

ISSN број 0497-2597

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ
Верско-научни часопис

БЕОГРАД 2003.

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Верско-научни часопис



НБЧ II 44/2003-1/03



НУБ Републике Српске
Београд

НБ. Ср.

247

БЕОГРАД 2003.

РЕЧ УРЕДНИКА

*И сам њу̑и ка науци
већ је наука*

Хегел

*Сама истина њобуђује
човека да њтражи истину*

Св. Макарије Велики

Ове године „Теолошки погледи“ славе 35 година постојања. Покренути од стране Владана Поповића, а потом предвођени од еминентних уредника: епископа Данила (Крстића) и др Радована Биговића, прешли су дуг и напоран пут „смутних времена.“ О трудољубивости и плодотворности поменутих уредника није потребно посебно говорити. Сваки од њих, на свој начин, допринео је отварању „врата од знања“. Захваљујући њиховом прегалаштву сви који су у то доба на овим просторима желели да се упознају са богословљем могли су своју жеђ утолити овим часописом.

После краће паузе (због проблема техничке природе), а залагањем Светог Архијерејског Синода, „Теолошки погледи“ настављају са излажењем. Предстојећа серија ће сачувати богословско-научни карактер који се током година уобличио, али ће покушати да направи и корак даље и то у правцу осталих достигнућа човековог духа и њиховог вредновања.

Главни и одговорни уредник
мр Зоран Јелисавчић

ПРОТИВ КРШТЕЊА СА КРОПЉЕЊЕМ

*Посланица Никифора Архиепископа
Слованије и Херсона, 1754*

Због мог положаја ја сам дужан да пазим и посматрам да све остане потпуно сачувано и непромењено. Најпре ћу вам скренути пажњу на свето Крштење које значи улаз у све свете тајне, почетак нашег спасења, опроштење наших греха и поновно измирење са Богом. То је дар усвајања, јер кроз Крштење ми постајемо синови Божији и следбеници Христови, облачимо се у Христа Господа нашег, као што каже свети апостол Павле: „Јер који се год у Христа крстисте, у Христа се обукосте.“ Без тога спасење није могуће. „Заиста, заиста ти кажем: ако се ко не роди водом и Духом, не може ући у Царство Божије.“ (Јов. 3:5).

Што се тиче ове свете Тајне, морам нагласити следеће:

1) Право значење или име ове Тајне, у језику који су у почетку употребљавали просветљени апостоли у саопштавању благе вести Јеванђеља нама, у суштини значи погружавање, а не обливање или кропљење.

2) Први установитељ крштења – Господ и Спаситељ Исус Христос, сишао је у реку Јордан и погружавањем био крштен.

3) Апостол Филип сишао је до воде са ушкопљеником с намером да га крсти.“... и сиђоше оба у воду, и Филип и ушкопљеник, и крсти га“ (Дап 8, 38).

4) Православна Црква, по апостолском предању, увек је крштавала погружавањем. То се види у 7. канону 2. Васељенског сабора који говори о крштењу; у другој беседи о вршењу Тајни Св. Кирило Јерусалимски јасно стоји: Исповедали сте спасоносно исповедање, и потопили сте се три пута у воду, а потом се појавили из ње,“ као и у речима Св. Василија Великог: „Кроз три погружења и исти број призивања извршава се света Тајна Крштења“.

5) Погружење у воду, а посебно трократно погружење са трократним изласком из воде није било установљено самовољно или случајно, него као слика Васкрсења Христовог у трећи дан. „Вода“, каже Свети Василије, „има симболичко значење смрти, и прима тело као у мртвачки ковчег“. Како онда, да се упоредимо са Оним, Који је сишао у ад, имитирајући Његово погребене крштењем? Тела оних, који се крштавају, на неки начин су погребена у води. Због тога, крштење тајанствено представља стављање на страну телесних брига, речима апостола: „У Њему ви и обрезани бисте обрезањем нерукотвореним, одбацавањем тијела грјеховности обрезањем Христовим (Кол 2:11).“ Св. Кирило у тумачењу ових речи каже: „Тако сте ви, помоћу ових знакова представили Христово три-дневно погребене, јер као што је наш Спаситељ био у срцу земље три дана и три ноћи, тако и ваше прво појављивање из воде симболизује први дан Његовог привременог бивања под земљом, а ваше погружење симболизује ноћ. Као што и онај, који хода ноћу, не види ништа, а онај, који хода дању види, тако и ви потопивши се у воду не видите ништа, као што не видите ни ноћу, а појавивши се из воде видите све, као што видите дању. Били сте и погребени и рођени. Тако је спасоносна вода за вас била обоје, и мртвачки ковчег и мајка. Иако ми у ствари нисмо умрли, били погребени, нити били распети на крст, него смо представили то само симболички, ми, свеједно, заиста постижемо спасење. Христос је био истински распет, истински погребен и истински је васкрсао. Све ово је даровао нама, тако да ми, имитирајући Његове муке, постајемо саучесници њих и заиста добијамо спасење.

6) Православна Црква свуд у свету све до данашњег дана крштава са трократним погружењем и излажењем из воде. Грчке, арапске, бугарске и српске цркве све крштавају на такав начин. Тако је и у Руској Цркви. Свака од тих цркава има посуду у којој погружавају необучену децу са призивањем имена Свете Тројице. Нема сумње да је исти начин крштења деце био присутан и у Малој Русији. Свети принц Владимир, који је живео и владао у Кијеву, примио је веру и све црквене обреде од Грка који су и тада, а и сада крштавали погружавањем. Да ли није чудно да они, који су имали Грке за своје учитеље и које су крстили Грци, сада не крштавају са погружавањем?

Све у свему, мислим да је оправдана претпоставка да је крштавање са обливањем почело у Кијеву, и раширило се Малом Русијом. Ово застрањење постоји од времена када су унијати стекли власт над Кијевском митрополијом. У римској Цркви, до 12. века, или

боље речено, до 13. века крштавало се погружавањем. Али касније они нису почели да крштавају само обливањем, него чак и кропљењем. Као последица тога Малоруси су једини православни људи, који су укинули погружавање и увели обливање. То је дало изговор расколницима да нас оптужују за запустање апостолског предања, које је остало непромењено у целокупној Православној Цркви. Оптужују нас да следимо пример паписта који су се заједно са многим другим неправилним укидањима, усудили да мењају и Свето Крштење. Божански апостол Павле јако је молио Коринћане за очување предања следећим речима: „Хвалим вас пак, браћо, што све моје памтите, и чврсто држите предања као што вам предадох“ (1 Кор. 11:2). Молио је Солуњане да чврсто држе предања: „Тако дакле, браћо, стојте чврсто и држите предања, којима сте научени, било ријечју, било посланицом“ (2 Сол. 2:15).

Начин крштења са погружавањем је заиста апостолско предање које чува Православна Црква чврсто и непоколебљиво од апостолских времена до данашњих дана. Св. Василије доста јасно указује на опасност која лежи у испуштању било чега што нам је било предато о светој Тајни крштења: „Велика је мука кад неко умре без крштења, или кад је нешто, што нам је било предато, у светој Тајни крштења изостављено.“

Зашто правимо пропусте код тако важних ствари? Зашто не чувамо ово свето и апостолско предање (тј. крштење са погружавањем), које се чува у читавој Православној Цркви. Који разлог, који изговор можемо да изнесемо да објаснимо зашто се ова света тајна врши код нас другачије? Зашто је не вршимо на начин као што нам је предата од светих апостола, као што су учили свети оци, као што је читава Православна Црква вршила и врши чак и сада? Можда ће неко рећи да је опасно погружавати децу у воду? Али овакав изговор може да буде повезан са оним за ког краљевски пророк каже: "Не дај срцу мојему да застрани на зле помисли, да чини дјела безбожна с људима који поступају неправедно". Животи Његовог Краљевског височанства, императора и великог принца Павла Петровича и његове краљевске деце веома су драгоцени. Али они су, ипак, без размишљања и милошћу Божијом били крштени трократним погружењем у прилично дубокој посуди, коју сам видео својим очима у царској цркви. Ако овакав пример није довољан, онда ће пример безброј деце по читавом свету, које Црква крштава сваки дан, или боље речено, сваког часа, трократним погружењем без опасности по њихове животе, да буде довољан. На крају крајева, ако неко каже да хладна вода

зими може да буде опасна по здравље деце, онда тај треба да зна да не постоји никакво правило, које заповеда, да вода на крштењу мора да буде хладна или близу смрзавања. Могуће је употребљавати воду собне температуре, која није хладна као она, која се налази напољу. Довољно је било реченог, моја љубљена децо у Христу, и поштовани свештеници. Довољно вам је било речено да не крштавате обливањем, него погружавањем. Тако ћете бити међу првима у Малој Русији који следе свети пример и који достижу славу чувањем апостолског предања. Такође, за чување иконског предања Цркве, бићете награђени од Бога. Рекавши све ово, да нико не прекрши ове одредбе под изговором, да није било довољно јасних упутстава, наше архиепископство одређује да сви под нашим духовним вођством:

1) Настојте да у свакој цркви буде сребрна или бакарна посуда (или од ког другог подесног материјала) која ће имати облик звона или бурета, сужена према дну, исте ширине као и дубине и једноставна за употребу.

2) Заповедамо свештеницима свуда, да морају изнад посуде са водом бити прочитане одговарајуће молитве, и бити крштена у тој светој води са трократним погружавањем уз призивање Лица Свете Тројице са сваким погружењем. Једном речју, све ово треба да се врши као што то раде у Великој Русији.

3) Стриктно инсистирамо да света вода после крштења не сме бити просипана на неко нечисто место, него треба да буде преливена опрезно, са поштовањем, у умиваоник где свештеник умива руке. Посуда за крштење не сме се употребљавати ни у коју другу сврху и нек се чува међу осталим светим сасудима.

Поред тога одређујемо да у свакој цркви треба да буду две мање посуде од сребра, бакра или бронзе – једна за свето миро, која се увек мора чувати у цркви на одговарајућем месту, и друга за свето уље, које се употребљава на крштењу. Ова посуда, заједно са паром маказа треба да се држи у чистој кутији, која мора бити одговарајуће украшена, да не би они, који нису у вери, имали разлога за оптуживање.

Онима који су послушни и вољни да се повинују овим одредбама, обећамо благослов Божији, вечну славу и наш пастирски благослов.

Превео
Милорад Радовановић

Максим Е. Аџиорџусис, еџиској џиџсбурџки

МОНАШТВО У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ

Православна монашка џтрадиџија – извори

Још у раним годинама хришћанске ере, сам Христос је позвао хришћане на живот у *свеџу*, али не *од свеџа* (Јован 17:13-16). Они се од света разликују због свог посебног позвања и узорног моралног живота. Када су се, средином другог века хришћанске ере, услови за живот хришћана посебно погоршали, неки хришћани су, и мушкарци и жене, као одговор, подигли ниво сопственог, строгог хришћанског живота. Свој живот су проводили у девствености, сиромаштву, молитвама и посту (Јустин, Прва апологија 15.6; Атинагора, Апологија 33; Гален, *De Sentenciis Politic Platonice*).

Ови људи су сматрали да су хришћани одабрани да живе анђелским животом. Становали су издвојено, или у посебним домовима, као заједница. Отприлике половином III века они су почели да напуштају свет и да одлазе у пустиње, где су стварали трајне насеобине, било сами, било у малим групама. Они се називају анахорети (од *anachoresis*: одлазак, бег); еремити (ερεμης: пустиња) и монаси (μοναχος сам, јер монах „живи једино у присуству Бога“).

Одличан пример монаха – анахорете јесте Свети Антоније Велики, који је напустио свет и настанио се у средњеегипатској пустињи. Многи људи су следили његов пример; одлазили су и живели близу њега, чиме су „пустиње населили“ (Тропар Св. Антонија). Ови калуђери су живели осамљени у колибама и кућицама које су формирале села звана „лавре“ (појам лавре се касније, као што ћемо видети, даље развијао). Свети Антоније се сматра оцем православног монаштва, јер је његов вид монаштва, као „самотног живота где је Бог једини пријатељ“, вековима остао најнегованији монашки идеал Источне Православне Цркве.

Константиново установљење Хришћанства као званичне религије Римског царства, Миланским едиктом 313. год. води новом паду морала међу хришћанима. Реакција на то опадање, била је да су многи одбијали да чине било какве компромисе и напуштали су свет постајући монаси. Монаштво је, нарочито у Египту, цветало у два значајна монашка центра; један је био у Нитријској пустињи, поред десне обале Нила, којег је основао авва Амон (†356.), и други у Скитској пустињи, јужно од Нитрије, којег је основао Свети Макарије Египатски (†330.). Сви ови монаси су били анахорети, који су следили монашки идеал Светог Антонија. Боравили су у самоћи, окупљајући се само суботом и недељом, на заједничким богослужењима.

Исто као што је Свети Антоније Велики основао анахоретско монаштво, Свети Пахомије Египатски (†346.) је основао тзв. „киновијско“ (κοινος βιος: заједнички живот) монаштво. Он је и сам био анахорета, у Тиваиди, на Горњем Египту. Касније је на истом месту основао први манастир у садашњем значењу те речи. Лавра Светог Антонија је била село анахорета који су самовали по колибама, али су живели у заједништву, скупљали се на јутарње и вечерње молитве, заједно радили, имали заједничке приходе и трошкове, заједничке оброке и носили једнообразну монашку одећу. Ова одећа се састојала из ланене тунике или хаљине и каиша, огртача и каиша од беле јареће коже, купасте капуљаче (κουκούλιον) и ланеног шала (μαφόριον или pallium).

На овом ступњу, монаси су били само хришћани који су тражили савршенство. Нису постојали обреди ни монашки завети. Монасима је забрањено примање свештеничког чина.

Пустињачко монаштво је постојало и другде. „Организовано монаштво“ киновијског типа проширило се из Египта на Синај, Палестину и Сирију. Два монаха су из Египта, Свети Иларион (†371.) и Свети Епифаније (†403.), касније епископ Саламине на Кипру, донела су организовано монаштво у Палестину.

Монаштво је у то време повезивано са „харизматичнима“ ране Цркве. Ово изједначавање монаштва са „ентузијастичким елементом“ у Цркви довело је до неких забуна. За ово је добар пример Евстатије Севастийски (†380.). Евстатије је из Египта донео монаштво у Малу Азију. Његови су следбеници постали превише строги; учили су да брак и једење меса онемогућавају спасење; они су се заузимали за монашење свих хришћана. Сабор у Гангри (343.) је осудио ове превише ентузијастичке струје. Друга јерес која се јавља у монаштву у исто ово време јесте

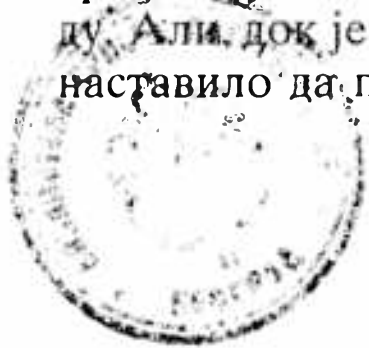
„месалијанизам“, који се појавио у Месопотамији, око 350. г. после Христа. Месалијани су били аскете који су практиковали пост, безбрачност и сиромаштво. Одбацивали су тајанствени живот Цркве и настојали да Бога виде својим физичким очима. Раширили су се по Сирији и Малој Азији, а на крају су анатемисани на Трећем Васељенском Сабору у Ефесу (431.). Под њиховим утицајем се у Константинопољу, средином петог века, развио монашки покрет Будних, или „оних који не спавају“ (ακοιμετοι). Најпознатији пример је Студитски манастир (Студион), познат по борби против иконокласта. Свети Симеон Антиохијски (†460.) развија столпнички (стилитски) вид монаштва, будући да је сам провео више од 36 година на стубу (столп, στίλος).

Монаштво постаје снажан покрет у животу Цркве. Црква није само осудила антицрквене групе и струје у монаштву, већ га је уједно управљала у испуњавању њених потреба. Један од начина је био спајање монаштва и свештенства: монаси су сада рукополагани за посебне религијске службе где су полагали посебне монашке завете, и тиме постајали посебна класа хришћана, која стоји између клира и световњака. На овакав развој је нарочито утицао Свети Василије, архиепископ Кесарије (Цезареје) Кападокијске.

Василије Велики и успостављање православног монаштва

На Светог Василија је утицао Евстатије Севастийски, који је монаштво донео у Малу Азију, од кога је преузео све што је било добро у његовим иновацијама: монашку одећу, завете и нарочити религијски позив (постриг), који је одсликавао посебан статус монаха, надређеног световњацима, а подређеног свештенству.

