

БСП С II 41 / 1992

ID = 6936578

Теолошки погледи

БЕОГРАД 1992.
ГОДИНА XXIV
БРОЈ 1-4

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС

ПБЧ II 41/1992-4



БЕЛОРУССКАЯ РАДІА
ТАЛІГРАФІЯ

241

М.М. 92

Религија - заједница - идеологија¹

Пре свега поставља се питање да ли се још и данас може говорити о идеологији. Подсетићу овде на три основна значења ове речи.

Први је употребио овај израз Француз Дестит д' Траси, почетком XIX века. Под идеологијом он је подразумевао систематско и рационално излагање идеја и погледа једне заједнице или групе, насупрот ирационалним предрасудама и несхватљивим убеђењима.

Маркс је осудио идеологију као лажну свест, односно, као један од начина логичког идеализовања противречне стварности, као покушај човека да умом реши противречности које не успева да реши у пракси. Утом смислу идеологија је супротност науци. Маркс није приметио да је "фетишизам науке" већ у његове дане био господарећа идеологија, нити је пак предвидео да ће се и марксизам у XX веку развити у један типичан симптом утопијске (и тоталитарне) идеологије.

На крају, Карл Манхајм дао је овом појму посебан смисао. По њему идеологија означава идеје и убеђења који се јављају као супарнички званичној ситуацији и поретку. Манхајм овом појму придаје и шири смисао: идеологија је "општи начин мишљења" који у конкретној епоси карактерише једну групу или ширу заједницу.

Нема разлога да се задржавамо на детаљима и ерминевтичким правцима које је изазвао и формирао проблем идеологије: марксистичком, позитивистичком, неопозитивистичком, функционалистичком итд. То би захтевало шире наводе плодних доприноса овом проблему научника као што су Грамши, Лукач, Шлезингер, Алтусер.

¹) Предавање одржано 1. маја 1990. г. у Женеви. Са грчког превео Зоран Јелисавчић

Мој предлог је да прихватимо као корисно за нашу тему одређивање идеологије, смислом грчке речи *νοοτροπία* λ (начин мишљења, тј. менталитет). Као прво, треба да локализујемо текућу идеологију у данашњим друштвима у оквирима општег, или боље рећи доминирајућег начина мишљења; начин поимања, али и тумачења стварности начин осмишљавања људске егзистенције и људског делања, постојања у заједници као и циљеве сапостојања.

Тај начин није производ аутоматског или случајног стваралаштва. Условљава се колико савременим и саморазумљивим - свесним или несвесним - признањима, ауторитетним поставкама, методолошким изборима, утврђеним вредностима, толико и - углавном - , активношћу свакодневног живота, активношћу потчињеној одређеном вредновању људских потреба, степеновању приоритета који придајемо нашим потребама.

У том смислу, *логи́ка прогреса* показује да је владајућа идеологија на светском нивоу. И кад кажемо развој (прогрес) подразумевамо стални ритам успона производње и њених пратилаца потрошачког процеса. Било да је реч о материјалним добрима, било о научном знању, било о цивилизацијским добрима, једини "исправан" став је да производимо и трошимо све богатије и увек нове врсте што бољег квалитета. Овом циљу потчињава се и наша свакодневна делатност, начин нашег размишљања, политичко и економско организовање нашег живота као и остала свакодневна преживљавања.

Дозволите ми да наведем два конкретна примера свеопштих човечанских идеала, који на први поглед изгледају независни и невезани са владајућом идеологијом прогреса - невезано са произвођачком и потрошачком хистеријом - али који се ипак на крају са њом савршено поклапају: то је захтев за *миром* и захтев за *заштитом људске околине*.

По мом мишљењу оба ова идеала, која су за поштовање и посебно потребна човеку, потчињавају се данас истој тој логици тежње за развојем. Колико тзв. пацифистички, толико и тзв. еколошки покрет захтевају на међународном плану примену принципа, методологије и циљева прогресивних стремљења за светским миром и заштитом природне околине. Принцип развоја не слаже се са враћањем на катастрофалне сукобе, са трошењем економске моћи на наоружање или продужавање војног рока итд., као што се не слаже ни са црпљењем природних извора енергије, уништавањем добара опште потрошње (ваздух, море, шуме итд.).

Коначно, циљеви ових тежњи остају у истој мери прогресивистички: сигурност индивидуалног живота грађанина, гаранција комфора за сваки други потошачки избор, проширење природне и социолошке основе за сваку "напредну" активност.

Пример прогресивистичког присвајања мира и заштите човекове околине може да буде најбољи увод у проблем односа друштва и религије у оквиру актуелне идеологије.

Овде треба напоменути да се идеологија прогреса историјски формирала од европског просветитељства. Просветитељство од XVIII века, па надаље, било је сигурно нешто више од идеолошке струје или теоријског система, нешто више од филозофског става или "школе". Било је епоха "нова времена" европске историје. Времена "просвећења" европског човека после "мрачног" средњег века и тоталитарног наметања религијског ауторитета као званичне идеологије. Просветитељство је култура тј. општи начин живљења.

Култура просветитељства је у самом старту имала антирелигиозни (и свакако антиклерикални) карактер. Међутим, све што је више идеологија прогреса добијала водећу улогу, утолико више су слабили теоријски изазови полемичног супротстављања религији, као што је слабила и незадрживо се црпела и сама религиозна проблематика.

Тако, могло би се дословно назначити да два главна симптома идеологије јесу: прво, религиозни пад у најширем смислу многих социолошких слојева, тј. хладна незаинтересованост за метафизичке проблеме, психолошко одбацивање тог егзистенцијалног питања и практични агностицизам, и друго, компромисни друштвени плурализам, теоријска и безживотна толеранција сваког веровања и сваке врсте духовности у једној клими поштовања права појединаца да изабере своја убеђења.

Ова савремена социолошка факта тешко подлежу статистичком попису. Али и сама дефиниција идеологије коју смо прихватили (општи и доминирајући менталитет), такође је факат који не подлеже мерењу. Зато и наша, овде изложена убеђења или примедбе, имају углавном карактер феноменолошких назначења. А могу да функционишу само као ерминевтичке иницијативе увек подложне емпиријској потврди или демантовању.

У сваком случају, констатација о ширем религиозном паду и упоредо са њим друштвене толеранције религијског плурализма, има за тему последице од изузетног значаја: показује да проблем органског повезивања религије и друштва не може више да се постави у оквиру прогресивистичке идеологије. Религија и друштво су већ постали два упоредна и неспојива фе-

номена, један се креће у сфери колективног и јавног, а други у сфери индивидуалног. У таквој идеологији религија се објективира у установе и неизбежно се условљава установама друштвене организације, односно државом. На тај начин, односи се подешавају на основу важећих институционалних правила - тј. уставом, законодавством, или посебним договором (конкордат).

Тако се искључује могућност да институционално представништво религије добије право духовног покровитељства или одговорности за опште тело заједнице. Религиозна установа представља искључиво вернике, бројни збир појединаца "синдикализованих" на основу своје вере - као што се друге особе синдикално организују на основу својих интереса или тежњи.

Последица раздвајања религије и заједнице је индивидуализовање, објективисање и ограничење вере. Јер кад религијске установе пред државним институцијама представљају права верника, неизбежно претпостављају веру својих верника као особину објективно посведочену и потврђену. Тако се вера поистовећује са индивидуалним исповедањем и прихватањем принципа, убеђења и институционализованих догмата, као и са практичним последицама у објективним захтевима које налажу религијске институције: редовно присуствовање верским обредима, оданост канонима религиозне етике, плаћање чланарине верским установама итд.

Наравно, у једном таквом оквиру односа религије и друштва, примерни представници хришћанског поимања спасења (разбојник, блудни син, цариник, блудница), налазе се "де факто" ван институционалних оквира религије. Ова констатација нас обавезује да се позабавимо питањем: да ли и како хришћанска црква може да преживи као изворни догађај унутар данашњих односа религије и друштва. Објективна стварност намеће дилему: или да се отуђи хришћанска црква у природну религију (да се нађе на страни супротној својој јеванђељској поруци), или да свесно изабере једну "маргиналну" социолошку делатност ван институционалних оквира религије. Парадоксално (али вишеструко признато од истраживача разних теоријских праваца) је да је данашња идеологија прогреса историјски пород хришћанских заједница западне Европе. Класична дела Макса Вебера, Сомбарта, Таванија, Мардала, могла би да се употребе као елементарни библиографски доказ ове констатације.

Мада, и поред великог доприноса наведених научника, осветљавање историјских чинилаца савремене идеологије показује се непотпуним, нарочито ако запоставимо идеолошке и пристрасне западноевропске радове о средњем веку. На ову тему

изузетак чине радови медијавелиста и католичких теолога Етјена Жилсона, Жоржа Дабија и М. Шенлија.

Дакле, проблем који се јавља у истраживању историјских корена савремене идеологије и односа религија и заједнице у овој идеологији, јесте: да повежемо резултате истраживања западно-европског средњовековног начина живљења са анализом новијег културног феномена који истражују социолози пост-веберовске епохе.

У овом раду допустићете ми да кажем да је највећи део моје списатељске делатности (без обзира да ли сам успео или не), посвећен овој врсти истраживања. Зато бих дао себи слободу да синтетизујем резултате свог дугогодишњег рада у пар непосредних премиса. Верујем да су ове премисе реалне не само због тога што осветљавају односе религија и друштва у оквиру текуће идеологије него и назначују перспективу циљева према којима би требало да се усмери савремена црквена свест.

1. Разумевање првобитног хришћанског "јеванђеља" претпоставља ново осмишљавање свега постојећег и начин приступа сазнавању постојећег, одговор онолошком и гносеолошком проблему.

2. Овај одговор методолошки је довршен од св. отаца првог и средњег хришћанског периода. Светоотачка онтологија и гносеологија синтезира искуство црквеног тела, а изражава се у одлукама седам Васељенских сабора.

3. Стварно постојеће и узрочни принцип свега постојећег, за црквено искуство јесте Личност: Личност Бога Оца. Ова Личност ипостазира своју "природу" рађајући вечно Сина и исходећи Светог Духа. Начин постојања Божанства открива се у историјском искуству као заједница међусобног љубавног прожимања живота и енергије Трију Ипостаси. "Бог јесте љубав".

4. "По икони" Божјој и човек је лично постојање - са самосвешћу (слобода од неопходности своје природе) и разумом (реална могућност односа са другим бићем).

5. Лице Божије и човеково познајемо само у непосредности односа са њим. Однос је могућ јер личност открива самосвест, слободу и логосну различност кроз енергије природе које су увек личне.

6. Познање личности и резултата личне енергије (тварни свет) постиже се само кроз искуство и непосредност односа. Излагање гносеолошког искуства кроз језичке ознаке (симболе) имало је увек апофатички карактер: истинско знање поистовећује се искуством личне заједнице и односа - одређује се, али не исцрпљује језичким формулисањем.

7. Тако се за Цркву поистовећује начин стварног постојања са начином стварног знања. У оба случаја имамо подражавање Тројичног начина постојања. Да би учествовао у познању Истине и у Истини вечног живота, човек треба да промени начин постојања; да постане црквени ипостас, да живот преобрази у зајеничарење љубавног самодавања и самоприношења. Не само дакле, да постоји и да притом воли, него да постоји јер воли и да постоји у мери у којој воли.

8. Са овим подробностима излази црква пред своје антиподе. Религија претпоставља лична интелектуална убеђења, индивидуални морал, индивидуално учешће у обреду, индивидуално спасење. Насупрот томе, црква претпоставља крајње безнађе индивидуалне могућности и преношења сваког догађаја живота и знања у љубавну заједницу и однос.

9. Чини се да је пре свих Августин био тај који је запоставио темељне претпоставке црквене онтологије и гносеологије. У ствари, увео је религијско схватање црквеног искуства: вера се прихвата као индивидуални интелектуални доживљај, врлина као индивидуална одговарајућа награда, а однос Бога и човека као јуридикчки однос на нивоу индивидуалне кривице - искупљења - оправдања. Код Августина можемо слободно говорити о правом претварању догађаја цркве у религију.

10. Током средњег века и касније, дугим историјским процесима на западноевропским просторима Августиново учење се све више јављало као основа и полазиште сваког теолошког излагања. Августиновска одступања од црквене онтологије и гносеологије подупиру се још више прихватањем специфичког примењивања аристотеловске логики после XII века.

11. Чак ни реформација се неће удаљити од принципа Августиновске теологије, а православни исток у вековима турског ропства такође ће прихватити западно наслеђе Аристотела после XVI века оповржење термина црквене онтологије и гносеологије јавља се као већ општи симптом западне и источне теолошке мисли. Конкретно:

а - Критеријум провере знања није више црвени факат, тј. искуство везе - учешћа у евхаристијском сабрању цркве. Знање је индивидуално - интелектуално достигнуће ("adequatio et intellectus"), а истинитост знања мери се правилношћу закључка. Правилност се контролише или канонима формалне логики, или позивањем на утврђење ауторитета (Св. Писмо, институционални органи црквене управе).

б - Тако, познајемо Бога не побољшавајући везу него схватајући смисао (појам). Онтологија се враћа старогрчкој

предности суштине. Реалност енергија које омогућавају емпиријски приступ у личну друкчијост, или се одбацује или се не познаје.

в - Вера се преправља у индивидуалну рационалну сигурност потчињену силогистичким доказима, а на крају у механизам идеолошке пропаганде (*propagande fidei*). Учешће у спасењу постаје такође индивидуални догађај сакупљања врлина - награда. Црква се доживљава као верски управни орган, а не као евхаристијско тело.

12. Индивидуализам и рационализам су производ овог трансформисања хришћанства у религију и одбацивања црквене онтологије и гносеологије. И ово нам се намеће као општи друштвени менталитет са свим карактеристикама које новије анализе придају изразу идеологије.

13. Побуне ренесанса и просветитељства против доминирајуће религијске идеологије неће угушити њене онтолошке и гносеолошке претпоставке, индивидуализам, утилитаризам, благостање остаће основе социолошког менталитета. Распрострањени феномен секуларизације једноставно ће заменити циљеве, трансцендентне у иманентне.

14. Посебно на пољу политике историјски је видљив и конкретан обрт од религијског индивидуализма - благостања - утилитаризам (првих теоретичара слободног тржишта) према секуларизованом погледу на свет. Секуларизација појачана етиком дијалектичког материјализма унеће у нову идеологију снагу прогресивистичке искључивости.

Овај кратак историјски екскурс допушта нам ерминевтички приступ односу религије и друштва у оквирима савремених, развијених заједница. А однос се углавном базира на шемама прогресивистичке идеологије, што је, видели смо, органски производ претварања хришћанства у религију.

Завршавајући, истичемо неке карактеристичне симптоме превласти прогресивистичке идеологије у односу на религију и заједницу данас:

1. Чини се да су хришћанске цркве потпуно прихватиле логику стварања "добара" и поседовања "служби" које одговарају потрошачком менталитету данашњег човека. Као "добра" представљају се: психолошка утеха индивидуалне праведности, сигурност позитивних метафизичких убеђења, социолошка корисност хришћанске етике. А као "службе" човекољубиво дело црква, естетско и психолошко задовољство у вршењу обреда, социолошка улога клира на пољу васпитања, солидарност са страдајућима итд.

2. Производња "добара" и "служби" спроводи доследношћу налоге прогресивистичке праксе: полаже наде у рационално побољшање креативности употребом савремених метода организовања и продуктивности уз снажно присуство у јавности преко телевизијских програма, улазак религијских вођа у тзв. СТАР СИСТЕМ, њихово мешање у ствари међународне политике, упечатљива путовања са масовним скупљањем верника. Упоредо са тим, покушава се рекламним форсирањем проповеди претераним умножавањем штампаних ствари (нпр. часописа), иступима у дневној штампи, повезивањем са кинематографским и диско компанијама итд.

3. Односи религије и друштва развијају се у односе производног механизма (типа мултинационалних компанија) и потрошачке публике. Управни органи, сад сваке цркве, следеју прототипу организационог система ватиканске администрације која је и прва учитељица технике "результативности". Иста администрација користи своје "муштерије" (вернике) да би проширила пропаганду незаинтересованима или неверујућима (*opus dei*), уважавајући истовремено "плурализам" убеђења.

Време одређено за овај увод не допушта ми даље анализирање. Дилеме које јављају врло су суптилне, али никако опште и теоретске. То су дилеме личног егзистенцијалног избора: да ли ће сваки од нас "продати све што има" да би "купио добар бисер" (Мат. 13, 46), или ће остати у смртоносном уживању религијских потрошачких добара. Јеванђеље цркве је по својој природи противник природне религије. Жеђ за емпиријским опицавањем јеванђелског откривања је свестан избор једне "маргиналне" социолошке силе која је ван институционалне границе религије.

О мученицима (- за веру)¹

"Ако је хришћанин, због имена Христовог, вере и љубави Божије, осуђен од безбожника на (казну) огањ или животињама или у руднике, немојте га напустити, већ од труда вашег и вашег зноја (Пост. 3: 19) пошаљите му нешто за храну и да плати војнике, и да олакша и ублажи (невоље), и колико од вас зависи,

1) Одломци из АПОСТОЛСКИХ УСТАНОВА, Књига 5. 1-6, *Les Constitutions apostoliques*, II, Livres III - VI. *Introductio, texte critique, traduction et notes* par M. Metzger, Sources chrétiennes, 329, Paris, 1986. , превео др Радомир Појовић.

Апостолске Установе (АУ) су древни ранохришћански спис. Према резултатима најновијих истраживања АУ нису дело једног писца, већ представљају компилацију неколико ранохришћанских списа која је коначно редигована крајем 4. века, тачније око 380. године. Од познатих древних хришћанских списа који су у целини или делимично ушли у АУ, лако су препознатљиви УЧЕЊЕ ДВАНАЕСТОРИЦЕ АПОСТОЛА (Дидахи) (српски превод са грчког од А. Т. П., *Теолошки погледи* 3 - 4 (1987) 235 - 240. Новије критичко издање: *La doctrine des douze apôtres (Didaché)* par W. Rordorf - A. Tuilier, SC 248, Paris 1978.). Затим, спис АПОСТОЛСКО ПРЕДАЊЕ (ТРАДИЦИЈА) и УЧЕЊЕ АПОСТОЛА (*Didascalia Apostolorum*).

АУ су настале у Сирији крајем 4. века, пошто се у њима по први пут помиње слављење Божића на Истоку, које је у Јерусалим уведено после 420. године. Као одређење места настанка АУ указује се на Антиохију у Сирији, древни град и хришћанску метрополу која је у првим вековима хришћанства имала веома богато и живо предање и велике хришћанске писце и учитеље.

Ближи датум настанка АУ узима се, готово сигурно, време око 380. године, нешто пре Другог Васељенског сабора. Дело не садржи конкретније учење о Духу Светом које је било у центру пажње Другог сабора. Црква се у пракси борила против многобожачког култа и обреда које је цар Теодосије I (379 - 395) и званично забранио државним законом 28. фебруара 381. године.

АУ имају осам (8) књига следеће садржине: 1 - О понашању хришћана, 2 - О црквеној јерархији, 3 - О удовицама, 4 - О сиромашнима, 5 - О мученицима, 6 - О шизми (раскоlima), 7 - О моралу хришћана и 8 - О благодати, причешћу, рукоположењу и дисциплини. Модерно издање *Апостолских Устанаова: Les Constitutions Apostoliques*, tomes I-III, Livres I - VIII, introduction, texte critique, traduction et notes par M. Metzger, SC 320, 329, 336, Paris, 1985 - 1987.

ваш блажени брат неће настрадати. Јер, ако је неко осуђен у име Господа Бога, он је свети мученик (μάρτυς αἰῶς), брат Господњи (ἀδελφός του Κυρίου), син Вишњег (υἱός του Υψιότου) (Лк. 6: 35), обиталиште Духа Светога преко кога је сваки верни примио светлост славе Јеванђеља када се удостојио да прими непропадљиви венац и сведочанство Христових страдања, и заједницу крви Његове, и да буде усиновљен састрадавањем у смрти Његовој. Због тога сви верни, преко вашег епископа, служите светима вашим имањем и трудом. А онај који нема ништа, нека пости и део дневне хране остави за свете; ако неко има у изобиљу, нека им служи већим даровима, сходно својој моћи; ако хоће, продајући сво богатство, да их ослободи затвора, блажен (μακάριος) ће бити и пријатељ Христов (ψίλος του Χριστού). Јер, ако је савршен онај који, божанским сазнањем, даје свој иметак сиромасима (Мт. 19: 21), утолико је више онај који (чини) за мученике (страдалнике); јер, такав се показује достојан Бога, испуниће вољу Његову (Мт 7: 21) спасавајући оне који су Га исповедили пред царевима и синовима Израиљевим (Дап. 9: 15), и којима је Господ јасно рекао: "Онај који призна мене пред људима, признаћу и ја њега пред Оцем мојим на небесима" (Мт. 10: 32). И ако су они, као што је Христос пред Оцем дао сведочанство, морате и ви посећивати их у затворима; јер ако ви тако чините, биће вам урачунато као страдање; наиме, они су мучеништво искусили, а вама је (мучеништво) придодато као заједничарима (саучесницима) њиховог подвига. Сам Господ се обраћа таквима, говорећи: "Ходите благословени Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено од постања света. Јер огладнех, и дадoste ми да једем; ожеднех, и напојисте ме; странац бејах, и примисте ме; наг бејах, и оденусте ме; у тамници бејах, и дођосте ми. Тада ће му одговорити праведници говорећи: Господе, када те видесмо гладна, и нахранисмо? Или жедна, и напојисмо? Кад ли те видесмо странца, и примисмо? Или нага, и оденусмо? Кад ли те видесмо болесна или у тамници, и дођосмо ти? И одговарајући Цар ће им: Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте" (Мт. 25: 34-40). "И ови ће отићи у живот вечни" (Мт. 25: 46).

Али, ако неко, који се сматра да је брат (хришћанин), страда од Злога зато што је починио злочин и осуђен је на смрт као прељубочинац или као убица, одвојте се од њега, да не бисте били оптужени и да нико од вас не буде подозреван као саучесник у саблазни и да не да повода да сви хришћани буду оклеветани због таквих дела; будите далеко од таквих.

Насупрот, они који су Христа ради утамничени од безбожника у затвор или предати на смрт или у окове или у изгнанство, са сваком ревношћу им помажите и ослободите ваше чланове из руку беззаконика. Ако је неко, посећујући их, заробљен и поднео невоље, блажен је, јер је постао заједничар мученика и опонашалац (μυμνητής) страдања Господа Исуса Христа (1. Петр. 5: 1). Јер смо и ми много пута због Христа примили ударце од Кајаве, и Александра и Ане (Дап. 4: 6), али смо остали радосни, радујемо се што смо се удостојили да пострадамо за име нашег Спаситеља (Дап. 5: 41); радујте се због таквих страдања, јер ће те бити блажени у онај дан (Лк. 6: 23).

Оне који су изгнани због вере и који беже из града у град (Мт. 10: 23) због заповести Господње, примите их, старајте се о њима и примите их као страдалнике (мученике), радујући се што сте постали заједничари њиховог прогонства, знајући да су они блажени од Господа. Он је рекао: "Блажени сте ви када вас срамоте, и прогоне вас, и кажу против вас свакојаку рђаву реч, лажући мене ради; радујте се и веселите се, јер је велика ваша плата на небесима, јер су тако прогонили и пророке пре вас" (Мт. 5: 11-12). И опет: "Ако су мене прогнали, и вас ће прогнати" (Јн. 15: 20). И даље: "Ако вас прогнају у овом граду, бежите у други (Мт. 10: 23), јер ћете у овом свету имати жалост (Јн. 16: 33). Јер, предаће вас у синагоге, и пред старешине и цареве изводиће вас мене ради, за сведочанство њима, и који претрпи до краја, тај ће се спасти (Мт. 10: 17-18,22). Јер, онај који је био прогнан због вере, посведочио је Христа и добро се држао; он је заиста човек Божји (1.Тим. 6: 11).

Ако се неко одрекне Христа да га не би људи омрзли, и воли свој живот (Јн. 12: 25) више него Господа, у чијој руци је душа његова (Дан. 5: 23), такав (човек) је бедан, јадан, као проклет и жалостан; он жели да буде пријатељ жуди, а непријатељ Божји, нема никаквог удела са светима, већ са проклетима, будући да жели, уместо Царства благословених, огањ вечни припремљен ђаволу и анђелима његовим (Мт. 25: 34, 41); он је омрзнут, не више од људи, него од Бога је удаљен и одбачен испред лица Његовог. Овоме је Господ овако рекао: "Ко се одрекне мене пред људима и постиди се имена мога, одрећићу се и ја њега и постидећу се пред Оцем мојим на небесима" (Мт. 10: 33). И опет говори својим ученицима, и нама самима, овако: "Ко воли оца или мајку више од мене није мене достојан, и ко воли сина или кћерку више од мене није мене достојан; ко чува живот свој изгубиће га, а ко изгуби живот мене ради, наћи ће га" (Мт. 10: 37-39). Јер каква је корист човеку ако сав свет задобије а души

својој науди? Или какав ће откуп дати човек за душу своју" (Мт.16: 26). И даље: "Не бојте се оних који убијају тело, а душу не могу убити; а више се бојте онога који може и душу и тело погубити у паклу" (Мт. 10: 28).

Онај који изучава неку вештину (занат, уметност) посматра свог учитеља пажљиво како ради свој посао и настоји вешто да га опонаша (имитира) и извршава што му је поверено; ако не поступа тако, значи да још није усавршен у свом послу. А ми, ми имамо учитеља Господа нашег Исуса Христа, и зашто се уподобљавамо Његовом учењу? Он се одрекао одмора, раскоши, славе, богатства, почести, силе освете, мајке и браће, и чак сопственог живота из вере према Оцу и из човекољубља према нама; поднео је не само прогонство и ударце, псовање, ругање, него је чак прикован на Дрво, (Крст), да би преобратио и спасао Јудеје и Јелине (многобожце). Ако се дакле Он одрекао свега ради нас (Лк. 14: 33), није се уплашио Крста, нити избегао смрт, зашто ми сами не опонашамо Његово страдање и не одрекнемо се ради Њега самог нашег живота, јер нам Он даје (снагу) да издржимо? Он је ради нас, а ми ради нас самих, јер Он није имао потребу за нама, док смо ми имали потребу за Његовим милосрђем; Он очекује од нас само искрену и спонтану веру, као што каже Писмо: Ако си праведан, шта ћеш ми дати? Или шта ће примити из твоје руке? Човеку какав си, наудиће твоја злоћа, и сину човечијем (помоћиће) праведност твоја" (Јов. 35: 7-8).

Одрекнимо се (оставимо) дакле, и родитеље, и породицу, и пријатеље, и супруга (гу), и децу, и богатство, и све што имамо за живот (Мт. 14: 26), кад су нам угрозили побожност. Јер треба да се молимо да не паднемо у искушење (Мт. 26: 41); А ако смо на мучеништво (сведочење) позвани, исповедимо драгоцено Име, иако смо због тога кажњени, радујмо се јер трчимо ка бесмртности (ἐπὶ ἀθανασίας). Ако смо прогнани, не будимо растужени, не волимо садашњи век (2. Тим. 4: 10; 1. Јн. 2: 15), нити похвале од људи (Рим. 2: 29), нити славу и част од владалаца, као Јудејци: они се диве делима Господњим, али не верују у Њега из страха од првосвештеника и других управитеља: "Јер више заволе славу људску од славе Божије" (Јн. 12: 42-43). А ми који исповедамо добро исповедање (1. Тим. 6: 12), не спасавамо само себе саме, већ и утврђујемо новопросвећене (неофите, новокрштене) и оне који се поучавају (катихумени, оглашени) да верују.

А ако одступимо од исповедања (вере) због нечега, и одрекнемо се побожности због слабог карактера и страха од

привремене казне, ми смо, не само отпали од вечне славе, већ ћемо бити, штавише, одговорни за губитак и осталог, и претрпећемо двостуку казну, јер смо нашим одрицањем побудили сумњу, као да је вера коју смо некад исповедили само колебљива наука. Зато, не будимо ни лакоумни ни брзоплети, јер Господ говори: "Молите се да не паднете у искушење, дух је срчан, а тело је слабо" (Лк. 22: 40; Мт. 28: 41). Ако смо поверовали, не обесчашћујмо веру кукавички. Јер ако се неко одрекне своје наде, која је Исус (1. Тим. 1: 1), Син Божји, он се ослобађа привремене смрти; али сутрадан он ће бити оборен на постељу тешком болешћу, сепсом (труљење), или гангреном, или чиром, или тумором, или воденом болешћу, или канцером, он ће убрзо променити и напустити. Хоће ли он моћи задржати (тада) садашња земаљска блага, да ли ће га пратити вечна добра? Још горе! биће подвргнут вечној казни, отићи ће у таму најкрајњу, где ће бити плач и шкргут зуба (Мт. 8: 12; 22: 13).

Онај који се удостојио мучеништва, радоваће се у Господњој радости (Филип 3: 1; 4: 4), јер је стекао скупоцени венац и исповедањем (вером) је отишао из (овог) живота. А ако се ради о оглашеном (катихумен), нека се без жаљења жртвује, јер пострадали за Христа биће за њега још знаменитије Крштење, пошто он стварно подноси смрт са Господом, док други то чине симболично (у тајни Крштења). Нека се он дакле радује што се угледа учитеља, јер је Он заповедио: "Нека сваки буде савршен као његов учитељ" (Лк. 6: 40). Наш учитељ, Господ Исус био је ударан ради нас, поднео је стрпљиво хуљења и увреде, пљување, ћушке, ударце (Мт. 26: 67). После шибања, прикован је на Крст, пио је оцат и жуч (Мт. 26: 67), испунио је све по Писму (Јн. 19: 28), рекао је Богу и Оцу: "У руке твоје предајем дух свој" (Лк. 23: 46). Такође, онај који тражи да буде Његов ученик, нека ревнује да се бори као Он, нека се угледа на Његово трпљење, знајући, ако је од људи стављен у ватру, ништа неће осетити, као и три младића (Дан. 3), или ако неко страда, примиће плату од Бога, ако верује у само једног и истинитог Бога (Јн. 17: 3) и Оца кроз Исуса Христа великог Архијереја (Јевр. 4: 14) Који искупљује душе и избавља подвижнике (Дап. 7: 35, Јевр. 11: 6). Њему слава у векове векова. Амин.

Општа посланица "Источним архијерејским престолима" (866.)

У В О Д

Разлог због којег је изашла општа посланица, али и почетак раскола између Источне и Западне цркве дао је римски папа Никола I, који, као што је познато, због тога што је намеравао да своје новотарије протури новоствореној од стране Византије Бугарској цркви. Истовремено покушао је да се умеша у спор између Фотија и Игњатија који се тада дешавао да би од старина самосталној Источној цркви протурио латинске новотарије и папско монархистичко првенство власти, које је засновао на "лажно - исидорове" декреталије и такозвано "дар Константина". Стварно папа Никола I прво је послао у православну Бугарску, против канонско, латинских клирика који су истерали оне који су се тамо налазили уз помоћ властодржаца Бугара, грчке православне клирике, нарушили православну традицију и учење и саму Православну католичанску цркву лажно говорећи против православних Грка. Намерили су да латинизирају православну Бугарску и остале словенске земље, увођењем нових догмата и предања, који се набрајају у Фотијевој општој посланици.

Године 866. свети Фотије послао је источним патријарсима својеручну посланицу у којој објављује новотарије и против канонска дела Рима и његовог папе Николе I, и позива их на општи Сабор. Он, се заиста и десио јула-августа следеће године 867. у Константинопољу под председништвом патријарха Фотија и присутних посланика патријарха александријског, антиохијског и јерусалимског и многобројних епископа и других клирика као и цара Михајла и сацарствујућег Василија Македонца. Сабор у

Константинопољу осудио је латинске новотарије и друга учења, као и папу Николу I и оне који се са њим слажу као и његове посланике у Бугарској обзнањујући им свргнуће и анатему.

Осуда и целокупно одбрањено стање коме је Фотије допринео а против папе Николе било из разлога што је папа хтео да овлада православним Истоком и покушај да кривотвори православну веру, а посебно свети символ, као и избацивање старог предања, као и латинизирање Бугара и других православних земаља. Овом забуном успео је да удаљи од Источне цркве оно што се касније десило у Западној цркви. У Западној цркви стара синодска и демократска пуноћа Цркве замењена је папском монархијом а исто тако увођени су и нови латински догмати и предања, као што је првенство, непогрешивост, *Filioque*, опроштај греха, пургаторијум и друге новотарије у светим тајнама и служењу.

Први пут тада православни Грци у Византији сазнали су да папини људи послати у Бугарску увели су непризнате новотарије и друга учења која су уздрмала новокрштене православне Бугаре, проповедајући неважећим неким тајнама, јер су оне вршене од ожењених грчких јереја. Имали су намеру да уведу попут манихеја безбрачни клир и раскид брака већ ожењених свештеника. Такође, сматраше неважећом свету тајну миропомазања, јер је вршена са стране свештеника, а не епископа, како је на Западу било.

Најгоре од свега што је саблазнило православље и окарактерисано је као јерес беше увођење у символ вере *Filioque*, који је Фотије објавио у општој посланици православним патријарсима и целокупном источном свету, јер уведоше двоначалство у једноначалној Тројици и претворили једноначалство у двобожаство.

Друге новотарије које су уведене у Бугарској беше разрешење у првој недељи Велике четрдесетнице на млеко, сир и јаја, и наметнуше пост у суботу и друге намете као и замене што се поста тиче, у складу са латинским обичајима. У све то додају се још две разлике: папско првенство које му даје право да влада у свим цквама одакле произилазе и два напада папе Николе на друге цркве. Осим тога, Рим је напустио предање старе цркве и наравно она предања у области догми.

Горе наведене латинске новотарије свечано су објављене од стране патријарха Фотија својеручном посланицом. И због тога што се она односи на раскол Римске цркве од Једне свете, ка-

толичанске и апостолске православне цркве окарактерисали смо је као текст православног симбола.¹

На крају овог кратког увода, желео бих да се захвалим на стручној помоћи, проректору Ксантске Богословије господину Софоклису Токатлидису, јереју о. Душану Бурсаћу и ђакону др Радомиру Поповићу.

1) Посланица се налази у Кодексу 204 ф. 1-13 библиотеке метоха Светог Гроба у Константинопољу.

ОКРУЖНА ПОСЛАНИЦА

послата архијерејским престолима Истока, мислим на
Александријску и остале,
у којој истражује анализу неколико поглавља и како не треба да
кажемо да Свети Дух исходи од Оца и од Сина него само од Оца

ТЕКСТ

1) Незасит, као што изгледа, злу кушаћ, нити престао да проналази и мудрује у злу, оно које је од почетка стварања човека смислио против људског рода; али са мноштвом превара пре очовечења Христа води човека на непријатељска и незаконита дела, пресеца га од послушности према Богу, од којих дела и тиранију против њега систематски је уобличио и после тих није престао са мноштвом обмана и превара да побеђује и одвлачи оне који га слушају. Одавде су произашли *Симонијџи*, *Маркионијџи* и *Монџанисџи*, *Манихејџи*, и тако се умножише богате и многоглаве богоборачке јереси. Отуда произађоше *Арије*, *Македоније* и *Несџорије* и *Евџихије* и *Диоскор* и све остало неблагочешће, против којих се сакупише седам светих и Васељенских сабора где се скупиле мноштво помесних светих и богоносних отаца, искорењујући за увек зле штеточине ножем Светог Духа и припремише клијање чистог црквеног семена.

