његовог неверовања у васкрсење Христово. Апостол Тома је тражио, да би веровао да је Христос заиста васкрсао, да види и опипа тело васкрслог Христа. Међутим, речи које том приликом упућује Господ Исус Христос апостолу Томи: „блажени су они који невидеше а верују“ (17), управо указују на то да су блажени они који верују *слободно*, и имају заједницу са Христом у Евхаристијском сабрању Цркве.

Дакле, Дух Свети гради, после вазнесења Христовог, једну слободну заједницу људи са Христом на земљи, литургијску заједницу, градећи на тај начин Цркву, тј. Царство Божије. Зато је делатност Духа Светога нераскидиво повезана са есхатологијом која је Царство Небеско пројављено литургијом, или тачније речено, Дух Свети је тај који остварује есхатон у историји кроз литургију и у литургији(18). Међутим, то није Царство Небеско у душама људи само као обећање и предokus, већ пре свега Царство Небеско као заједница васкрслих људи и преображене природе у Христу која ће се остварити са другим доласком Господа Исуса Христа на земљи, а већ је почела сад и овде и која ће такође бити остварена силом Духа Светога и благословом Бога Оца у Христу(19).

16) *Јн. 16, 7.*

16а) Силазак Духа Светог на апостоле значи њихово оживотворење и ослобођење од свега историје и детерминисаности постојања. Дух Свети има улогу да све оне који се крштавају учини слободним од природних закона и, што је најважније, да их учини слободнима од смрти — да их васкрсне. Дух Свети је ту исту улогу имао и у Христу, будући да је Он тај који Христа ослобађа стега историје и васкрсава га из мртвих.

17) *Јн. 21, 25-29.*

18) *Дел. ай. 2, 17.*

19) *Матш. 24, 30; I Сол. 4, 14-17.*

ЗАКЉУЧАК

Проучавајући проблем људске слободе, који је увек актуелан управо зато што је онтолошки проблем, дошли смо до следећих закључака:

1. Слобода човека се поистовећује са његовим бићем, и зато је захтев, тежња човека за слободом, његова тежња за вечним постојањем.

2. Схватање слободе и њено реално остварење искључиво зависи од тога како човек схвата постојање Бога, света и човека. Хришћанско схватање постојања Бога као Свете Тројице, стварања света из ничега у Христу, као и стварање човека као једино слободног бића међу творевинама који има задатак да, зависно од његове слободе, и свет приведе вечном постојању у њему и кроз њега у Христу као Тело Христово, управо се тиче проблема слободе. Међутим, у хришћанској теологији, како на Истоку, тако и на Западу, још увек није довољно посвећено пажње последицама самог стварања света из ничега. Јер, није довољно само констатовати да је свет створен из ничега и да ће вечно постојати, већ, пре свега, треба бити свестан последице створености природе ни из чега, а то је смрт, тј. природа је смртна зато што је створена, и то у свим њеним сегментима и тек тада ће се разумети зашто је Бог све створио у личности Сина. Уосталом, проблем слободе управо и настаје из ове стварности, смртности света, као онтолошки проблем за човека. Само тада се слобода јавља као онтолошки проблем када је то захтев човека за његовим вечним постојањем. Јер, схватање слободе тако да се она јавља једино као реакција на датост бића, тј. будући да смо створени од Бога као бесмртни по природи и да тако постојимо вечно мимо своје воље, негира, пре свега, слободу као онтолошку категорију човека и своди је на један искључиво схоластички проблем који уопште не постоји у стварном животу, и негира Христа, тј. Цркву као јединог Спаситеља.

3. Будући да једино Дух Свети остварује слободу људи као вечно постојање у заједници са Христом, треба се још дубље позабавити чињеницом да се слобода као биће једино остварује у Цркви, у Светој Евхаристији. Јер, и монашки живот изражава слободу као заједницу, и то је најбоље остварено у православној монашкој традицији која се огледа у послушности монаха према своме старцу, игуману, и као таква пројављује есхатолошку форму постојања човека и света, али само у заједници Свете Евхаристије, јер је то заједница са Христом Богом. Зато је Света Евхаристија у православном свету одувек била једини прави израз слободног, вечног постојања света

и једино реално Царство Небеско овде у историји и у вечности. Оног момента када се Хришћански живот одвојио од Свете Евхаристије, постаје само имитација хришћанства и Царства небеског и заједнице са Богом, а не истински живи Христос и Царство Божије, као лична заједница човека и света са Богом.



* Преведено са руског из часописа „Православная мысль“, бр. 1, стр. 176-213, Париз 1928.