Међу многим аскетским делима Св. Василија, два су нарочито значајна за успостављавање монаштва: „Велики типик“ (Οροι κατὰ πλάτος), и „Мали типик“ (Οροι κατὰ ἐπιμνην). Ова правила су устројавала живот у киновийским манастирима; она су величала општежиће као идеал хришћанског живота, савршени живот, и у исто време су показивала опасности усамљеничког анахоретског живота. Типици Св. Василија су кроз монашку традицију постали Magna carta монаштва и на истоку и на западу. Али, док је на хришћанском Истоку анахоретско монаштво наставило да постоји као изворни монашки идеал, који је у то



време функционисао као одговор на киновийски тип Пахомијевог монаштва, који је заступао Свети Василије, хришћански је Запад, после модификација Василијевих правила које је извршио Свети Бенедикт, остао веран киновийском виду организованог монаштва.

Свети Василије је за циљ монашког живота поставио хришћанско савршенство. Калуђери су се у заједници вежбали у хришћанским врлинама, нарочито у љубави; послушности духовном оцу; девствености и сиромаштву и делили су заједничка добра манастира. Пошто би достигли савршенство, могли су да се врате у свет како би помогли усавршавању других. Тиме монаси врше и мисију „социјалних радника“. Институцијама светог Василија, нарочито његовом *Василијом*, која је била у исто време и сиротиште, и народна кухиња, и школа за неписмене, управљали су монаси. На тај је начин Св. Василије искористио монашки покрет на добробит мисије Цркве у свету.

Године 451. у Халкидону, IV Васељенски сабор следи пример Светог Василија и у саборским канонима монахе одређене епархије ставља под директну јурисдикцију (управу) епископа те епархије. Само је епископ могао да одобри оснивање нових манастира у својој епархији (канони 4. и 8.). Тиме је у Православној Цркви онемогућено стварање монашких редова, какви се јављају на западу током средњег века.

Монаштво се развија и на западу. Његови корени сежу до Светог Атанасија Александријског, који је прогнан на запад 339. Његово дело „Живот Светог Антонија“ је Евагрије Антиохијски превео на латински 380. године. Два латинска монаха, Руфин и Блажени Јероним, који су живели у Палестини, донели су монаштво на запад када су се вратили, у другој половини четвртог века. У северну Италију монаштво доноси Свети Амвросије Милански (†395), а у северну Африку Свети Августин (†430), одакле је пресађено у Шпанију. Свети Мартин од Тура (370.) доноси монаштво у северну Француску (Гол), а Св. Хонорат од Арла у јужну. Свети Јован Касијан је основао два манастира поред Марсеља (415.); он се упознао са монаштвом у Египту и Палестини, а за ђакона га рукополаже Свети Јован Златоуст, у Цариграду. Када је Свети Јован прогнан, Јован Касијан се враћа у Гол да би тамо установио монаштво.

Улога монаштва у Византији и Ошоманској царевини

Са развојем монаштва током четвртог века, и касније, многи монаси су учествовали у различитим јеретичким покретима, нарочито оних који су били у вези са Христолошком догмом. Већина монаха су били браниоци Православне вере. А ипак је Евтихије, архимандрит из Цариграда, био вођа монофизита. Међу православнима, важну је улогу имао Свети Максим Исповедник (између 580–662.), који се борио против монотелитства и моноенергизма. Шести Васељенски сабор (680.) је осудио монотелитство и обновио учење из Халкидона. У време иконокластичке кризе, значајни су били студитски монаси предвођени Светим Теодором Студитом (759–826.). Уз организовање свог манастира, Студиона, на основама киновјјских принципа Светог Пахомија и Светог Василија, Свети Теодор је написао и три расправе против иконокласта (*Adversus haeresis*).

Након осуде иконокласта, монаштво још јаче буја. Многи представници византијског племства су постали монаси. Монаси су били словознаници; свештенство је описмењавано у манастирима. Епископи, митрополити и патријарси су узимани из монашких чинов; монаси су се мешали у проблеме Цркве, и то некад чинећи добро, а некад стварајући невоље. Манастири су постојали у скоро свакој епархији, са епископом као поглаварем, постављајући крст у њихове темеље. Од 879, васељенском патријарху је дато право постављања крста у манастирима који су били под јурисдикцијом других епархија широм царства. Такви су се манастири називали патријаршијски ставропигијски манастири. Ово право важи и данас.

Са арапским освајањем Сирије, Палестине и Египта (током седмог века), појавили су се нови манастирски центри, између осталих и планина Олимп у Витинији и Света гора Атос.

За све време византијске царевине монаси су активно учествовали у општем животу Цркве. Њихова снага била је духовност. Услед ове напетости у хришћанској антропологији, јављају се две школе: она Евагрија Понтијског (†399.), који је следовао платонским и оригенским учењима о „уму“ и тако умањивао значај људског тела, и на тај начин постаје дуалистичка, и она Светог Макарија Египатског (или, боље, њему приписаних списа), која боље представља хришћанску, холистичку антропологију. Јер је у овој теологији човек психо-физичко биће, и као такво, позвано на обожење. Евагријанска „молитва ума“ у макаријевској духовности постаје „молитва срца“. У историји Цркве ће се непрестано јављати представници обе ове школе.

Свети Симеон Нови Богослов (949–1022.) везује се за значајан развој монашке духовности. Овај студитски ђак напушта Студион и одлази у мали манастир Св. Маманта, у Цариграду. Тамо прима свештенички чин и постаје калуђер. Међу његовим делима су и педесет осам химни „Божанској љубави“, у којима наглашава да је хришћанска вера свесно искуство Бога. Свети Симеон заступа интензиван, посвећен живот, који води до овог личног, свесног искуства које можемо да видимо у његовим Химнама. У овоме је он претеча исихазма, са којим дели тежњу за личним искуством Бога у вези са светим животом.

Духовност исихазма, онако како је изложена у богословљу Светог Григорија Паламе (1296–1359.), јесте од врхунске важности не само за монашки, него и за живот целе Цркве. Свети Григорије, и сам атонски монах, се подухватио одбране начина молитве светих исихаста Свете горе, који су тежили контемплативном искуству „нетварне светлости“. Против такве монашке побожности и њиховог психо-физичког метода молитве борио се Варлаам Калабријски, који их је оптуживао за груби материјализам и месалијанизам, називајући их онима којима су душе у стомаку, у пупку (οι χαλοψιχοι), то јест онима који гледају из стомака οι πχалоσκοποι).

Исихастички молитвени метод се састоји из контролисања дисања изговарањем Исусове молитве: „Господе Исусе Христе, Сине Божији, помилуј ме грешног“. Молитва се понавља све док са усана и из ума не сиђе у срце. На крају процеса у срце молитвеника силази Христов мир, а сама Христова светлост сија у њему и око њега. Ова светлост, попут оне светог Преображења Христовог, се може видети телесним очима.

Свети Григорије је утврдио аутентичност исихастичког искуства, које је одговарало искуству Апостола на Таворској гори. Теолошки је оправдано разликовањем суштине и енергије у Богу. Тако нетварна светлост, или нетварна Божија енергија, која „може да сиђе на нас“, док Божанска суштина „остаје недоступна“ (Свети Василије).

По паду Цариграда, све је већи број идиоритмичких манастира, што доводи до даљег пада монашког живота. Врхунац опадања бива у шеснаестом веку. Као одговор на овај проблем, многи монаси су, нарочито са Свете горе, напустили главне манастире и окренули се оним идиоритмичким, оснивајући скитове зависне од главних манастира који су имали строже типике (правила). Против идиоритмичких манастира су устали и патријарси цариградски Јеремија II, александријски Силвестер и

јерусалимски Софроније, који су успешно заустављали њихово ширење. Киновијски манастири су поново у једном тренутку преовладали, али је плима поново узела изворни ток. Многи су манастири Свете горе, укључујући и главни манастир, Велику Лавру, постали идиоритмички. Данас сваки идиоритмички манастир може да постане „киновијски“, али не и обрнуто. Ово је јемство да ће организован монашки живот напослетку превладати, следећи Василијев идеал монаштва.

Монаштво је имало значајну улогу и под Отоманским царством. Монаси су не само очували веру, него и грчку културу и књижевност. Не само да је настављено са образовањем свештенства по манастирима, већ су манастири постали својеврсне тајне школе (κρυπτο οχολεio) за све Грке под турском влашћу. Монаси су тако спречили асимилацију хришћанских народа под Турцима, и тиме су постали природне вође националног (етничког) отпора против угњетача. Није зато случајно да је Грчки устанак из 1821. почео у манастиру на Пелопонезу, Агиа Лавра, где је митрополит Германос из Старог Патраса подигао барјак револуције и благословио оружје грчких ослободилаца.

Монашка заједница Свете горе Аџонске

Монаштво је на Светој гори постојало чак и пре десетог века. Многи пустињаци су живели на Атонској гори, нарочито у области Јерисос. Анахорети су живели у келијама и били су организовани по општем обрасцу, бирајући међу собом старешину (протоc) који је чувао спољашњи поредак. Неке су келије грађене за живот више анахорета, и неке од таквих здружених насеобина су зване манастирима. Два су таква постојала на Атосу пре десетог века: Зограф и Ксиропотам.

Ипак, киновијско монаштво, које се сматра оснивачима Монашке републике Свете горе, није постојало до 963. када је калуђер Атанасије Атонски, уз помоћ императора Никифора Фоке и подршку његовог наследника Јована Цимискиса, подигао киновијски манастир Велику Лавру. Ускоро је Света гора постала свеправославна заједница: Грузини, Руси, Срби, Бугари и Румуни придружују се Грцима и обликују свеправославну заједницу, Монашку републику.

Сваки је манастир имао свог игумана; сам цар је постављао прота, поглавара. Следејући примеру Велике Лавре, која је добила

аутономију, сви су манастири сматрани царским манастирима, и нису били екlesiјално зависни. Ово је променио цар Алексије Комнин (1081–1118.), који је дао право патријарху да надзире манастире (37. новела). Сви су манастири тако постали ставропигијални и патријаршијски. Патријарх је као свог представника на Светој гори именовао епископа Јерисоса.

Умножавање идиоритмичких манастира под турском влашћу је снажно утицало на Свету гору; они распуштају игумане, а у XVII веку чак и прота. Игумана су мењала двојица или тројица старатеља, које би монаси једном годишње бирали; прот је замењен четворицом намесника (ἐπιτοχται) који су се мењали сваке године. Један од њих био би изабран за главног намесника (протепιστοχτης), као „први међу једнакимa“. Републику, састављену од двадесет манастира, још и сада представља на Сабору исто толико представника, који се састају двапут годишње, или по потреби. Представник Лавре председава Сабором. Овај типик, кога је 1783. издао цариградски патријарх Гаврило IV, још увек руководи животом атонске Монашке републике.

Православно монаштво данас

По покрштењу Словена у деветом и десетом веку, монаштво се шири и у словенским земљама, где цвета и данас, упркос комунистичким притисцима. Значајни руски манастири – Загорск, Оптина и Валам – настављају исихастичку традицију. Представници ове традиције су многи велики монаси и духовни оци, укључујући и Светог Нила (1433–1508.), Светог Серафима Саровског (1759–1833.) и оца Јована Кронштатског (1829–1908.), који је био ожењени свештеник. Монаштво цвета и данас у Румунији, Србији, чак и у Бугарској.

На самој Светој гори данас се дешава задивљујући монашки препород: неколико доскора напуштених манастира су насељени младим, образованим и препуним ентузијазма, монасима, који Светој гори дају нов живот и обновљену духовност, више у складу са оном Светог Василија, него идиоритмичком. Диван пример је манастир Ставреникита. Под управом важних духовних отаца – међу њима су и о. Јефрем, игуман Филотеја; о. Емилијан, игуман Симонопетре и игуман Василије из Ставрениките, монаштво напредује на Светој гори, и духовно и интелектуално. Вид киновиијског монаштва данас преовладава, и даље је у успону.

Духовници са Свете горе посећују Сједињене државе и Богословску школу Светог Крста. Родило се интересовање међу младима који жуде за монашким животом и желе да виде цветање монашке традиције у Америци. Овај потенцијал има манастир Светог Григорија Паламе у Хејсвилу, држава Охајо, у питсбуршкој грчкој православној епархији.

У наше време у скоро свакој православној земљи дешава се монашки препород, као одговор на материјалистички дух нашег друштва. Неки од активних манастира у Грчкој ван Свете горе су Лонговарда, Неа Макри и Свети Јован на Патмосу. Што се тиче САД, најважније светиње, манастири и светилишта су под управом Саборне руске заграничне Цркве. Међу овим су манастирима и Светог Тихона поред Јужног Канаана у Пенсилванији; женски манастир Ново Дивјејево, близу Спринг Валија у Њујорку; мушки и женски манастир Светог Преображења у Бостону; женски манастир Мајке Божије Владимирске у Сан Франциску, у Калифорнији; манастир Нови скит, близу Кембриџа у Њујорку и манастир Светог Откривења (карпатско-руско-руско епархија) у Тукседо парку у Њујорку.

Превела: Марина Ристић

Др Здравко М. Пено

ХРИШЋАНСКО РОДОЉУБЉЕ ПО СВЕТОМ АПОСТОЛУ ПАВЛУ

Реч родољубље рађа у свести савременог човека мисао на жртвовање за отачаство, за родну груду, за ближње, те се отуда најчешће поистовећује са појмовима патриотизам и национализам. Неретко се, током историје, овај појам изједначавао са идеолошком и политичком самозатвореношћу и сводио на слављење култа нације, без и мимовере у Бога. Овакве тенденције постале су наглашене у 18. и 19. веку, у времену у коме су у Европи настале модерне националне државе. Почев од Октобарске револуције родољубива осећања се све више премештају са завичајног на интернационални план, што доводи до њиховог потискивања и постепеног растакања. У најновије време, са јачањем глобалистичких процеса у свету, у великој мери долази до исчезавања и губљења сваког вида родољубивих осећања.

Где је право место родољубљу у људском животу уопште, а посебно на скали хришћанских осећања и у хришћанској аксиологији? Да ли код хришћана треба да постоји наглашена љубав према народу коме припадају, тј. да ли хришћанска осећања треба да укључују и родољубље? Шта је то што хришћанско родољубље чини битно другачијим у односу на сваки други вид љубави према ближњем? Потребно је, дакле, дати одговор на питање какав значај за хришћане имају Христове речи: *Од ове љубави нико нема веће, да ко душу положи за пријатеље своје* (Јн 15, 13).

Они који оспоравају везу између Хришћанства и националне свести и љубави која из ње проистиче, обично указују на универзални карактер Хришћанства. Упућенији се позивају и на одлуку Сабора у Цариграду 1872. г. на коме је осуђен етнофилетизам, а као кључни аргумент користе речи Апостола Павла да у Христу Исусу *нема Јелина ни Јудејца, ни варварина ни Скиѿа* (Кол 3, 11). С друге стране, заговорници националног карактера Хришћанства истичу националну одредницу помесних

Цркава, а оправдање за постојање наглашене националне свести и осећања налазе у речима Апостола Павла: *Јер бих желео да ја сам будем одлучен од Христѡа за браћу своју, сроднике моје ѿ ѿијелу* (Рм 9, 3).

Да би било могуће упоредити изнете ставове потребно је речи Апостола Павла тумачити како у контексту његових Посланица, тако и целокупног Светог Писма. Из тог ширег угла посматрања биће јасније да ли је жртвовање за ближње (Рм 9, 3) и одрицање од биолошких односа (Кол 3, 11) у име Христово незаобилазни услов за стицање хришћанског идентитета. Задобијање непролазног идентитета и звања деце Божије немогуће је без правилног исповедања Личности Исуса Христа који је *ѿсредник између Бога и људи* (1. Тим 2, 5). Пред оне који хоће да се назову хришћанима, опет и изнова, се поставља питање које је Господ Христос упутио Својим ученицима: *Штѡ говоре људи ко сам ја* (Мк 8, 27)? Правилан одговор подразумева недвосмислено исповедање да ли је, и у којој мери, идентитет Христа као Сина Божијег одређен догађајем Оваплоћења, односно Његовим животом на земљи. Аналогно томе, полазећи од ових христолошких поставки, треба показати да ли је идентитет хришћана, поред Крштења, условљен односима који чине биолошку, социолошку, културну и друге сфере њиховог постојања.