2) И кад беху истерани из наше средине и предани тишини и забораву гајена је добра и дубока нада благочествим и да се никада не појаве проналазачи нових измишљотина и јеретичких неблагочешћа којим их искушава зли, кад се окренуше против њега одлуке (васељенских сабора); нити да се поново нађу неки заштитници, и првоборци оних који су мислили да личе на њих видећи уништење и патње оних који су зачетници јереси. Са тим надама одморише се благочестиво учење и наравно у царствујућем граду, у којем су исправљена многа безнађа, са помоћу Божјом, и многи језици одбацише претходну одвратност, научише да певају заједно са нама заједничког Творца и Градитеља свега; и Цариград као да бејаше једно високо уздигнуто место из кога извираше чиста вода благочешћа, која тече по свим крајевима Васељене и као реке које заливају догмама душе који се тамо налазе, које иако је прошло много времена од како су се осушиле од неблагочестивих догмата или запалиоца јереси и посташе пусте и бесплодне, јер примише кишу учења, и посташе плодоносни добродетељи Христови, зато и становници ерменије који беше побеђени од јереси Јаковита и кад примише право

учење Цркве, и кад се сабра многољудни Свети Васељенски халкидонски сабор, ојачаше да избаце дугогодишњу обману снагом ваших благослова; и служи данас земља Јермена чисто и православно хришћанску службу, проклињући Евтихија и Севера и Диоскора и оне који каменују благочешће, Петра и Јулијана из Аликарне и многосемено расејање њихово и оно што је мука Православној Источној цркви она поставља у неразрешиве свезе анатеме.

3) Наравно и бугарски народ, варварски, мрзители Христа са благом припитомљеношћу пришли су богопознању одбацивши демонизам и настраности из њихових веровања и одбацивши обману у склоности ка идолима као и застрашеност од свега што их окружује, примише неочекивани дар хришћанске вере.

4) Какво зло и сујеврје и безбожничко дело се десило? Зато и ова прича, која је јеванђељска подлога, претвара се у жалост, добра воља и радост претцарају се у жалост и сузе. Јер пре него што испуни тај народ две године у правој хришћанској вери, одвратни и неблагочестиви људи (јер како би их неко могао да окарактерише благочестивим), људи који изађоше из таме (зато што су рођени на Западу); напротив како да испричам остатак? Они нападоше против новоствореног у благочестивом народу, као муња или земљотрес или велики град, и да то поједноставим као дивља свиња рашчепише и уништили су виноград Господњи, љубљеног и новоствореног и ногама и зубима, значи учењем поквареног живота, и трулих догмата, што већом смелошћу. Јер размишља се свом вештином да их разделе од правих и чистих догмата и од савршене хришћанске вере и да им промене веру.

5) У самом почетку научише их незаконито да посте суботом; могуће је да један мали преступ у предању заврши занемаривањем целог догмата. После су одбацили прву недељу поста и другог поста, што повлачи и употребу млека, сира и прождрљивост на осталу храну, после тога прошири се пут преступа и удаљише их од правог и зарског пута, и наравно презвитере који су се разликовали од осталих законским браком, показиваше им много неударних девојака и жена које су подизале децу без законских очева, те успеше да их огаде и окрену од истинитих Божијих свештеника, сејући у њима семе манихејске јереси и уништавајући им душе које су тек почеле да клијају семеном благочешћа, са семеном штеточина.

6) Још се не двоумише да поново миропомажу оне који примише миропомажење од презвитера, признајући себе за епископе и лажно говорећи без срамоте да је неважећа миропомагање презвитера те свршава се без циља.

7) Постоји ли неко до чијих ушију није стигла таква неразумност на коју се нису двоумили да се дрзну јеретици, дакле, да се поново миропомазују они који су већ једном били помазани светим миром и да безобразно исмевају надприродне и Божанске тајне? И то сматрају мудрошћу као истински непознаваоци као што и јесу; Значи, имају необориво мишљење да није дозвољено свештеницима да освећују крштене светим миром; Кажу да је то само архијерејима дозвољено. Одакле произилази овакав закон? Ко је законодавац? Који од апостола? Ко од отаца? Можда је закон Васељенских сабора? Где и кад постаде? Од којих је изгласан и подржан? Не дозвољава се свештенику да да печат дара Духа Светог крштенима. Али тада му се не дозвољава да крштава уопште; Нити да врши посао свештенства; Да га не сматраш половног него целосног, и да га сасвим избацујеш из клира. Свештенослужитељ владичанског тела и крви Христове и њима освећује (свете дарове) од раније крштене и миропомазане; Како да не може да миром освећује оне који се сада крштавају? Јереј крштава и приноси пречисти дар крштенем; како одузети оригиналност и печат од онога који је свршитељ очишћења? Одужимаш ли печат? Нити да му више дозволиш да буде служитељ дарова Божијих а ни неки да свештенослуже у овим даровима тако да твој свештеник који те уздиже неважећим речима неке да покаже врховног епископа унутар хора саслужитеља.

8) Нису они били преступници закона само у овоме, него стигше до самог врха зла. Осим тих јеретичких странпутица које помену смо, покушаше да упрљају (о како је зао ђаво) свети Символ вере, са страним мислима и неважећим речима и претераним безобразлуком, који је неприхватљив у основи свих саборских и васељенских одлука додајући новину да Свети Дух не проиходи само од Оца него и од Сина.

9) Ко икада чу такве речи изговорене, као те од увек јеретика? Која зла змија је извадила из њихових срца? Ко ће на крају да поднесе хришћана који врше тајне пред Светом Тројицом да призна два узрока, заиста да су Син и Свети Дух од Оца, Свети Дух опет од Сина и да расцепи једноначалство у двобоштву и да поцепа хришћанску теологију колико и грчка митологија, и блати достојанство надсуштствене и једноначалне Свете Тројице? Зашто да Свети Дух проиходи и од Сина? Јер ако је проихођење од Оца савршено (и она је савршена јер је Бог савршен од Бога савршеног), који разлог постоји да произилази и од Сина? И зашто? Ово би било бесмислено и ташто.

10) Јер још ако проиходи Дух од Сина као и од Оца зашто и Син да се не рађа од Духа као и од Оца? Тако да је све неблаго-честиво за оне који су неблагочестиви и њихова мишљења и речи њихове и ништа да не остане у њима што се не усуђују речи.

11) Мисли и на оно друго. Јер ако разазнајемо у Светом Духу особеност да проиходи од Оца, такође разазнајемо Сину особину да се рађа од Оца, и прихватамо да произилази, као што мисли много говорљивост њихова, и од Сина Дух, дакле прихватамо да са више особина зависи Свети Дух од Оца него од Сина. Јер је заједничко и Оцу и Сину проихођење Светог Духа и од Оца и од Сина. А ако се више разликује Дух него Син онда ћемо прихватити да је ближи очинској суштини Син него Свети Дух. Тако ће да испадне опет Македонијева хула против Светог Духа, појављујући се као основа у њиховој замисли.

12) Јер наравно, ако је све заједничко између Оца и Сина, то јест и Светог Духа свакако су заједничка, као и имена Бог, Цар Господ, Створитељ, Сведржитељ, Надсуштаствени, Прости, Безобличан, Бестелесан, Невидљив и уопште сва остала својства. Ако је заједничко Оцу и Сину исхођење од обојице Светог Духа, онда и од самог себе и узрок истовремено и свршетак; ствар какву ни грчка митологија не прима.

13) Ако дакле признајемо само Светом Духу да има више различитих начела како нећемо сматрати да Свети Дух као многочлани који има почетак.

14) Јер још са овим што учинише у вези односа између Оца и Сина раздвајају са овим Светог Духа, уједињујући тако Оца у заједничку суштину са Сином, али не што се тиче неких особина него искључују Светог Духа од суштине њиховог родбинског својства.

15) Видиш, да су неправедно они добили хришћанско име и вероватно да лако изигравају многе; Проиходи Свети Дух и од Сина. Одакле си то чуо? Од којег еванђелисте имаш такво обавештење? Од којег синода је хула овог учења?

16) Господ и Бог наш каже: "Свети Дух који произилази од Оца";¹ Оци ове нове хуле, сматрају да Свети Дух призилази од Сина. Ко неће да затвори уши од овакве претеране хуле? Ова хула је противна Јеванђељу; противи се и Васељенским саборима; одбацује и блажене и Свете оце, Атанасија Великог, многоцељеног Григорија Богослова који је царска одежда Цркве, Василија Великог, златна уста Васељене, пучина мудрости

1) Јн 15: 26

праведно названог Златоусти. Зашто да наводим овога или онога? Ова хула и богоборачка јерес напада против свих светих пророка апостола, јерараха, мученика и против самих речи Христових.

17) Свети Дух производи ли од Сина? Које врсте произхођења? Исто исхођење или противно Очинству? Али то нису заједничка својства која једино карактеришу Свету Тројицу и њено постојање и поклоњење. Ако је противно ономе о чему се не слажу са нама што се тога тиче следбеници манихејаца и Маркиона, него предлажу опет ову богоборачку јерес против Оца и Сина?

18) Осим тога што рекосмо, ако је Син од Оца рођен, а Свети Дух исходи од Оца и Сина, неће се избећи да то окарактерисемо као помешаност која произилази из два узрока.

19) И још ако се Син рађа од Оца, а Свети Дух исходи од Оца и од Сина, који свршетак ће имати то јеретичко учење о Светом Духу, можда нешто друго производи из Њега? Требаће да дођемо до закључка, у складу са њиховим богопротивним мишљењем, да постоје не само три него четири ипостаси, вероватно у бескрај, јер четврта ипостас учиниће другу и она опет другу док не дођу до грчког многобоштва.

20) Осим овога што рекосмо неко може да помисли следеће, да, ако произхођење Светог Духа од Оца довршава узрок постојања, шта ће додати Светом Духу исхођење од Сина, кад је довољно Очинско произхођење за Његово постојање? Зато што се нико не би усудио да дође до неког другог закључка што се тиче суштине Божије, уколико она блажена и Божанствена природе је много удаљена од сваког двојства и мешања.

21) И без овог овога што рекосмо, све што није заједничко Сведржитељној и Суштаственој и Надприродној Тројици, припада само једном од три лица, и није произхођење Светог Духа заједничко свој Тројици, али је својство само једног од три лица, која од ова два дакле? Рећи ће да Свети Дух производи од Оца? Како се неће одрећи њиховог вољеног и новог јеретичког учења? Ако признају произхођење Светог Духа и од Сина зашто се не усудише да од почетка открију цело њихово богоборачко учење, што значи не само Сину приписују исхођење Светог Духа, него одузимају га од Оца? После овог наравно, замењујући, рођење са исхођењем и доћи ће на крају да причају чудновате ствари, да је Отац рођен од Сина а не Син од Оца; и тако ће стићи до тога да буду не само првенствени у јереси него и у лудости.

22) Пази дакле, одавде како се потврђује да је сасвим видљива хула и њихово безумно учење. Зато што, све што се назива и припада свесветој и Једноприродној и Једносуштинској Тројици, или је свима заједничко или припада само једној од три лица; а происхођење Светог Духа нити је заједничка особина, али није ни како они тврде, само својство једног, (нек се смилује на нас и нека се хула окрене на њихове главе); дакле не припада у целини Живоначелној и савршеној Тројици происхођење Светог Духа.

23) И мноштво других осим ових за које рекосмо могао би неко да им приговори контролишући њихово безбожничко мишљење, али карактер опште посланице не дозвољава да заузимају место нити да их помињемо. Због тога и ове које беху изговорене и за пример узете а на неким местима су написане и ако Бог хоће преконтролисаћемо детаљно и шире њихово учење на нашем заједничком скупу.

24) Ова безбожна учења они епископи таме (јер су себе окарактерисали као епископе) заједно са другим безакоњима посејаше у ону једноставну и новостворену нацију Бугара. Стиже и глас о овим догађајима у нашу унутрашњост, као кад неко види сопственим очима своју децу да се растржу, да се распарчавају од гмизваца и дивљих звери. Јер су толиким трудови и напори и знојем положени су за њихово поновно рођење и њихов духовни узраст, догодило се као да патимо од неиздрживе туге и несреће, као да губимо своју децу.

25) И толико плакасмо због тога догађаја и зло које нас снађе, колико се и радовасмо, кад их видесмо да се отарасише од њихове старе обмане.

26) Али њих ради плакасмо и плачемо и нећемо затворити очи наше да бих подигли од њиховог пада, нити ћемо пустити трепавицама нашим да куњају, док их не повратимо у Тело Господње, по могућности нашој.

27) Они дакле који су претече отпадништва, ђаволове слуге, криви због хиљаде смртних, јавни уништитељи, који растрзаше оно нежно и новостворено у побожној вери народа, су толиким и таквим растрзајима, ове варалице и богоборце осудисмо саборским и светим гласом; не одредисмо одлуку сада против њих, али од већ постојећих Васељенских сабора и апостолских установа открисмо већ изречену за њи осуду и објависмо свима опет већ познато.

28) Јер је природно и човеку да се не поправља толико много од претходних казни, него да се поправља од оних које сада види и печат осуде старих јеретика важи и за садашње. Јер они при

томе остају у њиховој вишеструкој обмани и удаљисмо их од сваког хришћанског пастирства. Зато и 64-ти канон светих апостола једну такву осуду одређује за оне који се држе поста у суботу.

29) "Ако се који клирик нађе да пости у дан недеље или суботе, (осим једне суботе) да буде свргнут; а ако је световњак да се одлучи"¹ и још 55. канон светог Васељенског VI - сабора каже отприлике следеће.

30) "Пошто смо добили обавештење да они који су у Риму посте унутар поста свете четрдесетнице, посте у суботе, противно предању црквене установе, Свети сабор налази за добро да објави да треба и Римска црква да се тачно држи канона који каже: "Ако се који клирик затече да пости у дан Господњи или у суботу, осим једне и једине суботе, нека буде свргнут; а ако је световњак нека се одлучи".²

31) Али и 4-ти канон Синода у Гангри каже следеће за оне који сматрају да брак треба избегавати: "Ако који тврди у погледу једног ожењеног презвитера, да не треба, кад такав свршава литургију, примати причешће од њега нека је анатема".³ Такође у VI -ти Васељенски сабор једногласно их осуђује, изражавајући се на следећи начин: "Јер је у Римској цркви примећено да важи као канон за оне који треба да се рукополажу као ђакони или у презвитера да пријаве да више немају додир са својим женама, ми следећи стари канон апостолске тачности и реда осуђујемо да треба да остану нераздвојени бракови презвитерских мужева који беху законити, да не развезују односе према својим супругама или да се ускраћују од законитог супружанства да буду заједно, као што је неко достојан да буде рукоположен у ђакона или ипођакона, не треба га спречавати да се рукоположи у тај степен, уколико саживи законски са својом женом; нити да се захтева од њега у време рукоположења да исповеди како ће се удаљити од законског суживота са својом супругом, да не дођемо до тога да упрљамо честитост брака који је озакоњен од Бога и би благословен Његовим присуством, јер и глас Јеванђеља каже: "Оно што Бог свеже, човек

1) Видети: Милаш Никодим, Правила Православне Цркве, књига I, Нови Сад 1895. године, стр. 136, Апостолско правило 66. у Крмчији, Пидал. и руск. књизи прав. налази се ово правило под 64. бројем. Исти канон се налази и у следећим Саборским одлукама: Ап. 51, 53; IV вас 16; Трул. 13, 55; анкир. 14; гангр. 18, 21; лаод. 29, 49, 51;

2) Видети: Исто, стр. 542, правило Св. VI Васељенског Сабора, Трулског, правило 55 (Ап. 66).

3) Исто, књига II, Нови Сад 1896. год. Свети трећи помесни сабор гангрски, правило 4, ст. 38 (Ап. 5; I Вас. 3; Трул. 13, 48; Гагр. 1, 9, 10; Картаг. 4).

да не разрешује"; и као што Апостол Павле учи, "Брак је честит у свему и законски заједнички живот"; и "свезан си свезом брака са женом не тражи разрешење". Ако се ко осуди устајући против апостолских канона, да буде ускраћен од свештенства, мислимо на презвитера или ђакона или ипођакона, од законског додира са својом женом и везе са њом, да буде свргнут. Слично томе ако неко од презвитера или ђакона отера жену под изговором побожности, да се одлучи; ако је упоран, да буде свргнут".

32) И за разрешење поста у првој недељи поста као и поновног миропомазања већ крштених и миропомазаних, мислим да је безпотребно да наводимо каноне да би их осудили зато што само од себе ово излагање заобилази свако друго безбожно (јеретичко) учење.

33) Али још и хула на Светог Духа вероватно против целе Свете Тројице, где не изостаје претеривању, ако није ништа друго од тога што смо рекли, довољно је само да их осудимо на хиљаде анатема.

34) Сматрамо правилно да вас обавестимо о тим догађајима и да учинимо познатим у Господу братство ваше са овом вешћу у складу са старим обичајем цркве; и привољевамо вас и молимо да будете вољни саборци у осуђивању њихових неблагочестивих и безбожних поглавља; да не оставите поредак у предању, који нам предадоше да чувамо наши преци са тим што урадише; и са великом бригом и намером да изаберете и пошаљете с ваше стране неколико мештана, који ће вас заступати и бити украшени благочестивошћу и са светошћу мислима и делом; како би гангрену удаљили од цркве ову садашњу јерес која је тајно ушла; и оне који са махнитошћу посејаше толико семе зла у новостворени и новосаздани народ да их ишчупамо из корена и да их предамо огњу заједничком одлуком; у ону ватру која је предодређена проклетим као што одређују речи Господње.

35) И тако, удаљавањем јереси и појачавањем благочешћа, имамо добре наде да се врати новооглашени у Христа и новопросвећени бугарски народ у веру (православну). И не само тај народ замени претходну непобожност истинском вером у Христа, али и један други који од многих и много пута окарактерисан је као други што се тиче грубости и неправде, онај се зове народ Рос-а, који и против Византијске државе, кад су овладали онима око њих, са претераном надутошћу подигоше руке (за бој). Сада и они заменише безбожну веру коју раније имаше чистом и неупрљаном хришћанском побожношћу, пријатељски себе стављајући као житеља и представника, уместо да

нападају нас и да нас оплене. И унутар њих толико много распали се жеља ревносне вере, (Апостол Павле опет виче, "да је благословен Бог у све векове"), као и епископа и пастира да примају да се поздраве многе части и бриге и ревности хришћанска вера, (хришћанске догмате).

36) Са овим што је потврђено, са човекољубивом радошћу Божијом који хоће да сви људи спасу и познају истину, кад одбацише стару идололатријску веру и заменише је истинитом хришћанском вером, ако се подигне и ваше братство, да покаже намеру и сарадњу у сасецању и сагоревању штеточина (јеретика), верујемо са силом Господа Исуса Христа, истинитог Бога нашег, да ће се паства његова умножити још више и испуниће се пророчанство, да ("познаће ме сви, од малог до великог"), и ("и на целој земљи би проповедана реч") апостолског учења, "и до краја васељене речи њихове".

37) Треба дакле да примимо представнике које шаљете уместо вас, и представљају ваше свето и преподобно лице, вашу веродостојност, коју сте ви добили Светим Духом; као и за овако важне теме и за друге сличне овим имајући аутентичност апостолског учења да буду способни да говоре и без препрека да чине. Јер, из Италије опет нам је послана саборска посланица, пуна безпредметних оптужби које су бачене против њиховог епископа они који живи у Италији са много осуда и миријадама заклетви, да не надгледамо оне који се губе толико трагично и притискују се тешком тиранијом док постоји неправда према свештеним законима дотле се обарају све црквене свезе. И наравно из старине стигоше до ушију свих од монаха и презвитера који су дошли одатле (међу њима Василије и Зосима и Митрофан а заједно са њима и други, који плакаше због такве тираније (духовне) и мољаше сузама због одбране цркве); и наравно сада, као што раније рекох, опет нам послаше разноразне посланице из разних места отуда, пуне безбројног плача и трагедија; због свега тога у том малом писму донели смо изнесене тешкоће, сагласно са њиховом чашћу и молбом (мољаше са страшним заклетвама и преклињањима да учине познатим ова свима архијерејским и апостолским престолима, како би се иста прочитала), тако и за ове са скупа Светог и Васељенског у Христу сабора да се потврде са заједничким гласом сагласним са Богом и Синодским канонима истине и да се устали дубоки мир у црквама Христовим.

38) Јер на само вашу светост молимо за то, али већ су дошли представници и других архијерејских и апостолских престола, ишчекивајући да и други дођу после неког времена.

39) Даке, да се не приморава ваше у Господу братство са одлагањем или продужавањем времена да чекају много, знајући да ако због њиховог закашњења, који не треба да буде, деси се неки недостатак, неће их прекорити нико други, него и иста донеће сама себи прекор.

40) Сматрамо тачним да додамо и ово у писмима; Значи да се проповеда свој пуноћи ваше цркве да свети и 7-ми Васељенски сабор треба да се придружи и уброји у осалих шест Васељенских сабора. Јер до нас дође обавештење, да неке цркве које припадају у ваш апостолски престо, убрајају 6 Васељенских сабора и не познају седми; али и те које је потврдио тај сабор, више од било шта другог, прихватају са бригом и побожношћу, али није им познато да треба да је прогласе са амвона Цркве, као и друге, и наравно и она ће имати исти углед са њима свугде.

41) Зато што је и он срушио велику јерес, имајући саучеснике и истомишљенике у њиховом гласу послати од 4 архијерејска престола. Јер се налазио, као што је познато, од стране вашег апостолског престола, значи александријског, монах и презвитер Тома са својом пратњом; од Јерусалима и Антиохије Јован и његова пратња; а од старог Рима, Петар најпобожнији презвитер, и други Петар презвитер, монах и игуман манастира Светог Саве у Риму.

42) И кад се састаше сви они, заједно са нашим светим оцем и најсветијим и триблаженим мужем Тарасијем, ариепскопа Константинопоља, би сазван велики и Васељенски 7-ми сабор који сруши јерес иконобораца или Христорораца тријумфално; чији можда варварски и другоплемени народ Арапа заузме много места, те не беше лако да се пребаце до вас одлуке. Из тог узрока многима њене одлуке, иако се поштују и имају углед око себе, као што кажу али је непознато да њему припадају.

43) Треба даље, (као што рекосмо) да објавите и Свети Васељенски 7-ми сабор заједно са пре њега VI сабора. Јер ако то не урадите, пре свега неправду чините цркви Христовој, не одбацују такав велики сабор доћићете до тога да делите и расцепите свезу и додир са њима. Друго, дајете повод иконоборцима, које добро познајем, да вам је мрска њихова јерес као и других јеретика да отварају уста и узимају за право да кажу велике лажи, да њихова јерес није осуђена од Васељенског сабора него од само једног патријаршијског трона.

44) Због свега тога имамо част да вас посаветујемо и са синодским писмима и са свим другим синодским и црквеним разматрањима и разговорима да га уведете у ред и да га

поставите са Светих и Васељенских шест сабора, признајући га као 7-ог после оних, правећи увод за ове који треба да буду.

45) И Христос истинити Бог наш, први и велики Архијереј, који својевољно принесе себе као жртву за нас и даде своју крв као откуп за грехе наше, било би добро да да вашој архијерејској и часној глави да победите варварске народе који вас опкољавају, и да вам да да прођете животни пут у весељу и тишини и камо среће да уживате у неизрецивој радости и весељу небеског наследства, где је стално пребивалиште свих радосних и где не постоји ни бол ни уздисаји, ни туга, у Христовој близини истинитог Бога нашег; Њему припада слава и величанство у све векове. Амин.

Молимо се за вас по очинском дугу преподобних. Не престајте ни ви никад да се сећате наше осредњости.

Са грчког превео,
Панајотис Василадис, постдипломац

ЛИТЕРАТУРА:

Посланица се налази у:

- 1) Καρμύρη Ιωάννου,
Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της ορθόδοξου καθολικής εκκλησίας,
Τом. Ι,
Αθηναι 1960. (стр. 316-330)
- 2) Ρωμανίδου Ιωάννου,
Κείμενα δογματικής και συμβολικής θεολογίας της Ορθολικής Καθολικής Εκκλησίας,
Τом. ΙΙ,
Θεσσαλονίκη 1982. (стр. 170-187)
- 3) J.-P. MIGNE,
Patrologia Graeca,
Τом. 102,
Αθηναι 1991. (прво издање Paris 1860. год.) (стр. 721-741)

Друштво и култура у четрнаестом веку

Религиозни проблеми

Увек је тешко, када се изучава било која грана средњевековне цивилизације, издвојити оне проблеме, који се могу одредити као проблеми чисто "религиозне" природе, јер је религија била у сваком средњевековном друштву, неопходан и прихватљив аспект везан за свако интелектуално и друштвено заузимање. Ово је посебно истинито у Византији у четрнаестом веку. Питања, која су покренута, или су се подразумевала с једне стране деловањем и споровима такозваних "Паламита" и с друге стране дебатама и споровима између "Латинофрона" и антиунијата, задирали су у саме основе византијске хришћанске цивилизације и њене будућности.

Док је империја у четрнаестом веку била сведена само на своју сенку, дотле је Црква, као институција имала и упражњавала до тада невиђен утицај у оквиру граница империје и ван њих. Ово посебно важи за монаштво. Света Гора, која је традиционално снабдевана и администрирана од стране императора, сада је, хрисовуљом Андроника II (1312) стављена под јурисдикцију патријаршије.⁽¹⁾ Право значење ове мере тешко је оценити, али она је могла допринети савезу између монашких кругова и црквене јерархије, што је било необично за њихове односе у предходним вековима, уствари овим потезом, створили су се услови, да после 1347. монашко особље преузме високу црквену администрацију, и да на патријаршијском трону видимо ученике Паламе (Исидор, 1347-1349; Калистос I, 1350-1354, 1355-1363; Филотеј, 1354-1355, 1364-1376; Макарије, 1376-1379; Нил, 1380-1383. итд.).

Са даљим распадањем државе, ова предузетност управе од стране монаштва, имаће још више значење, због релативног

раста улоге патријаршије. Као што примећује Георгије Острогорски: "Константинопољска патријаршија је остала центар православног света са њој потчињеним митрополитским катедрама и архиепископијама на територијама Малезије, Балкана који су сада већ били изгубљени за Византију, као и на територијама Кавказа, Русије и Литваније. Црква је остала најстабилнији елемент у Византијској империји".⁽²⁾ Географски и морално, патријаршија је имала већи утицај на друштво, него царски трон, и овај утицај је неизбежно носио собом економске и политичке последице.

Император Михаило VIII (1259-1282) био је последњи император који је покушао да религиозне проблеме решава на "цезаропапистички" начин (са свим што овај израз подразумева у византијском контексту). Пропаст Лионске уније коју је он покушао силом да наметне непријатељски настројеној већини црквених људи према њему, као и поновно увођење у диптихе имена патријарха Арсенија (1267)⁽³⁾, који се успротивио Михаиловој власти били су знаци нове моћи, коју је Црква стекла којом су сада управљали монаси, који су представљали снагу, према којој су императори били сувише слаби да би јој се могли озбиљно успротивити. У друкчијим околностима, Јован Кантакузин, са његовом "политичком проницљивошћу", која га је учинила "за главу и раменице већим од његових савременика", као политички лидер⁽⁴⁾, можда би и успео у обнављању односа између Цркве и државе који су раније постојали. Изгледа да је он озбиљно пробао, на почетку своје политичке каријере, као велики доместик Андроника III (1328-1341), да обнови моћ државе, која је била дубоко потресена ратовима између двојице Андроника. Али Кантакузинова политичка база, као најугледнији представник и заговорник, аристократије, која је осећала сву животну стварност⁽⁵⁾, не би дозволила обнову једне трајне и јаке централне снаге. Његови покушаји у овом правцу били су кратка даха. На пример, он је поуздено 1334. прогурао за патријарха дворског свештеника Јована Калеку.⁽⁶⁾ Ово постављање је могло бити резултат монашког утицаја.

Патронат, који је дао калабријском "философу" Варлааму, по његовом доласку у Константинопољ око 1330. године⁽⁷⁾ још је један показатељ, да монашки зилоти нису били ни близу јаки за време Кантакузина и Андроника III, као што су били за време Андроника II, и патријарха Атанасија. Не само, да је Варлааму поверена мисија да преговара са доминиканским теолозима 1333. него је он озаглављивао византијско посланство-делегацију у Авињону 1339., пошто му је претходно дозвољено, да

представи свој лични програм црквеног јединства патријарху и синоду.⁽⁸⁾ Све ово указује, да је поново званични апарат Цркве за кратко време био под контролом владе, као што је био за време Михаила VIII.

Међутим, нова криза која је избила 1341. показала је да у ствари није било стварног повратка на прошлост. Лично је патријарх Јован Калека почео да користи црквени престиж, да би изазивао ауторитет *Megas domesticus* (а) одмах по смрти Андроника III, и да тражи политичку моћ за себе.⁽⁹⁾ Током цивилног рата, који је следио, Јован Кантакузин је могао победити само стварајући савез са својим пријатељима аристократским земљопоседницима, и монашком страном. Тако су паламитски црквени зилоти постали стварни арбитри сукоба.

Сувише је проста теорија, која покушава да објасни, да је савез између Кантакузина и монаха углавном проузрокован заједничким интересима, то јест чувањем земљопоседништва, мада она може послужити, да објасни зашто су се одређена лица прихватила ове политичке колаборације на једној и другој страни. Уствари Кантакузинова партија је била социјално "покретна"⁽¹⁰⁾, док је монашко залагање било пре свега против злоодноса према сиромашним, узурпације и претераног богатства.⁽¹¹⁾ Они не могу бити представници једне политичке идеологије. Кантакузин је осигурао политичку победу, усвајајући као своје, теолошке ставове и верску усрдност (зилотизам) монашке стране, али, можда би цео стил његовог владања, пошао другим токовима, да није био гурнут у савез са исихистима, против патријарха Јована Калеке и владе Ане Савојске 1341 - 1347.

Пошто је ушао и царски трон, Кантакузин је покушао поново да управља црквеним пословима на стари византијски начин: године 1347. изабрао је Исидора за патријарха⁽¹²⁾. Свргнуо је Калиста 1353. и поставио Филотеја, да би осигурао крунисање свог сина Матеја.⁽¹³⁾ Међутим, његови избори су били ограничени на Паламину монашку страну, која је осигурала тријумф Кантакузина, и чије је учење било прихваћено на саборима 1347. и 1351. Његови теолошки списи, показују и доказују да је он истински био одан и предан ставу исихиста. Тако је он успео да се домогне великог угледа у пословима везаним за Цркву, који је он био у стању да очува и после повлачења са трона 1354. Његов престиж није више зависио од политичке моћи. Године 1367. папски легат Павле, на једном бројном скупу, којим је председавао император Јован V, упоређује Кантакузина, сада монаха Јоасафа, са пламеним језиком, (сублион - ζουβλιον) способним, да око себе окупи целу грчку Цркву.⁽¹⁴⁾ Познат је

Кантакузинов став, да, у питањима вере император нема моћи, и да само Васељенски сабор, слободно сазван, може да реши проблем црквеног јединства.⁽¹⁵⁾

Тако, царски ауторитет и власт, не подразумевају и пуну контролу религиозних питања. Империја је практично престала да постоји. Али је Црква и даље имала утицаја на народ у Константинопољу, у већем делу Источне Европе, у преосталим империјалним територијама, и такође у окупираној Малој Азији. Ово одржавање административних структура одлучујуће је утицало на политику великог принца Москве, литванске државе, и чак царева Пољске и Мађарске. Црква са оваквим структурама била је у стању да започне или да обустави световне преговоре са Римом. Не зачуђује, да је једна одређена религиозна идеологија која је контролисала Цркву, била критични фактор у судбини византијске цивилизације као целине.

Ето зашто је победа паламита 1347. и 1351. од тако капиталне важности. У границама овог кратког излагања, дискутоваћемо о импликацијама ове победе у три основна правца и области византијске цивилизације четрнаестог века.

ПАЛАМИЗАМ И "ХУМАНИЗАМ"

Израз "хуманизам" у вези са византијском цивилизацијом на велико је неправилно употребљаван. Ако је његово значење било пре свега феномен, као што је италијанска ренесанса, онда га је тешко применити на византијску традицију секуларизованог школства, са својим носиоцима, као што су: Фотије, Псел, Теодор Метохит и многи други. Сви су од њих остали углавном верни главним начелима конзервативне средњевековне цивилизације и црквене догме. Они, који су попут Јована Италоса, прекорачили ове одређене границе, страдали су, будући и формално осуђени. Као резултат, интересовање за световно сазнање, посебно за стару грчку философију, били су *de facto* и *de jure* ограничени на преписивање рукописа, вештачко опонашање старих аутора у прози и поезији, и на учење у школама, Аристотелове логике. Платонски и неоплатонски аутори, били су посебно сматрани опасним за православље, те је само мали број интелектуалаца усудио се, да покаже директно интересовање за њихове идеје. За огромну масу Византинаца, свечана анатема Синодикона, која се понавља сваке године, служила је као стална и озбиљна опомена: "На оне, који

изучавају хеленске науке, не да би их користили само као алатке за поучавање, него следе њихове ништавне теорије прихватајући их као истините...анатема".⁽¹⁶⁾

Ова очевидна ограничења византијског "хуманизма", још увек су била недовољна, да предупредe добар део друштвених слојева, посебно монахе, да не гледају непријатељски на оне, који изражавају интерес за старом грчком философијом. Спор између Паламе и Варлаама Калабријског "философа", укључивао је и ову тематику: за Паламу, грчка философија представља "лажни и обмањујући изглед истинске мудрости" (софиас αλιτινις απατηλον ιδолон⁽¹⁷⁾ - σοφιασ αληθωης απατηλον ειδλον). Он упоређује грчке философе са змијама, чије је тело корисно, само ако их претходно убијеш, па их очистиш од отрова, па их онда разборито користиш, као лек против њиховог уједа⁽¹⁸⁾. Варлаам, супротно овоме, позива се на неоплатонисте, и на самог Платона, признајући их као ауторитете за свој концепт богопознања.⁽¹⁹⁾

Спор о "световној мудрости" (и тиратен софиа - η θυρανεν σοφια), није дуго трајао, али не зато, што су разлике о овом питању између Паламе и Варлаама, биле незнатне и вештачке,⁽²⁰⁾ него зато што је Варлаам отишао у Италију, док су анти-паламити престали са нападима на мистичку духовност исихаста, ограничивши спор на теолошке проблеме, који су се тицали разлике између "суштине" и "енергије" у Богу. Победа монашке стране из 1347-1351. просто је напомињала и подразумевала реафирмацију политике обазривости Цркве, да би се спречило евентуално поновно појављивање "световног хуманизма".