Може се без претеривања рећи да се целокупна људска историја одвија у пламену борбе око једног имена – имена Христовог. С једне стране су они који сматрају да је Христос обичан човек, рођен од телесних родитеља, који, дакле, попут ондашњих саплеменика Његових, говоре: *Није ли ово дрводјеља, син Маријин, а браћѡ Јаковљев и Јосијин и Јудин и Симонов?* (Мк. 6, 3). С друге стране су они који, попут Апостола Петра, исповедају Христа за предвечног Бога: *Ти си Христѡс, Син Бога живога* (Мт 16, 16). И док исповедање Христа као сина Маријиног значи гледање само земаљским очима, исповедање Апостола Петра је било надахнуто свише, јер сагласно речима које му је Христос упутио: *ѿијело и крв не оѡкрише ѿи ѿо, неѡ Оѡаи мој који је на небесима* (Мт 16, 17). Ово искуство потврђује и Апостол Павле када каже: *Нико не може рећи: Исус је Госѡод осим Духом Свеѡим* (1. Кор 12, 3). Овим сазнањем су били надахнути старозаветни Пророци, јер и Давид Њега у Духу назива *Госѡодом говорећи: Рече Госѡод Госѡоду мојему: Сједи мени с десне сѡране, док ѿоложим неѡријаѡеље ѿвоје за ѿодножје ногама ѿвојим?* (Мт 22, 43-44).

Христов идентитет је идентитет Сина Божијег, једносушног Оцу и Духу Светом. Он је Син Очев, те због тога и говори: *Ја и Отац смо једно* (Јн 10, 30). Исти Христос је и Син Маријин, Логос који је постао тело, али Његова Личност (Његово Ја) извире из вечне заједнице са Оцем, који је беспочетни Извор постојања сабеспочетног Сина. Иако *Λόγος ὁσῳαδε ἦν* (Јн 1, 14), иако је *по њијелу рођен од сјемеа Давидова* (Рм 9, 5), иако ступа у нове односе са људима на земљи, Син Божији ни једног тренутка не прекида нити ставља у други план Свој предвечни однос са Оцем. Ова заједница је онтолошка за Сина и због тога Христос категорички одбацује покушај Апостола Петра да Његов идентитет веже за земљу, за земаљске односе. Христос, наиме, на Апостолово одвраћање од страдања (Мт 16, 22) одговара прекором: *Иди од мене са њано, јер њи не мислиш оно њијо је Божије него њијо је људско* (Мк 8, 33). Ове речи, сагласно Св. Максиму Исповеднику, „нису имале увредљиви тон“¹. Апостол Петар се невољно поистоветио у мислима са ђаволом, његов мотив није био исти као сатанин. И док је он одвраћајући Христа од страдања имао на уму „крајње човекољубље, мотив ђавола је био уперен против нашег спасења“². Господ је, по запажању Св. Максима, „хтео да покаже да не треба природни ток тражити у надприродном“³, тј. да су и Његово лично постојање и долазак у тело и страдање, у потпуности изнад закона природе. Оно што безусловно важи за твар, то не важи ни у најмањем за Творца твари.

Какве су последице неисповедања Христа за Сина Божијег? За све оне који не признају Христа за предвечног Сина Божијег и Сина Човечијег који је Оваплоћењем примио и људску природу, важе речи Апостола и Јеванђелиста Јована: *Који не признају Исуса Христѡа да је дошао у њијелу; њакав је варалица и а њијихристѡ* (2. Јн 1, 7). Признати Христа за Сина Божијег значи ставити све односе које Христос гради по Оваплоћењу на место које им припада у Божанској Икономији. Људска природа у Христу је на другом месту, те отуда и односи који се за њу везују заузимају друго место у односу на предвечне односе које Он има са Оцем. Син Божији би постојао и без стварања света, те зато Његов однос са светом није нужен по природи, него је израз Божије слободе и благовољења. Наше, пак, постојање је немогуће само по себи, без божанског акта стварања, а однос са Богом је незамислив без Христа, у коме људска природа

¹ М. Ὁμολογητής, Ἑρωτοαποκρίσεις Α, 12, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, том. 14 Α, 288.

² Исто, 290.

³ Исто, 290.

налази ипостасно јединство са божанском природом и постаје *ипричасник божанске иприроде* (2. Пет 1, 4), односно учесник божанског живота Свете Тројице.

Однос између божанског и човечанског у Христу показује се и у вези Христа са Његовим ближњима по телу. С једне стране Христос говори да је дошао да испуни Закон Његових отаца по телу: *Ја сам ипослан само изгубљеним овцама дома Израиљева* (Мт 15, 24; упор. Јевр. 8, 10). С друге стране, Он каже: *Мајин моја и браћа моја су они који слушају ријеч Божију и извршују је* (Лк 8, 21). Међутим, иако Господ Христос говори: *идиће најиприје изгубљеним овцама дома Израиљева* (Мт 10, 6), Он жени Самарјанки упућује и ове речи: *Долази час када се нећеће клањати Оцу ни на гори овој ни у Јерусалиму* (Јн 4, 21). После Педесетнице и испуњења речи Пророка Јоила: *Излићу Духа мојега на свако ишијело* (Дап 2, 17), а нарочито после јављања Бога Св. Апостолу Петру (Дап 10, 11–16) постаје јасно да је Христова мисија била сва у остварењу јединства и спасења целокупног људског рода, а не само једног народа. Хришћанство, дакле, превазилази уске националне оквире јеврејске заједнице и задобија свечовечанске, космичке размере. И не само да превазилази уске географске оквире живота једне заједнице, везане крвним, сродничким и завичајним везама, него превазилази временску ограниченост људске егзистенције, угрожену смрћу, отварајући хоризонте вечног живота, новог Неба и нове Земље, новог Отачества у коме је Христос *Отац будућега века* (Ис 9, 6).

Како у контексту овако схваћеног, универзалног Хришћанства остварити високи идеал хришћанског родољубља – љубав према ближњим, а да та љубав не буде на уштрб љубави према осталим људима, било да су они чланови Цркве или не? Свакако од пресудне важности је да ли наши односи са ближњима и свим људима одражавају Божије благовољење по коме најважније место у животима верних заузима Господ Христос, који треба *да у свему буде ипрви* (Кол 1, 18). У супротном смо недостојни Његове љубави, јер *који љуби оца или мајер већма него мене, није мене досиојан. И који не узме крси свој и не ипоће за мнош, није мене досиојан* (Мт 10, 37–38). Да ли, међутим, ову Христову заповест доследно испуњава Апостол Павле када каже: *Јер бих желео да ја сам будем одлучен од Христиа за браћу своју, сроднике моје ипо ишијелу* (Рм 9, 3)? Подсетимо се да је ове речи изрекао Апостол који је говорио: *А живим – не више ја, него живи у мени Христос* (Гал 2, 20), који је храбрио

Хришћане речима: *Ко ће нас раскинути од љубави Христове? Жалост или тјескоба, или гоњење или глад, или голоушница, или опасност, или мач* (Рм 8, 35)?

Једно од тумачења речи Апостола Павла о његовом драговољном одлучењу од Христа ради сродника по телу, јесте да је он под одлучењем мислио на привремену смрт. Св. Јован Златоусти одбацује овакво мишљење и истиче да би Апостола „таква смрт просторно више приближила Христу и учинила би да има удела у оној (вечној) слави“⁴.

Постоје и они који сматрају да се Апостол није молио за смрт, него за то да буде заветни дар (=ἀνάθημα) Христу. Поред лексичке сличности између појмова ἀνάθεμα и ἀνάθημα не постоји семантичка веза између њих. Друго питање је како је могуће да Апостол Павле буде заветни дар (= ἀνάθημα) зарад његових сродника?⁵

Мисао Апостола Павла свакако има сасвим другачији ток и смисао од горе поменутих тумачења. Она је много јаснија у грчком изворнику, него што је у српском преводу датог стиха. У изворном тексту не стоји просто *желео бих* (ἐβουλόμην) него *молио бих се* (ἤχόμην)⁶ *да будем одлучен (ἀνάθεμα) од Христа*. Св. Максим Апостолове речи објашњава на следећи начин: „Молио бих се да будем предан од Христа ђаволу, да ради Израиља будем шибан и предан у пакао, само да би се спасли, што сам, по правди, и дуговао, због њиховог неверовања у Бога“⁷. У овом што је речено, по мудрому запажању Св. Јована Златоустог, не треба слушати само речи *молио бих се да будем одлучен*, него превасходно треба тражити узрок због којег Апостол жели да буде одлучен од Христа. Јер исти Апостол је учинио и обрезање свог ученика (Дап 16. 3) и принео жртву (Дап 21, 26), па није, идући за јудејским обичајима, одвојио себе од Христа, него је све то учинио имајући један разлог: изобилну љубав ради које је био спреман да учини све како би своје саплеменике привео Христу (1. Кор 9, 20). Стога, запажа Св. Златоусти „управо као што њега гледаш као на оног који обрезаје (Тимотеја) и приноси жртве, и не осуђујеш га као јудејствујућег, него га због тога овенчаваш, као страног јудаизму,

⁴ Ίω. Χρυσόστομος, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν, 17, 2, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, том. 17, 280.

⁵ Исто.

⁶ Видети: Ίω. Χρυσόστομος, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν, 17, 1, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, том. 17, 272.

⁷ Μ. Ὁμολογητής, Ἑρωτοαποκρίσεις Α, 4, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, том. 14 Α, 282.

тако и када га гледаш да хоће одлучење, немој се због тога узнемиравати, него њега самог узвеличај, знајући разлог због којег то жели“⁸. А разлог је нико други до Христос, односно неизмерна љубав према Господу Христу. Апостол Павле заиста личи на распетог Господа Христа када хоће да пострада за своје ближње. При том, Св. Јован Златоусти наглашава да Апостол прихвата да буде одвојен од славе Христове, али „не и од љубави Његове, тако да треба да буде далеко таква помисао, јер све ово из љубави чини“⁹. На исти начин је, по речима Св. Максима „и Господ *ὑπρέδαο* себе (Еф 5, 2), *ὑποστὰς* за нас *ἰροκλειστῶ* (Гал 3, 13)“¹⁰. Речи поменутог стиха као и речи *жеља је срца мога и молићу Богу за Израиљ да се сјасе* (Рм 10, 1) јесу израз „оне велике жалости и непрекидног бола душе“¹¹. Овде је управо, по речима Св. Григорија Паламе, „пример љубави према ближњем као према самом себи, која је друга заповест Божија, слична, по богопредатој нам речи, са првом и великом заповешћу“¹².

Међутим, ако Апостол Павле хоће да буде одвојен само ради сродника својих да ли је онда његова жртва подобна Христу? Зар није потребно да се жртвује и за незнабошце? Св. Јован Златоусти говори да Апостола Павла управо жртва за његове сроднике чини подобним Христу¹³. Свакако не може бити ни говора о негацији велике космичке жртве Господа Христа за целокупни људски род и свођењу исте на жртву за Христове сроднике по телу. Објашњење ове енигме јесте следеће: Апостол је туговао и патио због губитка славе Божије над његовим народом. Будући да се јеврејски народ нашао у незавидном положају, јер су његово место заузели они који су дошли из незнабожаца, новонастало стање је могло бити саблазан за све који би требало да поверују у Христа. Зато Апостол настоји ж’да се не стекне утисак како је Бог одбацио потомке оних којима је обећао дарове“¹⁴ и да се не покаже лажним обећање Божије дато Аврааму: *ἰσῆβι* и *ἰσὺ* сјемени даћу земљу ову (Пост 12, 7). Због тога Апостол не спомиње незнабошце, јер им Бог није ништа обећао, јер њихово није било ни усиновљење, ни слава, ни завети, ни закон, ни богослужење,

⁸ Исто, 272-274.

⁹ Исто, 278.

¹⁰ М. Ὁμολογητής, Ἑρωτοαποκρίσεις Α, 4, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1992, том. 14 Α, 282.

¹¹ Γ. Παλαμάς, Ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἠσυχάζοντων, 2, 2, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1982, том. 2, 392.

¹² Исто, 390.

¹³ Видети: Ἰω. Νρνοόμοϋς, исто, 274.

¹⁴ Исто, 276.

ни обећања (упор. Рм 9, 4). Св. Јован Златоусти закључује: „ако би се молио ради незнабожаца, не би било тако јасно да је то учинио ради славе Христове. Пошто је хтео да буде одлучен ради Јудеја, тада се заиста показало како то жели само ради Христа“¹⁵, јер су они не само носиоци обећања, него је од њих и *Христос по ишјелу* (Рм 9, 5). Жртва Апостола Павла је подобна Мојсијевој жртви за древни Израиљ. И као што се чинило да се Мојсије молио само за Јудеје, ипак у самој ствари он је управо све чинио за славу Божију, да Бог буде прослављен у народу Своме. Молио се да Бог заустави гнев над изабраним народом: *да не рекну они одакле си нас извео: зашто ишће није могао да их сјасе, зашто их изведе у иусишњу да их њобије* (Понз 9, 28).

Па ипак да ли се Божије обећање Јудејима показало неиспуњеним или лажним, и нису ли они који су обећање примили изгубили спасење, а задобили га они који нису никад чули за обећање и спасли се пре њих? Апостол хита са одговором да би предухитрио све који имају недоумицу у погледу испуњења обећања Божијих. Такође хоће да предухитри и све прекоре њему упућене, да се он брине више и од самог Бога за славу Божију. Његов одговор је: *није њројала ријеч Божија* (Рм 9, 6). Брига Апостола Павла за славу Божију није мешање у Божански промисао, него само показивање спремности за жртву, којом се показује љубав према Богу. Таква љубав је покретачка снага истинитих следбеника Христових. Имајући у виду безмерну жртвену љубав Апостола Павла, Св. Григорије Богослов говори за њега да је истинити Апостол љубави који се усудио да говори против себе зарад Израиља (Рм 9, 3). Он је, по његовим речима, благовесник Бога који, сагласно другом Апостолу, јесте љубав (1. Јн 4, 8)¹⁶.

Ако није пропало обећање Божије дато Аврааму, у коме се каже да ће у њему *бишће благословени сви народи* (Пост 12, 3), поставља се питање ко су његови потомци? Апостол Павле наглашава да *нису сви Израиљци који су од Израиља, нишће су сви дјеча који су од сјемеа Авраамовога, него у Исааку ће шће се сјеме ѡрозваишће* (Рм 9, 6–7; Пост. 21, 12). Тако, дакле, они који су рођени по обећању Божијем, као што је рођен Исаак они су деца Божија и потомство Авраамово. То су сви они који се не рађају само по законима природе, него који су рођени обећањем Божијим, тј. који су рођени у купјељи Крштења, не

¹⁵ Исто, 276 - 278.

¹⁶ Γ. Θεολόγος, *Περὶ φιλοπτωχίας* - Λόγος 14, 2, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1977, том. 5, 242.

само у Новом него и у Старом Завету. Св. Јован Дамаскин говори о неколико видова Крштења у Старом Завету: „Прво Крштење је било општи потоп ради истребљења греха (Пост 7, 17–24); друго Крштење било је морем и облаком (1. Кор. 10, 1–2)“¹⁷, а треће Крштење је било по закону Мојсијеву (Лев. 14, 8), јер „свако ко је нечист омивао се водом, затим је прао своје хаљине, да би тако ушао у табор. Четврто Крштење било је оно Јованово, које је било припремно, и које је, оне који су крштавани, водило ка покајању (преумљењу), како би у Христа поверовали“¹⁸. Старозаветни закон, по речима Св. Григорија Нисийског, „благадаћу и повременим кропљењима Јевреја приближује савршено и чудесно Крштење које је мало после требало да дође на њихово место. И као што мисли божански Павле, народ који је прешао Црвено море благовестио је спасење Крштењем“¹⁹. Сви који су предokusили Крштење у Старом Завету и сви који су рођени одозго у купјељи Крштења у Новом Завету јесу деца Божија и потомство Авраамово.

Припадати потомству Авраамову, дакле, није значило имати само крв Авраамову. И Исмаил је син Авраамов па ипак није урачунат у његово потомство по вери, односно по обећању. Овде свакако није разлог то што је рођен од робиње, а Исаак од законите жене. У потомство Авраамово се не убрајају потомци Хетуре која такође није била робиња. Чак и кад је мајка иста, као код Исава и Јакова, обећање није исто за обојицу него: *док још дјеца не бијаху рођена, ни учинила добра ни зла, да остане онако како је Бог њо избору одредио, не због дјела, него због Онога који њу призива рече јој се: Већи ће служи́ти мањему. Као што је написано: Јакова завољех а Исава омрзох* (Рм 9, 11–13). Одавде произлази да наследна линија Авраам – Исаак – Јаков не зависи само од биолошког родитељства, него од тога да ли су деца достојна очеве врлине, по којој ће се звати његови потомци. „Не користи ништа благородно телесно порекло, него треба да задобијемо врлину душе, коју Бог познаје и пре дела“²⁰. Бог, дакле, не познаје људе и догађаје онако

¹⁷ Св. Јован Дамаскин, *Тачно изложење православној вери*, IV, 82, Никшић 1997, 306. Море (Изл. 14,15), вода и облак (Изл. 14, 19) носе у себи дух Крштења. Видети: Γω. Δαμασκηνός, *Περὶ εἰκόνων*, Λόγος 1, 12, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1990, том. 3, 38; Γ. Παλαμάς, *Ὁμιλίες*, 11, 14, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1985, том. 9 (300) Видети: Μ. Βασίλειος, *Περὶ Ἁγίου Πνεύματος*, 14, 31, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1974, том. 10, 358. Мојсеј је, по речима Св. Григорија Богослова крштавао „водом, а пре тога облаком и морем (Изл. 14, 23)“. Видети: Γ. Θεολόγος, *Εἰς τὰ ἅγια φῶτα*, Λόγος 39, 17, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1977, 104.

¹⁸ Св. Јован Дамаскин, *Тачно изложење православној вери*, IV, 82, Никшић 1997, 306.

¹⁹ Γ. Νύσσης, *Εἰς τὴν ἡμέραν τῶν Φωτῶν*, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1990, том. 10, 384.

²⁰ Исто, 298.

како их познаје човек, јер човек закључује на основу онога што види на крају, а Бог сва дела људска познаје пре краја,²¹ пре њиховог остварења, будући да је „бескрајна Премудрост, једини који све зна јасно, који не прима мишљење људи, него доноси одлуку о свему из своје мудрости, тачне и непогрешиве“²².

Израиљ Божији, о којем Бог промишља кроз целокупну историју, о чијем спасењу се толико брине Апостол Павле, није Израиљ по телу, него по духу. Не случајно Апостол „није изнео име Јаковљево, него име Израиљ, што је био показатељ врлине праведника и дара који је добио од Бога, знак да је видео Бога“²³. По запажању Св. Василија Великог „Апостол не поштује сроднике своје по телу, него Израиљ и чудесне везе Бога са њим“, и зато што је „из њих произашао Христос по телу, због тога тако много цени њихово спасење“. Исти Светитељ закључује: „Није гледао Апостол на сродство, него на Оваплоћење због њих Господа који је рекао: *Ја сам послан само изгубљеним овцама дома Израилјева* (Мт 15, 24)“²⁴. Дакле, ако неко има слабост према сродницима, а хоће да нађе утеху у речима Апостоловим треба да зна да је на погрешном путу. Сваки који је рођен духовно, који је „примио силу да буде чедо Божије стиди се својих сродника по телу, признаје као своје ближње по вери, о којима је посведочио Господ када је рекао: *Мајини моја и браћа моја су они који слушају ријеч Божију и извршују је* (Лк 8, 21)“²⁵.

Образац који је дао Христос, од тада па до краја света и века, остаје правило вере и живота које важи за све хришћане. Љубав према ближњима, сродницима по телу, не сме да засени љубав према Богу, која је увек на првом месту. Хришћанско родољубље извире из хришћанског богољубља. Само тада је љубав према ближњима, права и несебична љубав када је опосредована Богом, када је љубав у Христу. Таквом љубављу су изгарали свети мученици и исповедници вере којима је Христос био све у животу. Величајући жртву Апостола Павла Св. Григорије Богослов говори: „Апостол Павле се бори за све, преуноси молитве за све, ревнује за све, изгара за све, и оне који су изван Закона, и оне који су под Законом, проповедник идолопоклоницима и заштитник Јудејима. Он се усудио да

²¹ Исто, 300.

²² Исто, 300.

²³ Исто 290.

²⁴ М. Βασίλειος, *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*, 190, ЕПЕ, Θεσσαλονίκη 1973, том. 9, 232.

²⁵ Исто, 232.

учини нешто више за браћу своју по телу, да се моли да они уместо њега живе у Христу, еда бих се и ја усудио да кажем нешто томе слично“²⁶. У истом духу сведочи и Св. Григорије Нисијски, који каже да као што је Христос предао себе за људски род, тако и они који хоће да га подражавају у врлини настоје да живот свој дају за друге. Такав подражаватељ је Апостол Павле, „који и себе одваја од живота да би својим страдањем дао залог спасења Израиљу“²⁷.

Апостолово искуство је, по речима Св. Максима, искуство свих светих²⁸. На исти начин је говорио и Мојсије када се, после сагрешења својих сународника, који су начинили себи богове од злата, обратио Богу речима: *Али ойросѝи им ѓријех: ако ли нећеш, избриши ме из књиџе своје, коју си найѝсао* (Изл 32, 32). Због те саможртвене љубави Св. Јован Златоусти каже за њега да је „пријатељ и подражаватељ Божији“²⁹. Такву љубав и жртву је показао и српски Мојсије – Свети Сава који се верним Србима сабраним на црквено-државном Сабору у Жичи на Вазнесење Господње 1221. године обратио следећим речима: „Вас ради, саплеменика ми, свету и слатку ми пустињу оставих... ради ваших душа и душу своју омрзнух... и саосећајући са вама, вашег ради спасења и своје спасење презрех“³⁰. Слично је говорио и Св. Серафим Саровски. Видећи унапред догађаје који ће се десити у 20. веку са руским народом, молио је Бога да он сам прими страдање, а да његов народ буде ослобођен онога што ће се десити у Октобарској револуцији. Добио је одговор да их Бог неће помиловати јер неће да се покају.

Из свега претходно реченог јасно је да је могуће остварити хришћанско родољубље, могућа је љубав према ближњима, али само на начелима које је установио Господ Христос, а применио Апостол Павле и толики свети. Љубав према ближњем је незамислива без љубави према Богу, она јој следује, као друга заповест. Исто тако је незамислива љубав према Богу, хришћанско богољубље, без љубави према ближњем, без хришћанског родољубља. Она неизоставно обухвата љубав према ближњем и сваки који каже: *Љубим Боџа а мрзи браѝа својеџа, лажа је; јер који не љуби браѝа својеџа којеџа види, како може љубиѝи Боџа којеџа није видио* (1. Јн 4, 21). На љубав међусобну

²⁶ Γ'. Θεολόγος, 'Απολογητικός τῆς εἰς τὸν Πόντον φυγῆς, Λόγος 2, 55, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1975, том. 1, 144.

²⁷ Γ'. Νύσσης, 'Εξήγησις τοῦ Ἀσματος τῶν Ἀσμάτων, 15, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1989, том. 7, 484.

²⁸ Μ. 'Ομολογητής, Κεφάλαια περὶ ἀγάπης, 1, 74, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, том. 14, 198.

²⁹ Ἰω. Χρυσόστομος, Ὑπόμνημα εἰς τὴν πρὸς Ῥωμαίους ἐπιστολὴν, 28, 4, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, том. 17, 620.

³⁰ Теодосије, *Жиѝије Светѝоџ Саве*, изд. Просвета - СКЗ, Београд 1988, 205 – 206.

љубиши Бога којега није видио (1. Јн 4, 21). На љубав међусобну је заветовао Србе Св. Симеон Мироточиви у својој опроштајној беседи на сабору у Расу 1196 године: „Ову вам заповест дајем да љубите брат брата, никакве пак, не имајући злобе међу собом... Јер ко брата свога не љуби, Бога не љуби. Бог је љубав. Зато ко Бога љуби, и брата свога нека љуби (упор. 1. Јн 4, 20)“³¹.

Богу је, међутим, могуће узвратити љубав кроз љубав према другим људима, јер *када учинишће једном од ове моје најмање браће, мени учинишће* (Мт 25, 40). Бог, по казивању Св. Василија Великог, „прима добротинство (ближњима) као да је упућено Њему самом“³². Да би љубав била налик божанској треба да престане да буде егоцентрична, тј. да *не изражи своје* (1. Кор. 13, 5). Сваки онај који се у име Христово одриче себе, на чудесан начин задобија своје постојање у Богу, *јер ко хоће живој свој да сачува, изгубиће га; а ако ко изгуби живој свој мене ради, наћи ће га* (Мт 16, 25). И Апостол Павле је „знао да је немогуће да буде отуђен од Бога онај који жртвује и благодат Божију ради љубави према Њему, са циљем да очува највећу од заповести, те да је због тога успео да задобије много више него што је жртвовао“³³. Одавде јасно следи, закључује Св. Василије, да су „светитељи постигли меру љубави према ближњем“³⁴.

Потребно је одговорити и на питање да ли се код Хришћана брише сваки траг о припадности једном одређеном народу, његовој култури, језику итд? Одговор треба потражити у догађају Педесетнице, када је Христос ниспослао Духа Светог у виду огњених језика на Апостоле, а њих саме „послао у све народе (Мт 28, 19), да просветле оне који су седели у тами незнања (Мт 4, 16) и да их крсте у име Оца и Сина и Светога Духа“³⁵. Раздвљивањем дарова на Педесетницу, сваки народ на земљи добија могућност да постане изабрани народ Божији. Силаском Светог Духа на Апостоле отварају се двери свима који су били изван светлости, у тами незнабожачкој, и омогућава им се да угледају нестворену Светлост *која обасјава свакога човјека који долази у свијет* (Јн 1, 9). О томе говори и Апостол Павле у свом обраћању Атињанима: *Бог који је створио све и све у њему..., Он је из једнога човека створио сваки народ људски, да живи по свему лицу земаљском, и одредио је најпре назначена времена и границе*

³¹ Свети Сава, *Житије Свештога Симеона Немање*, изд. Просвета – СКЗ, Београд, 1986. 103.

³² М. Βασίλειος, „Οροι κατά πλάτος, 2, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1973, том. 8, 200.

³³ Исто, 200.

³⁴ Исто 202.

³⁵ Γω. Δαμασκηνός, Βίος Βαρλαάμ και Ίωάσαφ, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1991, том. 10, 16.

њихово̄ живљења, да ѿраже Бо̄га, не би ли Га се доѿакли и нашили Га, мада није далеко ни од једно̄га од нас; јер Њиме живимо и крећемо се и јесмо..., јер смо и род Његов (Дап 17, 24-29).

Проповед Јеванђеља има за циљ да од етноса, од незнабожаца (ѡзыцы), начини народ Божији (гр. λαός τοῦ Θεοῦ) (1. Петр. 2, 10), који ће бити *род изабрани, царско свешћенсѿво, народ свешћи, народ задобијен* (1. Пет 2, 9). Објава Благе вести Христове на Педесетницу народима сабраним у Јерусалиму јесте разоткривање велике тајне чудесног Христовог присуства у Цркви, међу ученицима Његовим. Силаском Духа Светог на Апостоле у виду раздељених огњених језика сваки од Апостола прима од Христа благодат по мери, а да истовремено у Њему остаје пунота благодати. По тумачењу Св. Григорија Паламе „само Христу који је сишао одозго Отац не даје Духа по мери: Он је и у телу имао сву божанску силу и енергију и никоме другом није дарована сва благодат Светог Духа, него сваком по мери, свакоме је дат други дар“³⁶. То значи да не само да ниједан појединац, него ниједан народ не може бити носилац свих дарова Духа Светог, тј. ниједан народ не може живети пуним животом у Духу Светом одвојено од других народа који чине заједно са њим један јединствени народ Божији.

Одавде не треба извући закључак да један народ не може истичати своје духовне и културне осебености, имати своје духовне предводнике и др. Наглашеним присуством Христовим свака културна или, пак, социјална посебност једног народа добија нови духовни садржај и прима печат новог живота у Духу Светом. У животу сваког народа посебно место заузима онај Светитељ од кога „почиње свети родослов у Духу Светом“, како је то у наше време говорио владика Данило (Крстић). Духовни вођа једног народа јесте онај Божији човек који је највише уподобио свој живот Христу, који личи на Христа и у коме се највише уобличио Христос. То је онај Светитељ који може заједно са Апостолом Павлом да каже *ӯгледајѿме се на мене као и ја на Хрисѿа* (1. Кор 11, 1). Такав је несумњиво у нашем роду Свети Сава, који је, по речима истог владике Данила, „оваплоћени позив на небо упућен од Бога свакоме Србину“³⁷.

Да Бог уважава посебност сваког народа види се и по томе што је на Педесетницу, на чудесан начин, дао Апостолима и дар

³⁶ Γ. Παλαμάς, Ὁμιλία εἰς τὴν Πεντηκοστὴν, 24, 7, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1985, том. 10, 108.

³⁷ Еп. Данило Крстић, *Предговор* у књизи Милана Д. Милетића, *Извори – роман о Немањи и Свешћом Сави*, Ман. Сланци 2002.

говорења различитих језика народа који су били сабрани у Јерусалиму. Апостоли су говорили страним језицима, а не својим сопственим који би онда други разумели као свој. То је чудо које се, сагласно Св. Григорију Богослову, превасходно односи на Апостоле, јер ако би Апостоли говорили на матерњем језику онда би то било „већма чудо оних који слушају, него оних који говоре“³⁸. Силаском Светог Духа сви народи света добијају могућност да приме Благу вест Христову на свом језику. То даље значи да ниједан језик није привилегован пред Богом у односу на друге. У духу Педесетнице је оповргавање и касније тријезичне јереси по којој је било дозвољено проповедање речи Божије на само три језика: јеврејском, грчком и латинском.

Ниспослањем Духа Светог и раздељивањем дарова говорења језика превазилази се раздељеност која је настала после градње Вавилонске куле (Пост 11, 1-9) „јер од Једнога Духа разливено (раздељивање) на многе, позива опет у једну хармонију“³⁹. Сваки језик, благодатним дејством Светог Духа добија обележје језика народа Божијег, тј. језика „који се не одређује било којим обласним говором, већ новозаветном поруком јединства“⁴⁰. Од самог почетка грађења Вавилона успоставља се борба између етноса и лаоса и та борба траје непрестано до краја историје који ће бити обележен грађењем новог Вавилона. И као што је за изградњу оног Вавилона служио један језик тако ће и у изградњи новог Вавилона, по свој прилици, водећу улогу имати један језик (енглески) и једна култура (рах амерісана). Пред остварењем глобалистичких планова новог светског поретка многи народи ће изгубити не само језик, него ће и потпуно нестати.

Једини прави одговор који може човечанство дати пред наступајућом опасношћу од глобализма јесте разоткривање аутентичног хришћанског живота и остварење идентитета у заједници са Богочовеком Христом, који Духом Светим борави у Цркви у сваком човеку и народу, а не у затварању у уске границе нације. Хришћанско родољубље представља раскид са самозатвореном љубављу према свом племену или народу. Ближњи

³⁸ Св. Григорије Богослов, *Празничне беседе* (превео са грчког еп. Атанасије Јевтић), 41, 15, Требиње - Врњачка бања 2001, 151.

³⁹ Исто, 151.

⁴⁰ Ђ. Трифуновић, *Сѣара срѣска књижевносѣ, Основе*, Београд 1994, 158.

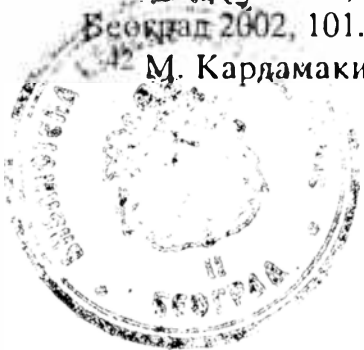
није само онај који је близак по крви, на што посебно указује Господ Христос у причи о милостивом Самарјанину (Лк 10, 30–37). Таква љубав није просто психолошка (*ако љубишће оне који вас љубе* Мт 5, 46), према свом „изабраном народу“, будући да она укључује и љубав према непријатељима (*Љубишће непријатеље своје, добро творишће онима који вас мрзе* – Лк 6, 27), као своју битну, онтолошку одредницу. Хришћанско родољубље, исказано у максими Апостола Павла: *чинимо добро свима, особито својима по вјери* (Гал 6, 10), јесте најбољи пут за остварење великог идеала љубави према Богу и према ближњим.

Ближњи је онај који правилно исповеда Христа, па ако је пореклом из другог или чак и из непријатељски супротстављеног народа. Еклисијални доживљај народа је директно супротстављен било којој идеологији тла и крви. Зато није и не треба да буде чудно, ако нам је ближи један православни Рус или Албанац од једног Србина незнабошца. Са православним Русом, Јелином, Американцем или Албанцем је могуће остварити најприснију заједницу у Телу и Крви Христовој, што нажалост често пута није могуће са неким ко је припадник нашег народа. Биолошка припадност једном народу није препрека за учешће у животу помесне Цркве на географској територији другог истоверног православног народа. Границе које постоје међу државама нису пресудне у остваривању јединства и мисије Цркве.