Ово делимично објашњава прозападне, у ствари проиталијанске тенденције међу многим угледним византијским "хуманистима" после 1351. године. Чак и онда, када се спор није технички тицао употребе коришћења Платона и Аристотела у хришћанском теолошком размишљању, јасно је, да је за исихасте, аутентичан, "природан" човек, и стога и тиме и цео склоп људских способности сазнања, је човек "у Христу", са могућности преображења, и "обожења", учешћем у "телу" Христовом.⁽²¹⁾ За њих, световна философија, могла би још бити корисна за схватање стварања, али не и за Богопознање, где почива коначан смисао људског постојања. Овај основни став Паламе, који увелико одговара традицији грчких отаца посебно мисли Максима Исповедника, ипак није значио, да су зилоти у програм њихове делатности укључили било какву систематску борбу против хеленског наслеђа византијске цивилизације. Било је

времена, посебно током владања Андроника II, када је владао интелектуални мир између монаха и "хуманиста".

Теодор Метохит, велики логотет и масазон Андроника II, правилно се сматра главним претечом и уствари оснивачем Византијског "хуманизма" у четрнаестом веку. Као такав, он је недавно обратио на себе пажњу неколицине научника.⁽²²⁾ Он је био учитељ Никифора Грегора,⁽²³⁾ највероватније најугледнији антипаламита после 1347. Нема података да је Метохит лично био икада у спору са монасима. Чак супротно, Григорије Палама, пишући против Грегора 1356-1358, сећа се да, када је био стар седамнаест година, (око 1313) Метохит га је хвалио као доброг познаваоца Аристотела.⁽²⁴⁾ Ову епизоду помиње и патријарх Филотеј око 1368. у својој похвали Паламе.⁽²⁵⁾ Очито да је личност и ученост Метохита имала високо поштовање у паламитским круговима, што предпоставља и подразумева, да црквени зилоти, који су узели у руке власт Византијске цркве, помоћу Кантакузина, нису били непријатељски оријентисани према "световној мудрости" као таквој, него према теолошком ставу о Богопознању, који је усвојен у име те мудрости од стране Варлаама и Грегора.

Сличан закључак се може извући и из чињенице, да су паламити четрнаестог века изражавали поштовање према ауторитетима, као што су: патријарх Григорије Кипарски (1283-1289), који је очевидно темпераментом и образовањем као "хуманиста", јер је он прихватио и подржао појам "вечног појављивања" Духа од Сина, то јест учење о "нестварним енергијама", које је штитио и затупао Палама.⁽²⁶⁾ Слично се Палама позива и на ране оце који су примењивали "чисту молитву" и психосоматско призивање Исусова имена: не његовој листи, налазимо имена Теолепта Филадельфијског, заједно са патријархом Анастасијем I.⁽²⁷⁾

Ако се строги монах Анастасије заиста може сматрати моделом црквеног зилота четрнаестог века иако засигурно није имао на себи ништа што би, напомињало и упућивало на "хуманисту",⁽²⁸⁾ Теолепт Филадельфијски, је био непријатељ обојице: Григорија Кипарског и Атанасија, и блиско повезан са фамилијом Кумнос, која је била главни носилац антипаламизма између 1341. и 1347. године.⁽²⁹⁾

Оно, што ове чињенице показују, то је, да религиозни спорови, четрнаестог века не требају бити сматрани директним наставком спорова који су разделили Византијску цркву крајем тринаестог века то јест наставком питања уније или шизме арсенита. Проблем "хуманизма" није био на дневном реду за

време прва два Палеолога. Он се појавио на кратко као проблем у спору између Варлаама и Паламе (1337-1341) и само због Варлаамова напада на монашку духовност. Победа паламита је значила да је сада један самосталан "хуманизам" изгубио шансе у Византији. Нису нове анатеме против "световне мудрости" додаване Синодикону, него су угледни представници "хуманизма", Варлаам, Никифор, Грегор, Димитрије Сидонис, били помињани по имену, као непријатељи Цркве и православља.⁽³⁰⁾

У друга времена, питање односа појаве и развоја исихазма у византијском свету, везан је за нове "хуманистичке" токове и кретања у уметничкој ренесанси Палеолога у Византији и у словенским земљама.⁽³¹⁾ Сама по себи плодна, ова хипотеза се може користити само са обазривошћу. На пример, чињеница, на коју смо већ указали, наиме, да су исихасти и хуманисти живели у релативном миру током првих година четрнаестог века, мора бити узета у разматрање. Црква у Кори, то јест најизраженији константинопољски споменик "ренесансе", био је поново декориран управо током овог периода, под покровитељством Теодора Метохита истинског оца "светског хуманизма" у четрнаестом веку.⁽³²⁾ Нема сумње, да је такозвани "други јужнословенски утицај у Русији" (четрнаести и петнаести век) био увелико провејан и пронизан исихастичком литературом и идејама и можда је изразио дефинитивну универзалистичку идеологију византијских црквених зилота. Али, чак тамо, исихасти нису могли да примењују апсолутан монопол. Митрополит Русије, Теогност (1328-1353) био је пријатељ Никифора Грегора и антипаламиста.⁽³³⁾ С друге пак стране, исихастичка духовност могла је да има сасвим различит утицај на уметност у Византији и словенским земљама.

Нема показатеља, да је и једна значајна личност византијског исихазма - Атанасије I, Палама, патријарси касног четрнаестог века показала неки посебан интерес за уметност. Има чак разлога да се верује, да њихова монашка строгост није била наклоњено настројена према скупом декорисању цркава. Међутим, Велика лавра Свете Тројице у Русији, коју је осново Свети Сергије, била је заиста центар изванредне обнове фреско-сликарства и један од главних проводника византијског културног и религиозног утицаја у московској Русији.

СУСРЕТ СА ЗАПАДОМ

Питање верског јединства са Римом, стајало је у средишту византијске политике током четрнаестог века. Међутим, десило се и још дубље интелектуално и културно сучељавање и ово је заиста био нови слој и нови моменат у односу на досадашње везе са Западом. Као што је добро познато, од императора из династије Палеолога, само Андроник II, није никада прихватио разговоре о јединству са Римом, пошто је свечано одбацио Лионску унију на Влахеранском сабору 1285. године.

Тек за време Андроника III, и свакако уз велико учешће великог доместика Јована Кантакузина, предузете су нове иницијативе у правцу обнове односа са папством. Тада је највећу улогу играо, као што смо већ видели Варлаам Калабријски (дискусије из 1333. предвођење византијске делегације у Авињону 1339.)⁽³⁴⁾ Године 1347. на крају грађанског рата, Кантакузин, који је сада владао као император, послао је Јована Сигеруса у Авињон, са предлогом, да се одржи Васељенски сабор јединства.⁽³⁵⁾ После двадесет година, када је он био, нико други, до "монах Јоасаф", али, имајући још увек одлучујући утицај у политичким и црквеним пословима, Кантакузин пред папским легатом Павлом, поново заступа идеју сабора.⁽³⁶⁾

До велике саборне кризе на Западу, идеја сабора, у Риму није налазила присталица. Врло је важно напоменути, да је она била систематски подстицана од стране Кантакузина и званично подржавана од паламитског патријарха Филотеја и његовог синода, који је преклињао свог пријатеља, охридског архиепископа, да сарађује у његовом пројекту о јединству.⁽³⁷⁾ Филотеј је наименовао и једну делегацију, која се требала срести са папом Урбаном V у Витербоу.⁽³⁸⁾

За све Византинце, питање црквеног јединства било је пре свега питање политичке хитности, која је подразумевала крсташки обрачун Запада са Турцима. Оно, што је разликовало паламите од "латинофрона", био је метод и питање приоритета, али не сама идеја црквеног јединства. С друге пак стране, паламити су предвиђали да не може да дође до црквеног јединства а да се предходно, слободно не изнађе решење за теолошке

проблеме на сабору, јер, као што је Кантакузин рекао Павлу, "Вера се не може форсирати" (анагкasti и пистис ук естин - αναγκαστη η πιστις ουκ εστιν)⁽³⁹⁾ С друге пак стране, "Мистично богословље", које су сабори 1341. и 1351. разрадили и одредили, подразумева потпуно првенство религиозног сазнања над политиком и чак над националним интересом. С циљем, да би осигурао слободан и истинит теолошки дијалог, Кантакузин је, подржаван исихастичким патријарсима, непрестано пробао да организује васељенски сабор са Латинима. У ствари, његов је пројекат најзад остварен у петнаестом веку у Ферари-Флоренција, који ипак није остварио јединство умова, које је било сагласно Кантакузину, услов за истинско црквено јединство.

Отвореност Кантакузина и његових пријатеља за "дијалог" са Западом, илустрована је такође преводима са латинског на грчки главних теолошких извора, под покровитељством Кантакузина. Личности двојице браће Прохора и Димитриоса Сидониса, добро су познате по њиховим преводима латинских аутора теолошких списа, посебно Аквинове "Summae" као и главних Августинових и Анзелмових текстова. Кантакузин је лично користио Димитриосов превод "Побијање Курана", од Флорентинског доминиканца Рикалдуса де Монте Кроче (Ricaldus de Monte Croce) (1309), као извор за своје личне списе против ислама.⁽⁴⁰⁾ Слично познавање и поштовање западних латинских извора, које је неуобичајено у Византији, налази се и код Николе Кавасиле, у његовом "Објашњењу Божанствене литургије". Кавасила, у својој полемици против латинског учења о претварању (текст доноси израз консекрација) евхаристијских дарова за "речи установљења", налази аргументе у латинској литургијској традицији, и као и Кантакузин, врло коректно цитира њихове текстове.⁽⁴¹⁾

Никола Кавасила и Димитриос Сидонис, обадвојица су били чланови аристократског и интелектуалног круга Кантакузинових пријатеља. Али док је Кавасила остао у најужем кругу оних, који су окруживали бившег императора после 1347. одобравајући његову верску политику, Сидонис је постао главни саветник и архитекта личног обраћања Јована Палеолога у Латинску цркву 1369. године. Религиозна еволуција Димитриоса Сидониса била је одређена његовим открићем томизма, као философског система.

Као што он сам јасно изјављује у својим списима, он је одједном открио, да латински Запад није земља варвара, и "мрака", као што су сматрали византијски хуманисти од времена Фотија, него једна нова, динамичка цивилизација, где је узношена грчка

философија више него у самој Византији. После је он почео да укорева његове земљаке што су сматрали да у целој васељени постоје само "Грци" и "варвари", и да последњи нису бољи од "магараца" или "стоке", те да посебно Латини нису у стању да се икада интелектуално уздигну изнад нивоа војника или професионалних трговаца, док су уствари многи латински научници били предани изучавању Платона и Аристотела.⁽⁴²⁾ "Будући да они (Византинци) нису бринули за њихову (грчку) мудрост", наставља он, "они су сматрали (латински начин размишљања), као да је то латински изум". Уствари, ако само неко узме на себе бригу, да разоткрије значење, које се крије у латинским књигама, значење које је прикривено страним језиком, наћи ће, да оне "показују велику жеђ за идење Аристотеловским и Платоновским лавиринтима, за које наш народ није никада показао интересовање."⁽⁴³⁾

Другим речима, за Сидониса, Тома Аквински и засигурно италијанска ренесанса, били су више "Грчки" него Византија, посебно од времена, када су у Византији власт преузели исихасти. За Сидониса највиши критеријум, нити је био папски Рим, нити царски Константинопољ, него је то била Стара Грчка. Ко га може окривити што је открио, да је класично хеленско наслеђе боље чувано на универзитетима латинског Запада, него међу верским зилотима Свете Горе?

Тако, ново "отварање према Западу", тако карактеристично за религиозни и интелектуални живот у Византији, води поларизацији мишљења, између оних, који као Кантакузин и исихасти бејаху готови да преговарају о црквеном јединству, али само на подлози озбиљних теолошких расправа, и оних, који су као Сидонис, за кога су теолошка питања врло ниско рангована на табlici примарних ствари, и који су управо открили, за себе саме и за хеленску цивилизацију нову и сјајну будућност у оквирима западне ренесансе.

УТИЦАЈ У ИСТОЧНОЈ ЕВРОПИ

Пошто су покушаји јединства са Западом један за другим пропали, Византија је својом политиком да преживи, сада имала да се ослони на престиж, који је још увек имала у Источној Европи. Овај престиж је углавном почивао на јурисдикционој и моралној снази константинопољског патријарха, који су кон-

тролисали од 1346. године паламитини "верски зилоти". Увек верни империјалној идеји васељенског хришћанства ⁽⁴⁴⁾, али стављајући интересе Цркве и интегритет православља, онога и онаквога, какво је одређено саборима 1341., 1347. и 1351. изнад свега другог⁽⁴⁵⁾ укључујући и интересе "хеленизма", и политичке схеме Јована Палеолога, исихастички патријарси су настојали да учврсте директну административну власт патријаршије, где год је за то било неке могућности, као и да задрже ауторитет и морални престиж, онамо, где се више није могла одржавати директна јурисдикција. Изванредна еластичност и умеће византијске црквене дипломатије показао је Д. Обољенски, приказујући смењивање грчких и руских митрополита на трону "Кијева и целе Русије", током четрнаестог века.⁽⁴⁶⁾ Постоје и друге илустрације ове дипломатије.

На Балкану су Бугарска и Србија искористиле прилику, створену падом империје, да би постигле црквену и политичку независност. У овом послу, Рим им се нашао у помоћи. Међутим, у четрнаестом веку, утицај исихастичког монаштва, који је превазилазио националне, језичке и политичке границе, успео је да установи нови смисао и осећање православног јединства, па тако спречи западни утицај.

Један од главних вођа светогорског исихазма, Григорије Синат, населио се у бугарским територијама Парорије. Његови ученици, бугарски патријарх Ефтимije, и св. Теодосије Трновски, били су вође интелектуалног препорода у Бугарској, за време цара Јована Александра.⁽⁴⁷⁾ Други ученик Григорија Синајског, Калистос, два пута патријарх Константинопоља (1350-1354; 1355-1363) био је у блиским везама са бугарским пријатељима, док је према Србима показивао нетрпељивост. Српски борбени вожд, император Стефан Душан, уздигао је Пећку архиепископију на ниво патријаршије 1346. године. Међутим, Калистов супарник и наследник, успео је да реши спор, и да призна Српску патријаршију 1375. године.⁽⁴⁸⁾ Свакако је Калистово пријатељство са Бугарима, помогло му, да оснује на северним границама Бугарске у области, где су бугарски епископи до сада упражњавали своју јурисдикцију, нову митрополију, која се звала Унгровлахијска са седиштем у Арги, премештајући на ново седиште митрополита из Вићине (Vicina) Хијасинтуса (Hyacinthus). Ново седиште је требало да буде под директном јурисдикцијом Константинопоља.⁽⁴⁹⁾ Установљена, на формалан захтев војводе Александра Бесарабе, митрополија је требало да штити ову област од римокатолицизма под покровитељством Мађарске.⁽⁵⁰⁾ Карактеристичан за независну политику патријар-

шије, овај потез је учињен 1359. године у време, константних прозападних покушаја и потеза владајућег императора Јована V Палеолога. Овај потез начињен од Константинопољске патријаршије, имаће трајно значење за будући културни и политички идентитет Валахије, са њеном судбином која се јасно разликовала од судбине њених словенских суседа.

Много мање знамо о тачном значењу делатности патријаршије на далеком Кавказу. Документи показују, да је византијска Црква наставила да упражњава административну контролу над Аланијском митрополијом на северној граници самосталне Грузијске цркве. Патријарх Јован Калека је поделио митрополију, постављајући одвојеног, засебног "митроплита Сотерополиса", али, ово његово постављење, било је поништено за време Исидора 1347. године.

Пошто је предходно поново подељена за време Калиста, у јулу 1356., Аланију је поново уједињенио Филотеј 1346. године.⁽⁵¹⁾ Ови различити потези су засигурно били повезани са унутрашњим политичким догађајима у Аланији и чине одговарајућу паралелу политици истих патријараха и Кантакузина у Русији. У обе области, Јован Калека и Калистос настојали су на децентрализацији, док су Филотеј и Кантакузин заступали идеју стварања моћне црквене власти, зависне од Константинопоља.

Територија старе "Кијевске Руси", у четрнаестом веку била је подељена између Златне Хорде литванског великог принца и Пољске краљевине. Међутим, Црква је ипак остала административно уједињена под једним митрополитом "Кијева и целе Русије", кога је постављао Константинопољ, а који је често примао директне инструкције како најбоље да уреди и води митрополију, "која има велику моћ и управља изобиљем хришћана".⁽⁵²⁾

Разуме се да су све три силе желеле употребити и искористити Цркву у својој борби за премоћ, тако да је сада византијска црквена дипломатија имала да игра сложену игру балансирања са циљем да остане уједињена црквена организација, независна од ситне политике локалних принчева, одржавајући мисију под монголском окупацијом и чувајући свој идентитет пољског, римокатоличког зилотизма.

Њени инструменти су били: Административна вештина, културни утицај и верски ауторитет. Ефикасност инструмената често је слабљена унутрашњим борбама, као што је грађански рат 1341-1347. и свргавање Кантакузина 1354. када зарађене грчке стране лако прихватише издашно мито, којим су их поткупљивали агенти Москве и Литваније.

Изузев кратког периода током владавине Јована Калеке (1334-1347) и Калистоса (1353) монаштво Византије подржавало је политику великог принца московског, савезника и монголског вазала, против супарничких захтева Пољске да оснује самосталну, одвојену митрополију у Галицији. Године 1308. за време патријарха Атанасија I, митрополит Петар, који је рођен у Галицији, добио је одобрење (или је од њега захтевано) да резидује у Москви, која је била под монголском окупацијом, а да задржи титулу "Кијева и целе Русије". Слично њему, и његов наследник, Грк Теогност (1328-1353), усвојио је исти промосковски и промонголски став. Из писма императора Јована Кантакузина Теогносту⁽⁵³⁾ сазнајемо да је самостална, одвојена Галицијска митрополија, коју је основао под пољским притиском Јован Калека била укинута под патријархом Исидором.

Промосковска политика Кантакузина била је изазвана моћним принцем Литваније Олгердом (1352-1380) који је успео да издејствује посвећење одвојеног, самосталног митрополита Теодорита од стране бугарског патријарха из Трнова (1352), као и касније 1355. постављање "Романа митрополита Литваније" од стране Калистоса.⁽⁵⁴⁾

Коначно узимање позиција и власти у руке од стране тима Кантакузин-Филотеј, поништило је успехе Олгерда и обновило византијску заштиту и подршку московском кандидату, Алексеју, који је и постављен за "митрополита Кијева и целе Русије" 30. јуна 1354. године, то јест, пре избора Романа.⁽⁵⁵⁾ Роман је умро 1362. и није имао наследника. Вођена православним принчевима, који иако су били вазали Монгола, показали су се већим заштитницима и сигурношћу за Цркву, него пољски римокатолички цареви или пагански принчеви Литваније. Московска област са принцом на челу, била је такође више отворена византијском културном и политичком утицају, као што је била и више пријемчива значају и утицају монашке обнове.⁽⁵⁶⁾ Митрополит Алексеј, добивши подршку Византије, као једини легитимни митрополит "целе Русије", постао је такође регент московске принчевске територије и у ствари вођ борбе против Литваније.

Право је питање, да ли би московљани, без моралног престижа "црквеног легитимитета", којим их је обдарила Византија, икада били способни да се успешно успротиве Олгерду, који је успео да два пута, 1368. и 1372. разори саму околину Москве, заузимајући већи део старих руских земаља, укључујући Кијев, стару престоницу, управљајући тако империјом, која се протезала од Балтика до Црног мора и од Дњестра до Калуга,

подржаван тверским принцом који је неко време био и принц Новгорода. Олгерд је чак изражавао готовост, да постане православни хришћанин, еда би задобио подршку од Цркве. Ова подршка је одбачена безпоговорном политиком патријарха Филотеја и Јована Кантакузина.

Међутим, после 1370. године померање је примећено у византијској политичкој тактици. Патријарх Филотеј је схватио, да стални ратови између Москве и Литваније практично дисквалификују Алексеја да и даље носи титулу митрополита "целе Русије"; Литванска територија му је била недокучива и недоступна.⁽⁵⁷⁾ Патријарх је пристао да се установи 1371. одвојена Галицијска митрополија.⁽⁵⁸⁾ Године 1375. он је поставио Бугарина Киријана "митрополитом Кијева, Литваније и Мале Русије", док је Алексеј још био жив.⁽⁵⁹⁾

Ово померање је било само тактичке природе и ни на који начин није мењало примарно у византијској црквеној политици. Москва је требало да остане центар руских земаља, а Кипријану је дано до знања да после смрти Алексеја (1378), кога је он наследио као "митрополит целе Русије" да у њој столује, чувајући тако административно јединство митрополије (изузимајући само Галицију). Тактичка промена се састојала у томе, што је Црква сада предлагала московљанима савез са Литванијом и Пољском против Монгола. Сматрало се да је сада моћна принчевска московска област била у стању да сама одоли "Западној" опасности и да се у исто време ослобађа монголског ропства. Ова политика је подржавана од стране руских монаха, које је предводио Велики Сергије Радоњешки, са којим је Филотеј такође имао преписку. Моћна бојарска страна наставила је да штити политику, која је заговарала савез са Монголима, чак су имали против кандидата Кипријану, за митрополитску катедру, скандалозног Митија-Михаела.⁽⁶⁰⁾ Кипријан је најзад успео да заузме седиште у Москви (1379-1382; 1389-1406). Његов утицај је допринео познатој бици на Куликову, где су потучени Монголи (1380). Он је слободно путовао литванијским територијама чак је посетио и Трново. Године 1397. он се нашао у средишту плана за општи савез између Пољске, Мађарске и Русије, против Турака.⁽⁶¹⁾ Преводилац византијских текстова и обновитељ литургије, он је био више него ико други посредник, преносилац и заговорник исихастичког програма у Русији.

ЗАКЉУЧАК

Недавно је један историчар употребио израз "политички исихазам", да би означио изванредну делатност Јована Кантакузина и патријарха Филотеја у другој половини четрнаестог века.⁽⁶²⁾ Нема сумње, да су у Византији религиозне и теолошке дебате имале и још како, много више, него чисто теоријско значење. Оне су мало допринеле преживљавању Византије као државе, (једно преживљавање, које је временом постало немогуће), али је силно и јарко обликовало разне аспекте онога, што Никола Јорга (Nikolas Iorga) назива "Byzance apres Byzance", у целој Источној Европи.

* Предавање одржано на XVI Congrès International d'Etudes Byzantines, Bucharest, 1971, објављено у Актима конгреса (1974).

1. *Ph. Meyer*, Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster (Lipzig, 1894), стр. 190-194.
2. *History of the Byzantine State*, tr. J. Hussey (rev. ed., New Brunswick, N.J., 1969), стр. 487.
3. *V. Laurent*, "Les grandes crises religieuses à Byzance. La fin du schisme armenien", in *Académie Roumaine, Bulletin de la section historique* 26 (1945), стр. 61-89.
4. *G. Ostrogorsky*, цит. дело стр. 503.
5. Види монографију *G. Weiss*, "Joannes Kantakuzenus - Aristokrat Staatsmann, Kaiser und Monch", in *Gesellschaftsentwicklung von Byzance y 14. Jahrhundert* (Wiesbaden, 1969).
6. *Ιερευσ τον βασιλικον κληρον*, *Gregoras*, *Historia* X, 7, 3, P.G. 148, col. 696D-698A.
7. *Γρηγορας*, *Historia* XI, 10, Bonn ed., стр. 555; Палама потврђује да су Андроник II, његова влада и црквени званичници били наклоњени према Варлааму: Ο Βαρλααμ πανταχοθεν εχων το δυνασθαι και γαρτη εκκλησια μεγας εδοκει και τη πολιτεια και παρα τον βασιλεωσ και των εν τελει πολλησ ευτυχανε της υποδοχησ ed. A. Moutsoukas, у, *Γρηγοριου τον Παλαμα ευγγραμματα*. (Thessaloniki, 1966.) стр. 501-502.
8. *G. V. Giannelli*, "Un protetto di Barlaam per l'unione delle chiese", in *Miscellanea G. Mercati* (Studi e testi 123 Vatican, 1946), стр. 185-201; *Meyendorff* "Un mauvais theologien de l'unité au XVI siècle; Barlaam le Calabraisie," у 1054-1954: L'Eglise et les eglises II (Chevetogne, 1954), стр. 47-64.
9. Томос из 1347. године главни прокантакузински извор, представља Калеку, као главног архитекту државног удара, који је пољуљао ауторитет и власт Кантакузина у октобру 1341. (ed. *J. Meyendorff*, у *Византолошки Институт, Зборник радова* 8, 1, *Melanges G. Ostrogorsky* 1) стр. 217, линије 141-144.
10. Посебно види *Weiss*, цит. дело стр. 54-60.
11. У вези Григорија Паламе, видети нашу студију: *Introdustio à l'étude de Gregorie Palamas* (Paris, 1959), стр. 396-397; Паламина проповед против зеленаштва: *Hom.* 45, ed. S. Oikonomos (Athens 1851) стр. 45-49; види сличну проповед од *Nicholas Cabasilas*, in P.G. 150, col. 728-750; други примери су наведени код *Prokhorov*, "Isikhazm i obshchestvennaia mysl v vostochnoi Europe v XIV veke", у *Akademia Nauk SSSR, trudy otdela drevne - russkoi literatury* 21 (1968), стр. 98-99.
12. *Antipalamite tome*, P.G. 150, col. 881 AB.
13. *Kantakuzenus*, *Historia* IV, 37, Bonn ed. III, стр. 275
14. *J. Meyendorff*, "Projects de concile oecumenique en 1376", *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1961), стр. 174.
15. Исто.
16. Τοις τα ελληνικα διεξιουσι μαθηματα και μη δια παιδενσιν μονον ταυτα παιδενομενοισ, αλλα και δοξαισ αυτων ταισ ματαιαισ επομενοισ...αναθεμα *Synodikon*, ed. J. Gouillard, in *Travaux et memories* 2 (Paris: Centre de recherche de l'histoire de civilisation byzantes, 1967), стр. 56.

17. Triads I, 1, 17, ed, *Meyendorff*, Gregorie Palamas. Defense des saints hesychastes (Spicilegium Sacrum Iovaniense 30, Louvain, 1959), стр. 49.
18. Исто, I, 1, 11, стр. 35.
19. Посебно обратити пажњу на Second letter to Palamas, у G. Schiro, Barlaam calabro epistole (Palermo, 1954), стр. 298-299
20. Ово је опција Schiro(a), "Gregorio Palama e la scienza profana", у Le Millenaire du Mont Athos, 963-1963: Etudes et Melanges 2 (Chevtogne, 1965) стр. 95-96.
21. Види нашу расправу о Паламиној теологији, види такође *D. Staniloae*, Viata si invatatura sfantului Grigorie Palama (Sibiu, 1938), стр. 89. и следеће.
22. Види *H-G. Beck*, *Theodoros Metochites*. Die Krise des byzantinischen Weltbildes у 14. Jahrhundert (Munchen, 1952); *H. Hunger*, "Theodoros Metochites als Vorlauffer des Humanismus in Byzanz", Byzantische Zeitschrift 55 (1952), стр. 4 - 19; *I. Sevcenko*, Etudes sur la polemique entre Theodore Metochite et Nicephore Choummos. La vie intellectuelle et politique à Byzance sous les premiers Paleologues, Bruxelles, 1962.
23. Види пре свега *R. Guiland*, Essai sur Nicephore Gregoras (Paris, 1926), стр. 7-8.
24. Дела Паламе против Грегора(са) нису још издана: текст, у коме се говори о састанку између Метохита и младог Грегорија Паламе цитиран је из Codex Coislinianus 100, fol. 236, у *J. Meyendorff*, Introduction, стр. 47. Н 15; о датуму ових дела, види Itroduction, стр. 379.
25. P.G. 151, col. 559D-560A.
26. Види похвале Григорију Кипарском од *Филотеја*, Against Gregorias VI, P.G. col. 915 CD; Joseph Calothetus another Palamite theologian, in his life of Athanasius, in 13 (1940) стр. 87; противник Паламе Акиндин, сматра Григорија Кипарског пролатинским јеретиком (цитат у, *J. Meyendorff*, Introduction, стр. 29.).
27. Triads, I, 2, 12, цит. издање, стр. 99; II, 2, 3, стр. 323.
28. Његов биограф Теоктист, напомиње, да је он добио скромно опште образовање (Life of Atanasius, ed. *A. Papadopoulos-Kerameus*, "Zhitia dvukh vselenskikh patriarkhov", у Sankt Petersburg Universitet, Istoriko-filologicheskyy Fakultet, Zapiski, 1905), стр. 26; види такође, *Gregoras*, Historia VI, 5, Bonn ed. I, стр. 180. О Атансију, види *R. Guiland*, "La correspondance inedite d'Athanase, patriarche de Constantinople", у Melanges Charles Diehl I (1930), стр. 121-140; *M. Banescu*, "Le patriarche Athanase I, et Andronic II, Paleologue etat, religieux, politique et social de l'Empire", у Academie Roumaine. Buletin de la section historique 23 (1942) стр. 1.
28. Велики део преписке између Атанасија и Андриника II, Издао је и превео *Alice Mary Talbot* (Dumbarton Oaks Texts 3, Washington D.C., 1975).
29. О *Теолепту Тхеолептус*, у *Nicheporus Chumnus*, Encomion on Theoleptus, in Boissonade, Anecdota graeca V (Paris, 1883) стр. 201-203; Види такође *S. Salaville*, "Deux documents inedits sur les discussions religieuses byzantines entre 1275 et 1310". Revue des Etudes Byzantines 5 (1974) стр. 116-136. У нашем Уводу. Introduction, стр. 31. н. 23. указујемо на многе друге студије Салавила о Теолептусу. Види такође *V. Laurent*, "Une princesse au cloitre; Irene Eulogie Choummos Paleologine", (Echos d'Orient 29, 1930), стр. 29-60; види и наш увод стр. 125-126.
30. Synodikon, ed. *J. Goulliard* стр. 81-87.
31. Види *М.М. Василъ*, "L'hesychasme dans l'Englise et l'art des Serbes du Moyen Age", у Recueil Uspenskij I (Paris, 1930), стр. 110-123; *Н.К. Голензовскнъ*, "Послание иконописцу и отголоски исихазма в русской живописи на рубеже XV - XVI вв.", Византийский Временик 26 (1965) стр. 219-238; "Исихазм и русская живопис XIV - XV вв.", Византийский Временик 29 (1968), стр. 196-210.

32. Види изванредну публикацију покојног *P. Underwood*, *The Katye Djami* (Bollingen series 70, New York, 1966), 3. том. Четврти том садржи дискусије о верској и културној позадини Карије, укључујући и моју студију.

33. *Gregoras*, *Historia* XXVI, 47-48, Bonn ed. III, стр. 113-115. *G. Prokhorov* је покушао да докаже да Грегоринова информација вазана за Теогностов анти-паламизам није истинита, међутим, његови докази не држе до краја: "Исихазм и общественная мисл восточной Европы в XIV веке", у Академия наук СССР, труды отдела древне-русской литературы 23 (1968), стр. 104-105.

34. Види *C. Gianelli*, "Un prottego", стр. 157-208; *J. Meyendorff*, "Un mauvais theologien", стр. 47-64.

35. *Cantacuzenus*, *Historia*, IV, 9, Bonn ed. III, стр. 58-60; *J. Gay*, *Le pape Clement VI et les affaires d'Orient* (Paris, 1904), стр. 94-118.

36. *J. Meyendorff*, "Projects de concile oecumenique en 1367; un dialogue inedit entre Jean Cantacuzenus et le legat Paul", *Dumbarton Oaks Papers* 14 (1960), стр. 49-177; Кантакузеновој делатности после његове абдикације, види *Љ. Максимовић*, "Политичка улога Јована Кантакузина после абдикације (1354-1383)", у Византолошки Институт, Зборник радова 9 (Београд, 1966), стр. 121-193.

37. *Ed. F. Miklosich and Müller*, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* 1 (Vienna, 1860), стр. 491-493.

38. О овим преговорима види пре свега *O. Halecki*, *Un empereur de Byzance a Rome* (Warsaw, 1930), стр. 163-165.

39. *Dialexis* 16. ed. *J. Meyendorff*, "Projects", стр. 174, линије 198-199.

40. *Τησ ταξεως των προδικατορων τοι των κηρυκων Ρικαλδοσ Contra Mohametem Oratio*, I, 4, P.G. 154, col. 601C; текст Деметриусова превода је објављен у P.G. 154, col. 1037-1052.

41. Главе 29-30, ed. *Perichon* (*Sources chreienennes*, 4, bis, Paris, 1967), стр. 179-199; Eng. translation *J. X. Xussey P.A. Mc Nulty* (London, 1960), стр. 71-79; О грчким преводима латинске теологије у четрнаестом веку, види *St. Papadopoulos* *Ελληνικαι μεταφρασεις θωμιστικων εργων. Φιλοθωμισται και αντι θωμισται ενβυξαντιω* (Athens, 1967).

42. *Apologia* I, у *G. marcati*, *Notizie di Procoro e Demetrio Cidone* (*Studi e testi* 56, Citta del Vaticano, 1931), стр. 365, линије 77-84.

43. Исто, стр. 366, линије 91-96.

44. Све до 1393. патријарх Антоније је одбијао захтев великог московског принца Василија Димитријевича који је тражио одобрење да из литургијског помињања избаци име императора у Руској цркви. "Император је", писао је патријарх, "император Ромеја, што ће рећи свих хришћана", (*Βασλευσ και αυτοκριωρ ρωμαιων παντωνδηλαδη των χριστανων*) ed. *Miklosich and Muller* 2, стр. 190.

45. Види *G. Prokhorov*, "Publitsistika Ioanna Kantakuzina, 1367-1371", *Vizantiskii Vremeniik* (1968), стр. 323-324.

46. *Byzantium, Kiev and Moscow: A Study in Ecclesiastical Relations*, *Dumbarton Oaks Papers* 11 (1957), стр. 23-78. Један текст Никифора Грегора(са) /*Historia XXXVII*/ неправилно је пренет у Бонски корпус, али се целовит налази у *V. Parisot*, *Livre XXXVII de l'Histoire Romaine de Nicephore Gregoras* (Paris, 1851), стр. 68. где се потврђује да је по овом питању постојао формални договор између Византије и руских принципата.

47. Главни и основни извори за византијско - бугарске односе у овом периоду су још увек књиге *P. Syrku*, *K istorii ispravlenia knig v Bulgarii v XIV veke*, *I. Vremina i zhizn patriarchha Evfimija Ternovskago* (St. Petersburg, 1898); *K.*

Radchenko, religioznoe i literaturnoe dvizhenie v Bolgarii v epokhu pered turetskim zavoevanjem (Kiev, 1893).

48. *M. Lascaris*, "Le patriarcat de Pec a-t-il ete reconnu par L'Eglise de Constantinopole en 1375?", y *Melanges Charles Diehl I*, (Paris, 1930), стр. 171-178; *V. Laurent*, "l'archeveque de Pec et le titre de patriarche apres l'union de 1375.", *Balkanica* 7, 2 (Bucharest, 1944), стр. 301-310.

49. να τελητοαπο τουδε και ειστο εξησ...η ειρημασ πασα Ουγγροβλαχια υπο την καθημασ αγιωτατην του θεου μεγαλην εκκλησιαν *ed. Miklosich and Muller 1*, стр. 385.