Хришћанско родољубље, дакле, није условљено ни биолошким ни друштвеним околностима, оно не познаје границе које намеће свет. Јединство Цркве опстаје упркос нејединству света. Оно никада није било угрожено ни „шароликошћу језика, менталитета, обичаја, држава. Црква није тежила образовању једноличне смесе народа, већ је стремилa ка афирмацији специфичних особености и својеобразности сваке заједнице“⁴¹. Иако је од самог почетка организована по територијалном принципу, Црква је увек била спремна да све оно што је затекла на одређеном простору и у одређеном времену прими у себе и преобрази га, дајући му вечно назначење. Назначење Цркве, „која собом обухвата све, а ничим не може бити обухваћена, јесте да преузме и возглави све, да све уједини са Богом, да све учини учесницима тројичног живота и славе“⁴².

⁴¹ А. Јацулатос, *Глобализам и Православље: студије о православној проблематици*, Београд 2002, 101.

⁴² М. Кардамакис, *Православна духовност*, Ман. Хиландар 1996, 106.



Ово је могуће остварити у Христу Исусу, у коме већ имамо првине спасења дароване нам Његовим Васкрсењем, јер Христос је, по речима Св. Симеона Новог Богослова „Првина, Средина и Крајње Савршенство. Јер је Он у свима, првима и средњима и последњима, као у првима. Јер у Њему нема разлике међу њима, као што нема ни Варвара, ни Скита, ни Јелина, ни Јудеја, него је све и у свему *Χριστός* (Кол 3, 11)“⁴³.

⁴³ Συμεών ὁ Νέος Θεολόγος, *Κεφαλαία θεολογικά καὶ πρακτικά*, 100, 1, ΕΠΕ, Θεσσαλονίκη 1983, 19 Α', 474.

Никола Лудовикос

ТРИЈАДОЛОШКЕ ОСНОВЕ И АНТРОПОЛОШКИ ЗНАЧАЈ ДУХОВНОСТИ СВ. АВГУСТИНА И ВИЗАНТИЈСКОГ „МИСТИЦИЗМА“

Т рудићу се, да у овом чланку, истакнем најзначајнија разматрања о ономе што би могли назвати онтологијом мистицизма и духовног живота уопште, који у домену модерног православног богословља поприма све већи значај*.

Почећемо нашу дискусију освртом на духовност св. Августина. Какву врсту онтологије она претпоставља? Познато је, да у Августиновом учењу, вера јесте повезана са индивидуалистичким поседовањем Бога као менталне спекулације, која је садржај вољног покрета којим ум тежи да достигне Божанску суштину (О светој Тројици 1, 1, 3). Ова „мистификација“ ума, по овом делу (10, XI, 18–11, VII, 12) се постиже његовом предајом вољи која обједињује душу. Овако, воља је схваћена као унутрашња доминација перфекције ума, његова „ентелехија“, што по аристотеловском термину значи његову дубоку суштину. Уско повезан са појавом присутности врховне истине као логичко-емотивног обележја унутар савести, ум тежи унио-мистици као сопственој савршености као употпуњењу сопствене „ентелехије“. То значи, да иако духовност овде представља изнимак учествовања у Целини, она је коначно призната као езотеријски логичко-емотивни знак поседовања Целине од стране индивидуалистичке душе. Тиме је мистично дубоко укорењено у менталном јер се прво налази у „ентелехији“ другог, у његовој тежњи за савршенством.

Онтолошка супериорност човека, овим, подразумева да је он душеван, да има душу у самоспознаји; да је у реалном животу саздан од промишљања односно мистичног употпуњења воље као мисли која садржи Бога. Онда кад човек мисли да поседује тело, једино у шта може бити сигуран јесте да он о томе *мисли*, каже св. Августин.

* Семинар одржан у Центру за напредне религијске и теолошке студије (Ц.А.Р.Т.С.) при Богословском факултету на универзитету Кембриџ (октобар 1999.) и Богословском факултету Дурхам, Енглеска (новембар 1999.).

Док у неоплатонизму тело трпи стварну онтолошку елиминацију, оно у Августиновој мисли добија свој онтолошки идентитет као предмет духовног ауторитета Душе; то није исти саизраз људске целине као у грчкој патристичкој традицији, али изгледа да он губи своју онтолошку другачијост, јер реалним бићем доминира душа, која тежи за сопственим духовним или мистичним употпуњењем. Стварна природа душе се остварује у овој тежњи за доминацијом, док се недуховна природа тела или ума остварује кроз препуштање тој доминацији душе. Тако, Августин чак и у својој теорији знања, одбацује било какву могућност утицаја разума на душу. То је Е. Гилсон, назвао: „le principe de l'interiorité de la pensée“. Од разума се не може научити. Све већ постоји унутар душе, не зато што је она настала пре тела, како је то Платон мислио, већ зато што она има стварног „унутрашњег учитеља“ који је подучава у свему; а тај учитељ је наравно Сам Бог. Божанска просвећеност је исте природе као и душа док је човек као биће даровано умом просвећен Богом на природан начин.

Ово олакшава анагогију, узвођење човечанског ка божанском. Заправо, током првог периода Августиновог духовног развоја (до 391.) душа је истинско откровење Тројице, док Христос бива примером скромног и моралног начина живота. Психолошке особености људске душе се могу приписати и Лицима св. Тројице те тако имамо да је онтологија Тројичног Бога заснована на нашој физичкој самосвесности. Прва у овој психолошкој тријади (О св. Тројици VIII, IX-X) је она о љубави о ономе који љуби и који бива љубљен, али је она несавршена јер ју је могуће нарушити мржњом; за њом следи тројство које чине дух, његова самоспознаја и љубав према себи и она је савршенија. На овај начин човечији *cogito* постаје *cogito* Тројице. На послетку, епископ Хипоа говори о Тројству меморије, интелигенције и воље и налази да је она најпотпунија, апсолутно нарцисоидна по саморазмишљању, самољубљу и самосећању. Служећи се Плотинијем и Порфиријем, Августин најзад достиже платонску аналогију која спознаје Бога („славног нежењу“ по ироничним речима Оливијера де Роја) средствима Његове творевине и људском душом понајвише.

Наравно, као што сам поменуо, верујем да овај анагошки метод представља тек први корак Августинове тријадолошке онтологије. Ја не мислим да ју је он уопште напустио, мада у његовим каснијим радовима наилазимо на корак напред, који се по мени може схватити као даљи развој или усавршење. Не могу

овде у потпуности¹ да изложим аргументе али су неки важнији аспекти Августинове теологије јако блиски теологији кападокијских отаца, иако се савремени православни догматисти упорно труде да оспоре ову чињеницу. Као пример, помињем његову борбу против антропоморфизама у његовом делу *О свейшој Тројици* (15, 15–23–24) или његову јасну поделу између „Дивинитас“ и „Деитас“, и његово уважавање Отаца, не као изворе суштине већ као „*principium deitatis*“ (4, XX, 29); или идентификацију ума са бићем и животом у Богу (6, X, 11). Такође наводим његово виђење божанске суштине као односне реалности (која је од највишег значаја за св. Атанасија и кападокијску теологију), (7, I, 1) као и његово често коришћење примера три људске личности (пријатеља рођака или комшије, како он каже) уместо једног затвореног духовног субјекта као давања модела независности и реалности три Божанске Личности а то је оно што кападокијци обично чине иако они не инсистирају на анагогији како то Августин повремено ради.

И после свега тога не мислим, као што нас је Г. Л. Престиж учио, да можемо говорити о есенцијализму западне тријадолошке теологије насупрот персонализму источне. Ако узмемо у обзир само случај августиновске тријадологије, по мени, можемо пре говорити о два типа персонализма и то истока и запада; у зависности од тога како они појединачно схватају појам сасуштаствености (хомоусије). Ја мислим да у августиновској теологији имамо теологију личне заједнице *суи ѓенерис* утемељену на платиновском поимању сасуштаствености. Крај и последица овог анагошког метода, а у исто време и исправка и нов начин мишљења, јесте ова „волунтаристичка“ тринитарна онтологија која претпоставља тајну божанског тројства као трансценденталну субјектификацију Бога снагом Његове Воље. То значи да су Три Личности Један Бог јер су вољно одређене и обједињене једним јединим Циљем, једним највишим Умом. По мени, овде имамо директан утицај платиновске идентификације Ипостаси Бога са Његовом Вољом у новој хришћанској трансформацији. Ова Воља се код Августина преображава у суштину божанске Љубави, која је по њему суштина Његове апсолутне духовности (*О свейшој тројици*, 15, VII, 27, 15, XX, 35–15, XXI, 41). Као Његова духовна суштина, божанска Воља/Љубав обједињују његову супстанцију и дају Трима Личностима њихову субјективност дарујући само један

¹ Овај чланак је опширно заснован на мојој књизи и Затворена духовност и значење Бића. Мистивицизам моћи, истина природе и личност "Атхенс, Еллиника Граммата", 1999 (на грчком); у овој књизи се налази и детаљна библиографија.

врховни Смисао њиховој заједници. Она нема значење по себи (пер се) већ црпи свој онтолошки идентитет из трансценденталног поимања, које Воља/Љубав чине могућом. Може се рећи да ово учење представља философско објашњење тајне божанске заједнице, и јесте модел многих западних персонализама све до данас. Овакав персонализам захтева сталну одређеност личне заједнице конкретним историјским или институционалним Смилом, не налазећи тако суштину или значење заједнице унутар себе, већ увек изван не. Оваквим разматрањем, на западу, је готово немогуће потврдити припадност заједнице „првом философу“ мада постоји пуно теорија о унутрашњем субјективизму или социјалној димензији душе². Оно што недостаје није модел Ја-Ти релационе структуре, већ значење заједнице унутар ње без губитка пуноће субјективности. Према источној патристичкој традицији, можемо увидети другу тринитарну онтологију како ћемо касније видети, где значење заједнице Личности јесте у њима као дубока трансформација било ког философског појма индивидуалне или субјективне суштине. Могу рећи да Циљ/Смисао овде припада личностима а не личности Њему.

Тако у Августиновској теологији примећујемо стварну теолошку онтологију Воље као највишег Смисла или Вредности а та највиша Воља, Смисао или Вредност јесу апсолутно духовни и божански а услед тога и апсолутно непобедиви. Овде имамо везу онто-теолошких и метафизичких вредности или боље, појаву онога што ја називам „мистицизмом снаге“, која је друго име за метафизику воље или снаге. Личност је, код Августина, онтолошки афирмисана као „ентелехија“ воље и снаге са смислом који Хајдегер приписује својој „ентелехији“ када говори о ничеовској онтологији (у његовом двотомном раду о Ничеу). Не поричем да Августин својом философијом припада Ничеу, али поричем да је Ниче несвесно августиновски. Мислим да непосредни метафизички модел Августиновог мистицизма, у оквиру његове тринитарне теологије и онтологије човечанске личности без теолошке потпоре, постаје на неки начин корен модерне онтологије воље и снаге.

Желео бих да подсетим да, по Ничеу, воља није просто психолошки производ; она је пре суштина душе. Воља значи снагу у смислу покретача доминације, она је средиште мисли која доминира. Коначно, воља је тежња за вишим. Овако, Ниче види одржање

² Погледати мој "Симболизам историјског трансцендентализма. Увод у појам заједништва у романско-католичкој еклисиологији" ("Григориос Паламас", Вол.77, 1994, pp. 305-346).

бића у својој суштини. Не слажем се са Хајдегером, који каже, да је Ничеова првенствена инспирација у аристотелизму. Немогуће је превидети чињеницу, да у психологији аристотелизма, воља бива коначно контролисана мишљу, тако да се може пожелети само оно што се може замислити. Ниче, је више „хришћански“ у својој онтологији, што значи да као и Августин, сматра да воља подразумева мисао у мистичкој онтологији као репрезентативну доминацију, где она постаје снага исто као и апсолутна воља. Ова појава је чин воље *par excellence*, којим воља духовном доминацијом, постаје мистично употпуњење Бића као таквог.

По Августину, дефиниција духовног „боголиког“ субјекта јесте одлучна архетипска мисао, која управља телом, појавама и историјом „потчињавајући“ их односно дајући им њихов једини смисао, будући да је овај чин духовне доминације у самој суштини Бића, једина реална осмишљена духовност, коју можемо узети у обзир и која је тиме конститутивни чин бивствовања. У жељи да учиним потпуно јасним, поновићу да ја никако не поричем то да Августин свесно користи метафизички модел који Хајдегер налази код Ничеа. Августин је тај који чини могућим ову дугу еволуцију од себе до Ничеа, дајући тиме језгро западној метафизици док се у његовој мисли могу наћи многе теолошке, еклесијастичке и духовне тежње да се умање последице „динамичке“ онтологије. Требаће векови поступне секуларизације да се ово језгро потпуно разоткрије у Ничеовској тзв. „антиметафизичкој мисли“. У мојој књизи (поменутој у фусноти 1), укратко испитујем ову еволуцију посебно кроз радове Duns Scotus-a, Occam/Böhme-a, Leibniz-a, Shelling-a и наравно Shopenhauer-a. Böhme-ова мисао је нарочит кључ за разумевање тога како воља постаје (августиновским кориговањем центар суштине Једног и хришћанског, превазилажењем плотиновског волунтаризма) „оригиналнија“ од Бога; оригинал, прво биће „Урсеин“ како је Шелинг назива. Сам Шелинг нам показује како сопственост (Selbstheid) постаје појам идентичан са вољном раздвојеношћу од Целине као и од неизбежности њене смрти у тежњи да све постане „Sehnsucht“ чежња, јединствена непојмљива Жеља која управља Бићем. (Лајбниц ће нам показати како, на другој страни, ова августиновска духовност постаје философија историје). Ниче је природно следећи корак...

Тако можемо рећи да је Ниче опречан Августину али не и Платону. Августиновска онто-теологија воље, бивајући идеално језгро метафизичке вредности, чини коначно могућим хришћански „платонизам за људе“. Тако, ако ничеовски нихилизам тежи да анихилира

овај платонски небески свет вредности/идеја, то је стога што је августиновски мистички нихилизам први „анихилирао“, овом метафизиком снаге, другачијост читаве природе (физиса) творевине. Тиме је понуђен начин успостављања ничеовске метафизике: то је оно што се назива „хуманизацијом бића“. Хајдегер то приписује само Ничеовој мисли, али изгледа да можемо утврдити да „хуманизација бића“, јесте управо оно што повезује две супротне онтолошке форме – снагу воље као темељ духовних вредности и на другој страни, снагу воље као њихову девалуацију. Ако Ничеов суперчовек представља апсолутни субјективизам, укључујући читаву истину унутар себе као „изузетност“, тј. као уметност очувања материјалне и чувствене истине бића, Августин је први који поставља истину у субјективни унутрашњи свет. Особа постаје стварна „духовно“ подређујући себи творевину и историју, она поседује, захваљујући својој вољној репрезентативној снази, њихову истину, према диспозицији да се трансформишу у „кванту“ људске „духовне“ снаге. Тиме, августиновска онто-теологија (у њеној секундарној, Ничеовској па тиме и модерној трансформацији кроз уметност и философију) чини могућим модел „мистицизма моћи“ (онакав какав срећемо код савремених аутора какви су Konrad, Burgess, Buthows и Ballard, а са друге стране, у савременој политици или технологији) који је присутан елемент у западном концепту историје.

Августинова мисао има, наравно, многе аспекте и за сада нема потребе да наводимо позитиван утицај који је она имала на разне теме источне и западне теологије. Међутим, изгледа да његова духовност у тринитарним претпоставкама и антрополошким конвенцама, које чине корен касније метафизике воље и моћи, не може да нам пружи онтологију Бића. Биће је хипертеза духовног а духовно је обично оно што влада а не оно што се мења. Очигледно, ограничење Оваплоћења на морално поље као суштинске одлике августиновске теологије и значајног дела западне теологије, доводи нас (услед извесне елиминације својих онтолошких димензија) до неке врсте „монофизитског“ приступа онтологији. Он се појављује у разним облицима западне теологије (од етичког легализма до дијалектичког одбацивања вредности и пуноће људске природе) али, поврх тога, у делу моје књиге који се односи на поменуто, покушавам да испитам услове под којима августиновски критеријум духовности постаје уобичајен, не само за запад већ и за исток. Тако, данас имамо чак и у домену православне теологије, несвесно тумачење исихазма где је недостатак онтологије бића очигледан а у предности су „духовни излети“.

И, ако постоји византијски писац који је претрпео највише „августиновских“ тумачења до данас, то је св. Симеон Нови Богослов. Он је, по мени, начинио теолошке претпоставке и исправке, које би стручњаци назвали „првом византијском ренесансом“; он формира теолошки појам субјективизма и теорију теолошког знања, засновану на темељима православног исихазма. Он, такође потпуно премашује, пратећи традицију св. Максима Исповедника, евагријско-оригенски спиритуализам који је био изазов за исток и за ефективни езотеријски интелектуални мистицизам карактеристичан за Грчку. Уједињење оригенских и августиновских идеја почиње у 12-ом, а кулминира од 13-ог до 15-ог века, са августиновским интерпретацијама ареопагистичких текстова. Оно што је за мене суштинско у овом процесу, јесте идентификација појма екстазе са мистицизмом моћи о коме смо раније говорили. Ово је врло деликатно питање и за тренутак ћу прекинути његово детаљније испитивање.