50. Δεχεσθαι την ευσεβειαν και αποτρεπεσθια тас те парасунаγωγас και та εκφυλα και αλλοτρια δογματα *ed. Miklosich and Muller 1*, стр. 336.

51. *Ed. Miklosich and Muller 1*, стр. 258-260, 356-363, 477-478.

52. Την αγιωτατην μητροπολιν киеβου και πασησ Ρωσιασ πολλην και μεγαλην την επικρατειαν εχουσαν και χριστωνυμω ката μπριαδιαс ευθυνομενην λαω. *Philoteus*, Act of Consecration of Alexis (1954), *Miklosich and Muller 1*, стр. 336.

53. *Miklosich and Muller 1*, стр. 262-263.

54. О овом догађају су представљени многобројни документи у J. Meyendorff, "Alexis and Roman: A Study in Byzantine-Russian Relations (1352-1354)", *Byzantinoslavica* 28, 2 (1967), 1, стр. 278-288.1

55. *Miklosich and Muller 1*, стр. 336-340.

56. О овоме види *A. Takhiaos* επιδρασεις του ησυχασμον εις την εκκλησιαστικην πολιτικην εν Ρωσια 1328-1406. (Thessaloniki, 1962).

57. Године 1370. он је Алексеју учинио примедбу, што није посетио Кијев и Литванију оуте εισто кισβон υπαγειс онт εις την λυτβαν *Miklosich and Muller 1*, стр. 321. (Код Миклошича и Милера писмо се приписује Калистосу, у њиховом издању *Acta: Филотејево ауторство је возобновио A. Pavlov*, *Pamiatniki drevne russkogo Kanonicheskogo Prava 1* (Russkaia istorisheskaia Biblioteka 6, St. Petersburg, 1880), appendix, col. 155-156.

58. Цар Казимир Велики у оштром писму византијском патријарху, претио је да ће житеље Галиције "крстити" у римокатоличку веру *Miklosich and Muller 1*, стр. 577-588.

59. *Miklosich and Muller 2*, стр. 14. линија 13; 2, стр. 120, линије 7-8.

60. Види *Prokhorov*, *Povest o Mitiae - Mikhaile i ee literaturnaia sreda*, *Avtoreferat* (Leningrad, 1968).

61. Писма Константинопољског патријарха Антонија Кипријану и пољском цару Јагиело (Jagiello), in *Miklosich and Muller 2*, стр. 280-285.

62. *G. Prokhorov*, *Isikhazm*, стр. 95.

Превод: П. Самарџић

Богословље Сабора

"Различни су дарови, али је Дух исти. И различне су службе, али је Господ исти. И различна су дејства, али је исти Бог, који дејствује све у свима" (1. Кор. 12: 4-6).

МЕСТО И ФУНКЦИЈА САБОРА У ЖИВОТУ ЦРКВЕ

На богословском "дневном реду" нашег времена налази се објашњење идеје "Сабора" и о његовом месту и функцији у животу Цркве. Подстицај, с једне стране, долази споља: Рим и његов концил, екуменски покрет и његов прогресивни израз у форми сабора (концила). С друге стране је унутрашња ситуација у самој Православној цркви. На свим нивоима њеног живота примећује се тенденција за постизање виших "саборских" форми у црквеној управи. Изгледа да по први пут, током многих столећа, разне аутокефалне цркве превазилазе своју националну изолацију и самодовољност и признају потребу да буду заједно, као што су показале Свеправославне конференције. На нивоима епархије и парохije, разни комитети и комисије су постали тако очевидни да православна омладина једва може и да поверује да само пре неких педесетак година такви комитети и комисије нису ни постојали. Па ипак, без обзира што, изгледа, постоји основна сагласност да је "саборност" у самој суштини православног учења о Цркви, долази до видног размимоилажења када овај генерални принцип треба да буде примењен у животу. Напетости, конфликти, контроверзије - откривају фундаменталну конфузију у односу на значење и практиковање "саборовања" и указују на судар између супротних концепција у погледу сабора, његове конституције, права и функционисања.

Ову конфузију примећујемо у сталној напетости између свештеника и парохијских сабора (савета) и у таласу настајања различитих световњачких организација, омладинских покрета и т.д., који инсистирају на праву да активно учествују у црквеној управи и да ограниче оно што им се чини да представља неоправдани клерикални монопол. Настала конфузија од нас захтева да поново размислимо о самом принципу саборности, у смислу "саборавања", њеној истинитој православној дефиницији и интерпретацији. Потребна нам је теологија сабора као генерална основа и оквир ради практицирања саборности. Без обзира на то што ће нам узети много времена и напора да то разјаснимо у свим детаљима, задатак не може даље да се одлаже. У живот Цркве се увлаче искривљавања и јереси, па ћутање значи издају. Морамо почети - а овај чланак је само почетак - да објаснимо неке основне предпоставке, да укажемо на неке од могућих праваца у циљу конструктивне дискусије.

ИНСТИТУЦИЈА САБОРА НИЈЕ ФУНКЦИОНИСАЛА ЧИТАВО ЈЕДНО СТОЛЕЋЕ

Православна црква полаже право на то да је она Црква сабора. Ова тврдња је довољно јасна у својој негативној конотацији уколико је упућена против римског папизма или протестантског индивидуализма. Али шта она означава као позитивна тврдња? Да бисмо схватили потешкоће које су везане за одговор на ово питање, морамо најпре да имамо на уму да до данас није ни једна теолошка дефиниција "сабора" опште прихваћена и, друго, да Православна црква у својој историји није имала један, него многобројне обрасце сабора, који се у многим аспектима разликују један од другог. Тако, на пример, не постоје подаци, у савременом значењу те речи, читавих стотинак година између такозваног Апостолског сабора у Јерусалиму (Дела 15) па све до "скупа верних" у Асији, који помиње Јевсевије, у вези са монтанизмом.² Да ли то значи, да цитирамо једног руског историчара раних сабора, да "институција сабора није функционисала читаво једно столеће"?³ Па како онда ова институција може да буде суштински елеманат Цркве? Сви рани сабори, који су нам познати, су по саставу својих учесника - епископски. Међутим,

2) Јевсевије, Eccles. Hist. V, 16. 10.

3) A. I. Pokrovsky, The Synods of the First Three Centuries, (S. Pasad. 1914 -на руском), стр. 14.

они се знатно разликују један од другог, како по облику тако и по функцијама. Васељенски сабори не могу да буду изоловани из империјалног контекста у оквиру кога су деловали. Помесни, локални, сабори, описани у разним канонским збиркама четвртог и петог века, представљају кратке састанке епископа помесних цркава, док су доцнији, патријаршијски синоди, постали перманентан орган црквене управе. На једном другом месту сам анализирао еклисиолошке импликације ових разлика⁴ и није потребно да их овде понављам. Али остаје значајна чињеница да у Русији, на пример, за време целог "синодалног периода" (18./19. век) није одржан ни један сабор епископа и да се руски епископат, као целина, по први пут састао на чувеном Московском сабору 1917-1918. године, а и овог пута не као сабор епископа, него као сабор епископа, свештеника и световњака. То је означавало радикално нову идеју црквене управе и самога сабора, идеју која је потакла и још увек потстиче контроверзије у оквиру Цркве.

Очигледно је, стога, да чисто спољашња студија сабора њихове конституције, чланства и процедуре, не могу да нам пруже потпуну и јасну дефиницију какви сабори мора да буду у садашњем времену и садашњој ситуацији. "Саборски принцип", који наше целокупно Предање убедљиво прокламује, не може да буде идентификован ни са једним од његових многостраних историјских и искуствених израза. И тако, од "феноменологије" сабора треба да пређемо на њихову "онтологију", т.ј. на њихов однос према тоталитету живота Цркве, према њиховим еклисиолошким коренима и основама.

ШТА ЈЕ САБОР И КАКО ОН ОДРАЖАВА САБОРНУ ПРИРОДУ ЦРКВЕ

Да бисмо ово постигли морамо, пре свега, да превазиђемо једнострану, мада уобичајену тенденцију приступа проблему сабора искључиво са становишта црквене управе. У нашим "позападњаченим" теолошким системима, еклисиопогија је заиста била сведена на питање "црквеног поретка", на институционални аспект Цркве. Богослови као да су ћутке прихватили тврдњу да "институција" има превагу над "животом" или, другим речима, да је Црква, као нови живот благодати и заједнице са Богом, као реалност искупљења, "изнедрила" Цркву као

4) Види мој рад, *The Idea of Primacy in Orthodox Ecclesiology*, u *The Primacy of Peter*, The Faith Press, London, 1963, str. 30-56, (Издато на српском). Каленић.

институцију. У оквиру оваког приступа, Црква је проучавана као скупина "ваљаних" институција, а целокупно еклисиолошко интересовање је усредсређено на формалне услове "ваљаности", а не на *реалношћ* саме Цркве. Међутим, по православном схватању, ова *реалношћ* Цркве као новог живота у Христу и учествовања у новом еону Царства Божијег, има првенство над "институцијом". То не значи да је институционални аспект Цркве секундаран, услован и небитан; таква претпоставка би нас одвела протестантским изопачењима у еклисиологији. Суштина је у томе да "институција" није узрок Цркве, него средство њеног израза и оствараивања у "овом животу", њена идентичност са реалношћу Новог Бића и њено учествовање у овој реалности. На једном другом месту сам предлагао да се однос између Цркве као институције и Цркве као реалности Тела Христовог и Храма Духа Светог, дефинише као *свештојински* однос. Света тајна у овој конотацији првенствено означава *прелазак из старог у ново*, јер овај прелазак чини саму суштину живота Цркве.⁵ Постоји, стога, органска и суштинска веза између "институције" и "реалности" благодати, новог живота, нове твари - али њена дефиниција терминима узрока и последице води обмани, јер замењује еклисиологију садржине са еклисиологијом форме, усредсређене искључиво на питање "ваљаности", а ваљаност је чисто јуридикчки и формалан појам, који у себи, и сам по себи, нити открива нити саопштава било какву животну садржину. Водити дискусију о томе да ли су "три капи" воде "довољне" да би крштење било "ваљано" или је неопходно "погружавање", савршено је бесмислено док се институционална форма свете тајне схвата само као *causa efficiens* резултата, чије реално значење и "садржина" нису откривени у самој овој форми. Било која договорена форма о "неопходном и довољном", тј. датом као јуридикчка санкција, може да гарантује "ваљаност". Међутим, по православном учењу "ваљаност" институције или "форме" долази од њене онтолошке адекватности са реалношћу, која је истински "репрезентује", чини је присутном и стога она може да повезује и испуњава.

Институција је светотајинска пошто је њен циљ да стално сама себе превазиђе као институцију, да се испуни и актуелизује као Ново Биће. Она може да буде светотајинска, јер као институција одговара реалности коју изражава, чија је стварна слика.

Ове опште примедбе мора да буду примењене и на проблем сабора. Све дотле док се оне разматрају у терминима "власти"

5) Види мој рад, *Theology and Eucharist*, u *St. Vlad. Quart.* 5. 4. (1961) str. 6.

или "управе", њихово разумевање ће остати безнадежно једнострано. Није прво питање: "Који је сабор ваљан"? или: "Ко су чланови сабора"? или чак: "Колику власт има сабор"? прво је питање: Шта је сабор и како он одражава саборну природу саме Цркве. Пре него што разумемо место и функцију сабора у Цркви, треба да посматрамо саму Цркву као сабор. Она је заиста сабор у најдубљем значењу те речи, пошто је она откровење Свете Тројице, Бога и божанског живота као суштински савршеног сабора. Тринитарни однос Цркве је страшно занемарен у модерној еклисиолошкој обнови, која је била под тешком доминацијом идеје организма и органског јединства, с једне стране, и идеје "институционализма", с друге стране.⁶ Међутим, идеја о организму изолована од од тринитарног контекста, тј. јединства као јединства *личности* - може да доведе до опасно безличног и готово "биолошког" учења о Цркви. Црква је тројична и по облику и по "садржини", јер је она васпостављање човека и његовог живота као слике Божије, а Бог је Света Тројица. Она је слика Свете Тројице и дар светотројичког живота, јер је живот искупљен и васпостављен у њој као *саборној* по суштини. Нови живот, подарен у Христу, је јединство и једност - "да буду једно као и ми" (Јн. 17: 11). Будући да је сабор по "садржини" божански дар живота, Црква је стога "сабор" по форми, као институција, јер је сврха свих њених институционалних аспеката да пројаве Цркву као савршени сабор, да она израсте у пуноћу "саборског живота". Цео живот Цркве, а не само "сабор" у техничком смислу те речи, је саборски, јер је "саборност" њен суштински квалитет. Сваки акт њеног самоузидања - богослужење, молитва, учење, проповед слушање - је саборски, јер је основан на саборности њеног новог живота у Христу и његовог испуњења и актуализације. И то је та *саборска онџологија* Цркве у тоталитету њеног битија и живота, који сачињава оквир за функционисање сабора у управи Цркве.

6) Исто, стр. 14.

КЛИР И СВЕТОВЊАЦИ У САБОРУ. ДВЕ ТЕНДЕНЦИЈЕ КАО ЈЕДНА АЛТЕРНАТИВА, А ОБЕ СУ ПОГРЕШНЕ

Црква је саборна (саборска) и Црква је хијерајхијска. Данас постоји тенденција супротстављања овим двема квалификацијама Цркве или се истиче једна од њих на рачун друге. На "клирикалној" страни саборност се посматра у *границама* хијерархијског принципа: саборност ограничена на хијерархију. Сабор је првенствено сабор саме хијерархије и, идеално, световњаци из њега треба да буду искључени. Многа свештена лица сматрају да учешће световњака у разним црквеним саборима жалосни компромис са духом нашег времена, компромис кога се треба ослободити чим свештенство поново задобије довољно "контроле" над Црквом. Код "световњака" примећујемо сасвим супротну тенденцију. По њима, "хијерархија" је та која се ултимативно мора потчинити "саборности", мора да постане извршилац одлука сабора којима су световњаци интегрални, ако не и водећи део.

Заиста је трагично да су данас ове две тенденције прихваћене као једина алтернатива, а и једна и друга су погрешне. Оне су резултат одступања од православног учења о саборности, које искључује "клирикалне", а исто тако и чисто "демократске" интерпретације, без обзира што оне нису супротне хијерархијском принципу нити су у њему рзаводњене. Истина је да хијерархијски принцип припада самој бити сабора, док је овај други принцип откривен и разумљив у Цркви. Савршени "сабор", Света Тројица, је хијерархија, а не безлична једност "чланова", који се мењају. Православно богословље је увек наглашавало овај хијерархијски концепт тројичног живота, тако да се сама једност Бога приписује јединственом типу односа међу лицима Свете Тројице. Света Тројица је савршени сабор, зато што је Тројица савршена хијерархија. А Црква, дар и манифестација истинитог живота, који је тројичан и саборски, је хијерархијска зато што је саборска, будући да је хијерархија суштински квалитет саборности. Супротставити се овим двама принципима представља одступање од православног поимања хијерархије и сабора. Наиме, *саборносѣ*, откривена у Цркви, није укидање и свођење личности на безлично јединство, које би тада било јединство које одбацује и игнорише разлике лица, што је супротно појму саборности. *Саборносѣ је јединсѣво лица*, које

испољавају своје лично биће у "саборовану" са другим лицима, која су *сабор* утолико уколико су личности. Тако постају *многи једно*, а не само "уједињени", *не ѿресѡјајући да буду многи*. Ова истинска саборна једнота многих је, по самој природи, хијерархијска, пошто је хијерархија, изнад свега, потпуно узајамно признање личности са њиховим јединственим личним квалификацијама, признавање јединствености места и функције личности у односу на друге личности, признавање објективног и јединственог призива личности у оквиру саборског живота. Принцип хијерархије подразумева идеју *ѡслушносѡи*, али не *ѡѡчињеносѡи*, јер је послушност заснована на личном односу, док је потчињеност, у својој бити, безлична. Син је потпуно послушан Оцу, али му није подређен. Он је савршено послушан пошто савршено и потпуно познаје Оца као Оца. Али Му није подређен, јер подређеност подразумева несавршено знање и однос, те, стога значи неопходност присиле... Према томе, хијерархија није однос "власти" и "подређености" него однос савршене послушности свих свима у Христу. Послушност је тако сазнање и признање личних дарова и харисми свакоме од стране свих. Све што је истински саборно је истински и лично те, стога, истински хијерархијско. А Црква је хијерархијска просто зато што означава васпостављени живот, савршено друштво, истинит сабор. Рукоположити неког за хијерархијску функцију не означава његово уздизање *изнад* осталих, његову супротстављеност другима као "власти" према "подређенима". Рукоположење је признање Цркве индивидуалног, личног призива у оквиру *ecclesiae*, определење самог Бога, који познаје срца људска, те је, стога, извор свих призивања и свих дарова. Тако је то истински саборски акт, јер открива послушност свих: оног који се рукополаже, послушност оних који га рукополажу то јест признају да је у кандидату присутан божански позив за службу управљања, послушност целе Цркве вољи Божијој.

Из наведеног разлога, сви савремени покушаји да се ограничи "власт" клира или да се омогући световњацима учешће у власти, засновани су на невероватној *конфузији*. "Клир" су, по дефиницији, они чије је специјално служење и "послушност" да управљају Црквом, а које је Црква признала за *ѡризване* за ову службу. Ова конфузија се може објаснити једино потпуним посветовњачењем идеје о црквеној управи и идеје о самој Цркви. Поборници учешћа световњака у црквеној управи, изгледа, не разумеју да "духовна власт" које признају клиру - власт да обавља свете тајне, да проповеда, да исповеда, и т.д. - не само да није различита од власти управљања, него је то *исѡа*

власи. Они који називају Цркву словом и светом тајном су исти који њом управљају и, *vice versa*, служба оних који управљају Црквом је да је називају словом и светом тајном. Реално питање, које се односи на црквену управу или још специфичније, на њену саборску природу, није у томе да ли световњаци треба или не треба да имају право учешћа у власти клира. У овом облику је питање бесмислено, јер подразумева постојање збрке између клира и световњака, што је страно целокупном предању Цркве, самим темељима православне еклисиологије. Реално питање се тиче односа између службе управљања и саборске природе Цркве. Како хијерархијски принцип изражава Цркву као *сабор*? Несрећно свођење целокупног проблема црквене управе на надметање између клира и световњака, замрачује ово питање, које, ако се правилно разуме, и на њега правилно одговори - решава проблем односа "клир-световњаци" у Цркви.

ОДНОСИ: ЕПАРХИЈА - ПАРОХИЈА; ЕПИСКОП - ПРЕЗВИТЕР

Управљање Црквом се обавља на три различита нивоа: Парохије, епархије, надепархијских тела као што су митрополијски округ, аутокефална црква и, најзад, васељенска Црква. Пре него анализирамо сваки од ових нивоа са "саборска тачке гледишта, потребно је нагласити да постоји веома велика разлика између наше садашње ситуације и ситуације у раној Цркви. Она, иако очигледна сваком који је проучавао канонску традицију Цркве - није била предмет озбиљног еклисиолошког разматрања. У раној цркви је свака "парохија" у ствари била "епархија", ако под парохијом подразумевамо локалну, помесну *ecclesiam* конкретну видљиву заједницу, а под епархијом, црквену управу, коју обавља један епископ. Као што је познато, у почетку нису постојали "парохијски свештеници". На челу сваке локалне заједнице нормално је био један епископ. Све дефиниције и описи црквене управе дати су у свим класичним канонским збиркама у односу на нормалног носиоца црквене власт, а то је био епископ. То значи да се мора почети од "локалне цркве" у њеном раном, класичном изразу да би се разјаснила основна структура црквене управе.

Многе недавне студије о раној еклисиологији наглашавају, и то с правом, централни и јединствени положај епископа у *ecclesia*. Још увек постоји тенденција да се "монархистички"

епископат брани старим аргументима, којима су додати и многи нови, посебно после поновног откривања "евхаристијске" светотајинске еклисиологије ране Цркве. Међутим, доведен до екстрема овај ток мисли може да доведе до искривљене слике. У ствари, израз "монархичан" није најсрећније изабран ако се примени на епископат ране Цркве. Сви расположиви докази указују на веома реалну важност *презбиџеријума* у локалној Цркви, скупа презвитера или старца који су у ствари били *сабор* при епископу и суштински орган управе Црквом. Много пре њихове трансформације у старешине одвојених заједница, чланови "другог реда" су постојали као неопходна колективна допуна епископске власти, а рани обреди рукоположења указују на "дар управљања", као на главну харисму презвитера. Управљање Црквом је од самог почетка било *саборно*, а у тој јединственој функцији однос епископа, с једне стране, управљања од стране презвитера, с друге стране, открива основну садржину онога што смо већ описали као "хијерархијска саборност" или "саборна хијерархија" органско јединство саборских и хијерархијских принципа у оквиру Цркве.

Однос открива, пре свега, истиниту природу црквене управе. И овде може да се употреби израз "светотајински". Црквом су стварно управљали презвитери. Они су се бринули о текућим потребама заједнице, како материјалним тако и духовним. Међутим функција епископа представљала је јединствену службу или да се све делатности црквеног живота усмери на крајњи циљ Цркве, да их трансформише у самоизградњу и самоиспуњење Цркве као Тела Христовог. Епископ је то обављао у функцији *происџаменоса-а*, председника евхаристијског скупа, свете тајне Цркве, у коме су истински сједињени и запечаћени сви дарови и све службе као дела "истог Бога, који чини све у свему" (1. Кор. 12: 6). Сви дарови, све службе и сва призвања, "управљање" и "администрирање" нису аутономне области у Цркви већ интегрални делови Цркве као *свешће џајне* Царства Божијег. Дар управљања је харисма, а презвитери нису само "саветници" епископа. Рукоположењем они примају харисму као харисму која припада њима. Њихово управљање је *сџварно*, па ипак они ништа не могу да чине без епископа то јест његовог признања свих њихових дела као дела Цркве. Једино он има "власт" да обједињује и објављује живот заједнице као "нови живот" Цркве Божије. На тај начин је управљање Цркве истински хијерархично и истински саборно. Презвитери или "старци" су руководећи чланови *ecclesiae*. Њима је Црква признала дарове мудрости, правде, учења, управљања. Они нису су-

протстављени световњацима, него су њихови истински *ӣредс̄ѡвници*, јер изражавају и руководе свим потребама народа због чега и јесу - *ӣрезвӣѡери*. Њихово управљање је саборско, јер у свом плурализму могу да изразе целокупну реалност конкретне заједнице, разноликости њених потреба и тежњи. Међутим, овај плурализам је трансформисан и потврђен од епископа као једност, чија је специфична харисма пројављује Цркву као једну, свету, католичанску и апостолску. Ако би презвитери били само "*ӣо̄ѡчӣњени*" епископа, легати његове власти и извршиоци његових налога, без иницијативе, без свог сопственог "живота", епископ не би имао шта да "трансформише", да изражава, да испуњава. Црква би престала да буде сабор, тело, хијерархија, него би постала однос "власти" и "потчињености". Она не би више била *све̄ѡѡ ѡѡјна* новог живота у Христу. Међутим стварни живот Цркве као сабора, као породице, као једности је оно што *ис̄ѡӯњава* епископ, а он то чини зато што је његова харисма да ништа своје не поседује него да сам, истински и апсолутно припада свима, да нема другог живота, друге власти, другог циља, него да све уједини у Христу.

Немогуће је да овде анализирамо, чак ни укратко, процес који је трансформисао првобитну "епископалну" структуру локалне цркве у оно што ми данас називамо парохија. Овај процес, мада представља једну од најрадикалнијих промена, које су се десиле у Цркви - остао је незапажен од еклисиолога и канониста, ма колико то изгледало чудновато. Ова мањкавост еклисиолошког реаговања објашњава данашњу усредсређеност жаришта кризе црквене управе на нивоу парохије. Није се довољно схватило да је трансформацијом презвитера-члана епископског сабора у хијерархијског поглавара издвојене црквене заједнице у ствари трансформисана и сама идеја и црквене управе и црквене власти. Епископ је, с једне стране, био лишен свога "сабора", те је и његова власт стварно постала "монархична", самовласт. Свештеник је, с друге стране, постао једноставни потчињеник ове монархичне власти. Од "саборског" односа епископ - презвитер, настао је однос подређености и "делегација власти". Све је ово значило дубоку трансформацију првобитног саборског поимања како хијерархије тако и *ecclesiae*. Појам хијерархије је идентификован појмом подређивања, појмом већег и мањег степена "власти". Што се тиче парохије лишене саборског управљања, које је имала "презвитеријална" црква у презвитеријуму, она је вековима изгубила чак и рудиментарне облике саборског живота, престала је да буде "сабор" у правом значењу ове речи. Са тим је, пре свега форсирано чисто пасивно

схватање *лаос-а*, народа Божијег, као апсолутно потчињеног хијерархији. Потпомогнуто демократским идејама из њега се изродио бунт лаоса, световњака, *iprošiv* хијерархије. "Клерикализација" Цркве је неизбежно провоцирала логичну последицу - побуну. Међутим, ова побуна не може да буде потпуно објашњена неукошћу, рђавим утицајем "савременог света" и т.д. Са православне тачке гледишта "клерикализам" је исто тако изопачење, погрешка. Покушаји савремених световњака да имају веће "учешће" у црквеном животу, ма колико опскурни и мањкави, потхрањивани конфузном, иако оправданом, жељом да се воспостави *саборносћ* Цркве. Сломити их ексцесом клирикализма, било би исто тако рђаво као и прихватити их у њиховој секуларистичкој, легалистичкој и демократској форми. Наше је да тражимо воспостављање вечне истине Цркве.

ПАРОХИЈА КАО ЈЕДИНИ ВИДЉИВИ ИЗРАЗ ЦРКВЕ

Пре свега, морамо да признамо чињеницу да данас скуп верних заједно са епископом није више непосредни, конкретни израз Цркве, већ је то *парохија*. Хришћанин познаје Цркву и живот у Цркви као члан своје парохије. Она је за њега једина видљива *ecclesia*. За њега је епархија, мање више, апстрактна, административна инстанција, а не жива реалност. Парохијани виде епископа у неким свечаним приликама или му се обраћају кад у парохији дође до проблема. Због ове *реалне* ситуације, сви покушаји повратка на "епископално" искуство Цркве у њеним облицима другог и трећег века (*episcopus in ecclesia et ecclesia in episcopo*), остаће у домену академског, научног прижељкивања све дотле док игноришемо стварност парохије и положај свештеника у парохији. Мора да признамо и прихватимо да су многе од карактеристика ране "епископалне" заједнице обухваћене парохијом, као што су и свештенику дате многе функције епископа. Данас је свештеник нормални свештенослужитељ, пастир и учитељ Цркве, све функције које је у раној Цркви обављао епископ.

Ова трансформација покреће два питања. Прво је, које овде не можемо да анализирамо у свим његовим аспектима, однос на релацији епископ - свештеник. Немогуће је објаснити промену свештениковог статуса само у смислу "делегирања власти", као што то чине поборници "епископализма" *a ontrance*, другим речима, свођење свештеника на положај епископовог делегата. Свештеник је рукоположен у свештенички чин не да би био

"делегат". Он има свештенство Цркве као своје властито право. Не може се бити свештеник, учитељ и пастир путем "делегирања", нити постоји "делегирана харисма". Сама трансформација овога статуса је била могућа стога што је од почетка презвитер био свештеник, учествовао у свим свештеничким функцијама. Стога, ако је он у правом смислу глава заједнице, ако његова служба треба да буде извршена као "Црква", неопходно мора да се постави друго питање: *саборског аспекти* његове власти. Мора да се призна да дуго времена парохија, као заједница, као *ecclesia*, једноставно није постојала изван и мимо заједничког присуствовања богослужењу. Отсуство "саборности" трансформисало је и саму побожност верних у индивидуалистичку литургијску побожност, из које је била искључена сама идеја "заједнице" и једности живота. С ове тачке гледишта идеје *парохијског сабора*, парохијског скупа, поникле су не из извора страног традицији него - из дубоког инстинкта Цркве. Једина је трагедија у томе што је на обе стране - "клерикалистичкој" и "лаичкој" - ова саборност схваћена и формулисана у уско јуридичким терминима и изражена терминима "права" и "дужности", "гласања" и "одлучивања" и другим чисто световним категоријама. Постоји дубоко неправославна опозиција "духовних" проблема у односу на "материјалне", опозиција која противречи и разара светотајинску природу Цркве, где је све "материјално" трансформисано и одуховљено, а све што је духовно има моћ да трансформише.

Саборски принцип, форсиран на парохији, не треба да буде ни одбачен ни "ограничен" потенцирањем "клирикализма". Он мора да буде *оцрковљен*. То значи да клир прихвати истински хијерархијски принцип, који није гола "власт", него дубока духовна и пастирска брига за Цркву и породицу, као једност живота, као манифестацију духовних дарова. Свештеник, не само не треба да се боји "саборовања" него мора да га подржава и тражи, да помаже сваком члану Цркве да открије свој посебни "дар" и "призивање" у животу Тела Христовог и да уједини све ове дарове у јединство живота и "назидање" Цркве. С друге стране, ово означава лагани процес лаичког васпитања, лаичког превазилажења њихових дефанзивних рефлекса и држања. До овог ће доћи тек онда када световњаци разумеју да су они *пошребни* свештенику, њихови таленти, њихови савети, њихов стварни "сабор", односно њихово стварно учествовање у животу Цркве, а не њихови "гласови". Истинита саборност се не изражава и не постиже чисто формалним или апстрактним "правом гласа". Мора најзад да се схвати да у Цркви нема о чему да се

гласа, јер сви проблеми, који могу да се појаве у животу Цркве, односе се, на крају крајева, на саму Истину, њену "примену у животу", а то изискује напор ума и срца, свести и воље, у коме мора и могу сви да учествују и да помогну. Ово је истинска саборност. Ако заиста "право одлучивања", коначна одговорност, припада свештенику, у процесу достизања те одлуке, као истински црквене, неопходна је помоћ свих, јер је свештеникова власт у томе да "изрази" ум Цркве! Ум Цркве је Христов ум у нама и наш ум у Христу; то је послушност слободне деце, а не послушност робова, послушност заснована на знању, разумевању, учествовању, а не на слепој покорности. То је знање Истине, која нас чини истински слободним и послушним. Све ово значи да *парохијски сабор*, ако се правилно разуме, није неки комитет или одбор практички и пословно настројених људи, изабраних да се брину о "материјалним интересима" парохије, него "сабор" свештеника у свим аспектима црквеног живота. Заиста би требало да постоји неки посебан *обред* при увођењу у функцију изабраника у "сабор" парохије, који би изражавао и истицао духовну димензију њиховог служења. Постоји стварна потреба за састанцима на којима би се ови активни изабрани световњаци поучили да разумеју мистерију Цркве. Нажалост, ово ће остати само мислена жеља, пошто и само свештенство доприноси посветовњачењу лаика, ограничавајући њихову иницијативу у животу Цркве на "финансије" и "стварање фондова" и игноришу православно учење о народу Божијем (лаос ту тхеу). Уколико *саборски ѝринциј* није васпостављен на нивоу парохије, његови други изрази ће остати бесмислени и неделотворни.

ВЛАСТ ЕПАРХИЈЕ ПРИКЉЕШТЕНА ИЗМЕЂУ ПАРОХИЈСКЕ И НАДЕПАРХИЈСКЕ ВЛАСТИ

Од свих нивоа црквене управе, епархијска је, вероватно, "најноминалнија". Она је прикљештена између реалности парохијске и "надепархијске" власти: патријарха, синода, и т.д. А баш на епархијском нивоу, епископ, као суштинска "власт" у Цркви, треба да буде истакнут и потенциран. Отуда, долази до двоструког проблема: проблем односа између епархије и парохије и проблем места епархије у ширем груписању цркава.

Већ сам навео да је "парохија" добила многе карактеристике ране "епископалне" Цркве и постала је стварни облик локалне Цркве. Међутим, веома је значајно да се за време христијаниза-

ције Римске империје са множењем броја хришћанских епископа, њихова дужност, која је, како нам је познато била најбитнија дужност у помесној Цркви - није увећавала сагласно умножавању чланова Цркве, него је остала везана за централне, главне црквене центре. Пропао је покушај да се у Цркву уведу тако звани *хорейискоји* или ванредни епископи. Ово радикално одступање од ране организације помесне Цркве се обично објашњава чињеницом да је Црква преузела световни принцип управе и да је то довело до "колапса" ранохришћанске еклисиологије. Међутим, ово је објашњење, у најмању руку, једнострано. Дужност епископа и његово место у целокупном животу Цркве, била је сувише централна, сувише есенцијална, да би се лако могла прилагодити нецрквеним узорима управљања. Мора да је у самој Цркви постојао неки разлог, унутар саме њене "логике" који ју је навео да преферира дислокацију помесне Цркве у парохије уместо да повећава број епископа. Уважавање овог разлога је битно ради правилног разумевања односа на релацији епархија - парохија у нашој, савременој ситуацији. Изгледа нам да су сви историчари, који су се бавили овим променама црквене организације после Константиновог обраћања, испустили из вида овај врло важни "социолошки" фактор. Познато је да је током прва три века Црква представљала искључиво градски, урбани феномен, и да је ширење хришћанства почело у великим митрополитским центрима грчкоримског света. Ово значи да помесна Црква у свом најранијем облику није одговарала и није изражавала *природну* заједницу органског и већ постојећег друштва, него је била *ecclesia*, скуп људи различитог образовања, социјалног положаја и т.д. Сви рани подаци, почевши од посланица апостола Павла, поткрепљују ову тврдњу. Црква је била у Риму, али није била Црква Рима. Ово такође значи да је рана локална Црква - не идентификујући се са било којом класом, групом, округом или "начином живота" - имала природни "католицитет" (саборност), свеобухватни квалитет, да је морала репрезентовати све, бити отворена према свима, пошто је била апсолутно слободна од свих "органских" веза "овога света". С ове тачке гледишта, преобраћање империје је означавало прогресивну идентификацију сваке локалне Цркве са природном заједницом, са органски локалним "друштвом", које је у Цркви налазило религијски изражај и санкцију свога постојања. Међутим, природно локална заједница никада није *каџоличанска* пошто је, по својој суштини, егоцентрична, ограничена на властите интересе и потребе. Онтолошки је *себична*. Ово је било посе-

бно истинито за сеоске заједнице, и постојала је опасност "натурализације", то јест потпуне идентификације са природном заједницом. Црква је почетком четвртог века уочила ову опасност, другим речима, уочила је опасност да изгуби католичност (саборност) свога живота. Једини начин да се супротстави овој опасности био је у томе да се "локалне цркве" сачувају али у ширем црквеном подручју да би се тако спречила њихова потпуна идентификација са "локалним животом", са свим неизбежним ограничењима и егоцентричношћу. Прихватањем епархијске организације с тим да епископи остају у "метрополи", а свештеници постану "главе" парохија, није био компромис Цркве са администрацијом империје него баш супротно, реакција црквеног организма за опасност да природно друштво "апсорбује" Цркву.

Оно што је вековима било истинито, остало је *mutatis mutandis*, истинито и данас. Социолошки услови и структуре су се променили, али је парохија још увек суштински условљена околином и стога природно ограничена у својој "католичности" (саборности). Њен живот и сам обим њених могућности и ресурса зависи од дате ситуације коју парохија, ако је остављена сама себи, не може и, вероватно, не сме да потпуно *превазиђе*. Било да се ради о парохији "средње класе" или "радничкој", или "мисионарској", или "приградској" - без обзира што ништа од ових квалификација не опредељује живот парохије - ипак не може да буде игнорисано. Стога преко *епархије* парохија добија своју "*католичност*" (саборност) то јест стални изазов да превазиђе себе као егоцентричну и самозадовољавајућу заједницу, да се не идентификује не само са "својим" народом и "својим" религиозним потребама, него са *Црквом* и њеним вечним "потребама". Католичност је идентитет сваке Цркве са једном, светом, саборном и апостолском Црквом и за сваку заједницу "католичност" означава сагласност са целином, живљење не само *заједно* са свима осталим заједницама него и усредсређеност на коначни, крајњи циљ, који превазилази све локалне потребе, све локалне "ситуације" и ограничења, а то није ништа друго него Царство Божије. А носилац, орган и служитељ католичности је епископ. Његова је харисма и дужност да опредељује Цркви *права* и *сврху*, да позива сваку парохију појединачно и заједнички, да се манифестују као покрет, као ходочашће према Царству Божијем, да духовно *назидавају* Цркву. Епархија је тако - све *епархије заједно*, уједињење у епископу, који својим "епископством" - надгледавањем, вођењем, учењем, организовањем - трансформише њихове издвојене

егзистенције у један јединствени живот, укључен у живот Цркве. Парохија нема ни могућност ни унутарњи подстицај за пуну католичност. Она то може да има само *заједно* са свима сличним заједницама, које *све заједно* превазилазе своја природна ограничења и у организацији која превазилази сваку од њих посебно, а њихов живот ипак остаје једност, заједничарство и јединство циља.

Па ипак, сама природа епархије захтева потпуно васпостављање саборног принципа. Исто тако и парохија, јер је она у недостатку саборовања постала чисто "обредна" институција, а епархија схваћена само као "централна администрација" постала је чиста бирократија са епископом на челу, и то не само администрација Цркве него и различитих других административних органа. Епископ, да би био живи центар за све парохије, стварни орган њиховог јединства и заједничког живота, мора са свима њима, преко епископског сабора то јест *пресбиџериум-а*, да буде у саборском односу.

Свештеник је органска веза између епископа и парохије, али не у смислу "подчињеног" или "делегација власти", него баш у томе "саборском јединству". Свештеници, *заједно* са епископом, су жива слика епархије *као Цркве*, јер је у сваком свештенику "репрезентована", учињена присутном, исто као што је у јединству епископа са својим свештеницима, присутна католичност (саборност) Цркве у свим парохијама. *Пресбиџериум*, то јест колективно јединство свештеника са епископом, мора да буде васпостављено, да би био савршенији постојећи индивидуални однос између епископа и сваког свештеника. Ово је једини органски епархијски сабор, органски зато што је укорењен у самој природи Цркве. На овом сабору се расправља не само о свим пословима епархије него се опредељује и *правац* живота Цркве. Тада одлуке епископа нису "извршни налози", него органске одлуке саме Цркве. Модерна средства комуницирања, целокупан савремени "начин живота", олакшаће да се "*пресбиџериум*" редовно састаје са епископом односно бар три до четири пута годишње. Саборовање парохије би тада нашло своју органску пуноћу у саборовању епархија.

АКО СВАКИ ЧЛАН ЦРКВЕ АКТИВНО УЧЕСТВУЈЕ У ЊЕНОМ ЖИВОТУ САБОР НИЈЕ НИ ПОТРЕБАН НА СВИМ АДМИНИСТРАТИВНИМ НИВОИМА

Најзад, црквени сабори на "надепархијском" нивоу - митрополитској области, аутокефалној Цркви и, најзад, васељенској Цркви - изражени су кроз *сабор еѿискоѿа*. Цркве се окупљају и манифестују се као једна Црква у јединству и кроз јединство епископа. И врховна власт у Цркви припада епископима. Ову истину не треба образлагати, јер потврђује целокупно предање Цркве. На једном другом месту⁷ смо расправљали о организацији и православном саборовану и није потребно да то и овде понављамо. Једина тачка коју треба осветлити је савремени ток, односно тенденција, да се у "врховну власт" Цркве укључе и лаици, тако да орган те "власти" не би био сабор епископа већ сабор епископа, свештеника и световњака. Фундаментална опасност ове тенденције је та што подрива и прави збрку у *хијерархијском ѿринцију* и, истовремено, руши првобитна саборност Цркве. Ако је, као што смо покушали да покажемо, хијерархија, као облик и услов саборности, *ѿриѿада еѿискоѿима* да би се преко ње изразио *целокуѿан* живот Цркве да би била истинити представник њене пуноће. Међутим, савремена структура наших клиричко-лаичких сабора ствара утисак да сваки "сталеж" Цркве има своје специфичне интересе; тако на пример, световњаци често имају другачије, ако не чак и супротне, потребе и интересе од потреба и интереса клира. Клирици на сабору постају представници клира, а световњаци световњака. Тада саборност просто престаје да постоји. Њу замењује "биланс снага", чији је резултат, веома често, фрустрација и клира и световњака. Али, у ствари, суштина и циљ *клира* је да изражава и реализује стварне "интересе" и потребе, не "лаика", као странке супротстављене клиру, него "*лаос-а*", народа Божијег, Цркве Христове. У Цркви нико нема потребе или интересе различите од интереса и потреба Цркве, а то је да нас све уједини у благодати и истини. Ако је истинита саборност, о којој овде говоримо, васпостављена на сваком нивоу Цркве, ако сваки члан Цркве у потпуности учествује у

7) Види, ad 4, The Idea of Primacy

њеном животу сагласно свом призивању, даровима и положају, ако је, другим речима, Црква потпуни и истинити *сабор* у свим својим манифестацијама, онда просто нема потребе да постоји ништа друго као израз саборована осим сабора епископа - слике и пуноће једне, свете, саборне и апостолске Цркве. То не значи да сабор епископа треба да буде некакав тајни, затворени скуп "извршилаца". Он може и мора да буде отворен за учествовање, савет интересовање и коментаре целе Цркве. "Јавно мишљење" у свом истински хришћанском облику - као брига за Цркву, као активно интересовање за њен живот, као слободна дискусија о проблемима као иницијатива - јесте један други и најпожељнији облик "саборности". А страх од тога и тенденција наше хијерархије да дела по принципу "свршеног дела", без предходног расправљања о проблемима Цркве са њеним Телом, заиста је опасна тенденција, неспоразум о правој природи власти у Цркви.

Црква је хијерархијска, јер је саборска. Она се манифестује као "сабор" с тим што је хијерархијска. Ова фундаментална истина је почетна тачка за истинито православне богословље сабора.

* Church World Mission, St. Vladimir Sem. Press, Crestwood, 1979, стр. 159-178.
Најпре објављено у St. Vladimir's Theol. Quarterly, 6. 4. (1962), стр. 170-184.

1) Афанасев, Le Concile dans la theologie orthodoxe Russe, у Irenicon, 35 (1952), стр. 316-339.

Васељенска патријаршија јуче и данас*

Зачете и инициране од стране васељенске патријаршије, разне активности везане за припрему православног сабора, неминуовно намећу и питање тачног места ове Патријаршије међу локалним православним црквама. Ако, благодаћу Божјом дође до сабора, или ако пак, исто тако благодаћу Божјом, разне консултације и комисије, које сада дејствују у правцу православног концензуса, по предметима који су на дневном реду, просто резултирају једном формалном сагласношћу, која ће положити основу за напредак и веће јединство, тада ће место Васељенске патријаршије засигурно постати јасније и одређеније, без обзира да ли се одржала постојећа позиција, или се пак смањивала или појачала или пак добила нове облике деловања. У оној мери, у којој су предмети са којима се суочава Православна црква данас су пре свега заједничког сведочења у свету који се мења, и одговарајућих еклезијалних структура, које би такво сведочење чиниле још значајнијим, и у оној мери, у којој је традиционална улога Васељенске патријаршије била, управо, у извршавању вођства у поменутим областима, успех или неуспех њене недавне иницијативе, одредиће саму историјску будућност патријаршије.

Као што сви знамо, садашње стварности православних цркава, нису настале само као последица теолошких чинилаца. Оне су исто тако уобличене историјским стварностима из прошлости, и чисто емпиријским, пре свега политичким околностима садашњости. Међутим, сви ћемо се сагласити, да се посебан

* Предавање одржано под насловом "The Ecumenical patriarch, Seen in the Light of Orthodox Ecclesiology and History" at the Third international Congress of Orthodox Theologians, Brookline, Mass., 1978. објављено у Greek Orthodox Theological Review 24/1979/, стр. 227-244. Превео *Предраг Самарџић*

задатак теолога састоји у томе, да разлуче сталне и апсолутне вредности од историјских евентуалности и случајности, помажући тако Цркву, да сачува свој идентитет, необештећен, целовит, пред неизбежним променама услова, у којима она треба да своје сведочанство представи свету; одређујући, шта је свето предање и шта су људске традиције, од којих су извесне легитимне и важеће, док извесне могу да нашkode сведочанству Цркве, те као такве требају да буду одбачене. Теологија је управо та, која треба да осигура одређујући фактор у саборним одлукама, одлучивањима. Ако је будући сабор одређен само политиком, он ће без сумње бити псевдо-сабор! Тако, теолози могу Цркви учинити ослобађајућу услугу, и то морају и учинити. Ова моја студија о Васељенској патријаршији, не претендује на велике изворности. Онолико колико видим, у њој нема ни неких посебно спорних тачака. Дакле, једини циљ ове студије је да обрати пажњу на оне теолошке и историјски важне преломе и разматрања, без којих дискусија о улози Васељенске патријаршије неминовно води у безизлаз, и у својој свеправославној, као и у екуменској равни.

1. ПРВЕНСТВО У РАНОХРИШЋАНСКОЈ ЕКЛЕСИОЛОГИЈИ

Добро је познато и признато, да нити пак Нови Завет, нити апостолски списи не дају јасан и одређен опис црквене структуре. Током прва два века хришћанске ере, није постојало ништа слично познијем обрасцу канонског права. Разуме се, да пастирске посланице и такви документи, као што је Дидахи или чак у трећем веку апостолска традиција Иполита, садрже драгоцене податке, али оне се позивају на локалне заједнице и локалне прилике, тако да наука, користећи формалне историјске методе, углавном је одбојна по питању прихватања ових обавештења, као уопштеног обрасца. Ово дакле, значи да би се схватиле стварности ране цркве, треба ићи с ону страну, иза брижног агностицизма "чистих историчара". Треба такође прибећи теолошком садржају Новог Завета и списима отаца као што су Игњатије, Иринеј и Кипријан. Овде се открива изворни еклесијални опит раних хришћанских заједница, сотириолошко и есха-толошко значење свештенотајни извођених у свакој заједници, и чињеницу да црквене структуре нису биле уобличене неким ауторитарним указима или посебним законодавством предвиђеним Христом или Његовим апостолима, него је

настала силом саме природе Цркве, Божанском вољом после Педесетнице. Стога, разумети и сагласити се о карактеру служења у раној цркви и о структурама управљања у раној цркви, треба пре свега имати опште значење и смисао саме Цркве. Овај пререквизит сачињава главну тешкоћу у савременим екуменским дискусијама, које често завршавају у формалном концептуалном сагласју по одређеним питањима, али им недостаје основна референца за заједничко поимање саме Цркве, те стога и не може да води ка стварном јединству.

У православној еклесиологији основно значење локалне заједнице, окупљене око евхаристије, пројављујући тако стварност Царства Божјег у његовој пуноћи, у његовој универзалности, у његовој васељености остало је савим истозначно са традицијом, коју налазимо код Игњатија, Иринеја и Кипријана. Ово посебно даје основу за православно схватање епископата, што предпоставља нераздељиво јединство између свих епископа појединачно и његове заједнице, као и идентитет и стога једнакост свих епископа.

Ја не желим да овде поново описујем основе тог раног хришћанског и православног поимања Цркве, што је са личним карактеристикама - нијансама, прекрасно изложено од стране више православних теолога, укључујући посебно Николу Афанасјева и Јована Зизиуласа. Треба исто тако имати у виду, да и у недавно објављеној ауторитативној књизи из пера митрополита сардијског Максима о Васељенској патријаршији, такође прихвата ове историјске и теолошке предпоставке као почетну тачку за свој опис настанка Константинопољског првенства. Заиста, православни историчар или теолог, не може чинити другачије. Евхаристијски сабор, којим епископ председава, најпунији је израз црквене саборности, католичности, иако је то увек локални догађај. Овај догађај, Црква, окупља све православне хришћане, који живе у једном одређеном месту. Њена аутентичност је условљена кроз три чиниоца: јединство вере са апостолима и оцима из прошлости, јединство са свим другим православним заједницама, које сада постоје, у садашњости и стварно јединство у Царству Божјем, које ће да дође а које предовкушамо у светој тајни причешћа. Без ова три чиниоца, не може бити истинске Цркве.

Ако нема континуитета у апостолској вери, тада је на делу порицање и одбацивање пуноће искупљења дате у Христу "једном за увек" (хапакс). Ако нема бриге за "хоризонтално" јединство у истини са целом Црквом у васељенским размерама, тада је на делу само конгрегационализам. И најзад, ако нема ст-

варног јединства у будућем царству, у Хлебу, који са неба долази и у чаши Новог и вечног завета, тада постоји само сабирање или скупови за изучавање Библије, теолошко предавање или пријатељско осећање.

Без сумње, рана Црква се достојно старала о ова три еклесиолошка аспекта, апостолском, "хоризонталном" и есхатолошким, и није настојала, како су то чинили многи хришћани у потоњим вековима, да еклесијалност сведе само на једну од ове три димензије. Ова сужавања, као што сви знамо, резултирала су или формалним догматским конзерватизмом, или институционалним ауторитетством, или пак разним облицима харизматичке или псевдо-хатизматичке апокалиптичности.

У оној мери, у којој се интересујем посебним аспектом ране хришћанске еклесиологије - развој првенства у локалној и универзалној равни - желим овде укратко да расветлим само прве две димензије, будући да су оне биле тако често (и неизбежно) повезане са првенствима: очувањем апостолског сведочанства и "хоризонтално" јединством вери међу локалним црквама.

Неопходност за сваку локалну Цркву, да одржава континуитет са апостолском вером и сведочанством основа је онога, што ми називамо "апостолско прејемство" (апостолска сукцесија). Тумачећи овај суштински аспект хришћанске еклесиологије, извесна сужавања су се десила, међу којима, постепено - скоро не приметљиво нарастање нове свести у Римској цркви о томе да је посебно она, више "апостолска" од других. Овде није потребно враћати се на дуготрајни спор између Истока и Запада о природи римског првенства. Али сигурно је корисно да се прisetимо још једном поларности између две идеје о "апостоличности", Римске и Источне добро одређене од стране Франсиса Дворника (Francis Dvornik), који није био теолог, али је био способан да открије важне теолошке истине, будући просто добар историчар. Док је Рим развио идеју, да одређене локалне цркве поседују првенство силом њихове "апостолске основе" Исток је остао по страни овакве идеје. Јерусалим, "мајка свих цркава" задовољавао се у четвртном веку са својим паганским именом Aelia Capitolina и задобио је изван престоја, (који је остао локалног карактера) само, када је у четвртном веку постао средиштем поклоничког путовања, поклоничтва, хацилука. С друге пак стране, велики центри Александрија и Константинопољ, који су надишли и превазишли не само Јерусалим, него и исто тако без сумње апостолску цркву Антиохијску - учинили су

то и тако, без икаквих претензија на апостолску основу. Легенде о св. Марку, који оснива хришћанство у Александрији, или о светом Андреју, као проповеднику у Византији, биле су много касније искориштене, као аргументи (у ствари врло слаби аргументи) против папских захтева. Међутим, свако ко је упознат са списима Атанасија или Кирила Александријског, или Хризостома или Фотија, или Филотеја Кокинуса Константинопољског, и са историјским околностима у којима су деловали, зна добро, да нити св. Марко, нити св. Андреј, немају ништа са њиховим сазнањем, свешћу да су они вођи међу епископима.

Сасвим алергични на идеју да је Бог могао чувати Јерусалим, или установити било које друго место, као божански стално установљено место, центар васељенске Цркве, они су пре признавали и признали као одлучујуће, прагматичке стварности историје, које су довеле и начиниле од Александрије и Константинопоља економске, политичке и интелектуалне центре. Будући да су све локалне цркве (и не само тако часна и апостолска седишта, као што су Јерусалим, Антиохија, Ефес, Коринт и т.д.) изражавале и пројављивале исто Царство и исту пуноћу, служећи исту евхаристију и држећи исту веру, било је сасвим природно признати вођство оних епископа, који су председавали, управљали црквама, материјалним и интелектуалним средствима да би то вођство одржали и учинили га стварним и конструктивним.

Будући да је најочевиднија прагматичка стварност четвртог века била универзална хришћанска империја цара Константина и његових наследника, било је неизбежно да империјална престолница најзад надиђе и превазиђе Александрију и да постане у подкрај шестог века "васељенска патријаршија". Међутим, будући да је империја технички остала "римска", епископ "Старог Рима" продужио је да буде сматран као "први епископ" васељенске Цркве. Рим је исто тако био једна од цркава, основана од самих апостола. Ово је давало прилику многим Византинцима - посебно онима, који су били у спору са њиховим императорима и патријарсима - да се у потребним приликама послуже аргументима, које су епископи Рима посебно уважавали, а који су се позивали на апостолску основу римског хришћанства, који су положили св. Петар и св. Павле, корифеји апостолске заједнице.

Током више векова пре шизме, владала је двострука ситуација, која је одобравала сапостојање (коегсистенцију) у васељенској Цркви западног "апостолског" критеријума првенства и источне "прагматичне" интерпретације. Контраст, који

се појављује између овог "прагматицизма" ране Источне цркве и средњовековног православља с једне стране, и са друге стране првенство части, које имамо у нашој савременој Цркви у старим источним патријаршијама, будући да су историјски разлози који су у прошлости оправдавали ово првенство очевидно ишчезли.

Међутим, ја на томе нећу настојати јер верујем да је улога, коју је играла империја у обликовању структура Византијске цркве (укључујући уздизање источних патријарха у позицију првенства) неће и не може служити моделом за нас данас. Православна еклесиологија свакако предпоставља једнакост локалних цркава и стога дозвољава и одобрава, тако рећи једнакост у могућности и прилици за било коју од њих да заузму водећу улогу. Међутим, била би истинска катастрофа, ако би поново социополитички чиниоци били званично прихваћени, као једини одлучујући критеријум за таква узвишења, признања, као што су били у време империје. Уствари, изједначење Цркве са светим (секуларним) вредностима, већ је ту - посебно у облику "филетизма" - али на срећу, он није санкционисан ниједним канонским критеријумом те му се стога и може успротивити и може се победити. Тако, апостолство, апостолска традиција и апостолска вера не може бити монопол ни једне цркве, ни иједног епископа. Такво је наслеђе раног хришћанског и раног патристичког периода. Разни облици првенства извесних епископа над њиховим премцима - митополит у провинцији, патријарх на већој територији, као и првенство васељенског патријарха - следе не друге критеријуме, осим историјских и прагматичних. Међутим, овај прагматични реализам није изражавао облик капитулације пред световним, секуларним нормама, или једно лагано приспособљавање политичким структурама, него динамичка и животна способност Цркве да сачува своје норме и своја начела управљања, своје Божански установљене евхаристијске структуре међу савременим стварностима.

У православљу данас, овај динамизам још увек постоји у равни ширих црквених структура на несрећу имамо или приспособљавање историјским стварностима од пре хиљаду година, или неприхватљивим аспектима политике и национализма савремених држава, које без икаквог срама користе Цркву за своје егистичке и изазовне интересе.

Задатак будућег сабора, ако икада до њега дође и ако заиста буде православни сабор а не псевдосабор биће да положи подлогу за постепену обнову динамичког односа између теологије и стварности, између евхаристијске заједнице и црквених структура, између задатака спасавања душа, зашто Црква и

постоји и образа, лика који савремено православље има у свету који га окружује.

Друга суштинска димензија еклесиологије ране Цркве која је такође мотивисала првенства је брига за јединство Цркве, посебно преко епископата. Мада свештенство и лаици сваке локалне цркве без сумње има право да именује кандидата за епископско достојанство у дотичној цркви, посвећење сваког новог епископа, брига је свих локалних цркава и захтева учешће у најмању руку кроз опуномоћење целог епископата Цркве. У пракси, само суседни епископи, најмање двојица или тројица учествују у полагању руку. Њихово учешће је увек подразумевало (подразумева и данас) да новопосвећени епископ постаје члан васељенске заједнице епископа, будући да је, како је писао св. Кипријан "епископат је један" (*episcopatus unus est*) и сваки епископ, када је уведен у трон поверене му цркве, задобија пуноћу достојанства која припада свима (*in solidum pars tenetur*). Потреба учешћа више епископа у свакој новој епископској хиротонији, послужила је као основна мотивација за редовне састанке епископа (синоди) који су канонски постали институционализовани у четвртм веку. У свакој провинцији империје, захтевало се од свих епископа да се састану два пута годишње, под председништвом епископа главног града провинције (метрополис), и да решавају доктриналне или дисциплинске предмете, који би им се испречили при заједничком сведочењу. Канонско законодавство четвртог века, посебно оно донето на Никејском сабору јасно је настојало на очувању интегритета сваке локалне цркве чувајући јединство свих цркава осигуравајући територијално јединство свуда, прагматично следећи административне поделе империје.

У свакој провинцији сада је била црква која је уживала пуну административну независност следећи у својој организацији јеванђелско начело "суседства". Православна црква данас треба да примењује исти модел у свакој од њених такозваних "аутокефалија". Међутим, данас постоји велико и у многочему врло ометајуће еклесиолошко и канонско одступање од Никејског модела:

1. Неке од садашњих "провинција" (тојест "аутокефалне" цркве) су толико велике, да је истинско епископско саборовање практично неизводљиво, те је замењено патријархалном бирократијом, (обнова старог образаца еклесијалних провинција, била је тема честих и великих расправа у Русији 1905-1917. али се није никада остварила).

2. У извесним црквама, посебно у Константинопољу и Русији, нису сви епископи, који имају право управљања чланови "синода"; такозваног "сталног синода", који је зауставио ток саборована и претворио се у тело бирократске администрације, који упражњава власт над епископима.

3. Извесне националне цркве су практично замениле територијално начело црквеног јединства са етничким начелом: ово је јерес "филетизма", која је осуђена на сабору у Константинопољу 1872. године.

4. У извесним Црквама, "титуларни" епископи као чланови синода имају улогу, која је у потпуности одвојена од пасторалне и свештенотајинске одговорности, која уствари еклесиолошки оправдава само постојање епископског служења. Ове чиниоце, ја сматрам стварним одступањима од саме православне еклесиологије. Будући сабор с њима се мора недвосмислено суочити, осудити их и ако је могуће исправити их.

Али, пођимо корак даље у нашој расправи о првенству. Видели смо, да је идеја о Божанском или апостолском установљењу првенства у посебним местима била страна раној хришћанској еклесиологији, у сваком случају на Истоку. Иста опаска важи и за обласна првенства "митрополитанска" са малим изузецима, важност градова одређивала је место резидовања старих митрополита. Овде је такође превладао прагматизам. Међутим, сама идеја првенства, била је део саме еклесиологије: провинцијални (обласни) епископски синод је требао председавајућег, без чије санкције одлуке нису биле важеће. Слично је постојао "ред" (таксис) у самој апостолској заједници. Ово је уствари неизбежан захтев самог постојања Цркве у свету. Она мора да представља уједињено сведочанство и ово јединство мора бити провођено и симболизовано кроз конкретне канонске структуре.

Регионална "првенства", која су укључивала и уједињавала више провинција и најзад се развила у такозване "патријархате", играли су велику улогу у историји, али њихов облик, број, ауторитет и важност много су варирали. На пример митски систем "пентрахије", који је формално санкционисан од стране императора Јустина, у време када је она практично већ престала да постоји, је нешто, што је кориштено, као православна алтернатива папству, али њено еклесиолошко значење је немогуће одредити и њено значење, важност, ограничено је да буде нека врста симболичног модела универзалне саборности.

Много је значајније питање универзалног првенства, које поседује библијску и еклесиолошку основу. Православни анти

латински полемиари правилно су указали и подвукли прагматичко и политичко извориште свих првенстава, укључујући првенство "међу једнакима", које је имао римски папа пре шизме. Међутим, чињеница је да није никада било временског периода, када Црква није признавала одређени "ред" прво међу апостолима, после епископима, и тако у овом поретку, један апостол, св. Петар и после један епископ, озаглављујући једну одређену Цркву, заузимао је место "примата" ("први Симон, названи Петар" Мт. 10, 2; ср. Мк. 3, 16.).

Током година, по Педесетници, Јерусалимска - мајка црква, јасно је заузимала ову позицију, и њоме је председавао прво Петар и дванаесторица, а после Јаков, када су дванаесторица отишли у свет да врше апостолску мисију. Коначни нестанак јудео-хришћанске заједнице у Јерусалиму, окончао је и изворно првенство мајке Цркве, и као што смо већ видели нова Јерусалимска црква није га поново захтевала, тражила, њу су сачињавали незнабожци, а која је поново установљена у време цара Константина. У ово време, путевима, које је тешко пратити у детаље, Римска црква је задобила првенство, које је посведочено на различите начине од стране разних писаца, укључујући (можда) Климента и Игњатија и свакако Иринеја и Кипријана. Историјски, византијска (и православна) интерпретација овога процеса - Рим је био престолница и главни град - је вероватно тачна. Тешко је представити да би традиција, по којој је св. Петар умро у Риму, сама је по себи била довољна да оправда римско првенство, као што је то захтевала, изражавала потоња папска традиција. У сваком случају, римски епископ је постао "први епископ" универзалне Цркве: његово старешинство било је увек одржавано и подржавано, посебно у канонима (1. Константинопољски сабор, канон 3; Халкидонски сабор, канон 28.) који одређују место и позицију "Новог Рима" Константинопоља. Међутим, и ово је стварна еклесиолошка разлика, између православља и римокатолицизма, римско првенство није имало неизгладљив (неизбрисив) карактер. Оно је било условљено папским доктриналним православљем, а није било извор тог православља. Шизма је настала управо зато, што је Запад веровао да је папа, силом свога првенства доктринално увек био у праву, те да се првенство неће никада одузети од Рима. После шизме, у православљу је Константинопољ остао са првенством.

Ја се усуђујем, упркос, великог ризика изјавити овде да васељенско првенство једног епископа, јерусалимског, римског или "Новог Рима" није било просто историјска случајност, одсликавајући "прагматичне" захтеве и потребе. Уједињено

прагматична потреба него је знак, да Свети Дух није напустио Цркву, која вечно остаје "стубом и основом истине". Апостоли, а после њих и сви Христови ученици, послани су у свет да буду Христови сведоци; јединство и кохерентност овог сведочанства, служење свету, које оно подразумева, заједничка акција коју захтева, могу бити осигурани само ако епископат остаје један. Делатност "првог епископа" је да служи овом јединству у светским размерама, исто онако, као што је улога регионалног примата да буде заштитник и заступник јединства у регионалним размерама.

Међутим, ни један од ових облика првенства није првенство "над евхаристијом" те стога ни један примат нема моћи (власти) над другим епископима. Он је један од њих, свештенотајински (сакраментално) једнак њима, погрешив као и они. Њихово је право и дужност, да му се успротиве, када греши и само ово противљење, супротстављање је служба, коју му они чине, јер његове грешке могу да доведу не само до личне катастрофе него исто тако до катастрофе Цркве која му је поверена. Истина није ничији монопол, него је свако Хришћанин, и сваки епископ позван да истону пројаве у разним својствима или служењима, која постоје у Цркви Божјој. Нема коначне гаранције, нити коначне сигурности. Потрага за гаранцијом и сигурношћу одвела је цео Хришћански Запад у безизлаз који је очевидан данас, у једном облику јаснијем него икад раније. Међутим, ми Православни још увек признајемо да постоји посебно служење, посебна диаконија универзалног првенства, и да таква диаконија подразумева посебну Божанску харизму. Наш проблем са Римским католицизмом је у томе, што нисмо сагласни, не прихватамо непокретљивост, непомереност, непогрешивост Римске идеје првенства и стога са посебним и заиста несрећним начином, на који је касније Хришћански Запад интерпретирао упражњавање првенства од таквих људи као што су: Св. Лав, Св. Мартин, Св. Григорије Велики и други велики Римски епископи.

Ми верујемо да је харизма у истину пренета у Константинопољ. Међутим, током целог средњовековног периода, већина Византијских црквених људи, сматрала је да ће у случају јединства са Западом, на основи Православне вере, православни епископи Рима поново задобити своје првенство. Тако, још једном, поново они нису сматрали да је универзално првенство фиксирано за једно одређено место, него су га видели и сматрали диаконијом, служењем, потребним за васељенско сведочење Цркве у свету.

2. ВАСЕЉЕНСКА ПАТРИЈАРШИЈА ЛУЧЕ И ДАНАС

Упркос обнови византијских студија на Западу, у овом веку, идеја да је Византијска империја била углавном цезаропапистички систем, навелико се одржава и подржава од стране већине научника од престижа и као таква, налази широко место у факултетским уџбеницима.¹ Теорија је очевидно погрешна: византијско православно хришћанство, није могло признати императора, као апсолутну моћ над хришћанском вером и хришћанском Црквом, просто што свака таква моћ - ако би је чак имао, држао епископ, патријарх или папа, да не говоримо о императору, била је искључена самом природом православља. Православље није познавало "цезаропапизам", зато што је пре свега било алергично на "папизам". Тако наша Црква поштује борце за веру, који су се тако успротивили императорима - јеретицима, својим савременицима. Такви су били св. Атанасије, св. Јован Златоуст, св. Максим Исповедник, св. Теодор Студит и многи други, у исто време поздрављајући и изражавајући посебно поштовање мученицима, који су "мачем вере збацили Копро-нима".

Остаје истина, да је током целог византијског периода, упражњавање првенства од стране Васељенске патријаршије било јако везано за "симфонију" између империје и Цркве, коју је формулисао Јустинијан, и која је остала основом византијског политичког мишљења све до пада Византије. Чак монаси и оци цркве, који су се противили и изазивали императоре - јеретике, нису се противили самом систему симфоније. Патријарси су се могли често противити јересима и неканонским процедурама императора, међутим, сматрало се да они (патријарси) својим противљењем обнављау "симфонију" а не да је нарушавају. Они су увек држали за готово, да хришћанска вера сама по себи подразумева и укључује постојање или универзалне империје или најмање заједнице православних држава и народа који признају императора и патријарха "Новог Рима" као универзалне вође.

Управо овај систем је водио и довео до христијанизације Источне Европе, преносећи Словенима, Румунима, Грузијанцима и многим другима не само православну веру него такође огромно богатство византијске цивилизације - литургију, теологију,

1) Види на пример *W. Ullman, Medieval Political Thought* (New York, 1976.)

химнографију, иконографију, агиографију, учинивши данашњу Православну цркву васељенском Црквом, а не просто националном религијом грчке нације.

Посебна улога патријархата у овом процесу постала је још значајнија током последњих векова Византијске империје. Империја је постала незнатна политичка јединица, опкољена од Турака и ограничена на град Константинопољ и његова предграђа, док је патријаршија задржала огромну административну и канонску моћ по целој Источној Европи. Током већег дела четрнаестог века, патријаршијом су управљали људи, који су долазили из монаштва, из исихастичке позадине и подлоге, који су били велики подвижници и поборници васељенског православља. Највероватније, највећи међу њима бејаше патријарх Филотеј Кокинус, Солунски Јеврејин, који се обратио у хришћанство; други - на пример, патријарх Јосиф II, или сјајан дипломата митрополит кијевски Кипријан, или мање репутације митрополит Исидор - који беше бугарског порекла.

У сред трагичне политичке разједињености, грчки и словенски црквени људи и монаси, радили су заједно - у Константинопољу, на Светој Гори, у Трнову, у Охриду, Пећи, Москви и Новгороду - у заједничкој оданости и преданости да сачувају православну хришћанску васељену (*oikoumene*). Интересантно је да овај позни византијски период представља потпуну аналогију догађајима, који су се на Западу десили пре непуних хиљаду година, када је падом Римске империје римском епископу представљена могућност и прилика да предузме одговорност не само за Цркву, него и за друштво као целину. После овога, у петом, шестом и седмом веку, римске папе су предузеле задатак и дужност империјалног Рима, цивилизујући нападајуће варваре и постајући стварне вође западног хришћанства. На истоку, готово потпуна немоћ империјалне власти у тринаестом, до петнаестог века, довела је до сличних последица. Ми имамо савремене документе о васељенским патријарсима, који се односе на политичка питања у Русији, затим укорењење, стварање независних, самосталних румунских црквених провинција, затим они, који изражавају преписку са литванским многобожачким принчевима, као и преписку са пољским римокатоличким краљевима у име и по питању њихових православних поданика.

Све ове дипломатске и политичке задатке би у ранија времена без сумње извели императори. Тако, када је Византија најзад пала под турско смртоносно туторство, задатак да постане милет баши (*millet bashi*) административни управљач хришћан-

ског живља у империји, без обзира које су националности, не бејаше сасвим нов за патријарха. Радикална разлика бејаше само у томе, што је он то сада требао да обавља под турским надзором.

Посебна ситуација у којој се римски папа нашао после пада Рима 476. године довела га је да предузме титулу "врховног свештеника" (*pontifex maximus*) што је у ствари верска титула римских императора, у развоју његових добро познатих захтева за место апсолутног монарха у Цркви. Нема сумње, да се овај развој десио историјски онда, када је тамо била конкретна потреба, да се унесе римска хришћанска традиција у варваре колико год је то било могуће. Метод није био једнак простом тражењу власти: његов циљ је био изворно мисионарски и изражавао је искрено уверење, посебно у тако великој личности, као што је папа св. Григорије Велики.

Заиста је врло интересантно открити, да се десио сличан развој у Константинопољу током позног византијског периода. Главна разлика је била, разуме се у томе, што Константинопољ није могао захтевати нити је захтевао било какво првенство Божанског или апостолског порекла. Међутим, он то је појачавао и уздизао свој ауторитет, посебно у писмима "варварима" која су имала намеру да осигурају трајност византијске заједнице и православне универзалности изразима, који су сасвим напомињали папске захтеве. Ево шта је патријарх Филотеј Кокинус писао руским принчевима 1370., који су се политички одвојили од њиховог митрополита Алексеја (који је тада био исто тако и регент Московског великог принципалитета):

- Будући да је Бог нашу смиреност поставио вођом свих хришћана, било где се они налазили, као заступника и чувара њихових душа, сви они зависе од мене оца и учитеља свих њих. Стога, ако би то било могуће, моја би била дужност да идем од града до града, од државе до државе по целој земљиној кугли, да тамо учим Речи Божјој.