Оно што је од суштинског значаја за богословље св. Симеона јесте веома другачија употреба воље у његовом раду. Следећи мисао св. Максима (на коју ћемо се касније вратити), св. Симеон сматра вољу односно реалношћу (псалм 3) а не само индивидуалном тежњом ка логичко-емотивној духовној употпуњености. Интелектуални мистицизам бива напуштен у корист саучествовања; појам „срца“, овде се користи да покаже – што је случај и са богословљем св. Максима – управо ову односну и саучесничку суштину воље која је, како ћемо касније видети, у традицији грчких отаца подразумевана као сасуштаственост (хомоусија). Ова католичанска релација заједништва укључује не само душу или дух већ и читаву материјалну и нематеријалну творевину (иако се у грчкој патристичкој традицији сва створења, па и душе анђела, сматрају потпуно материјалним). Воља је овде, тежња да се онтолошки распростре чињеница Оваплоћења као смештање читаве творевине у Тело Христово у онтолошком не и моралном смислу; то је оно што је на еклисиолошком нивоу изражено Светом Евхаристијом³. Ова егзистенцијална идентификација моралног са онтолошким јесте од непроцењивог значаја.

Тако је ова врста воље, срж еклисијастичке духовности или боље речено, јесте надилажење духовности ако то подразумева

³ Теологија св. Максима Исповедника, темељно објашњава овај онтолошки значај Евхаристије. Верујем, да је ова доктрина о логосу (садржајном принципу) бића довољно објашњена само и његовом теологијом Евхаристије и обратно. Тако се из Евхаристије развила реална онтологија заједничарења. (О овоме погледати моју књигу "Евхаристијска онтологија" Атина, Домос, 1992) То је есхатолошка онтологија и – што може бити на неки начин јако чудно западном хришћанству - онтологија историјског бића у исто време.

спречавање да се нематеријална творевина схвати као „духовна“. У теологији св. Максима (као и код св. Симеона) створено биће било оно материјално или не, се може мењати милошћу Божијом и људском вољом у сарадњи; може свој „начин постојања“ променити и постати „духовно“ по божанској вољи (логосу) свог бића без тежње за материјалним. Ово је циљ аскетског начина живљења, заснованог на Светим Тајнама, које представљају управо такве божанске тежње за сталном трансформацијом створеног бића (његовог начина постојања) на начин на који васкрсло тело Христа постоји. Ова тежња за заједништвом прихвата божанску Вољу каква је у основи Светих Тајни; вољу за сасуштаством коју св. Симеон Нови Богослов назива савршеном свезом, која је суштински критеријум достизања новог еклесијастичког начина постојања. То је разлог због кога је жеља за хомоусијом тесно повезана са покајањем. Овде, покајање не значи само измену самоспознаје већ значајно остварење сасуштаствености, то јест борбе да се понесе терет ближњег и да се за њега нађе место у нама самима. **Мейџаноја** (преумљење), код св. Симеона и св. Максима, значи осећај да нисам стварно „биће“ ако немам читаву творевину у себи. Чак је, и виђење Бога код св. Симеона резултат заједничарске кенотичке иницијације у овој тајни бића као у сапостојању. То није победа супер верника који поседовањем Бога природно надањује своју индивидуалну природу и духовно доминира творевином; нити је то само духовно „језгро“, како то неки савремени теолози виде, већ је то **мейџаноја**, кеносис, пражњење као аналогичка иницијација кенотичком начину постојања самога Христа, који собом обједињује целокупну заједницу свог еклесијастичког Тела. Воља, тиме усваја онтолошки садржај Светих Тајни, посебно Евхаристије која творевини отвара пут сједињења, хомоусије, „онакво какво се налази у светој Тројици“, по речима св. Максима Исповедника. Тако, поимање Бога значи доживљену еклесијологију.

Због тога је св. Симеон, замољен од својих неистомишљеника да објасни значење израза св. Павла „неизрециве речи“ о садржини Царства небескога, дао потпуно чудан одговор: „Ове неизрециве речи су за нас Тело и Крв нашег Господа Исуса Христа које сваки дан једемо и пијемо“. На то је парадоксално додао: „Изван њих не може се наћи ништа макар трагали и по читавом свемиру“. То је и разлог што аскетски живот, за св. Симеона имплицира потпуну онтологију самог бића. Ум (нус) је апсолутни и вечно отеловљен. Постојање Бога јесте чињеница, која се не тиче само логичке душе већ и чула (вида, слуха, додира, укуса,

мириса) која се трансформишу у Духу. Стварни живот није у духовним заносима, већ у католичанском поимању Бога, прожимању менталног и чувственог; суштинског и егзистенцијалног, у Христу. Св. Григорије Палама, бранитељ исихазма, пар векова касније, чини велики допринос онтологији и антропологији *живоџа у Христџу* (овај термин су користили византијски писци, док је термин *мистицизам* потпуно погрешан за разумевање православног духовног живота). Тај допринос се догодио када је св. Григорије реаговао против онтолошке дистинкције између суштине и природе постојања, коју је Плотин морао да изврши да би објаснио поимање Једног. У Платиновом раду наилазимо на дистинкцију (и дубоку узнемиреност која за њом следи) између постојећег бића као мањка стварног постојања и контемплационог бића које том контемплацијом задобија небески живот. Стварно постојање, стварна људска сопственост, по дефиницији јесте елиминација бића – лажно постојање. Морамо у потпуности прихватити ову онтолошку двојност, односно оставити по страни наше физичко постојање да би контемплацијом пронашли нашу трансценденталну суштину, где душа попут Једног бива „изнад суштине“. Духовност, овде представља жртвовање човека у циљу задобијања вечности. Тако, имамо на претек „мистичног“ живота, али не и стварних бића да у њему учествују. У том смислу, по мени, тзв. „византијски мистицизам“ није заправо мистицизам, није чак ни духовност иако га неки православни теолози виде тако. Борећи се против неоплатонизма, св. Палама појми дистинкцију између природе и постојања као могућност слободног употпуњења читаве људске природе у Христу, као постојање у Духу где су сви елементи бића и творевине потпуно прихваћени у циљу да би сачували Тело Христово. Као код св. Максима, постојање и овде подразумева излажење не из природе (како неки савремени православни теолози и егзистенцијални философи схватају личност, попут Х. Јанараса) већ прелазак природе бића у природу Духа Светога. Неоплатоничко поимање Једног, по Палами, не подразумева сједињење, како то Варлаам види. Ово виђење је, по њему, имагинарно јер је само интелектуално односно без тела; док је уздизање исихаста ка Богу стварно, јер се дешава по милости Духа Светога који собом узноси „сваку врсту творевине да би икона (слика) Бога била потпуна“. Тиме, не само дух већ и све силе душе и тела учествују у Богу; свеци нису само промислитељи о Богу већ и сами учесници у Њему читавом својом природом. Ово потпуно стварно емпиријско а не метафизичко сједињење са божанским, јесте

право значење теологије природних ипостасних нестворених енергија Тројичног Бога. Нестворене енергије омогућују Богу да буде не само трансцедентан већ и иманентан, заиста присутан у творевини. На овај начин мистицизам или духовност постају не метафизичка већ емпиријска есхатолошка онтологија читаве људске природе.

На крају, али не по својој важности постављам питање о тријадолошкој теологији која се претпоставља за такву духовност, ако је и даље можемо тако називати. Нема времена за детаљну расправу о изворима или аргументима које излажем у својој књизи „Затворена духовност и значење бића“. Укратко, мислим да савремена православна теологија под утицајем писаца попут Т. de Regnon-а или G. L. Prestige-а, покушава да оствари онтологију личности на њеној онтолошкој преваги над природом док је западна теологија окренута супротном циљу. Покушао сам да покажем да уопште нема недостатка персонализма у коренима западне теологије, већ је споран њен могући основ у онтологији воље за моћи. У контексту православне теологије данас, желим да суштински разграничим онтологију личности од онога што ја називам „онтологизацијом личности“. Ово потоње се, уз помоћ Хајдегера и Сартра, дешава код неких теолога који поистовећују суштину бића само са његовим начином постојања, а тај начин са личности. Личност, тиме, значи излазак из природе (као код Сартра). Тако, имамо имагинарно (или нарцисоидно по психоаналитичком термину) разумевање личности које игнорише изузетно позитиван патристички поглед на природу као егзистенционалан, дијалошки, динамички догађај; разумевање које нам не може пружити онтологију бића (не смемо занемарити могућност постојања другачијих основа онтологије моћи). Према грчкој патристичкој традицији, природа је по свом начину постојања дијалошки и есхатолошки производ логичког бића и Божије милости. Ово место је од врхунског значаја за мисао св. Максима и посебно његово учење о нествореном Логосу створених бића. Тим нествореним Логосом, створена природа се окреће божанској вољи и божанској љубави, коју божански Логос рефлектује и позива творевину назад себи; овај Логос бића постаје и егзистенцијални начин успостављања узajамног сапостојања као остварења јединства тројичног Бога у Његовој творевини, у Христу, у Његовој Цркви.

Можемо нагласити да ово *Јединство Бога* јесте темељ нове онтологије у грчкој патристичкој традицији, јер је она као онтологија Тројице повезана са појмом хомоусије као радикалне

трансформације философског појма суштине. Оно што недостаје плотинској онтологији *τρεῖς ὑποστάσεις* је управо сасуштаственост. Последично, ове *τρεῖς ὑποστάσεις* не могу бити независне и потпуне личности јер морамо да додамо њихове суштине да би имали целовито Биће. Бити реално биће, у Грчкој патристичкој тринитарној традицији значи поседовање божанске суштине. Грчки Оци под појмом хомоусије не подразумевају вољно јединство, већ користе израз *περιχώρησις* – заједнички живот Три Личности, односно саживљење природе *φύσις*; динамичко заједништво; начин постојања сваке особе кроз друге у узајамном слободном *ὑποσεδωῶν*. Ако је ова вечна *κηνώσις* хомоусија основ тринитарне теологије, њено достигнуће у односу на Бога, на творевину јесте пресудна борба хришћанина и његове мистичне духовности као члана Цркве Христове. Ова духовност представља онтологију реалног, конкретног природног бића, које постаје католичанско тј. оно које читавој творевини налази место у себи, оно које постаје средиште свих створења борећи се против демонског зла онтолошке сепарације, следећи кенотички начин постојања какав је Христос имао. У том случају, суштина боголиког човечанског бића није у његовој души или уму, вољи или разуму, чулима или његовом телу. Суштина је у свима њима заједно сједињеним са Богом у Христу, уз посебан додатак: како св. Максим разматра: пуна субјективност собом повлачи могућност кенотичке перихорезе свих створења у себе. Ово није само проста интерсубјективност као код Buber-a, Levin-a и најпосле Paul Ricoeur-a, који покушавају да укључе појам *différence* у стварност личности. Код ових писаца, како сам Рикер примећује при критици Левина⁴, нарцисоидни, затворени индивидуализам није сасвим превазиђен, док је код св. Максима, на пример тајна пријемчивости за друге у нас егзистенцијална хомоусија, што претпоставља тајну крста, жртву љубави према себи. Ово би, укратко, било значење личности у егзистенцијалном изразу православне теологије.

Укратко смо испитали само неке значајне писце опште хришћанске традиције; св. Августина, св. Максима Исповедника, св. Симеона Новог Богослова. Палама је једини који на тренутак припада само источној православној Цркви. Дубоко сам убеђен да се вредносни августиновски спиритуализам као и његова тринитарна

⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Seuil, Paris 1990), p. 387: cette prétention exprime une volonté de fermeture, plus un état de séparation, que fait que l'altérité devra s'égaliser à l'extériorité radicale.

теологија, могу тек претпоставити а можда и кориговати на допунски начин од стране саме западне традиције и њених писаца, који могу да превазиђу јаз између источног и западног хришћанства. На извештан начин, Августинов суштински значај надилази окви-ре његове теолошке терминологије и чини његову теологију великим духовним достигнућем које заслужује поштовање. Међутим, увек постоји обавеза да се буде свестан разлика међу традицијама – нарочито ако се тежи њиховом измирењу.

Превела
Мирослава Миливојевић

УЧЕЊЕ О ЗЛУ КОД СВЕТОГ ГРИГОРИЈА НИСКОГ¹

У раној Цркви су се одвојила два веома супротстављена гледишта на проблем зла. Једно гледиште је јасно изнео блажени Августин у својим делима и можемо га описати дефиницијом „етичка визија зла“, јер говори да је грех лична кривица. Овај прилаз проблему ставља у средиште погрешан избор који узрокује сам бол човечанства. За блаженог Августина главно питање о овом проблему није *quid sit malum*, већ *unde malum faciamus*. Објашњење за ово налазимо у делима *De Ordine*, *De libero arbitrio* и *Confessiones*, у којима дефинише како душа добровољно иде ка „малим“ добрима и онда када може да пожели највеће добро. Овај погрешан избор палог човека долази због његових пропуста и грешака. Када ми своје грешке припишемо ђаволу, мислимо да је он само инструмент у Божјим рукама који спроводи Божји суд над грешником.

Други став о проблему зла је можда најјасније изражен у богословљу Светог Григорија Ниског и можемо да га дефинишемо као „демонска структура зла“. Према овом гледишту, зло заузима интегрално место у хришћанској вери. Не само да покушава да објасни грех у оквирима људске савести, већ изнад свега признаје парадоксално присуство зла које је зависно од човековог пада и лукавством заводи човека. (Пост 3, 4-5)

Недавно је Brooks Otis² у својим веома оштроумним анализама кападокијског богословља објаснио да је Ахилова пета Кападокијаца управо – учење о злу. Он доказује да у непризнавању оригенистичког објашњења греха, Кападокијци поричу само оно јасно објашњење греха које им је схватљиво или које они могу да прихвате.³ Otis усмерава сву пажњу на чињеницу да,

¹ Преведено са енглеског изворника: A. J. Philippou, *The Doctrine of Evil in St. Gregory of Nyssa*, *Studia Patristica*, Vol. IX, 1966., 251-257.

² Brooks, Otis, *Cappadocian Thought as a Coherent System*; u *Dumbarton Oaks Papers*, vol. XII, Cambridge, Mass, 1958, 95-124.

³ Ibid, 113 и наредне странице.

почев од Тертулијана, а закључно са блаженим Августином, који је закључио и довео до врхунца многа учења, Запад прилази озбиљније решењу овог проблема који је, према његовом мишљењу, у богословљу Кападокијаца остао очигледно необјашњен.⁴ Касније, према учењу блаженог Августина, професор Otis инсистира да „истинита емпиријска искуствена самоанализа може да води до много дубљег разумевања греха.“⁵

Насупрот овоме, код Светог Григорија налазимо οὐ γὰρ ἄν πλατῆθῃ ἄνθρωπος τῷ προδῆλω κακῷ.⁶ И док је код блаженог Августина апсорбовано учење са проблемом човекове самоспознаје, дотле Свети Григорије у складу са Светим писмом и грчким оцима себе никада неће запитати *ко сам ја?* Пратећи речи псалмопевца „у тој светлости видећемо светлост“ (Пс 36, 9), ово питање човек човеку не сме поставити, јер у књизи Постања, првој књизи Мојсијевој, Бог пита „Адаме, где се ти?“ Због тога за грчке оце проблем човековог греха је више историјски, него што је то проблем самоспознаје.

Дакле, ако желимо да схватимо учење о злу Светог Григорија Ниског, прво ћемо морати да истражимо библијско и свеобухватно историјско становиште. Он схвата историју као огроман прогресивни ток од почетка до краја, обухватајући све ствари и узрастајући према заједничарењу у Божјем животу. Али, данас, διαστροφή са свим својим преокретима и потресима, наглашава негативне моћи које лажно помрачује Божји благослов. Пратећи мисао Светог апостола Павла, Свети Кападокијци виде људску историју као догађаје који трпе тиранију греха од самог почетка, а то је идеја коју он унапређује у учењу о „двострукој творевини“.⁷ Свети Григорије Ниски у оваквом тумачењу историје, види божанско дејство, τὰς ἐνεργεῖας⁸, која у личности и деловању Господа Исуса Христа обуставља и коначно побеђује Сатанину владавину.

Свети Григорије се хвата у коштац са проблемом зла и као философ и као богослов. Генијалним начином је успео да сачини схему историје на тему греха и благодати и на тај начин избегне

⁴ Ibid, 123.

⁵ Ibid, 123.

⁶ De hom. Opif. 20, PG 44, 200 C.