Ја би требао да то чиним беспрекорно, будући да је то моја дужност. Међутим, пошто је изнад могућности слабог и немоћног човека да иде по целој земљиној кугли, наша смиреност одабира најбоље међу људима, најугледније у врлинама, поставља их и рукополаже као свештенике, учитеље и првојерархе и шаље их у све крајеве земаљске. Један од њих иде и у вашу велику земљу са изобиљем света, који ју је населио, један други иде у друге крајеве земног шара, док неки трећи иде негде друго, тако да свако у земљи и месту, које је за њега одређено и назначено

ужива територијална права, епископску катедру и сва права наше смирености.²

Ако би један овакав текст био кориштен у западним документима, нема сумње да би био интерпретиран као екстремни облик средњовековних папских захтева. Када се нађе у писму византијског патријарха тада ће се то представити као уобичајени метод дипломатске реторике. Међутим, нема сумње да патријарх Филотеј није био готов да потпише на еклесиолошком плану и подлози осуду папског првенства. Један други византијски аутор, Никита Анкирски, који такође врло често употребљава такве титуле, као "општи, заједнички судија", када пише о васељенском патријарху, не касни да свој став појасни следећим упозорењем:

"Не претерујте са значајем титуле која је дана патријарху. Јер је савки епископ такође назван, зове се 'патријарх'..." Он после цитира св. Григорија Назијанзина, позивајући се на свог оца, епископа, као "патијарха"³ и титуле првенства заједничке су нама свима епископима будући да су сви епископи оци, пастири и учитељи, и јасно је да нема посебних канона за митрополите, који би се разликовали од оних, који се односе и подразумевају архиепископе и епископе. Јер је полагање руку исто за све, и наше учешће у Божанској литургији је исто и сви произносимо исте молитве.⁴

Зачуђујуће је откриће, како су били прецизни, одговорни и тачни Византинци, када су богословствовали о предметима вере и еклесиологије, и исто тако је зачуђујуће, како су се осећали слободним, када су стварали дипломатске или реторичке документе и када су дејствовали с намером да сачувају интегритет заједнице! Зато је сасвим јасно, да је патријарх Филотеј, када је писао руским принчевима, одређивао и дефинисао не своје еклесиолошке ставове, него своју улогу у оквиру универзалне заједнице народа, што је позно византијска замена за универзалну Римску империју, коју је он хтео да одржи упркос њеним непријатељима на Истоку и на Западу. Слично ће после пада Византије васељенски патријарх прихватити исто изједначење између Цркве и друштва. Без да било шта мења у православној еклесиологији, *de facto* он ће користити цивилну власт којом је био опуномоћен од стране Турака, да из Фанара управља свим

2) Ed. Miklosich and Muller, *Acta Patriarchatus Constantinopolitani* 1 (Vienna, 1860), стр. 521.

3) От. 43, 37, P.G. 36, col. 545 C.

4) J. Darrouzes, *Documents inedits d'ecclesiologie byzantine* (Paris, 1966), стр. 222-224

источним патријархатима. Служећи се овом влашћу, он ће да поништи аутокефалије Бугарске и Српске цркве.

Раније сам пробао да одредим еклесиолошке оквире, у којима је првенство Константинопоља у Православној цркви обликовано, као и разлоге зашто. По мом мишљењу, чак и данас остаје потреба универзалног сведочења православља. Међутим, све институције - чак оне које је Сам Бог основао - су историјски феноменон и одражавају неизбежну несавршеност историјског процеса. Оне се не могу одржавати, уколико се стално не настоји у њима разликовати и разлучити суштинско од споредног.

Не може се изучавати историја или користити у сврхе личног профита, без критицизма, заиста критике из љубави и преданости, уколико је неко хришћанин и ако расправља о историји Цркве.

У случају васељенске патријаршије нема сумње, да је она између 381-1453. своје првенство упражњавала у оквиру Византијске империје, што подразумева изједначење Цркве са одређеним друштвом и одређеном цивилизацијом. Као и сви историјски оквири и овај у себе укључује и позитивне и негативне последице. На пример, што се тиче негативне стране можемо се позвати на културни устанак против Византије од стране хришћана Блиског Истока, који нису припадали грчком говорном подручју: Египћани, Копти, Јермени, Сиријанци, што је довело до монофизитске шизме. Што се тиче позитивне стране, можемо се позвати и требамо признати огроман успех Византије у обраћању у хришћанство, образовању и цивилизовању словенских народа Источне Европе, који тако дугују Византији, не само за садржај него и за облике и изразе њихове православне културе.

Да ли је цео овај византијски империјални оквир ишчезао када је Византија пала под Турке? Није. Он је само узео, задобио различите облике и ово је разлог, зашто је византијски модел црквене организације и менталитета наставио да цвета: монаштво, духовност, мучеништво. Такође је средњовековни концепт пентархије одржан, чак проширен са установљењем патријаршије у Русији. Румунски научник Никола Јорга је био у праву, када је у разним деловима Источне Европе открио *Byzance après Byzance* која је преживела све до деветнаестог века.

Само последњих сто и педесет година, византијска цивилизација је драматично колапсирала у универзалним размерама и на универзалан начин, и била замењена разнообразним идеологијама у разним комбинацијама, које и данас доминирају нашим друштвима. Све су оне (ове идеологије) повезане са про-

свећењем и француском револуцијом. На православном Истоку њихов најуочљивији израз је национализам који је задобио облик, који није помирљив са менталним и социјалним структурама средњовековне Византије.

У основи, овај национализам би се могао свести на такав концепт као "воља народа" или "национални интерес" који се сматрају врховним и несумњивим вредностима. Разуме се да је током хришћанског Средњег века било такође ратова између народа и племена, међутим, средњовековно друштво је вођено на појму да је васељенска хришћанска империја одраз и израз Царства Божјег овде на земљи. И управо је она универзална политичка идеологија, а не никакви "национални интереси" с правом или не санкционисана од стране Цркве. Такође је ова империјална идеологија та која је бранила и оправдала првенство патријарха који је управо резидовао у престолници империје, у Константинопољу, "царици градова".

Како је одговорила васељенска патријаршија на револуционарне промене, које су укључивале сам *raison d'être* њеног постојања? Да би се задовољавајуће одговорило на ово питање требало би имати вишетомно историјско истраживање. Међутим, извесне чињенице су познате. На пример, патријаршија је без оклевања реаговала против секуларне националне идеологије, која је инспирисала стварање нове грчке државе у границама Грчке. Али, разуме се да она није имала моћи да осујети њено даље напредовање. У ствари, унутрашња дебата о идентитету модерне "Грчке" још увек није окончана међу Грцима. Да ли је Грчка позвана да настави продужи традицију Ромеосини 'Ρωμαίωνων Ромеја, или је њено призивање да васкрсне секуларну Елас 'Ελλάς? За Грке Патријаршија остаје симолом прве наклоности и избора, али само символ, који већ одавно изостао иза историјски стварности.

Међутим, патријаршија се суочила на само са грчким национализмом, него и са његовим истоименитељем међу другим традиционално православним народима. Овде треба искрено признати, да патријаршија није успела да смири буру. Да би задржала свој ауторитет, патријаршија је постала јако дефанзивна, предајући се, капитулирајући једино под присилом, и у својој борби да преживи, постепено и несвесно изједначавајући своју судбину са судбином грчке нације. Догађаји су довели вође Фанара у прилику да сами забораве у пракси шта су открили у почетку грчке револуције, а то је да је грчки национализам био непријатељ а не пријатељ патријаршије и да је био непримерив и непомирљив са универзалном мисијом Констан-

тинопоља, те да наследници Златоуста, Фотија и Филотеја Кокинуса не могу изједначити њихову судбину са судбином херојског, достојног и племенитог, али малог балканског народа; и да би сачувао своје поверење, као вође светског православља, васељенски патријарх треба да остане признат и признатљив, као отац и учитељ од деведесет одсто православних хришћана, који не говоре грчки.

Ово је признање било у почетку и кроз векове осигурано, обезбеђено чињеницом што су Константинопољ и византијска хришћанска традиција били вођи у богословљу, уметности, канонском праву и свим другим облицима хришћанске цивилизације. У то време Константинопољ је такође обезбеђивао преводе и пренос свог наслеђа на свим језицима света. Данас то више није случај и Црква не може живети просто сећајући се старих симбола. Зато је неизбежно да се с времена на време чују извесни гласови који би порицали Константинопољу првенство, описујући и представљајући Православну цркву просто као федерацију националних аутокефалних цркава, или иначе предлажући пренос првенства у места, као што су Москва и Њујорк.

Драги пријатељи, вероватно неки од вас мисле да је на том месту, не будући Грком неприкладно критиковати грчки национализам. Али, верујте ми да сам ја сада и овде спреман да анатемишем друге национализме - посебно укључујући руски и такође амерички - као исто тако одвратне појаве, по научном интересу и призиву, ја сам Ромеос или Византинац, који строго верује да Православна црква данас не може напредовати ако не предузме и не развије, оно што је Флоровски назвао "патристички ум", то ће рећи виђење хришћанске истине присутне у списима грчких отаца, у традицији византијске уметности и литургије, у католичанском духу хришћанске Византије.

И управо са циљем и намером, да се одржи та традиција, да би се са њом сачувала сагласност и органска веза и тако остало истински верно њеном садржају, треба онемогућити да васељенска патријаршија буде просто угушена од стране Турака у једном прљавом гетоу Истамбула. Имајући ово у виду, предлажем вашој пажњи следеће закључке моје студије:

1. Православна еклесиологија захтева да црква пројави своје јединство и католичанство, саборност кроз једног епископа у сваком месту, кроз један синод, којим председава обласни примат у свакој земљи (или области) и најзад да у светским размерама сведочанство православља буде стварност изражена кроз јединство светског епископата: ово задње јединство такође захтева да постоји "први епископ", који не би био папа са адми-

нистративном влашћу над себи равнима, али би имао довољно ауторитета, да организује, каналише и у одређеном смислу и представља саборност Цркве. Јасно је да је једно овакво дефинисање, одређење православног првенства суштинско не само за наше унутрашње односе, него исто тако за један значајан дијалог са римокатолицизмом. У прошлости ми смо увек имали стриктно негативан став и побијали и одбацивали папске привилегије, не успевајући и на жалост још увек не успевамо да пројектујемо значајне и осмишљене алтернативе. Најчешће, ми смо просто штитили еклесијалну посебност и национализам, док је предмет који је папство поставило пред савест свих хришћана је питање хришћанског светског сведочења. У православном виђењу и ставу, суштинска улога "првог епископа" састоји се у томе, да осигурава сталне консултације и саборовање између свих Православних цркава и да црквени поредак, посебно локално и обласно јединство свих православних буде очувано.

2. Уствари, горње делатности су биле управо делатности Константинопољске цркве током византијског периода. Међутим, пошто Византија више не постоји, просто је бесмислено настојати и покуавати одредити права васељенске патријаршије у оквирима Византије. За патријаршију, ништа не би било штетније од позивања на 28. канон Халкидонског сабора еда би се ова права одредила. Чак и случајни читалац овог канона може видети да је првенство установљено у "Новом Риму" зато што је ту било "седиште императора и сената" и да је то безначајно за нашу данашњу ситуацију, као и да данас нема "варварских земаља" у оном смислу, у коме је овај израз употребљаван у петом веку. Али, заиста постоји потреба за православним приматом, који би дејствовао онако, као што је дејствовао римски епископ у првим вековима, и као што је дејствовао Константинопољ у оквирима сада већ покојне Византијске империје.

3. Нормално дејствовање првенства у Православној цркви у данашњем свету захтева стално представничко саветно тело, у које би ушли представници свих Православних цркава окупљени око патријарха. Уопште узевши, то би била интернационална екипа. Ова сугестија, разуме се, није нова али постаје све важнијом из разлога који би требали бити очевидни нама свима. За патријаршију би разуме се било много пожељније да остане у непоновљиво славном историјском седишту Константинопољу, али само њено преживљавање, опстанак, као институције је важније него историјска разматрања. Јасно је да организовање

једног стварног светског центра било би много остварљивије него друго.

Најзад, дозволите ми да изразим своју искрену нада у да ће садашње, пресаборне делатности - инициране од стране Васељенске патријаршије и које налазе симпатије и одговор у свим Православним црквама, и такође велика (можда превелика) очекивања у целом свету - водиће процесу усаглашавања ова три закључка. Чини ми се да Патријаршија данас стоји на размеђу устручавајући се између два става: искрено и без страха настављање и продужетак саборске иницијативе - која, да би успела мора, разуме се постати шира, много отворенија укључујући већи број компетентних учесника - или да се поврати изолованости обавијеном страхом, изједначењу својих интереса са интересима савременог хеленизма и својеглаво јогунастом одбрамбеном поновном увођењу средњовековних титула. Ова последња алтернатива била би убиствена и оснажила би оне, који верују да је васељенска патријаршија просто реликвија прошлости, и надају се да Турци прекрате њено постојање. Док насупрот овој, прва алтернатива би могла разбудити уснули потенцијал савременог православља при свему чувајући континуитет са прошлошћу, сагласност и органску везу са постојећом канонском традицијом (у њеном суштинском значењу ако не и у свим њеним формулацијама) и тако учинити Цркву спремном да се суочи са савременим изазовима.

Значај и место евхаристијске еклисиологије у теологији Румунске православне цркве*

Зна се да је у последње време евхаристијска еклисиологија доживела пун развитака, јер је потврдила еклезијалну и свештену пуноћу евхаристијске заједнице, којој епископ председава. То је зато што се реч *ἐκκλησία* још у постапостолском идентификовала периоду са евхаристијским сабором где је епископ окружен свештеницима, служио Литургију речи и евхаристије. Разуме се да се та *ἐκκλησία*, налазила у заједници евхаристије и вере са другим *ἐκκλησία*, по речима Светог апостола Павла: "Јер смо један хлеб многи, ...пошто се сви од једног хлеба причешћујемо" (I Кор. 10, 17). Може се рећи да је тада евхаристија показивала бит и јединство Цркве: омесне и васељенске.¹

Зашто се, у првој половини нашег века, веома ретко у Румунској православној цркви обрађивало - па и тада несистематски - питање Цркве у евхаристијској перспективи, није необјашњива чињеница. Због тога што је у теолошкој свести оног времена, евхаристија није била још поново откривена и овредносна као тајна Цркве сама себи; она се више посматрала кроз призму њене суштине, као и односа према другим тајнама, или ефекта њених на вернима као личностима. Они су тако примали и причешћивали се божанском благодаћу, док у евхаристији они примају и причешћују се самим извором божанске благодати, са Телом и Крвљу Господњом, са целим Исусом Христом, умрлим и васкрслим. Јер како каже Николај Кавасила, говорећи о евхаристији, "одсад не примамо више

* РЕФЕРАТ држан на Евхаристијском симпозијуму у Регенсбургу, од 21-26. јула 1981. године. (Превео Е. Митрофан, "Orthodoxia", год. XXXIV, јули-септ. 1982. стр. 396-407).

¹ Ј. Брија, Увод у евхаристијску есхатологију, у "Теолошким студијама", сер. II бр. 7-8, 1976, стр. 700.

дарове Светог Духа, било колико да су они богати, него Саму Ризницу тих дарова, благо у којем се налазе сва богатства дарова".²

Али по мери колико се у свеопштој теолошкој свести евхаристија све више и више откривала као тајна Цркве сама по себи, дакле као тајна у којој нам се Црква открива као заједница хришћана у којој евхаристија уобличава и уједињује у Духу Светом све више и више оне који чине "једно тело и један Дух", теологија Румунске православне цркве, поред оне других православних цркава, припадала је у њеном бављењу велику важност и посебно место евхаристијској теологији.

Но теологија наше Цркве дала је овој теми посебну вредност и због тога што је последњих деценија, у току екуменског дијалога у који је укључила цело православље, дакле и Румунска православна црква, била обавезна да посматра проблем Цркве у њеној целокупној пуноћи и у свим њеним димензијама са савим посебном перспективом него оном из прошлости. Тако, у студијама наших теолога са еклесиолошким карактером последњег времена, наглашена су три аспекта Цркве и наиме: 1. Тринитарни аспект; 2. Свештено-евхаристијски карактер; 3. Пентикостално-мисионарски аспект.

Мишљења смо ипак да треба да утаничимо испочетка и место евхаристијске теологије у теологији било које Цркве - па дакле и Румунске православне цркве - дефинише се у функцији догматске концепције о евхаристији дотичних Цркава, као и улогом у функцијама које евхаристија има у животу и духовности дотичних Цркава.

Да бисмо разумели значај и место евхаристијске еклесиологије у теологији наше Цркве, потребно је да појаснимо начин на који ова теологија гледа на евхаристију по њеним трима аспектима и то: евхаристија као пуноћа Цркве; евхаристија као жртва, тајна и анамнеза; евхаристија и њена света (свештена) тајна.

1. ЕВХАРИСТИЈА КАО ПУНОЋА ЦРКВЕ

Румунска православна теологија, серијом познатих представника, као: Д. Станиоле, Л. Стан, Н. Кицеску, Ј. Тодоран, Ј. Брија, Д. Раду, Е. Браниште, Ј. Загрјан и други, наглашавали су и подвлачили стварност да се потпуна заједница верних са

² Николај Кавасила, О животу у Христу, рум. превод, Прот. проф. Т. Бодогајеа, Сибиу, 1946, стр. 81

Христом и међусобно у Цркви остварује у евхаристији, јер је преко ње Христос потпуно присутан у црквеној заједници и сваком њеном члану посебно.

Подвлачећи заједничку мисао целог православља, грчки богослов Јован Зизиулас тврди да се "православна еклисиологија базира на идеји да онде где је евхаристија, тамо је и Црква у својој пуноћи као Христово тело".³ Иначе, ова је идеја заједничка целој патристичкој традицији Цркве, у смислу да се Црква у њеном својству као Христово Тело и пуноће Светог Духа, остварује и исказује савршено у евхаристији.⁴ У том смислу, идеја еклисиолошког јединства свих верних налазимо у Дидахи, код Светог Игњатија Богоносца, Светог Кирила Александријског, Светог Кипријана, Блаженог Августина, Светог Јована Златоустог и код других светих отаца.

Продубљујући ову идеју, отац Димитрије Станиоле каже: "Кроз евхаристију Црква се конституише и доживљава као органска множина субјекта, у ходу према смрти и васкрсењу, имајући главни извор тог хода у самом Христу и у том смислу будући провидна за Христа".⁵ Црква не може постојати и не може се замислити без евхаристије, јер - као што тврди у свом скорашњем делу отац проф. Д. Раду - само евхаристија сједињује не расчлањујући и шири се не делећи се или не одваја оне сједињене са Христом, или оне у којима је Христос постао неисцрпном храном и пићем.⁶ Проф. Раду настоји да подвуче да ако евхаристија сачињава Цркву-Тело Христово, Христос дакле увек остаје њеном Главом, те стога однос у односу између Христа и Цркве треба да се поштује извесна дијалектика: Црква допуњује Христа као Његово тело, али се од Њега разликује, не може се поистоветити са Христом, као што желе неки следејући блаженом Августину. Кад би Црква била идентична са Христом - каже отац Д. Станилоје - онда не би требало да се моли Христу.

Црква има живот свој у Христу кроз Духа Светог, Који је Христов Дух. Она вазда иде са Христом, желећи да се што више испуни Христом и Његовим Духом, а Христос да постане све више провиднији у њеном животу и делању. То је оно што се

³ Јован Зизиулас, Помесна Црква у евхаристијској перспективи, превод и увод, проф. Ј. Заграјана, у "Митрополија Ердеља", бр. 7-9, 1980, стр. 607.

⁴ Прот. проф. др. Димитрије Раду, Еклисиолошки карактер Светих Тајни и проблема интеркомуније, Букурешт, 1978, стр. 257.

⁵ Прот. проф. др. Димитрије Раду, Еклисиолошки карактер Светих Тајни и проблема интеркомуније, Букурешт, 1978, стр. 257.

⁶ Прот. проф. Д. Раду, цит. дело, стр. 265.

женихом. Христос долази у сусрет том тражењу и жељи Цркве у евхаристијском хлебу и вину: "Једући хлеб и пијући вино, претворене у тело и крв Христову, хришћани не праве само један корак напред у битисању, него одлучујући корак у њиховом преображавању у Христу. Преко Евхаристије, заједница верних креће се ка вишем стању од садашњег, према небу или Христу."⁷

Евхаристија је дакле Христово целовито присуство у Његовој Цркви, у искупљеном и утеловљеном човечанству у њој преко смог Његовог Тела и Крви, пуних Светог Духа, у сталном идењу ка "есхатону". Евхаристијом Црква налази своје чврсто јединство као Христово тело, али као Христосјединствено-саборан, у којој се утеловљује цело човечанство.⁸ Том њеном функцијом Евхаристија актуализује конкретно "заједницу светих" и претварање њено у Тело Господње, исказује и остварује жртвовање у Христу свег човечанства које је Он створио и искупио. У Евхаристији се виде плодови о којима говори Свети Апостол Павле: "Него да будемо истински у љубави да у свему узрастемо у Онога који је глава-Христос. Од кога све тијело, састављено и повезивано помоћу свијих зглавака, тако да један другог потпомаже по мјери сваког појединог члана, чини да тијело расте на изграживање самог себе у љубави" (Еф. 4, 15-16).

Ако дакле, Евхаристију могу да приме само крштени и миропомазани, односно они који су утеловљени у Цркви, постали су њени чланови, то показује да се Црква ипак не може дефинисати само као евхаристијска заједница, без икаквог узимања у обзир Светих тајни Крштења и Миропомазања. Но она се не може дефинисати ни само као "народ Божји" који се јонституише искључиво кроз Тајну Крштења (како сматрају протестанти), али нити само кроз Крштење и Миропомазање (Конфирмацију) (како мисле римокатолици). Потребно је дакле да запамтимо да Евхаристија реализује стално заједничко назидавање хришћана у Христу, продубљује и усавршава то са-назидавање но само оних који су примили Крштење и Миропомазање.

У закључку, преко Евхаристије, заједница крштених и печењених Светим Миром, конституише се у Цркви, Христово Тело продужено у човечанству, у свештену заједницу пуну Христа и Његовог Духа, у сталном хоћењу ка Христу. То чини да се у теологији аше Цркве Евхаристија сматра као пуноћа Цркве.

⁷ Прот. проф. Д. Сџанилоје, Теологија Евхаристије, у "Ортодоксија", XX/(1969), бр. 3, стр. 347.

⁸ Прот. проф. Д. Раду, цит. дело, стр. 276.

2. ЕВХАРИСТИЈА КАО ЖРТВА, ТАЈНА И АНАМНЕЗА

а. *Евхаристија као жртва*. Како се напред објаснило, евхаристија обједињује верне у Христу Духом Светим, у саборну заједницу Цркве, Христово Тело, па будући велика Тајна љубави, јер је, пре свега, велика Тајна јединства Цркве са њеном Главом, Христом. Она значи обједињује у Цркви све сабране да је врше са њиховим епископом или свештеником. Уједињујућа улога евхаристије манифестује се тиме што с једне стране Христос све сабира да их одједном принесе са Собом као жртву Ову, а с друге, сви они који се приносе жртву причешћују се Христовим жртвованим Телом и Крвљу. У тим начинима уједињавања налазе се аспекти евхаристије као жртве и тајне. Мада она остварује уједињавање у Истом Христу свих оних који врше на свим местима и у свим временима исту евхаристију преко њихових епископа и свештеника и сви се њоме причешћују, остајући сви у истој заједници вере и светости.

У жртви на крсту Христос је жртвовао Самог Себе, доживевши лично чин потпуног даривања и приношења Оцу Своме. У евхаристији, Христос жели да испуни стварно сваког верника Својим осећајем као Свештеника и жртве, да би сам себе принео на жртву.⁹ То је оно што тражи Свети апостол Павле од Филиплјана: "...нека је у вама иста мисао која је и у Христу Исусу..." (Филип. 2, 5). Међутим, то жртвено приношење остаје у диспозицији и иницијативи Цркве - реч је о евхаристијској жртви - јер Тело Христово, Црква, има потребу за сталним Христовим присуством и делањем у њему, јер тело не може да живи без живота који му долази од његове главе. Алегорија са чоколом и лозама које могу живети само ако остану на чокоту, од којег вуку сок живота (Јн. 15, 5), несумњиво то потврђује; зато нам је Спаситељ Христос оставио вршење евхаристије као заповест и завет (Лк. 22, 19; I Кор. 11, 24).

Символично полагање хлеба на свети дискос исказује очигледну истину: литургијску жртву приноси Христос (представљен агнецом на сред дискаса), али заједно са целом Црквом, она учествујући у том приношењу као Христово Тело, са свим њеним удима, јер је тело свагда присутно тамо где је глава.

⁹ Прот. проф. Д. Сшанилоје, Теологија Евхаристије, стр. 358.

Хришћани, живи и уснули, представљени честицама, такође учествују у јединству и заједници приношења евхаристијске жртве, сваки налазећи се у личном односу са жртвоприносиоцем Христом.

Према томе евхаристија привлачи целу Цркву у стање Христове жртве, да би се принела хвала и благодарење Оцу, заједно са Христом у Светом Духу. Међутим евхаристијска је жртва потпуна и завршена тек онда када агнец постаје, претварањем Светим Духом, Тело, а вино Христова Крв, изговарањем *епиклизе* од стране епископа или свештеника, до тада жртва је заједнице у непотпуном стању, јер елементи нису освећени.

Да се стање Христове жртве излива на целу заједницу, на целу Цркву и на све њене чланове, јасно показује молитва коју свештеник говори у тајности одмах после претварања: "Да ове Свете тајне буду онима који се причешћују на трезвеност душе, на отпуштање грехова, на заједницу Духа Твога Светога...Још Ти приносимо ову словесну службу за преминуле у вери праоце, оце, патријархе, пророке, апостоле, проповеднике, еванђелисте, мученике, исповеднике, подвижнике, и сваки дух праведника преминулог у вери".

Неопходност евхаристијске жртве везана је дакле за само живот Цркве, да би остала у све потпунијем стању и запаљена Христом и Његовом љубављу. У том смислу Свети Кирило Александријски вели да се без стања жртве које је Христос прихватио, не можемо успети Оцу...(Клањање у Духу и Истини, књ. 16).

По мишљењу многих православних богослова, Литургија треба да се посматра као Христово посредовање, или епиклеза Светог Духа на предложене дарове, заједницу и цели свет. Постепено, кроз предходбе епиклезе, Литургија долази до њене врхунске тачке, епиклезе у правом смислу, у којој се Отац призива да ниспошље Светог Духа на Цркву и на предложене дарове, ради претварања у Христово Тело и Крв. Павле Евдокимов иде до тврдње да је немогуће одредити прави тренутак када се дешава претварање дарова, јер цела Литургија, почевши са проскомидијом, представља јединствен чин који се завршава епиклезом, она будући последња нота, крајњи и јединствени акорд целе симфоније. Тако дакле, чин претварања је једна органска целина која се не може разчланити нити утаначити до само тренутак после којег се жртва сматра принетом.¹⁰ Дух Свети будући Дух заједнице - каже Отац Д. Станилоје - "само ради тога што сила-

¹⁰ Архиђ. проф. Ј. Загрјан, Молитва у Источној Цркви по П. Евдокимову, у "Митрополији Олтеније", бр. 7-8, 1976, стр. 649-650.

зи на заједницу, као и тећег часа на дан Педесетнице на апостоле, њени су дарови претварају у Тело и Крв Господњу".¹¹

Епиклеза је молитва целе Цркве, али је изговара само епископ и свештеник, који су неопходна средишња тачка, како је назначио сам Христос и опуномоћио их Духом Својим ради еклисиолошке заједнице. Призван у епиклези, Дух Свети претвара агнец који заједница приноси у Тело Христово, али исто тако обједињује и претвара саму заједницу представљену агнецом у обновљеном виду, у еклисиолошко Христово тело. Између ових двеју радњи постоји нераскидива веза, јер их оба две врши Дух, у личном телу и еклисиолошком телу истог Христа. "Христос претвара агнец и прихвата све више представљену заједницу преко агнеца у Своје Тело, али и Његово Тело заједница учествује у претварању агнеца у Христово Тело. Тако, не може се одвојити Црква од Христа у вршењу ове многосложне тајне".¹²

Мисао коју много румунска православна теологија заступа јесте да се претварање дарова, дакле приношење жртве не чини речима установљавања "Узмите, једите...Пијте из ње сви..." које изговара епископ или свештеник, него *епиклезом*, али не одвајајући епиклезу од њих, јер се Христос не може одвојити од Духа Светог. "Христос - каже П. Евдокимов - у својству Архијереја претара дарове Духом Светим. Као последица тога, свештеник се не поистовећује са Христом при приношењу жртве и не изговара речи установљења "in persona Christi", него се поистовећује са Црквом и говори "in persona Ecclesiae et in nomine Christi", као економ (управитељ) тајни Божјих (I Кор. 4, 1). **Да би речи установљења имале божанску дејственост, свештеник призива Светог Духа у епиклези**, јер само Дух може да учини анамнезу епифанијском, поистовећијући речи које изговара свештеник са Христовим речима, а евхаристија служена за светом вечером: у томе стоји тајна и чудо претварања дарова.

Према уздржаном па чак и непријатељском ставу, римокатоличке теологије о епиклези, новија протестантска теологија исказује много повољнија мишљења по том питању; неки теолози се и изјашњавају да се епиклеза уведе у њихову литургију.¹³ Скорије, заслужује да се помене труд теолога J.J. von Allmen-а, који посебно оцењује место које заузима епиклеза у сиријско-

¹¹ Прот. проф. Д. Сџанилоје, О сакраменталним аспектима Цркве, у "Теолошким студијама", 18, 1966, стр. 9-10, стр. 546.

¹² Idem, стр. 547.

¹³ Архиђ. проф. Ј. Загрјан, Новија протестантска мишљења у погледу евхаристијске епиклезе, у "Митрополији Баната", бр. 10-12, 1965, стр. 689-718.

византијским Литургијама, наиме после анамнезе. Он признаје у развоју евхаристијске Литургије, с једне стране, поштовање тројичног облика Исповедања вере: Отац и Син и Свети Дух, показујући се у почетку делања Оца, у анамнези делање Сина, а у епиклезе се призива Свети Дух, док с друге стране, њено стављање *из* речи установљења оставља да се разуме да оне саме нису довољне да би се оделотворио догађај Вечере.

б. *Евхаристија као Тајна*. По Николају Кавасили, сјајном источном тумачу Свете Литургије, освећење дарова на Литургији, односно приношење жртве, чини се ради освећења верних који ће се њима причестити, што је и крајњи циљ приношења. То омогућује да у чину византијских Литургија, одмах после изговарања епиклезе следе посредничке молитве, да би принета жртва излила своја дејства на целу Цркву, затим свештеник у продужетку изговара молитве претходеће причешћу, после чега долази само причешћивање.

Главни ефект причешћивања Телом и Крвљу Господњом јесте сједињење верних са Христом у једно тело: еклесиолошко Његово тело. Чин причешћивања претставља не само "најсавршеније и најцелисходније средство везе човека са Богом" (Н. Кавасила), не исто тако реално утеловљење, физичко и суштинско сваког верника посебно и свих скупа, тј. целе заједнице или Цркве у Христово Тело. "То је глава или срце Његовог мистичног тела, односно Цркве, а ми смо живи уди тог тела, сишући животни сок од саме Главе. Наш духовни живот према томе је сам по себи христоцентричан, или живот у Христу".¹⁴

Ово су последице причешћивања Христом у Евхаристији: опроштај грехова и залог вечног живота. Тако дакле, Евхаристијом, заједница хришћана или Црква, чини корак напред у усходном њеном идењу ка стању све вишем и вишем, односно потпуном сједињењу са Христом у "есхатону".

Међутим између два аспекта евхаристије: жртве и тајне постоји онтолошка тесна веза. Ако преко самих приноса: хлеба и вина, верни се налазе у Христовој жртви, а у чину жртве се осећају сједињенима са Христом, ипак то сједињење чува их различитим од Христа. Но чим су се жртвом причестили, примивши Тело и Крв Господње праву њихову храну, они се сједињују најпотпуније са Христом личним одлучивањем. Стављање честица на свети дискос око претвореног агнеца (а оне се не претварају) може да означава (нарочито њиховим стављањем у свети путир) баш ту личну њихову одлуку да се сједине са Хрис-

¹⁴ Бакон Енеја Бранишић, Тумачење Свете Литургије по Николају Кавасили, Букурешт, 1943.

том, манифестовану слободно приликом причешћивања (Д. Станилоје).

Карактеристична црта православља - веома често подвучена у теологији Румунске православне цркве - јесте да у византијским Литургијама, као иначе и у другим источним Литургијама, верни доживљавају њихово жртвовање или даровање Христу не као чин туге или жалости због греха, него као чин радости: све што се више приближава заједница верних часу приношења жртве, све више изобилују у чину Литургије похвалне песме принете Богу поред других православних хришћана, целог космоса, заједно са ангелима. Ако ипак приближавање часа причешћивања носи у себи осећај страха ("Са страхом Божјим и вером и љубављу приступите"), то је због велике одговорности коју хришћанин осећа пред светим путиром, јер треба да се причести "божанским огњем". Тај је страх довољно образложен у речима Светог апостола Павла из I Кор. 11,28-29: "Али човјек нека испитује себе, и тако од хљеба нека једе и од чаше нека пије. Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњег".

а. *Евхаристија као анамнеза*. Евхаристија има такође и карактер анамнезе или сећања на цело дело спасења рода људског кроз Исуса Христа. Следећи заповести Спаситеља: "Ово чините у мој спомен" (Лк. 22, 19; I Кор. 11, 25), евхаристија се сматрала од почетка као *анамнеза*, спомен, сећање, успомена на страдање и смрт Господњу. Теологија Православне цркве, веома често је настојала на анамнетском карактеру евхаристије, који иначе наглашава цела патристичка теологија и објашњава потпуно у литургијским ерминејама Теодора Андидског, Н. Кавасиле и Светог Симеона Солунског.

Може се рећи са извесношћу да ова анамнеза још испочетка није се схватила симболички или метафорички, него као тајанствена комеморација стварног оделотворавања страдања и смрти Господње, литургијски или у тајнама. "И литургијској тајни хришћанин, жртва или Христово страдање на крсту - највиша тачка Његовог спасоносног дела - постаје донекле поново присутна и стварна; верни делотворно учествују у њој, односно поново је доживљавају и примају њене спасоносне плодове у свакој Литургији".¹⁵

У првобитној Литургији, анамнеза је подсећала на тајну страдања и смрти Спаситеља (Уп. I Кор. 11, 26). Током времена пак, анамнеза је укључила у себе и друге догађаје из историје

¹⁵ Idem, стр. 178.

спасења, неке пре, а неке после смрти Спаситеља: "Сећајући се дакле ове спасоносне заповести и свега што се нас ради збило: крста, гроба, тридневног васкрсења, узласка на небеса, седења с десне стране, и другог и славног доласка" (молитва анамнезе у Литургији Светог Јована Златоустог). Под тим видом, евхаристија је постала епифанијска (богојављенска), стављајући Цркву у центар тајне нашег спасења у Христу.

Имајући историјско постојање у свету и времену и простор, Црква доживљава у евхаристији три начина постојања: присуства, делања и доласка Христовог (Д. Станилоје, Д. Раду). Тако, у евстархији је присутно цело дело искупљења или спасења рода људског и света кроз Исуса Христа, али укључује у истој садашњости и есхатон, оно што показује не само молитва анамнезе у Литургији, него и молитва коју свештеник изговара после причешћа: "Дај нам да се још присније причешћујемо Тобом у незалазни дан Царства Твога".

Посредујући као Архијереј са престола Своје славе с десне стране Оца у својству "Вечног Првосвештеника", Спаситељ Христос се налази у сталном нуђењу Себе као жртве Оцу ради Цркве и заједно с њом (Јевр. 4, 14; 8, 1; 9, 14). Стога евхаристија није само анамнеза Христова, него и жртва самог Христа ради Цркве и заједно са Црквом (Д. Станилоје, Д. Раду). Све то даје евхаристији карактер највише тајне Цркве.

Да се не би умањила јединственост и важност Спаситељеве жртве на крсту, протестанти не признају евхаристији карактер жртве, сматрајући је само као анамнезу искупитељског Спасовог дела, не давајући јој дакле тајанствени карактер. Али као што се изјашњава један сиријански теолог: "Евхаристија није само анамнеза и комеморација Христове смрти ради искупљења рода људског. Она је жртва и пуноћа живота, јер једанпут претворени, дарови су Тело и Крв Христова, пуни Светог Духа, а ми се причешћујемо саим Христом: жртвованим и васкрслим, прослављеним, пуног Светог Духа. Дејство Духа којег свештенослужитељ евхаристије призива има у виду не само комеморацију, актуализовање и посадаштавање Христове смрти, него и Његовог Васкрсења".¹⁶

¹⁶ Em. Pataq-Siman, *L'expérience de l'Esprit par l'Eglise...*, код Д. Раду, цит. дело, стр. 290.

3. ЕВХАРИСТИЈА КАО СВЕШТЕНА ТАЈНА

Старија и новија румунска теологија држи и наглашава недвосмислено да приношење литургијске жртве неопходно укључује присуство и делање свештеника (епископа), јер без њих црквена аједница не може се конституисати као евхаристијски сабор. А то је само потврда Спаситељевих речи којима је заповедио Апостолима: "Ово чините у мој спомен" (Лк. 22, 19; I Кор. 11, 24). При вршењу Евхаристије Христос је присутан преко епископа или свештеника, који чине тачку уједињавања на видљивом плану жртва верних. То је због тога "што је Христос Онај који приневши се као жртва ради заједнице, чини заједницу да стреми ка сједињењу у Њему и помаже у томе, рефлектирајући се у центру конвергентности који треба да Га представи. Христос као жртва и архијереј ради свих даје подтрек свима да концентришу своје жртве и своје свештенство у Његовој жртви и свештенству, **преко свештеника** у којима се рефлектује, да би се преко свештеника све жртве концентрисале у жртви заједнице, коју Он прима Духом Светим као Своју жртву".¹⁷ Напомињемо да Николај Кавасила мада нигде не тврди да свештеник приноси жртву "in persona Christi" или "in nomine Christi", ипак он не сматра свештеника чиниоцем без важности у приношењу жртве, него категорички тврди да је свештеник неопходни и незамењиви услов ради приношење жртве: "Ми верујемо да је сама реч Господња та која врши Тајну, али само преко свештеника, његовим молитвама и мољењима" (*Ерминија*, г. 30).

По речима Светог Апостола Павла из I Кор. 4, 1, православна теологија сматра епископа или свештеника органом у којем верни виде Христа. Али тај мандат, то служење не може да обавља сваки хришћанин, него само они који су били назначени у том звању Тајном Хиротоније. Ако је у епиклези присутна цела црквена заједница, силазак Духа на пречасне дарове да би их претворио у Тело и Крв Господњу чини се само на призивање епископа или свештеника, будући да су само они примили власт да врше свете преко тајне Хиротоније. Иако евхаристијску жртву приноси цела заједница, она не може ни у ком случају да принесе без свештеника нити ван Цркве.

¹⁷ Прот. Проф. Д. Станилоје, Теологија Евстархије, стр. 318.

Румунска теологија не може да прихвати мишљење Н. Афанасијева, који придаје свеопштем или универзалном свештенству (свештенство народа) превелику важност, држећи да евхаристију служи не један свештеник или епископ, него сав народ Божји. Али опште учествовање верних у приношењу евхаристијске жртве не значи служење или богослужење како оставља Афанасјев да се схвати, јер једно је учествовање а друго је богослужење или свештенослужење, имајући у виду да је Христос Онај Који приноси жртву (види молитву у току херувимске песме), али преко руку епископа или свештеника, који моле постојано у поменутој молитви да их удостоји да принесу жртву.¹⁸ Евхаристијска заједница остварује дубоку заједницу у молитви и приношењу жртве баш због тога што има свештеника као главни центар: "Молитву сваког верника потпомаже молитва заједнице и узноси се уједињујући молитвом исте преко свештеника према Христу. Сваки се причешћује Христом, али само у том кадру заједнице који се превазилази стварно преко самог свештеника".¹⁹

Однос између Христа, свештеника и заједнице овако замишља и објашњава румунски теолог Д. Станилоје: "Лично тело Христово и тело Цркве тесно су повезани и у реципрочности активности (делања). Христос је изнад заједнице, али је и у заједници исто тако и свештеник. Заједница се не одваја од Христа...; свештеник се не погружава у заједницу, као било који њен члан, али се и не одваја од ње, него је носилац њене речи, представља је целу, имајући за то благодат".²⁰ Румунска православна теологија подвлачи да преко евхаристије Црква није само евхаристијска заједница, него и освећујућа васељенска, саборна заједница, која наравно подразумева безусловно и јединство вере. Епископат са апостолским прејемством у благодати и вери и пуноћи Христовог живота у Духу Светом који се даје тајнама Цркве, које имају свој центар у евхаристији као жртви, тајни и анамнези, довршујући делање других тајни и будући Царица свих тајни, суштински су елементи који чине једину, свету, саборну и апостолску Цркву, тајанствено Христово Тело (Д. Раду).

Мада се чини да у последње време пажња се наше теологије усмерила на **еклиснологију заједнице**, која замишља живот у тајанственом телу Господњем као онтолошку заједницу са Христом у Духу Светом, заједница која обухвата целу хришћан-

¹⁸ Прот. проф. Д. Раду, цит. дело, стр. 281.

¹⁹ Прот. проф. Д. Станилоје, Теологија Евстархије, стр. 359.

²⁰ Д. Станилоје, О сакраменталном аспекту Цркве, стр. 550.

ску Цркву и проширује се на људску заједницу. Еклисиологији заједнице наглашава ствар да свака помесна Црква постоји у јединству вере и евстархије са другим помесним Црквама и све скупа сачињавају васељенску Цркву. Њихова евхаристијска суштина условљена је идентичности њихове вере, сваки епископ заједно са другима будући одговорни за целу Цркву. У том смислу, евхаристијска се еклисиологија интегрише у "еклисиологију заједнице", што јој осигурава не само стваралачку синтезу међу разноразним еклисиолошким тезама и теоријама, него и начело које ће да да ново значење и димензију савременом хришћанском екуменизму и хуманизму.²¹

Теологија Румунске православне цркве отворено признаје заслугу евхаристијске теологије да је открила и обелоданила важност и вредност помесне Цркве као једног дела васељенске Цркве. Међутим важност и место те еклисиологије у нашој теологији у функцији је начина на који се замишља евхаристија и односа у којем се налази са целом ризницом откривене науке вере. У последње време, преко проф. Д. Станилоја,²² наша је теологија узела одлучујућу позицију "евхаристијске еклисиологије" супротне оној универзалној код Афанасјева, такође и против А. Шмеманове, универзално-приматске еклисиологије. Теологија наше Цркве у потпуној је сагласности са теологијом других православних сестринских Цркава које признају да се Црква евхаристијом остварује, одржава, расте и усавршава, или тајанствено Христово Тело, будући да је чинилац остварења Цркве као потпуног и стално растућег јединства хришћана у животу у Христу и у Његовом Духу, као и њиховог међусобно, али она не може да буде сагласна са ниједном еклисиолошком евхаристијском концепцијом у којој се евхаристија одваја од учења вере, или чак ако није изведена из контекста вере, против је универзалне еклисиологије или војује за универзално-приматску еклисиологију.

Тачније, теологија наше Цркве придаје евхаристијској еклисиологији посебну вредност и челно место у њеним интересовањима, те да би схватила Цркву у функцији евхаристије, она има у виду следеће премисе:

1. Црква и евхаристија су две стварности које се предпостављају и узајамно условљавају: не постоји Црква без евхаристије и не постоји евхаристија без Цркве;

²¹ Бакон асист. Ј. Брија, Еклисиологија заједнице, у "Теолошким студијама", бр. 9-10, 1968, стр. 676.

²² Прот. проф. Д. Станилоје, Васељенска и саборна Црква, у "Ортодоксија", Букурешт, 1966, бр. 2, стр. 167.

2. Помесна Црква у својству евхаристијске заједнице заједнице Црква је у евхаристијској заједници и вери са другим помесним Црквама, све оне чинећи једну Христову Цркву;

3. Не постоји и не може постојати Евхаристија без евхаристијске службе (тајне), односно без Тајне Хиротоније;

4. У Евхаристији, приликом приношења жртве учествује цела Црква; свештеник и верни, али се они не налазе на истом плану;

5. Евхаристија Цркве јесте жртва, тајна и анамнеза а исто тако ови њени аспекти будући међусобно нераскидиво повезани.

Иначе, сходно једнодушном мишљењу теологије наше Цркве, само евхаристијска еклисиологија која ће имати у виду горње премисе, моћи ће допринети у приближавању истом путиру, свих хришћана, сједињених у истој вери, да би се причестили Телом и Крвљу Господњом, "ради опроштаја грехова и за живот вечни".

Теологија и језик

Књига "Теологија и језик" професора патрологије на атинском универзитету, Силијана Пападопулоса има за тему однос теологије и језика. Може ли језик изразити теолошку мисао и стварност, а да при том не погреша?

У уводу аутор напомиње да је тема врло тешка, јер у православљу још увек не постоји систематски написано дело о овој проблематици, које би било засновано на изворима православне теологије, тј. на светим оцима. Још веће тешкоће, каже писац, ствара и то што су и теологија и језик живе и динамичке стварности које (управо због тога), не подлежу никаквим методама и системима.

Садржај књиге почиње поглављем у којем се даје кратак приказ савременог философско-теолошког погледа на језик у егзистенцијалистичкој мисли на Западу. Зачетником егзистенцијалистичке теорије о језику, аутор сматра Хајдегера. По Хајдегеровом мишљењу егзистенција (човек), се не може до краја изразити језиком, али језик ипак говори о егзистенцији. Тако се све одређује језиком који тиме постаје откривење и носилац бића.

Хајдегеров ученик Гадамер одлази још даље и поистовећује биће и језик, а све оно што се не може језиком изразити, не спада у стварност.

Ово је у многome утицало на савремене протестантске тумаче Библије тако да се и код њих истина дводи у зависност од језика, а сусрет Бога и човека (тј. догађај спасења) се одређује као језички догађај. С обзиром да језик одређује биће истине и тиме се поистовећује са њом, разумљиво је онда протестантско тврђење да се јеванђељска порука прима и предаје само кроз тумачење, односно, ерминеутика заузима место број један у теологији.

Имамо дакле, у савременој европској мисли, језички монизам, једну апсолутизацију језика.

Приступ православне цркве овом проблему је сасвим другачији. Догађај оваплоћења је нешто више од навештаја речи - поруке. Јер, Христос не тражи од нас да једноставно верујемо (што чине и демони), него да будемо као и Он. За православну теологију речи јеванђеља имају смисао само као позив на заједницу, али то још увек није и сама заједница.

Да би још више расветлио овај проблем, аутор излаже погледе протестантског библисте Рудолфа Бултмана који је био под јаким утицајем Хајдегера. Бултман сматра да је проблем новозаветне теологије језички проблем. У Новом Завету наилазимо на супстрате грчке мисли које треба одбаци-ти, каже он, да би се тако остао истински дух библијске поруке. Примера ради, израз "и царство Божије" Јевреји су схватили као овоземаљско царство, а хришћани опет, као небеско царство. Другим речима, по Бултману у

језику Новог Завета има превише језика ондашње епохе, који није адекватан откривењу, или пак не изражава до краја откривене истине. Да би се откривена истина до краја изразила, а што значи схватила био би потребан један апсолутан језик.

Интересантне су примедбе аутора ове студије Бултмановој демитологизацији. На основу познаваоца светоотачке литературе, професор Пападопулос тврди да је демитологизација у православној цркви из времена још у првим вековима хришћанства. Свети оци су још од почетка тврдили да језик Новог завета има условну вредност, тј. да је настао у једном одређеном времену. Али, писци Новог завета су већ постојећим речима дали један нов смисао и садржај. Тиме хоће да се каже да оне (тј. речи), често указују на другу и друкчију стварност од оне коју нам на први поглед нуде. Пример су управо писци књига Новог завета - апостоли. Ни они у почетку нису разумели реч "царство", иако је Господ говорио њима разумљивим језиком. Сличан пример се догодио и касније у историји цркве, са св. Атанасијем и Аријем. Иако су читали једно те исто Свето писмо, дошли су до различитих закључака. Да речи саме по себи немају моћ сведочи нам и св. Литургија. За освећење дарова није (потребно пуко) довољно пуко понављање речи Господњих, него се призива и Дух Свети (епиклеза). Карактеристично је да Запад нема епиклезу у својој литургији, што може да

буде последица и њиховог гледања на језик и методологију богословља. Односно, добија се утисак да без епиклезе речи имају саме по себи моћ, што је блиско магијском погледу. Ово "магијско" третирање језика потпуно се слаже са схоластичком *analogia entis* или апсолутном катафиком.

Све горе речено наводи на закључак да не постоји никакав "откривењски" језик, него да теологија употребљава затечени језик епохе. Јер ако би и језик био откривање, онда би смо морали поистоветити истину и језик који је открива, или би пак морала да постоји аналогија језика и богословствовања. Такво схватање је имао неоплатоник Јамблих, а у хришћанству јеретик Евномије који је поистоветио израз "нерођеност" са суштином Божијом. Евномије је био типичан хришћанин који се није ослободио јелинске мисли. Судећи по његовом ставу према језику и сазнању, припадао је тада владајућем позном неоплантизму. Тако по њему, суштину једне ствари може да изрази само њено истинско име. С обзиром да истинска имена дефинишу једну ствар до краја, онда морају бити божанског порекла. Само Бог може показивати тако добро да истовремено може давати имена. Имена (језик) су дар Божији, а човек са своје стране треба једноставно да их упозна. Знајући име једне ствари човек зна и њену суштину. На сличним позицијама стоје и савремени философи, на пр. Јасперс, поистовећујући знак (*significat*) и означено (*signifie*).

одн. биће и језик који то биће извршава.

Управо овде је велика заслуга св. Василија Великог који, пишући против Евномија, покушава да покаже да је теолошки језик - језик једне епохе. Саслушао св. Василију, Бог открива истину а човек са своје стране даје одговарајућа "имена". Из тог разлога човек не може да изрази природу Божију (како то хоће Евномије), него изражава само ону истину која му је откривена, (у овом случају међусобни однос Трију Ипостаси). Тиме св. Василије пориче учење по коме језик изражава природу бића или ствари. Говорећи овде о св. Василију, проф. Пападопулос напомиње да у давању "имена", тј. изражавању истине, лежи и највећа одговорност теолога.

Које су онда могућности теологије? Да би дао одговор на ово питање аутор се позива на св. Григорија Богослова који је највише богословствовао о људском уму као органу сазнања. После оваплоћења, вели св. Григорије, човек може да заједничари у Истини што у ствари значи да је човек упознао Истину. Ово познање и заједничарење назива Григорије "учешће ума у светлости" који потом има могућности да истину обзнани језиком.

Што се тиче катафатичког богословља које се усталило на Западу, аутор сматра да је апсолутизација овог метода довела до средњовековног католичког учења израженог као *analogia entis*. *Analogia entis* подразумева да постоји аналогија истине и

језика, што за последицу има учење по којем се до сазнања истине може доћи преко језика. Према томе, постоје речи (имена) које могу да дају коначно одређење истине. Могућност апсолутног дефинисања метафизичких истина аутор, заједно са Витгенштајном, назива безумљем.

Супротан овоме методу је апофатички метод који је постао и незваничан став православног богословља. За овај метод пре свега треба рећи да је философског порекла, и да су га највише користили неоплатоничари. По њима, сви појмови људског ума нису довољни нити умесни да изразе ЈЕДНО. "Људско знање се служи појмом који означава мноштво, а ЈЕДНО је просто" (Плотин). У том смислу, усхођење према ЈЕДНОМЕ захтева одбацавање свих синтетизованих реалности које су резултат удаљавања од једнога.

Аутор признаје да овај метод може да буде пригодан у философији, али ако га применимо у теологији јављају се неке неразрешиве недоумице. Дилема се јавља када се постави питање о полазној тачки као и циљу овог метода, а онда и о самом процесу апофатичког приступа. Када је у питању циљ у теологији, очигледно је да се апофатика исцрпљује у описивању онога што није Бог. Насупрот томе теологија би требало да се интересује за факат искуства истине или заједнице са Истином. Апофатичко набрајање онога што није Истина сведочи да апофатика нема (или не изражава) однос са истином.

Апофатички метод је и по свом унутрашњем устројству контрадикторан. Наиме, да би неко могао рећи шта није камен, он претходно мора знати шта је камен. А оно је у православном богословљу засновано на реалистичком односу, онда само онај који има заједницу са Богом (тј. познаје Бога) може рећи шта Бог није, дакле, афирмација претходи негацији, а не обратно. Уосталом и апостол Павле је на атинског Бога непознатог одговорио Богом познатим.

За св. Василија Великог апофатика има само привремену (условну) вредност. Она нам помаже само у томе да Богу не припишемо оне особине које Он нема, или како сам каже: "не дозвољава нашем уму да лута".

Откуда онда употреба апофатичког метода код светих отаца? Професор Пападопулос сматра да је она била углавном релативна и не баш тако широко распрострањена. Било који метод да су користили оци су били обазриви у његовој употреби и ни пошто нису веровали у његову свемоћ. Апофатички изрази у историји светоотачке мисли узимани су заједно са њиховим филозофским садржајем. У неоплатонској философији појам "несхватљив" има своју функцију као супротност појму "схватљив". То значи да се они употребљавају само у оквиру једне дијалектике, која носи у себи велики ризик ако се примени у теологији. А ако се у православном богословљу тако нешто и догађало треба нагласити да то има сасвим друкчији садржај од уобичајеног. Примера ради,

ако теолог говори о рођењу Сина, он ипак под "рођењем" не подразумева оно што подразумева један физиолог.

Поглавље о катафатичком и апофатичком методу је уједно и последње поглавље ове, за православну теологију преко потребне књиге. Иако нам аутор није дао нека убедљива решења, потрудио се (и успео) да нам представи проблем теологије и језика. И поред тога што се не слажемо са неким тезама поменутог професора (нпр. о апофатичкој теологији), подржавамо "исправност" основних ставова које заступа.

Да се Бог открива свету језиком, али да истовремено не открива и неки посебан језик. Бог говори људским језиком, или како каже Колаковски ослањајући се на Платона, не постоји никакав апсолутни језик.

Не слажемо се сасвим да речи Господње немају саме по себи никакву силу. Довољно је и погледати почетак књиге Постања и видети стихове: "И рече Бог - И би тако". Реч Божија је стварност којом слободније речено, и ми постојимо.

Увод у богословно сазнање

Атина 1965 (на грчком)

Превод приказа са француског језика из часописа *Contacts* 56 (1966), превео Ђакон Радомир Појовић

У кратком уводу (стр. 7 - 8) који је духовна ознака целог дела, аутор истиче конкретан, животни, спасоносни карактер проблема сазнања Бога. Скривена или отворена, жеђ за "богосазнањем" (теогносис), прелама се у личности која размишља, и сачињава основни покретач историје човечанства. Из разлога скромности она се граничава и показује надразумносно такве спознаје, али ипак прихвата тајанствену везу која постоји и преображава целог човека. Светоачко и духовно предање Истока увек је знало да разликује обично сазнање једног предмета, путем односа једне личности, и Бога путем покајања (метаноиа), покајање у дубоком смислу као човеков повраћај у његов свесни центар који се нуди у откривању Несазнатљивог (прецизирамо да аутор као грчки оци, за разлику од латинске схоластике, поистовећује надразумност Бога и несазнатљивост Божанске суштине).

Важан део увода - *Надразумност Божја и њена спознаја* (стр. 18-45) - дозвољава писцу да одреди неке њене главне особине. Ако је Божанска суштина несазнатљива, то није само због неспособности људског разума,

већ и зато што живи Бог не може бити предмет сазнања; не може се осетити, Он се даје љубављу кроз стваралачку слободу. Надразумност није само губљење покушаја разумног осећаја који одређује однос Бога и човека. Бог је и мора да остане, за човека моћна воља (хтење) и сигурност, не "непознати", већ тајна. Онај кога треба волети "свим својим срцем, свим својим умом", и из разумног срца. Бог није нешто, једно биће између многих бића Његове творевине, да употребимо речи Хајдегера (коме је Н. Нисотис посветио познату студију у свом делу на грчком језику, *"Кјекегард и савремени егзистенцијализам"*). Бог је Господ (Кириос), а такав Господ би изгубио свој смисао ако би за људе постао предмет сазнања: јер објекат је инфериоран на субјекат који мисли, јер у односу на Бога, ја сам најпре, не онај који познаје (зна) већ онај који је познат (позван). Бог је апсолутни субјекат, једина пуноћа постојања, стварно, лично, ни појединачно ни мноштво, и Он је тројичност. Једна таква "богословска непознаја (несазнатљивост)", заснована на свештеном поштовању Светог писма наспрам горуће трансценденције живог Бога, карактеристиче гносеолошки (сознајни) став грчких отаца. Они су устали против свих јеретика који су хтели да спознају Божанску суштину помоћу сопствених способности разума, и, заснивајући своје богословље на надразумности Божанске суштине, они су задобили помоћу "покајничке мисли" благодат (милост) другог

(иног) знања, откривење тајне у "евхаристији" (благодарности) целосног човека. У том погледу, истинско богословље коначно слави у надразумности Божјој чудесни дар Божји човеку. То недвосмислено сведочи да људско сазнање нема ограничења у односу на разумни свет као осећајни свет. Тајна није препрека, ни Бог "ствар" да се послужимо изразом Бонхофера. Апсолутна (јединствена) стварност не може бити предмет сазнања, лична стварност живог Бога (и човека који је по Његовој слици), јер Господ, у сопственој пуноћи тројичног постојања, Он нам се сам даје, долази нам, и у нас Духом Светим којим је он узео наше тело да би нас више приближио, знајући првог човека и успостављајући с њим узајамни однос. Личност се не осваја, она се даје, или боље, нуди узајамним даром.

Уместо да човека препусти да се исцрпљује у узалудном напору сазнања несазнатљивог, Бог долази к њему кроз своју личну љубав и сједињује се с њим телесно.

Тако богословска неспознаја светих отаца није сумњање или нихилизам (ништавност), већ понизност (кевонис) и благодарност (евхаристија).

Ово увођење у откривање (богосазнање) није усамљен чин, већ је "католичност", црквеност. Оно претпоставља општење, оно је храњење општим (заједничким) искуством Цркве. Тројични Бог може се само откривати човеку у заједници. У тој области је особито била продубљена руска богословска

мисао у 19. и 20. веку. То даје излагању Н. Нисиотиса свеправославни карактер који потврђује недељиво јединство предања.

Коначно, за хришћанина, темељ спознаје је црквено "надзнање" (епигносис) у Христу благодаћу Светог Духа. Према "природном" сазнању Бога - не може се ни потврдити без другог (сазнања) његов легитимитет - као чињеница званичног предања католицизма, као ни радикална дисквалификација, као што се често дешава у протестантској мисли, већ спознати у својој недоумици: тежећи Христу, налазећи се (обитавајући) у Њему посредством крштењског смрт-васкрсење, свој пуни смисао и свој преображај.

Стварност, али двосмислена стварност, смрт - васкрсење у Христу, то је основни садржај којим се бави први део књиге: *Критичко испитивање начина спознаје Бога* (стр. 46-139).

Аутор узастопно у три поглавља испитује методе који, за приближавање Богу, полазе од саме чињенице стварања, особности човека као моралног и бића које мисли, и најзад од религиозног искуства.

Стварање (стр. 46-47) нам гради представу предосећаја постојања Створитеља, како су често свети оци указивали, према писаним текстовима. Али, питање "шта", стварање показује да оно не открива Божанску суштину. Супротно схватању нехришћанског Истока, творевина (твар) није енергија (дејство) која произилази из Божанске суштине, она је (творевина) само производ или продор

помоћу те енергије. Од почетка пада, сведочанство универзума је двосмислено (недоумица-амбигуа), уплетено са противстварањем зла. Свет се не може засигурно одредити као "најсавршенији могући", него као створени у виду савршенства преко увек несигурне човекове слободе. Питање "како" у стварању, враћа нас на ограничену скицу "ништавила", у тајну дистанце (растојања) отворене исходом "божанског кенонис-а" (понижења), за давање простора међу-личне љубави. Стварање се тако јавља као светиња и давање, што Бог чини од самога Себе - и у том Другом који очекује слободно примање (зато је стварање, исто тако и Божје одсуство), и чије само постојање има врхунац у акту вечног Творца, "покрет љубави" Свете Тројице. "Зашто?" Било би кратковидо и незналачки од стране човека као подражаваоца у стварању, одговорити да Бог очекује од њега (човека) да му узврати својом сопственом хвалом. Бог нема потребе (не зависи од човека) да би могао владати кроз сву вечност у слави, као што нема ни потребе за човеком да би пребивао у љубави. Истински циљ стварања, каже даље лепо аутор "је општење љубави у телу" (en sarki), између човека и Бога. Творевина постоји да би постала брачно тело, евхаристија, у сусрету човечанства и њеног Бога.

С друге стране, да ли је сам човек извор сазнања овог Творца (стр. 68-107)? Његово стварање "рукама", "његово оживљавање" "духом" самог Бога

наглашава његово посебно достојанство, његову средишњу улогу у свету, а нарочито несватљиву тајну његовог општења са Богом, заједницу у којој се он јавља као створен "по слици и прилици (образу и подобију) Творца, односно, обдарен важним особинама личног постојања - као што су љубав и слобода. Изворно хришћанско поимање човека (антропологија) не дели човека. Тело и дух чине јединство личности, једно "ја" које се не понавља. Човек је, по моћи, ипостас (личност) "католичност" по свему - позвана, по мери свог јединства са другима - да би узео на себе и преобразио свако космичко тело, да би оно постало средство једног светог загрљаја (љубави) између Бога и човека "у Логосу и у Духу". "Јести своје тело" (Јн 6: 51-52), мада саблажњиво и неподношљиво, је једино средство за човека да потпуно позна свог Бога.

Што се тиче традиционалног моралног приступа Богу као врховном Добру, аутор указује да спознаје добра и зла уствари означава раздвајање, и пројављује трагедију стања човечанства после пада, који је био и остао драговољно одвајање и самозадовољење човека. У контексту интимног расцепа човека, где потреба избора указује на деградацију његове слободе, свако одређење Бога које се темељи на моралу, а не на његовом откривању у Христу, ризикује да постане страво живом Богу. Још, хришћанство сведенео на једну моралну филозофију, издаје Јеванђеље. Аутор супротстваља "кало

кагатос", који пажљиво ваја свој лик а нема потребе да буде спасен и свет у хришћанском предању, у свом несрећном постојању. Тако Светитељ по мери свог покајања (метаноја) учествује у благодати (милости) Светог, уздижући се бескрајима своје молитве, ослобођен греха кроз саму свест да је "први грешник". За хришћанско богословље нема супротности између добра и зла, већ између Светог и грешника, односно одвајање од Бога. Дакле, ради се мање о избору добра, већ о успостављању заједнице (општења). Стварно испуњење закона врши се разматрањем неког морала, већ откривањем бездана између Светог и грешника, и сједињењу у Христу Бога и човека. У хришћанском погледу, стварна је личност а не објективни закон. Држање заповести само представља садржај заједнице (општења).

На сличан начин аутор одређује улогу људског мишљења у познању Бога. Мисао врхуни у бити онтологије (постојећег), у вери својој више се открива њен обим, или чак њено питање, њена тежња ка мета (после) онтологији (постојећем), јер биће има само другу дефиницију као могућност одређења, у човековом мишљењу као чистом уводу у коме се то сазнање развија. Живи Бог се открива с оне стране разумског опредмећења, када се суштатство преображава у наду. И сам њен наступ, може да оплоди људску мисао да постане "мисао у покајању": логос људски прима Логоса Божјег као надразумну и

надсуштатствену истину које он болно постане свестан. Разум, у созерцању и отварању бића, очекује истину Логоса (Речи) као клицу која ће у њему оваплотити живот нове творевине, не неразумно, већ разумно, "логикос" светоотачки и литургијски крајњи набој - Логос.

У трећем поглављу (стр. 108-139) аутор излаже проблем доживљеног искуства као извор Божјег познања. Религиозно искуство у широком смислу свесно је вредности живота које су уткане у унутрашњости, оно открива крајњу тајну сваког истинског људског искуства. Оно се колеба између пропасти и "чудесног". Срж верског искуства је чиста тајанствена спознаја, надмашује психологизам и може човека одвести у познају Божанског дејства у дубини свог духа. Аутор разликује одбачене критике хришћанских делатника против "негативног пута", пута лишавања којим обавезно пролази свака тајна. То одбацивање (негација) не тиче се света и живота, већ начина које усваја (или се пасивно препушта усвајању). "Негација" одбацује одвојени облик бића у свету да би човеку створила јединствени облик, где је све "светлост". Тако очишћена, тајна осећа да узвишена стварност њеног живљења и сваког живота, само је могућност учествовања у Божанској енергији (сили). Тајна открива бескрајну моћ, приступ у безгранично море духовног милосрђа.

Међутим, религиозно искуство као и сама екстаза су недоумице (амбигуа). Божан-

ство као безлично, ризикује да буде побркано са дубином субјекта где га показује присуство дејства (енергија) и познато је као Божанска суштина, у унутрашњости где се узајамно ослобађа. Шта би значила екстаза у хришћанству, у живој Цркви, ако би увела одвојено субјекат изван тајанствене благодати?

То је оно што нас уводи у основни проблем у коме се одиграва, кроз одбацавање и превазилажење све "природно богословље". Потпуно јединство Бога и човека је немогуће ван Христа. Грчка патристика у свој целини видела је у паду кидање заједнице са Богом. Овај прекид са извором живота је неизбежно потчињено човечанство привремености и смрти. Истински проблем није дакле у оправдању, већ у оживљавању - Васкрсењу које нас васкрсава - почетак нашег учешћа у тројичном животу кроз заједницу у телу и крви Христовој. Тајна пада и спасења није само богословски проблем, већ човекова најживља стварност, везана за човеково отпадништво, за његово страдање и његово васкрсење са Христом и у Њему. Спознати Бога, то је познање у Њему, у целом Христу Његовим Духом који је у нама. Свакако пад није разорио човекову непорочност јер је он створен "по образу Божијем", и човекова веза са Богом се наставила. Наступило је усмерење ван, обрт који је изгубио свако знање о Богу ван Христа. Циљ стварања, и ако хоћемо, његова суштина (али у есхатолошком смислу), није друго до његово

постојање у Христу. Стварање се испунило само кроз јединство две природе у само једној ипостаси Христа истинитог Бога и истинитог човека. Јединством две слободе у Христу, Бог може ући у општење са човеком телом и крвљу - пробразити творевину кроз општење. Христос је Нови Адам јер је васпоставио заувек ову заједницу са Богом коју је први Адам прекинуо. Он је Спаситељ јер је васкрсао нашу природу и, од Вазнесења, увео је у "небеско" обличје, живот у Тројици, који нам је приступачан у тајнама Цркве.

Тако, разматрање творења, космичког и људског, као извор познања Бога неизбежно циља, по православном гледишту, на православну христологију, у тајни јединства две природе. Познање Бога кроз стварање уводи Његово познање кроз "ново стварање", практично разрешено у Христу и нашим разумом који је осветљен благодаћу Духа Светог.

У другом делу (стр. 141-209) писац проучава *Библијско схватање богосазнања и православни став у односу на савремено природно богословље*.

Прво поглавље (стр. 146-172) бави се библијским поимањем "богосазнања". У Светом писму личност је увек у покрету према другом. Лични Бог поставља човека испред себе као слободан субјект и не престаје да га походи у једном живом односу - понекад трагичном, и коначно, Он је пострадао да га избави и спасе. Господ који долази - "Онај који беше, који јесте, и који долази" (Откр. 1: 9) - то је

типично библијско поимање личног Бога. Овај однос, започет од (тренутка) стварања човека, потврђује се и обнавља у следу више понављања, да би своју пуноћу имао у Исусу Христу. Божански избор има основу да увек изабере одређену личност, или, један одређени народ, да би се обратио човечанству. Тако Адам, Ноје, Авраам, Израел - до целовитог "уипостазирања" људске природе кроз Сина Божјег. Бог тако делује - а не притиском на масе. Начин како Бог дела и како се ангажује је увек личан, увек однос стваралачке слободе за другог. Бог не изнуђује људски одговор, Он је Верник који тражи свесну верност.

Овај лични покрет Бога ка човеку налази дакле своју пуноћу у Христу: оваплоћење Бога је поново-стварање човека. Тада знање, или више, да се послужимо павловским изразом, "надзнање" Бога од стране човека постаје општење целог бића, и не само, као у старозаветном домостроју, историјским решењима, кроз послушност, верност. У целој Библији, упознати једну личност значи дубоко с њом општити на унутрашњи начин. Познање Бога лично није дакле интелектуални осећај, већ сапостојање (коекзистенција), сједињење са даром и Божјом благодаћу тако да се људско делање смести унутар Божанске воље. Тако, познање у Светом писму задобија смисао брака, евхаристије: Господ долази у сусрет човеку и сједињује се с њим "одуховљеним" телом и крвљу.

Сасуштаствљеност где дух надмашује тело (плот) никако не значи лишење Божанског и човечанског, већ општења са Божанском енергијом у вишем степену. Дух ујединитељ, који је иманентан црквеном човечанству, "покрет љубави" Тројице, облик новог човека да изађе из "сома пневматикон" (духовног тела) Васкрслог, и да уведе све људе, кроз Цркву, у јединство Бога и човека, остварено у Христу.

Важност једног таквог христолошког знања је посебно подвучено у јовановским текстовима Новог завета. Познање Бога овде је резултат ипостасног јединства у Христу из две природе, и човекове могућности да у њој учествује. У таквом јовановском погледу, оваплоћење Логоса јавило се као испуњење односа који показује и вером скрива "мистични" (тајновити) покрет, унутрашњи, вечни, који постоји у тројичном Богу. Тај однос је као веза човекова кроз прожимање (перихорисис) Божанских личности.