⁷ Or. Cat. 16, Sr. 70; Ibid. 21, Sr. 81; In Cant. Cant. 1, Lang. 784; De hom. opif. 16, PG 44, 180 B.

⁸ Веома јасна поставка богословствовања о енергијама види се у писму Светог Григорија свом брату Петру Севастијском, које се погрешно приписивало Светом Василију Великом (Epist. 38, PG 32, B и наредне странице); види и A. Cavallin, Studien zu den Briefen des hl. Basilus, Lund, 1944; такође, Quod non sint trs Dii, Mucl. str. 47-48, Adv. Mac., PG 45, 1320 C; Ibid., 1317 B; De Spir. Sanc., PG 46, 697 A.

и заобиђе хришћанско-оригенистички идеализам и супротни манихејски песимизам. У ствари, то је тај контраст који Свети Григорије прави између божанског и демонског⁹ који он унапређује као фундаменталну тему своје дијалектике, чија синтеза лагано ствара победу благодати у којој „ће Бог бити све у свему“. Чинећи Христа „*principium cognoscendi*“ његовог богословља, према традицији Светог Иринеја, он изражава своје виђење историје, тако да оно доминира у победоносној личности Господа Исуса Христа. То је виђење вере, које извире из књиге коју држи Господ у својој десној руци и која је написана Његовим прстом љубави и светости. То је визија човековог правог живота, изговорена мистичким болом у коме постоји хармонија, иза несклада, тј. иза хаоса. Ово виђење које само по себи чини разумљивим његово учење *πληρωμα* налази пуну афирмацију у Посланици Ефесцима 1,4 (и даљи стихови). Другим речима, тајне које саме откривају човеку божанску вољу, а помрачују се ђавољим непријатељством, су у рукама Божјим и отпечаћене су за нас Крстом Господа Исуса Христа. На Голготи видимо Господа који очајнички одговара тајни неправедности и покварености. Тако у светлу Васкрсења ми се сусрећемо са потпуним уништењем зла које чини могућим *θεωσις*.

Ако христологија може да нам понуди суштину учења о обожењу, са друге стране постоји демонологија, која може да нам да истинско схватање зла које се представља као Сатанино деловање противу Бога. Можемо приметити да учење Светог Григорија о спасењу налазимо у библијским описима појаве ђавола као правог Божјег непријатеља, који је једини логичко оправдање за коришћење два традиционална аксиома сотириолошке аргументације. Први би био тај, да онај који спасава мора бити Бог, а други – да онај који је „привидан и лажан“ не може бити спасен.

У светлости оваквих поставки, прилично је непримерено рећи да Свети Григорије једноставно задржава платоничарско интерпретирање зла као приличан недостатак *добра* – *στέρησις ἀγαθοῦ*. Gronau¹⁰ и Cherniss¹¹ се баве утицајима Стоика и Платоничара на сам језик који су користили Кападокијци приликом објашњења овог проблема. У контексту мишљења Светог Григорија термин *ἀγαθόν* је поистовећен са деловањем Оца према Сину¹² и доследан

⁹ De hom. Opif. 16, PG 44, 180 B-C.

¹⁰ C. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese, Leipzig, 1914.

¹¹ H.F.Cherniss, The Platonism of Gregory of Nyssa of California Publications in Classical Philology Vol. XI, Berkeley, 1930.

¹² C.Eun., J., 3, 6, 17-19; De inst.Christ., J., 41; Ibid, 67; Adv. Apol., Mucl., 181.

тумачења синтагме $\sigma\tau\epsilon\rho\eta\sigma\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\alpha\theta\omicron\upsilon$ не само философским путем, већ јасним истраживањем библијског учења о злу као демонском устројству.

Веома рано је још Исаија, у 14 глави своје књиге пророчанства, говорио о побуни и паду небеских бића. Свети Григорије приписује велики значај овој пред-људској катастрофи у чину стварања, правећи тако основу за своје учење о злу. У шестом поглављу Катихетске речи, као и у дванаестом поглављу *De Hominis Opificio*, постоји парадоксална реалност зла у облику змије која vara и заводи човек. У причи о Адаму налазимо савршену подршку за овај „спољашњи“ облик зла. Уствари, тешко да ово можемо повезати са „унутрашњим“ аргументом који је изнедрио блажени Августин. Главна осуда сва три кападокијска Света оца је у иницијалном чину који условљава да цео свет оде од Бога, припадајући Злом. Слика змије у сржи приче о Адаму чини савршено јасним да зло није истог порекла као и човек. Зло не претпостоји, већ углавном човек започиње зла дела.

Професор Otis каже да нам Кападокијци не дају задовољавајуће учење о палим анђелима. Несумњиво је да ово може да буде протумачено као делић прећутаног у самом хришћанском богословљу. Од Новог завета се ништа о томе не говори. Још од тада је порекло зла неосетно остављено по страни, а расправљало се само демонско деловање у историји (Еф 4,1 4 и 6, 11).

Стојећи на овим становиштима, можемо у потпуности да разумемо зашто Свети Григорије Ниски одбија да говори о злу као о онтолошком ентитету.¹³ Само Божја делатност у историји, божанска $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$, може да нас одведе у право Биће. Суштински, Свети Григорије представља пад као кушачево лажно обећање да ће пројавити право Биће човеку. То је лажно обећање савршеног познања које може да учини човека истоветним са Богом: „Твоје очи ће бити отворене и постаћеш као и богови, који познају добро и зло.“ (Пост 3,5) Човек наивно прихвата демонска стрмљења, да би их касније открио, у болном остварењу, сопственог прегрешења и глупости. Сада, смрт замењује живот. Уместо снаге, јавља се потпун и крајњи бол, а уместо благослова – проклетство.

Тако је за Кападокијце ђаво реални Божји непријатељ, детерминисан тако да се противи свакој Божјој вољи приликом

¹³ У овоме се слажу Свети Григорије и блажени Августин: види дела блаженог Августина *De moribus Manich.* 7. 10; *Conf.* 3, 7, 12; *Ibid.* 7, 12, 18; и дела Светог Григорија Катихетска реч, 8, Sr. 27, Sr. 83.

стварања.¹⁴ У саблажњивом неприхватању палих анђела, устројавају се све његове мисли и све теомахичке жеље (Дан 5, 39; 1. Кор 12, 3, 1. Јн 4, 5, Откр 12, 17). Он одговара сваком деловању Божјем помоћу неке врсте противљења у историји.

Закључујући, можемо да кажемо: Свети Григорије наводи зло као тајну лошег избора, терминима које је преузео из библијско-митолошког језика. „Искупителска теорија“ коју је усавршавао Ориген у свом учењу има смисла само ако је посматрамо са аспекта борбе Господа Исуса Христа и великог непријатеља, као што описује и Свето писмо. Господ се назива Искупитељем за многе (Мт 20, 28; Мк 10, 45) који су Га спознали као победника над сатаном, и то на његовом терену. Ако занемаримо учење о злу, учење Светог Григорија Ниског о искупљењу постаје за нас „искривљено, веома драматично и потпуно неетичко“, према речима Ritschla.¹⁵ Философи из доба просветитељства су жестоко реаговали против пораста сујеверја, које је било у вези са демонским силама у Средњем веку и у доба оних који су опонирали Православљу, са истим последицама које су претрпели богослови прошлих генерација, одбијајући потпун библијско-митолошки концепт и третирајући овај проблем као „zeit-geschichtlich“, тј. као учење које је уобличено без неког посебног откривења или важности за схватање деловања нашег Господа. Реагујући против овог неодговарајућег становишта које је било општеприхваћено међу историчарима догмата у XIX веку, требало би да испратимо учење професора Anton-a Fridrichsen-a¹⁶ у одбрану становишта да је Господ Исус Христос сам додељен злим дусима, далеко од тога да је то било случајно: Господ наш се разликовао, јер није имао реалне људске грехе, али се суочавао са тајном духовног зла. Тумачећи и схватајући овакво учење, Оци нас воде бољем и потпунијем разумевању сопствене интерпретације Христове мисије на земљи.

Са енглеског превео:
Ивица Чаировић

¹⁴ Gustaf Aulén је критиковао Оце због њихове "неспособности да буду доследни себи, да би одржали и доказали обе стране овог случаја; да докажу у исто време да је Њаво Божји непријатељ и да је такође извршилац Суда Божјег." *Christus Victor*, New York, 1958, 54-55.

¹⁵ A. Ritschl, *Cristian Doctrine of Justification and Reconciliation*, Edinburgh, 1872, 4.

¹⁶ A. Fridrichsen. *The Conflict of Jesus with the Unclean Spirits*, Theology 22, 1931, 122.

Георгије Цецис

ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЊЕНО ЕКУМЕНСКО АНГАЖОВАЊЕ У ЕВРОПИ

У мају 1989. год. многобројни делегати свих цркава Европе, са севера и југа, са истока и запада православног исто као и римокатоличког и протестанског запада срили су се у Базелу, уклонивши професионалне, националне и политичке преграде, да би учествовали у радовима европског екуменског скупа „Мир и правда“. Инспирисани речима псалмиста да су „Правда и мир загрљени“ (Пс 85, 11), ти бројни људи и жене су покушали да одговоре на изазов упућен црквама данашњег света, они су изразили своје братство и своју солидарност обећававши да допринесу, под утицајем Духа Светога, деловању нове Европе и једног бољег света сходно реду створеног од Бога.

Овај скуп који је без сумње значио екуменски догађај нашега века на европском тлу, подвукао је у свом завршном документу, нарочито у пословању које говори о сутрашњој Европи, да „свако размишљање о будућности Европе мора почети размишљањем о прошлости“. Тај поглед на европску прошлост био је неопходан из простог разлога што је историја нашега континента садржавала не само велика културна и научна остварења, него и духовна искуства, и историју ендемског насиља, не само на нашем тлу већ и целоме свету. Јер за многе народе Африке, Азије, Пацифика и Латинске Америке, Европа није синоним истраживања човековог достојанства слободе и социјалне правде, него колонијалне експанзије, ропства, расизма, дискриминације, економске експлоатације, културне доминације и еколошке неодговорности.

Неодобравајући актуелно стање ствари, тај документ је приметио да су хришћани нашег континента имали свој удео у одговорност за такав развој, пошто је историја Европе била јако обележена расколима и верским борбама које су изазивале многе религијске ратове. Због тога је скуп у Базелу позвао хришћане да активно допринесу изградњу сутрашње Европе.

Прегледајући тај текст бивам запањен сличношћу пасуса који су изречени пре више деценија за време једне друге Екуменске конференције која се, такође одиграла на европском тлу и која је, мада је имала светски карактер, одражавала ипак проблематику нашег континента и стања насталог у Европи за време Првог светског рата. Мислим на конференцију, „Живот и акција“ о практичном хришћанству, сазваном у Стокхолму 1925. год. од стране архиепископа Упсале, Натана Седерблома. Била је то конференција, према једном савременом новинару, „која је сакупила византијске писаре, англиканске палице, уштиркане крагне шведских пастора, црне огртаче и капуте, црвене шалове и беле кравате“¹

Ако се упореди текст израђен у Базелу са оним из Стокхолма констатоваће се да, од рађања савременог Екуменског покрета двадесете године, Цркве, поготово Православна црква, Англиканска и оне произишле из реформе, у жељи да дају уверљиво сведочанство у свету, покушале су да се боре заједно против истих демонских сила које нам се и данас супротстављају, као рат, расизам, нетолеранција, експлоатација другог или непоштовање наше околине. Неки наводи извучени из разних извештаја конференције из Стокхолма говоре о томе довољно. „Са хришћанског становишта, рат је под ма каквим обликом за осуду. Установљење једнаких односа између раса је један од највећих задатака нашега времена“. „Општи осећај против империјализма беле расе је један од проблема који највише прете у садашње време“. Пораст господарења човека над природом и поседовање огромних сила дали су у садашње време надмоћ материјалних интереса. Менталитет Запада је тиме обузет. Идеали и морални принципи су потиснути или чак изгубљени из вида. Ми смо као деца која се играју ватром и не знајући за опасност. Због тога је конференција из Стокхолма налагала да заједничка акција Црква у социјалном и етичком домену не буде нова доктрина која би променила природу Цркве већ напротив, да буде подстицај за остваривања последица које хришћанска вера подразумева.

Ако чиним поређење између Базела и Стокхолма то је зато да с једне стране, приметим да су у току прве половине овога века, Цркве морале супроставити истим проблемима као и данас, а с друге стране, да нагласим да у општем напору у супростављању у разноврсним проблемима човека и желе да се, Православна

¹ Цитирао П. Конору "Кратка историја Екуменизма", Париз 1958.

Црква од самога почетка, се налазила у првome реду и играла одлучујућу улогу у развоју екуменског покрета како у Европи тако и у целом свету.

Стиче се општи утисак да је савремени екуменски покрет проистекао из протестантизма, као одговор на постојеће цркве настале услед реформи. То је делимично тачно. Јер, почев од момента када су цркве са протестантским називима почеле да делују мисионарски излет, проблем дељења протестанског света стекао је нову димензију. Било је постављено следеће питање „Да ли је требало, у исто време када ће Еванђеље донети незнабошцима историју подела хришћанства, и ставити једне поред других једну методистичку, једну презвитерску, једну лутеранску, једну баптистичку цркву“.² Тако је било критичко питање, постављено од стране више протестанских делегата из Трећег света на мисионарској конференцији у Единбургу 1912. год., која је сматрана као један од најбитнијих датума у историји екуменског покрета. Ипак, неоспорно је да је историја овог покрета уско везана за Православну цркву.

Историјски је факат да је пре свега то била једна Православна црква, наиме екуменски патријархат у Константинопољу, 1923. год. званично је лансирао идеју оснивања „Лиге цркава“ према моделу „Лиге народа“ која је створена у Женеви. Како је приметио пастор Вистер Хоефт „Црква у Константинопољу била је једна од првих у модерној историји да подсети хришћанство да би било непослушно у односу на захтев свог Господа Спаситеља, ако не би тврдило да у свету манифестује јединство Божијег народа и Христовог бића. У закључку са овом енцикликом, „Константинопољ је звоно за окупљање“. Нека ми буде дозвољено да се укратко зауставим на тој енциклици, не само због њеног значаја у обликовању екуменског, већ због тога што је она била „magna carta“ савршено правило ортодоксног екуменизма, која је много допринела што је Православна црква напустила своје вековно неповерење у односу на западно хришћанство и учествовала у Екуменском покрету.³

Ова енциклика била је под јаким утицајем неповољних резултата Првог светског рата који се завршавао. „У часу речено је у њој, када је толико опасности угрозила саме основне хришћанске вере или су преступили, угрозили саму структуру живота и друштва по Христу (алузија на Октобарску револуцију 1917.),

² Г. Виатте, Цастерман 1964.

³ Л. Зандер "The Ecumenical movement and the Orthodox Church" Лондин 1967.

искрени и живи односи међу црквама су се наместили још више него што би морали бити корисни и погодни за цркве у целини, много више но у погледу преимућства које би могло произвести такву цркву појединачно.

Страшан светски рат, који се завршио, створио је дубоке ране у хришћанском друштву и открио апсолутан презир најелементарнијих правних принципа и хуманости. Стара или нова, та зла привућиће пажњу и будност свих цркава.⁴

Треба, међутим, приметити да се занимање Цркве из Константинопоља за јединство хришћана читавало много раније од 1923. год. Већ 1923. год. екуменски патријарх Јоаким III је тражио, путем једне енциклике, рекавши да је време да православци установе односе са „двема гранама хришћанства – католичком и протестанском црквом бодрећи друге православне предводнике да „припреме пут, да нађу места сусрета, контакта и узајамног виђења, тако да се временом дође до добра и радости за свакога а према жељи Господа, до толико жељеног хришћанског јединства. То је било 1920. год., осам година пре конференције у Единбургу!

Ако сам се позвао на овај историјат то је зато да нагласим да је православни свет од самога почетка био у епицентру екуменизма и то у толико више што у том преекуменском периоду, осим РПЦ у борби да преживи Октобарску револуцију, квазитоталитете локалних православних цркава, укључујући и оне из Летоније и Албаније, узеле су активног учешћа у екуменском покрету и заједно са англиканцима, старокатолицима и црквама проистелих из реформи, оне су имале удела у одлуци за стварање екуменског савета цркава (ЦОЕ) и касније и конференције европских цркава (КЕК).

Овај екуменски ангажман уопште не иде против природе и историје Православне цркве. Напротив, како је то потврдила трећа паннортска конференција (Жамбери, новембар 1986. год.) „Она је представљала важан израз апостолске вере у историјским условима, новим и према новим постојаним захтевима.⁵ То је баш у том духу да су православне Цркве учествовале у екуменском покрету институционалним инструментима као што је ЦОЕ и разним екуменским саветима, националним и регионалним, као што је КЕК.