Према Новом завету овај велики покрет "сазнања" као остварење јединство-разлика Личности, има извор у љубави Оца, прелива се у човечанство крстом и Христовим васкрсењем за остварење, у сваком од нас, благодаћу Светог Духа, у заједници Цркве.

Библија, у Старом и у Новом завету, никако не исказује Божје природно откривење, већ само показује да је оно усмерено ка - затим рекапитулирано у - личном откривењу живог Бога, примљено кроз "надзнање" ве-

ром. Прелазак од "природног" Творца ка тројичном "надзнању", захтева крштењски прелаз кроз крст интелектуални "ипокорисис", тренутну али радикалну тајну целокупног разумног осећања, психолошки, мистично вођење. Кад живи Бог приступа човеку, Његово присуство као поновно стварање усмерава га ка новом животу где свако природно сазнање, осветљено, налази свој прави смисао.

У другој глави овог другог дела (стр. 173-209), аутор испитује *Модерне облике природног сазнања Бога у западном богословљу*. Најпре нам представља почетке природног богословља у средњовековној схоластици. Схоластика је користила велике рационалисте, и хтела да их уведе у огромну грађевину контролисану Црквом. Али, вредност таквог сазнања помоћу природног разума и његових систематизација није спречила да учини (створи) периферном чврсту аутономију (самосталност) и коначно наопаку у односу на хришћански центар.

Протестантско противљење против оваквог природног сазнања довело је до истинског "христомонизма": против разумног опредмећења (објективизације) путева природног богословља, њене радикалне негације. - не њеног преображаја. Тако, није ли се стигло у првој половини 20. века, с једне стране до противљења К. Барта вери у Христа и религију, а с друге стране до Бултмановог разликовања између мита и проповеди (киригме).

Сада, потпуно савремена теологија, било немачка, било англо-саксонска (не без аналогног притиска у католицизму), напушта "христомонизам" искључивости у корист једне "генерализације христологије". Аутор истиче да присуствујемо једном истинском богословном "скоку" који показује све ствари већ рекапитулиране (визглављене) са појавом оваплоћења. Нова природна концепција види напуштање тог концепта - у философији и савременим наукама, утицај једне чисто историјске концепције и социолошке самог човека (у вези са поспешивањем унификације планета). Овој "генерализацији христологије" много су допринели они који воде, каже аутор, у "хришћанско - природну" теологију. Изгледа да се вешто одбацује пневматолошка и црквена димензија хришћанства и теологија која види Бога и чак Христа (чест је случај бон-тона да изјављује "да је Бог мртав") и дубину друштвених односа у делу цивилизације. Крштење постаје некорисно, довољно је бити човек, сваког празника потврђује се евхаристија и Христос, и могуће је другом рећи ти, после рушења свих историјских отуђења које маскирају његов лик. Коначно је Христос возглавио све, довољно је само постојати у свету и тиме смо већ у Христу.

У трећем поглављу другог дела (стр. 210-245), аутор покушава да одреди положај православља у односу на ово ново богословље. Он мудро показује пут ризика и његових животних

захтева. Он га се држи као "нове природне теологије једног облика антропоцентризма". Православље, каже писац, не може прихватити судбоносно "скок" који уопштава христологију као Божански центар и лични однос с тим центром, те су као такви били одбачени. Спознаја Бога у библијском смислу замењена је једним историјским ангажовањем као, ако су лични и духовни коренови били већ искупани, и Бог сав у свему, и ако би Он био довољан да га сусретнемо, да осигурамо заједницу стичући насељени свет наплетком и револуцијом.

Свакако, за православље, све је у Христу преображено као могућност, али Христово присуство у свету није аутоматско, оно захтева, у свету где зло узрокује чисто духовну празнину и лажно сусретање људи као револуцију најбољих жеља. Али ту је жива моћ тајни Цркве као и борба коју водимо нашом слободном сарадњом са Духом Светим да бисмо ту моћ осветили као једину за олакшавајући за живот који не води у смрт. Светлост спасења у Христу треба да оствари најпре у нама, у Цркви, нашом "сарадњом" (синергија) са благодаћу Светог Духа - и то је оно што можемо да остваримо у сваком човеку, у целом свету. Све ствари се возглављују у Христу, али према есхатолошком динамизму који се догађа кроз Цркву и Духом Светим. "Надзнање" Бога укорењава се у светотајинској духовности, дешава се појавом доласка у нас кроз Цркву, која није друго до

свет на путу преображења. Само та црквена појава чини да ми живимо оспособљени да општим у Божанском животу, у историји, и у свету. Једино евхаристија дозвољава да ослободи, оствари евхаристијске могућности људског сусрета, само наша светотајинска веза и молитва са Тројицом дозвољава да "тројично" разрешимо промене историје, да им омогући истинско општење, односно живот у Светој Тројици.

У закључку, аутор широко отвара погледе "ка врстама православног сазнања:" метаноја (покајање-преумљење) и светлост, јака вера, према слободи, као дело љубави у свету, и коначно, закључак који следи, дело благодати ("евхаристија") које се распростире - прелази, у доксологију (славље).

То је садржај ове лепе књиге, екуменски сусрет свакодневно доживљен од стране аутора, што само православље доводи до врхунца призива ка јединству. Светоотачко предање и паламизам су пронађени у целој својој виталности и тако постали жива садашњост: било да се она слободно користи ради општења са нашим савременицима кроз ангажовање савремене философије, било да она покушава да одговори на теже проблеме данашњице, одбацујући да одвоји љубав човечију од љубави Божије кроз христолошку антропологију која даје сваком своје место у тајни Цркве и у животној снази Духа.

Нови светски поредак

Pat Robertson, THE NEW WORLD ORDER, Word publishing, Dallas-London-Vancouver-Melbourne, 1991.

Књига о којој ће бити речи дело је угледног протестантског мисионара, оснивача мреже хришћанских телевизија Америке. За САД је обављао и дипломатске дужности. Ово његово дело, веома информативно, писано једноставним али занимљивим језиком и стилем, нашло се на бестселер-листи "Њујорк Тајмса". Читаоци су углавном били задивљени открићима до којих је Робертсон дошао и многи су саопштили да су им се после сусрета с књигом очи дефинитивно отвориле...

ИДЕОЛОГИЈА И МАГИЈА НОВОГ СВЕТСКОГ ПОРЕТКА

Кад се завршавао заливски рат на почетку 1990. године председник САД Џорџ Буш објавио је наступање новог светског поретка као "светске заједнице народа" ("global community of nations") која је, тврди Робертсон, "прецизан, систематски и строго испла-ниран механизам за управљање народима и нацијама" (11. стр. предговора). Употребом снага Уједињених нација у Југославији и Камбоџи на до сада непознат начин, који готово сасвим укида суверено право народа на

решавање својих унутрашњих проблема, отпочела је нова фаза глобалне контроле.

Белосветски тоталитаризам дуго је припреман: неколико фарсичних покушаја да се његова инаугурација спречи нису били ништа друго до вешто организовани међучинови за овај невиђени "teatrum mundi" - спектакл, а циљ тих "међучинова" био је једноставан: појачати напетост код наивчина из публике и уверити их да све ипак, иде "по лоју". Након неуспелог пуча у СССР-у који су, тврдили су хорски сви медији, извеле снаге већ изумрлог комунистичког режима, репортер CNN-а Мери Томпсон је, приликом јављања из Бушовог летњиковца Кенебанкпорт, Мејн, 21. августа 1991. изјавила: "Председников 'нови светски поредак' (у даљем тексту НСП, нап. аут.) поново је у седлу, сада јачи него игда". Робертсон неумитном логиком доказује да је пуч био пука игра која је имала за циљ да оживи посусталу "перестројку" и доведе у жижу збивања Јељцина, још послушнијег "западњака" од Горбачова, који је у то време већ одрадио своје: уништио је источноевропски војно-политички блок, допустио Немачкој да с уједини, а негда моћну Русију претвори у безначајни "Савез независних држава". Како се могло догодити, пита се Робертсон, да искусни КГБ-овци, стари партијски кадар, који су пуч изводили, направе гомилу дилетантских грешака које не би направили ни аматери? За време "пуча" сви аеродроми остали су отворени,

нису прекинуте везе са светом, Јељцин се појављивао на ТВ-у, опозиционска штампа је излазила и нико није ухапшен. Погинула су свега четири човека и запаљено једно оклопно возило. Као што је заливски рат био погодан тренутак да се најави тријумф НСП-а, тако је и московски "пуч" послужио творцима истог да покажу како је НСП - незаустављив.

Многи НСП замишљају као доба непрестаног мира, склада, правде и напретка. Популарни "Битлс", Ленон, седамдесетих је снимио мега-хит "Imagine" ("Замисли") у коме је певао о времену када на планети неће бити држава, религија, небеса, пакла а ни приватне својине; несташе идеали због којих би човечанство гинуло, сви ће живети само за "овај дан" и свет ће бити "ЈЕДАН". Тај "рајски свет" је царство хедонизма - без вере, националног поноса и суверености, без ичега вреднога због чега бисмо се борили, и то ће бити мравињак бесловесно срећних потрошача. Зато није ни мало случајно што Брок Чисолм (стр. 7), директор Светске здравствене организације УН тврди: "Да би се успоставила светска влада, потребно је изумова људи уклонити индивидуализам, лично достојанство, оданост породичним традицијама, национални патриотизам, верске догме". Свако ко жели независност, биће сматран отпадником у новој светској цивилизацији: без обзира да ли је у питању Ирак, Сомалија или Србија. Каква се страшна тајна крије иза сна о планетарном

мравињаку можемо схватити ако се сетимо глобалистичког медијског пројекта рок-концерта Live Aid. Рок-звезде су, желећи да "помогну" гладнима Етиопије, снимиле песму "We Are the World" ("Ми смо свет") у којој се, између осталих, налазе стихови - најаве НСП-а: "Време је, да, по угледу на нашег Бога, претворимо камење у хлебове" ("Ag God has shown to us, by turning stones to bread"). Наш Бог, Господ Исус Христос, није претворио каменове у хлебове, на захтев Кушача - Лукавог (Мт. 4, 3-4). "Бог" Live Aid-а очито није Христос, него Његов Кушач. Што се тиче коначног исходишта ове медијске гротеске, новац скупљен од концерта није отишао међу гладне - у виду хране и лекова; добили су га се етиопски властодршци - комунисти и за њега купили оружје.

Робертсон сасвим исправно уочава парадокс "усређитељских идеологија" кроз векове (стр. 17); "све екстремне политичке идеологије света - било да су екстремно десне - дошле су од привилегованих класа. Они који су желели да одреде начин на који ће живети сиротиња никада нису трпели истински, нити су чак видели праву беду. Британски социјализам био је изум аристократије. Комунизам је био чедо германско-јеврејских интелектуалаца. Велике идеје не стижу нам од становника предграђа, но од идеалиста и сањара из салона. Збигњев Бжежински, од врсте таквих "идеалиста и сањара", *spiritus movens* Трилатералне комисије, саветник Џимија Картера и један од најпоз-

натијих идеолога НСП-а 1970. написао је књигу "Између две епохе" у којој је најавио "планетарну свест" као "персонализованији рационалистичко-хуманистички поглед који ће постепено заменити институционалне верске, идеолошке и националне перспективе које су преовлађивале у модерној историји".

Нови светски поредак очекиван је неколико пута у 19. и 20. веку. Године 1848. објавио га је "Комунистички манифест", 1917. председник САД Вудро Вилсон, 1938. Хитлер је рекао да ће "националсоцијализам своју револуцију искористити за успостављање НСП", 1968. Нелсон Рокфелер, угледник најбогатије породице света, такође је говорио о њему...11. септембра 1990. Буш, председник најснажније западне државе, рекао је да ће НСП бити "ера у којој ће све нације света, исток и запад, север и југ, моћи да просперирају у хармонији...Свет у коме ће владати закон смењује закон џунгле" (стр. 39). Доба НСП је доба међузависности (кључни појам креатора нове Вавилонске куле); по Жаку Аталију, то је епоха слична епохи појаве нових религија. Атали, главни Митеранов саветник, пишући за часопис "Нове перспективе", најавио је да ће се свет у наредних десет година изменити више но у било ком историјском периоду до сада. Наступање поретка новца, хипериндивидуализма и материјализма имао је и свог "пророка мира": Атали каже да је, по далекосежности утицаја, дело

"миротворца" Горбачова једнако делу Лутера и Мухамеда.

Власт "идеалистичко-сањарске" елите која жели да по сваку цену "усређи" човечанство одлично је симболизована на новчаници од једног долара. На њој је приказана пирамида са тринаест редова цигли које означавају масе (неуобличену материју алхемијског процеса коју треба преобразити у "злато"); изнад је "око у троуглу" које симболизује владајућу елиту изабраних... Натпис на латинском "Novus ordo selcorum" значи "нови светски поредак": његово место на доларској новчаници јасно указује на чињеницу да је НСП веома дуго припреман пре но што је почела његова коначна реализација. Фред Барнс разматра појам НСП-а, тврдећи да је у Белој кући та реч постале света, и да је писци Бушових говора рутински убацују у излагања председника кад год он беседи о војној или спољној политици (стр. 40). Па ипак, Бушова секретарица за контакт с медијима Мерилин Фидвотер узнемирена је таквом фреквентношћу појма НСП јер је он веома сродан Хитлеровом "Новом поретку" (стр. 41). Дойста, та свест о епохалности која свагда прати изјаве теоретичара међузависности има у себи нечег од пророчког патоса. Објављујући да ће начело кооперације бити основно начело новог света и тврдећи да ће "светска заједница" моћи да контролише све регионалне сукобе, харвардски професор Стенли Хофман каже да ће после хладног рата настати свет који неће личити ни

на један претходни (стр. 45). Сигурност с којом Хофман то тврди може се упоредити са сигурношћу дубоко верујућег човека који свете списе своје религије сматра у потпуности богонадахнутим.

Робертсон истиче веома важну улогу светских ратова који су глобалистима служили за рушење старог и зидање новог поретка. У I светском рату нестале су моћне европске монархије: Руска, Немачка, Хабзбуршка, коначно је ишчезла Оттоманска империја. Одмах након тога, ради успостављања "мира у свету" и "бољег споразумевања" међу народима, створена је Лига народа. Други светски рат је уништио немачки империјални строј и половину Европе бацио у канце комунизма (занимљиво је напоменути да су под власти безбожних режима дошле углавном државе са снажном верском и националном свешћу - од Пољске до Србије). Након страшне кланице овог глобалног сукоба, родиле су се Уједињене нације, зачетак будуће "светске владе". Пошто је окончан "хладни рат", објављено је да наступа НСП. Европска интеграција је зора новог дана...

Мендел Хаус, саветник америчког председника Вудроа Вилсона који је и сам маштао о глобалном јединству још пре I светског рата написао је утопистички роман "Philip Dru, Administrator: Story for Tomorrow". У њему је предложио стварање једне светске привреде и армије - светску социјалистичку државу којом треба да управља англосаксонска финансијска олигар-

хија. На челу светске империје треба да буде диктатор, кога ће саветовати дванаест оданих мудраца. Хаус је предвиђао да ће у стварање ове утопије водећу улогу играти САД и Лига Народа која ће бити инструмент за достизање циља. Да је Хаус и радио на остварењу свог пројекта, сведочи и чињеница да је он један од оснивача "Савета за иностране односе" (у даљем тексту СИО), "незваничне" организације политичара, научника и привредних моћника, који и данас управља спољном политиком Сједињених Држава.

ПРОСВЕТЉЕНИ И НОВИ СВЕТСКИ ПОРЕДАК

Првог маја 1776. године, (први мај - главни празник светских комуниста, 1776. година стоји на доларској новчаници), баварски језуита Адам Васхаупт основао је илуминате. Циљ ове тајне дружине био је НСП који ће срушити религијске институције, државне међе и којим ће управљати "мудраци", заједница "илуминарних" ("просветљених"). Вајсхаупт је успео да се убади у руководства европских тајних друштава и да тамо постави своје људе. Робертсон доказује да је француска револуција која се завршила Наполеоновом диктатуром дело Вајсхауптове дружине (стр. 68). Када су њихови планови пропали у вишим круговима Немачке и Француске, илуминати су ушли у револуционарне организације и наставили да делују. У предговору немачком издању "Комунистичког мани-

феста" Маркс и Енгелс наглашавају да је Комунистичка лига, звана "Лига праведника" (која је тајна), њих још 1847. овластила да напишу манифест који ће бити теоријско-практички програм партије. Године 1885. кардинал Хенри Манинг доказивао је да "Манифест" није дело "отаца научног социјализма", но тајних друштава чији су ова двојица били послушни пиони (стр. 69). Јуџин Х. Метвин и Сол ПедфOVER, истраживачи тамне стране марксистичке доктрине, наглашавају велики утицај који је на Маркса и Енгелса извршио "црвени рабин" Мозес Хес, пропагатор француске ревулционарне мисли. Након сусрета с 23-годишњим Марксом, 30-годишњи Хес бележи: "Маркс је веома млад човек који ће задати последњи ударац средњовековној религији и политици" (стр. 70). Није ни мало случајно што је конзервативни римски папа Пије XI у були из 1937. године нагласио да "окултне снаге већ дуго времена раде на уништењу хришћанског друштвеног поретка (стр. 72).

Циљеви илумината учлањених у разне јавне и тајне организације били су: укидање приватне својине, националних влада и националне суверености, стварање светске владајуће лите, као и борба против јудео-хришћанског теизма (стр. 71). Робертсон њихов политички програм, објављених као "диктатура пролетаријата", види у октобарској револуцији. Не треба заборавити да је у ту револуцију волкстритски банкар

Јакоб Шиф уложио двадесет милиона долара у злату, помажући бољшевицима. Кад то знамо, постаје нам јаснија изјава енглеског политичара Бенџамина Дизраелија да светом владају тајне силе. Опасност политичког окултизма, међутим, и већини данас није јасна; довољно је сетити се Хитлера и његовог пројекта "Трећег Рајха", па видети како се тај окултизам може излити у стравичне облике уништења.

Многи антифашисти су, читајући књигу бившег Хитлеровог следбеника Хермана Раушнинга, превидели да је он, још пре почетка II светског рата, о немачком фиреру говорио као о човеку болесна ума, опседнутом идејом о стварању магијског "натчовека". Хитлер је био заражен магијом и окултним: Даста Склер, изучавалац овог проблема, објаснио је читаво устојство СС-реда, као и ноћне партијске митинге националсоцијалиста, као вешто примењене паганске ритуале који су извирали из таме германског незнабоштва. Фирер је био члан "Друштва Туле"; окулисти Карл Хаузхофер и Дитрих Екарт творци су идеја о аријевској расној премоћи. Милиони Словена, Јевреја и Цигана жртвовани су на олтарима повампиреног Молоха да би се сан о "хиљадугодишњем Рајху" остварио што пре.

Ово треба имати на уму кад се говори о "просветљенима", тајној организацији политичких ритуалиста чији је циљ још један сан о "хиљадугодишњем Рајху" звани НСП.

КОМУНИСТИЧКА ИГРА

Робертсон показује и доказује да су САД и западни савезници намерно препустили трећину човечанства комунистичким екстремистима да би расточили народе који су се нашли у ропству. Када је међу творцима НСП оцењено да је циљ (раслабљивање националног организма и растакање државо-творне свести) постигнут, игра је завршена. Помиње случај бившег КГБ-овца Анатолија Гољцина који је, побегавши на Запад, 1984. године објавио да постоји пројекат "либерализације" источноевропских тоталитаристичких режима припремљен да би "замазао очи" наивним посматрачима. У делу "New Lies for Old" (стр.83) Гољцин је рекао да ће се појавити совјетски Дубчек који ће отпочети спектакл звани "перестројка" и "гласност" - биће дозвољена слобода штампе и говора, Запад ће подржати реформе, доћи ће до разоружања, а наступиће и уједињење Немачке. Да је реч о вешто режираној представи "демократизације", довољно се можемо уверити и из чињенице да су главни вођи процеса "ослобођења" совјетског друштва били бивши челници КГБ-а Горбачов и Шевернадзе. Гољцин је у својој књизи истакао да ће већина новоформираних партија које ће се борити за власт у условима "парламентаризма" бити пуке кулисе иза којих ће се скривати стари бољшевици. И доиста: било је тако.

У овом *dance macabre* који се нуди као "поредак мира и благостања" велику улогу игра међународни капитал оличен у неколико моћних мултинационалних компанија које воде политику највећих и најутцајнијих светских држава. "Савет за иностране послове" основао је Рокфелер из кога се регрутују сви важнији политичари САД. Рокфелерова компанија на тај начин одлучује о свим кључним унутрашњим и спољним политичким потезима Сједињених Држава, а огроман уплив има и на рад УН. Познати дипломата Сајрус Венс био је дугогодишњи члан СИП-а и председник Рокфелерове фондације; Нелсон Рокфелер, један од богате браће, био је саветник америчког председника Никсона све време док се Никсон налазио на власти. Чланови СИП-а су активно помагали источноевропске и азијске комунистичке режиме: Мак Артур је спречен да ослободи Кину од Мао Цедунгових хорди, а познати СИП-овци Алџер Хи, Декстер Ворд и Овен Латимор су откривени као совјетски шпијуни и чланови бољшевичких ћелија КП Америке. Колико је утицај СИП-а на обликовање модерног света велики, види се и по томе што је државни секретар САД, Едвард Сетинус, још 1938. основао "Комисију за изучавање проблема послератне епохе" (стр. 101); у то време II светски рат још није ни почео! То значи, закључује Робертсон, да су га мултинационални економски моћници већ били припремили и да су испланирали његов исход.

Године 1970. млади пољски интелектуалац Збигњев Бжежински, одушевљен Марксовим идејама, предвидео је економски успех Јапана и Европе, али и престанак хладноратовских криза и почетак политике "светског поретка". Рокфелер га запажа, доводи у САД и с њим оснива Трилатералну комисију чији су циљеви управљање светском привредом и мирна еволуција глобалног политичког система. Бжежински је био учитељ председника Џимија Картера кога је (још пре него што је овај постао председнички кандидат), учлањено у Трилатералну комисију. Картер је, слично Рузвелту у II светском рату, био бољећив према комунистима: Никарагву је препустио њиховој тиранији. Што се тиче циља организација типа СИП-а и Трилатерале, њега је јасно дефинисала група аналитичара предвођених Хенсон Болдвином, у студији названој "Цена моћи" и рађеној за СИП одмах након II светског рата: "Наш коначни циљ, који ће се остварити након неколико деценија или неколико столећа, мора бити уједињени свет" (стр. 145).

ДУХОВНОСТ НОВОГ СВЕТСКОГ ПОРЕТКА

Робертсон објашњава зашто је намера креатора школских система западних земаља, а пре свега САД, стварање "студената отвореног ума". То је студент који верује да је све релативно, да нема апсолута, као и да је глобално социјалистичко друштво једино решење за проблеме

човечанства. Створивши такву креатуру, неспособну да се бори за било какав узвишени смисао, творци НСП-а ће имати послушне грађане "глобалног села"; стога не чуди податак да је Маркс у овом тренутку омиљени интелектуалац универзитета у САД.

Ален Блум, угледни професор "старог кова" у својој студији "Сумрак америчког ума" изрекао је мноштво болних паски о будућим академским грађанима своје отаџбине. За њега су они израз "нихилизма на амерички начин", људи чије су душе препуне блеска шареног ништавила медија, затрпани децибелима дивље музике, подијуми по којима плешу аудио-визуелне утваре, жељни "недозреле екстазе" која је, на овај или онај начин, дрога (успех, слава, рокенрол, филм, наркотици, секс - циљ је увек "недозрела екстаза", опијеност по сваку цену). Овакви потомци не могу бити ничији преци, трагичан је закључак Блумове књиге. Они дефинитивно уништавају традицију.

Ни духовност религијских покрета Запада није далеко одмакла од хедонистичке жабокречине образовног система. Робертсон, као и већина протестантских теолога Запада, упозорава на све већу популарност синкретистичког правца "Њу Ејџ" ("The New Age"), који наговештава да ће се све религије ускоро ујединити и да ће им се на чело ставити Месија Новог Доба, цар читаве планете - лажни "Христос Метреја". "Њу Ејџ" има веома много следбеника у

целом свету (процене се крећу од неколико десетина до неколико стотина милиона), с обзиром на то да није реч о једној секти, већ о добро организованој мрежи различитих група (почев од далекоисточних верских дружина, преко "зелених" и феминисткиња до тзв. "либералних" протестантских заједница).

Основне претпоставке "Њу Еџ" доктрине су: 1. Исус је само просветљена личност, и није последњи Месија; 2. "Бог" је безлична космичка енергија; 3. Човек је по природи божанствен, и треба да постане свестан тога; 4. Све религије и верска учења слична су и воде истом циљу; 5. Основа нове духовности је древна мудрост Далеког Истока, Вавилона, Египта и Грчке: реинкарнација, карма, парапсихологија, култ природе, шаманизам, вештичарство (Америка има удружење вештица-"WICCA"), астрологија, хиромантија, иницијалистички култови, итд; 6. Нема греха и зла. Најважнији су мир и љубав. "Њу Еџ" има много следбеника међу популарним личностима масовне културе, као и велику медијску пропаганду. Позната глумица Ширли Меклејн у ТВ серији "Out On A Limb", стојећи на обали Пацифика, вришти: "Ја сам бог, ја сам бог, ја сам бог" и поучава гледаоце како да мантрају да би достигли просветљење.

Том Брук, разочарани следбеник Сая Бабе, у књизи "Када свет буде један" вели да је "Њу Еџ" најидеалнија синкретистичка религија за Нови светски поредак. Она укључује све ре-

лигијске доктрине осим аутентичног хришћанства. За њу не постоје појмови огреховљености људске природе, ни суда Божијег; циљ јој је да увери човека у светост која се да досегнути механички, неком од окултистичких техника (стр.167).

Оваква бледуњава, незахтевна религиозност лако се усваја у Америци. Према подацима Џејмса Ричлија са института Броунингс, објављеним у књизи "Религија у јавном животу Американаца верује у "Нешто", али свега четрдесет иде у неку од цркава. Он тврди да главна вера у САД није хришћанство, како се углавном мисли, него "теистички хуманизам". Популарност зен-будизма, Харе Кришне, спиритизма итд. довољно нам говори да се управо на песковитом темељу таквог хуманизма најлакше зидају колибе од сламе модерних верских учења.

"Њу Еџ" има и своје политичке претензије. Оснивач покрета, окултисткиња Алиса Бејли, вођена духом Џвал Кхулом, који се представљао као "дух тибетанског гуруа", такође је најавила НСП на чијем челу ће стајати Месија "збратимљеног" човечанства. Преко Уједињених нација треба увести универзалне законе: регулисати коришћење мора, атмосфере, привреду, земље, шуме, енергетске потенцијале, индустрију, а војним снагама светске владе контролисати ратове и агресије. Водећа улога САД је ту веома битна: оне НСП-у дају свој језик

(енглески), идеологију, животне ставове. Тако се ствара уједињена планета.

Да овакви покрети нису нимало безопасни, сведочи нам чињеница о успеху "сексуалне револуције" која је двадесетих година овог века била сматрана идејом малог броја болесних умова. У исто време у коме је Колонтај, Лењинова верна секретарица, учила совјетске жене да имају сексуални однос с неким не значи више од "испијања чаше воде", америчка револуционарка Маргарет Сејнцер основала је друштво "Планетарног родитељства". Пропагирала је промискуитет међу тинејџерима и упућивала их да неспутано истражују област полности. Уз то, предвиђала је стерилизацију која ће обухватити све ниже расе: Црнце, Јевреје, становнике Јужне Европе, хришћане-фундаменталисте и ментално заостале (стр. 221). Остали ће се размножавати да би створили вишу, господарску расу... Диоста, идеје Вилхелма Рајха, учитеља "оргазмичке револуције", Колонтајеве и Сејнцерове сада су постале "опште добро" светске цивилизације, а сексуално васпитање је већ поодавно заменило веронауку. Човек је издељен на "ерогене зоне" и престао је да љубав поима ван контекста полног чина. "Њу Ејџ" захуктало нуди своја решења...

Шта то значи? Јесу ли се остварили циљеви илумината? Према Робертсону, циљеви тог друштва били су следећи (стр. 108):

1. Рушење монархија

2. Укидање приватне својине;

3. Растакање патриотских и националних осећања;

4. Разарање брака и породичног живота, као и друштвено васпитање деце;

5. Укидање свих религија...

Докле се с подухватом стигло, закључите и сами.

ЕПИЛОГ?

Робертсон одлучно тврди да ће НСП бити тоталитаран и да су приче о демократији само маска иза које се крије тзв. "терор људских права". Нико неће смети да говори против "мањина": исламских фундамен- талиста, анимиста, хомосексу- алаца, педофила. Процес је већ почео; амерички суд је донео пресуду по којој се управа вашингтонског римокатоличког универзитета Џорџтаун обавезује да свим хомосексуалцима омогући школовање, како не би дошло до "полне дискримина- ције" (стр. 213).

Квази - религија "Њу Ејџа", култ самодовољног, "божанског" ЈА такође води у повор самоуништења човечанства. Ту, где хришћанске вредности нису битније од аустралијских урође- ничких култова или шаманисти- чких екстаза, духовност је практично уништена. Стигло се до религије Светског Инквизи- тора, "газде" који управља ве- ликим мравињаком препуним несвесних, воловски срећних креатура чији је једини циљ задовољство било какве врсте (од материјалног до верског). Робертсон нас подсећа да се бриселски компјутер, у чију су меморију учитани подаци о свим грађанима Уједињене Европе,

зове ЗВЕР (библијско име анти-христа). Случајно?

Овај протестантски аутор сасвим је у праву када каже да ће, усвајањем аутодеструктивне духовности НСП-а, свет разорити самог себе: од култа, наиме, зависи и култура. Верујући да постоје парије, Индуси не лече своје болесне несрећнике; верујући да су у пацовима реинкарниране душе предака, они не врше дератизацију, иако пацови шире заразу (стр. 219). Ако бисмо створили светску владу у којој би неки исламски фундаменталиста типа Хомеинија био министар одбране, а следбеник оријенталног фанатизма типа Гандија министар здравства, како би та влада функционисала? Једном речју: идеја "збратимљеног" човечанства није ништа друго до утопистичка бајка. Али с обзиром на то у чијим се рукама налази светска моћ (очито, властодршци модерних империја маштају о уједињеној планети) та бајка би могла постати крвава.

Робертсон вели: Христос је нудио слободу, а утописти желе човека да присиле на срећу. Обзидани делима својих руку, они су Бога заборавили и човечанству припремају тоталитарно ропство: уместо "кристалног дворца" они ће своје следбенике довести до масовне гробнице. Јер без Христа, Живота Вечног, судбина људска је гробна тама.

В. Д.

САДРЖАЈ

Христос Јанарас, <i>Религија-заједница-идеологија</i>	3
<i>О мученицима (за веру)</i>	11
Фотије, патријарх Константина града, <i>Ошша посланица</i> <i>"Источним архијерејским пресхолима (866.)"</i>	17
Јован Мајендорф, <i>Друшва и култура у четрнаесом веку</i> ...	33
Протојереј Александер Шмемав, <i>Богословље Сабора</i>	53
Јован Мајендорф, <i>Васељенска патријаршија јуче и данас</i>	71
Архијакон проф. Јован Загрјан, <i>Значај и место еклисиологије у теологији Румунске православне цркве</i>	91
Стилијан Пападопулос, <i>Теологија и језик</i>	105
Никос Нисиотис, <i>Увод у богословно сазнање</i>	109
Пет Робертсон, <i>Нови светски поредак</i>	117

Теолошки погледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС 1-4'92

РЕЛИГИЈА-ЗАЈЕДНИЦА-ИДЕОЛОГИЈА

О МУЧЕНИЦИМА (ЗА ВЕРУ)

**ОПШТА ПОСЛАНИЦА "ИСТОЧНИМ АРХИЈЕРЕЈСКИМ
ПРЕСТОЛИМА (866)"**

ДРУШТВА И КУЛТУРА У ЧЕТРНАЕСТОМ ВЕКУ

БОГОСЛОВЉЕ САБОРА

ВАСЕЉЕНСКА ПАТРИЈАРШИЈА ЈУЧЕ И ДАНАС

**ЗНАЧАЈ И МЕСТО
ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ У ТЕОЛОГИЈИ
РУМУНСКЕ
ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ**

ТЕОЛОГИЈА И ЈЕЗИК

УВОД У БОГОСЛОВНО САЗНАЊЕ

НОВИ СВЕТСКИ ПОРЕДАК

1 – 4 '92

**Часопис излази четири пута годишње
Цена овог четвороброја је 20,00 дин.**

**Прилози који се објављају у
"Теолошким погледима"
првенствено представљају
ставове писаца,
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.**

**Уплате извршити на жиро рачун
код Беобанке 40811-620-6-16
Позив на број 317-50-5005980
на адресу "Православље" 11000 Београд,
Краља Петра Првог бр. 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу
"Добročинство", Краља Петра Првог бр. 5.**

**Ш т а м п а:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, Краља Петра Првог бр. 5**

"ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ"

Издаје
"ПРАВОСЛАВЉЕ",
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије,
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког,
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
ПАВЛА

Уреднички одбор:

Ђакон Радован Биговић
(главни и одговорни уредник)
др Димитрије Калезић
др Игњатије Мидић
др Владета Перишић
ђакон Радомир Ракић
Градимиr Станић

Уредништво
и администрација часописа:
11000 Београд, Краља Петра Првог бр. 5
Патријаршија

"ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ"

Издаје
"ПРАВОСЛАВЉЕ",
новинско-издавачка установа
Српске патријаршије,
с благословом
Његове Светости
Архиепископа пећког,
Митрополита
београдско-карловачког
и Патријарха српског
ПАВЛА

Уређивачки одбор:

Ђакон Радован Биговић
(главни и одговорни уредник)
др Димитрије Калезић
др Игњатије Мидић
др Владета Перишић
ђакон Радомир Ракић
Градимиr Станић

Уредништво
и администрација часописа:
11000 Београд, Краља Петра Првог бр. 5
Патријаршија

**Часопис излази четири пута годишње
Цена овог четвороброја је 20,00 дин.**

**Прилози који се објављају у
"Теолошким погледима"
првенствено представљају
ставове писаца,
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.**

**Уплате извршити на жиро рачун
код Беобанке 40811-620-6-16
Позив на број 317-50-5005980
на адресу "Православље" 11000 Београд,
Краља Петра Првог бр. 5.
Уплате из иностранства извршити
девизним чеком и доставити на адресу
"Добročинство", Краља Петра Првог бр. 5.**

**Ш т а м п а:
Штампарија Српске патријаршије,
Београд, Краља Петра Првог бр. 5**

Библиотека Српске Патријархије

БСП С



II 41/1992



000000241.1/4

COTISS ®



БИБЛИОТЕКА СПЦ

ПБ/II

41/1992-14

Theological Views

A quarterly published in Serbian

with summaries in English.

Publisher: "Orthodoxy"

the Publishing Institution

of the Serbian Orthodox Church.

Address:

Theological Views, Kralja Petra Prvog br. 5

11000 Belgrade, Yugoslavia

Annual subscription

for abroad: U.S. \$ 25

DEM 45