⁴ Н. Зеннов "The Eastern Orthodox Church and the Ecumenical movement"

⁵ "Enciclique de 1920" Age d Homme, Lansonne 1968.

После кратког прегледа православног доприноса екуменског покрета уопште,⁶ волео бих да се вратим ангажману православне цркве на европском плану, нарочито у контексту КЕК-а са обзиром на знатан део односа између православног истока и протестанског запада који се баш развијао у том смислу. КЕК се појавио пре 3 год. у време “Хладног рата”. Он је рођен у Европи раздираној и подељеној, која није запамтила време I светског рата и која је брзо пожурила свом уништењу. Европа подељена на два дела морала је да превазиђе политичке поделе да би била у стању да се посвети поново заједничком животу европских народа раздираних у II светском раду. У таквој перспективи, Хришћани Европе и истока и запада ангажовани одавно у екуменистичком покрету и екуменистичком савету цркава, основаном већ 1948. год., изнели су идеју стварања једне конференције европских цркава да би зближиле народе и цркве Европе, изградивши мостове преко граница. И тако од оснивања 1959. год. КЕК је био место сусрета, центар теолошког и социолошког разматрања, јер људи и жене хришћанских цркава Европе ван свих подела и против свих претњи нису се двоумили да се боре за узајамно зближавање неминовним истицањем Еванђеља, у бризи да на основу искуства која су доживљавали понуде и изналажења измирења.

Најтежи проблем који је наметнут Црквама био је у томе што је већина њих живела у супротстављеним политичким системима. Цркве дакле нису могле ни да одбију ни да прихвате стварност, нити се њој препусте. „Ако је било супростављених цркава, то би била најгора од негација дела у раду око измирења које је покренуо Христос преко сваке границе“

Улога Православља у том задатку око помирења и зближавања истока и запада, у огромном раду око уклањања баријера и успостављања мира, била је веома велика. Како се не подсетити онога што је покојни Митрополит Никодим из Петрограда рекао у вези са мирном коегзистенцијом као претходним и неопходним условом за мир у Европи: „Ми схватамо мирну коегзистенцију као једину могућност да се избегне катастрофа која нам прети и да се изађе из апсурдног ћорсокака који доводи до војног конфликта, способног да уништи човечанство“⁷ Двадесет година касније, у светлости спектакуларног развоја који је уздрмао Европу ових последњих година, речи које сам цитирао, нарочито истичу јединствен рељеф и показују да је акција

⁶ "Православна црква и Екуменски покрет" епископис 1986.

⁷ Извештај са VI заседања КЕК-а

око помирења и пацификације православца у оквиру КЕК-а оштроумна и пророчка, упркос критикама упућених на Западу о пореклу и мотивима једне такве акције! Православни су проповедали тај пацифизам, јер у Светом Писму реч мир означава хармонију, јединство, правцу и измирење са Богом, и зато што је црква пре свега позвана да сведочи о измирењу ми миру у Богу.

Сведоци догађања који су пореметили европски пејзаж у току последњих седам деценија Први светски рат, Октобарска револуција, пораст фашизма, Други светски рат, Јалта и све што је она донела) и у већини случајева, директне жртве тих поремећаја (у Русији, Румунији, Србији, Пољској, Турској, Финској и Бугарској). Православне цркве Европе могле су само тежити екуменској сарадњи ради очувања човекове личности. Јер, цитирајући трећу помирителну панорску конференцију, многи фактори који проузрокују воље савременог друштва, као што су угњетавање маса, социјалне неједнакости, ограничавање права човека у домену слободне савести и религиозне слободе у проблему избеглица и емиграната, природно опадање и разарање околине, све то дакле уноси бескрајан страх у којем се расправља у свету наших дана. Међутим, човечанство у сред својих подела, постаје свесније чињенице да садржи клицу јединства људске расе, везане својим створитељем преко Адама и који истовремено одржано у јединству са Богом Оцем посредством другог Адама у лицу Исуса Христа“.

Ово све ортодоксно тврђење објашњава, изгледа ми, разлог постојања православља у Екуменском покрету и у његовом ангажовању у оквиру КЕК-а, било у оквиру његовог регуларног програма, било у проширеном оквиру, као што је овај скуп у Базелу.

Јер, у односу на савремену ситуацију која води ка слабљењу концепта људске личности, дужност Православне цркве је у вредновању кроз њено проповедање, њену теологију, њену литургију, њену свештену активност човека као субјекта, пошто језгро њене антропологије јесте баш слобода коју је Створитељ дао људском бићу. Слобода која је сачувана у мери по којој је човек одабрао да буде слободан, не независно од свог Створитеља, него својом слободном покорношћу њему и плану који је за њега замишљен.

Само се по себи разуме да екуменско ангажовање православца у Европи није ограничено КЕК-ом. Читава серија билатералних дијалога између православних с једне стране и римокатолика,

англиканаца, лутерана или реформиста с друге стране, о једно међународном или националном плану, су доказ жеље православља да раде у корист јединства хришћана, свим начинима и на свим нивоима.

Почеци тих дијалога датирају још из XVII века. Не заборавимо да у жељи да се информише о покрету реформе, Патријарх екуменски Јоасаф II, је отворио контакт шефовима реформе пославши им једнога емисара Витенберга 1559. год., да је Јеремија II из Константинопоља, између 1573–1581. одржавао преписку са лутеранским теолозима из Тибингена, да је Патријарх Кирил Лукарис остварио везу са архиепископом из Кентерберија, Ксорксом Аботом и реформисаном црквом Женева око 1625 год., са којом је успоставио ближе контакте нарочито посредством Антоана Лежеа (библиотека женевског факултета поседује драгоцену документу који се односе на Кирила Лукариса са Женевом); не треба заборавити ни да су нешто касније 1874. православни отпочели теолошки дијалог са старокатолицима (конференција у Утрехту).

Ови истраживачки односи су попримили официјални карактер у току последњих година, за време којих је Православље, одлуком Панортодоксије, покренуло теолошки дијалог са Црквама и вероисповестима раније наведенима, будући убеђено да кроз такав дијалог оно даје динамичко сведочење о својој традицији и о својим духовним литургијским и социјалним искуствима а све у циљу да се припреми пут који води јединству хришћанства. Јер, да цитирам још једном трећу Панортодоксну конференцију екуменских активности вишенационална Православна црква има свој извор у осећању одговорности и у убеђењу да коегзистенција, узајамно разумевање, сарадња и заједнички напори су битни за јединство хришћанства да се не би стварала никаква сметња Еванђељу. Опис који сам дао не би смео да створи утисак да је све добро у екуменским односима православља како на билатералном тако и на мултитералном плану. Поводљиве свештеничке претпоставке многих протестанских имена или центарлизаторска проповедања из Рима, недоследност неких партнера у примени заједничких договора који се тичу литургијске дисциплине, дефетистичко држање многих хришћана Европе у односу на секуларизацију или још на национализам који се нагло пење у више региона Европе, нарочито у земљама традиционално православним (Украјина, Румунија и экс Југославија) са јаком професионалном обојеношћу све су то елементи који би могли шкодити ономе што је већ стечено у екуменском покрету Европе.

Парадоксално, ветар слободе који је недавно дувао у Источној Европи са толико наде за приближавање народа, постао је у више случајева фактор поделе за Цркве. Тако су се старе свађе појавиле, а неправичности прошлости биле су обновљене до те мере да униште сваку добру вољу за братску коегзистенцију. Цитирам: „конфликт у коме је православна Србија супротстављена католичкој Хрватској између Мађарских реформиста и православних Румунија у Трансилванији или још и трновитији проблем унијатства у Румунији, Словачкој, Пољској и нарочито у Украјини.

Унијатство које постаје у последње време готово свакодневница, морало би, чини се специјално напоменути. Унијатски проблем није само у вези са слободом савести која на основу права човека, мора бити усклађена према 5 милиона католика са источњачким обредом који живе у Украјини како читамо у западњачкој штампи. Такође постоји проблем о којем има мало свести на Западу о вишевековном прозелитизму римске цркве на штету православне цркве специјално посредством унијатизма, а у циљу да се уједине православци у Риму у име једне еклисиологије која се налази у самом центру теолошког спора између католика и православних.

У контексту Перестројке и украјинског над проблема који се појављује, често смо чули да се говори о бруталној репресији унијатима од стране Стаљина и о њиховом насилном привођењу РПЦ 1946. године. То је тачно! Оно што се не зна или што се прећуткује, је да су претходно, православци Украјине и Галиције били „присаједињени“ Риму, под политичким притиском бискупа, католичких принчева у Пољској и Литванији за време Концила у Брест-Литовску 1596. године који се окончао фамозном „Унијом из Бреста“.

Што се тиче унијатске цркве, она је данас реалност, како је навео митрополит Кирил из Смоленска „католици источњачког обреда „имају право да се моле по њиховој традицији“.⁸

Оно што је од значаја, то је да се римокатоличко старешинство опире покушају тријумфализма и освајању традиционалног православне земље од стране католичке цркве покретане још и данас неком „универзалистичком“ еклисиологијом. Јер према Никити Струвеу: „већ се чују тријумфалистичке речи у Украјини које кажу да ће унијатска црква бити највећа по броју и да ће њоме управљати папа.

⁸ Service Orthodoxe de Presse, 145 (февруар 1990. стр. 11.)

Такве речи ће имати као резултат рађање нових сукоба међу хришћанима у целоме свету, пошто унијатски проблем није само у Украјини већ постоји у Пољској, Словачкој, Румунији, Грчкој, Канади, САД, Индији, Етиопији, као и целом Блиском истоку све до Аустралије и Латинске Америке.

Ипак има обећавајућих знакова који говоре о вољи православца и римских католика да реши тај трновит проблем.

У том смислу, позиција усвојена на седмој пленарној седници међународне мешовите комисије за теолошки дијалог између православне и Римске католичке цркве, сазване јуна 1993. у школи православне теологије у Баламанду (Либан) јесте обећавајућа. На објављивању својих закључака са претходне седнице из Фрајсига (јуна 1990.), мешовита комисија из Баламанда, у помирљивом духу, јасно је означила да унијатизам не би смео даље бити сматран као модел за унију цркава, будући да еклесиологија у коју се он развио није била инспирисана традицијом јединствене цркве. Документи из Баламанда, тачније подвлачим да због начина на који католици и православци поново се старају у односу према тајни Цркве и увиђају себе као цркве сестре, тај облик мисионарског апостолства, зван унијатизам не може више бити прихваћен ни као метода коју треба следити нити као модел за јединство тражено од наших цркава.⁹

Разуме се да унијатски проблем није једини који са православне перспективе погађа екуменске односе у Европи. Један трновит проблем је постављен такође од стране протестанске, нарочито пошто је више црква и именовања, проистеклих од реформе, користећи ослобађање земаља Истока као и отварање граница подлегло искушењу да гледа на православне земље као на „terra missionis“ (земља за мисију) примењујући агресивни прозелитизам на штету православних цркава баш као што се на Балкану радило па и на Блиском истоку за време 18. и 19. века. У досадашњим наводима покушао сам да дам кратак преглед православног доприноса европском екуменизму уз покушај да подвучем и неке проблеме типичне за подручје. Могућно је да је мало рано да се процени тај допринос, због разних промена које се још дешавају у екуменском подручју. Једино ће можда будући историчари бити у стању да одреде важност и значење православног екуменизма у Европи.

Волео бих, ипак, да завршим овај кратки експозе коментаром о једној примедби „учињеној недавно од стране Ива Конгара а

⁹ Епископсис, 496, 30.9.1993.

која се тиче, изгледа ми свих цркава и свих хришћана у Европи. У овом недавном зборнику и духовном тестаменту насловљеном „Јесењи разговори“ Тај ветеран екуменизма је потврдио да је „Европа била створена хришћанством“. Ако се хоће Европа учинити модерном без хришћанства то неће ићи!

Ја сам био запањен констатацијом да је такав изазов учињен од стране свештеника централне и источне Европе, сазваних у Женеви пре око три године од КЕК-а, да би се дискутовало о будућности нашег континента.

Изашли из њихове изолације и атеистичког насиља, ти људи и те жене су јасно изразили своје дубоко убеђење да хришћанска вера-она која их је у току више деценија охрабрила и помагала да се супротставе свим врстама невоља јесте главни елемент који би морао обликовати Европи будућности.

То убеђење било је у супротности од држања више припадника са европског запада, који су изгледали као дезоријентисани у свом веровању, дефетистички у односу на еволуцију друштва, стављајући у питање хришћански идентитет Европе верујућих да у једној Европи мултикултурној, мултирелигиозној и хетерогеној, хришћанске вредности немају никаквог смисла и изјављујући да будућност Европе мора бити на хуманитарним идејама“.

Ова тенденција је истовремено и изазовна и забрињавајућа, јер непостојање у Европи једног хришћанског социјалног људства допринео би без даљњег, непоправивом помућењу нашег континента и олакшавању увођења других верских и параверских замена која су се већ појавила.

Због тога, потврда хришћанског идентитета Европе, као и увођења хришћанских вредности у Систему који ће уређивати односе земаља народа и Европе морају бити међу приоритетима наших цркава и КЕК-а.

Очевидно, ако смо убеђени да ће Еванђеље и хришћанска вера још наставити да носе поруку спаса човеку и жени данашњице.

Превео
Предраг Ружичић

ХРОНИКА СТВАРАЊА

Тачно али несхваћљиво

„Јован Рајић, историчар, песник и црквени великодостојник. Поводом 275-годишњице рођења и 200-годишњице смрти“.

САНУ огранак у Новом Саду, Епархија бачка, Платонеум и Архив Војводине, Нови Сад 2002.

У кратком временском размаку, од свега седам година, личност и дело архимандрита Јована Рајића (1726–1801) била је повод за одржавање два научна скупа. Први је одржан 1994. године са циљем да обележи два века од штампања Рајићеве четворотомне Историје, 1794. и 1795. године, а други, како је већ у наслову истакнуто, поводом 275-годишњице рођења и 200-годишњице смрти. Ова личност је захвална за изучавање, јер о себи оставља доста података, кроз своја бројна дела и обимну преписку. Стога је и библиографија о њему већ закорачила у девету стотину обрађених јединица. Писање о Рајићу почиње још за његовог живота и траје непрекидно већ преко два века. Тематски је доспело на ниво „писања о писању“. Тешко се ту може додати нешто ново, али се при читању радова и Зборника јавља низ повода за размишљање.

Рајићево најпознатије дело среће се под насловом „Историја разних словенских народа посебице Хрвата, Бугара и Срба“. Умесно је питање који би од поменутих народа, сем Срба, у сличним приликама, за себе предвидео последње место. Књига има 612 пренумераната из Новог Сада, Пеште, Сегедина, Осијека, Темишвара, Ирига, Стоног Београда, Трста, Вршца, Вуковара, Руме и других вароши. Било је то време када је број писмених од прилике био мањи него данашњи број неписмених. Па, ипак, доживело је ово дело и своје друго издање у Будиму 1823. године. Може ли да прође незапажено да је зборник пред нама штампан у 500 примерака. Мало је вероватно да ће нека књига стићи у поједине од поменутих градова, где је пре више од два века доспела Рајићева „Историја“. Ово Рајићево дело довршено је 1768. године и четврт века стајало је у рукопису, где

би без залагања митрополита Стефана Стратимировића, некада Рајићевог ђака, највероватније и остало. Митрополит је рукопис добио у руке 15. априла 1793. године, а већ следећег дана, уз пропратна писма шаље га на штампање, уз истицање успеха, да га по сопственом изразу „истргне“ из пишчевих руку. Атмосфера око издавања ове књиге код пословично несложних Срба делује невероватно. Најављена као „за цели славно-сербски род полезна историја“ била је већ у току израде предмет посебне пажње и митрополита и штампара који схвата да „нужнијег и жељно ишчекиванијег подухвата од штампања Рајићеве историје за Србина издавача није било.“ Изгледало је да је судбина српског народа везана за појаву ове књиге. Прикупљање претплате третира се као посебан догађај, тако да се може сачинити читава хроника о току штампања. Када би се превело на језик данашњих могућности, праћен је из часа у час. Као резултат заједничког труда мотивисаног поштовањем и према писцу и његовом спису настаје „култна књига“ српске историографије.

Ходом кроз страдалну повесницу Срба, испуњену погибијама, готово, редовна праћеним глађу и кугом, само по себи се намеће питање како је тај народ опстао: „Велија примјена и гибелъ зделасја в родје сербском“.

Рајић брани свој народ од оптужби мађарских историчара да су Срби сурови и нечовечни према непријатељу. По њему, то се чини из одмазде: „равноју мјероју возмјерили им“. Двострука мерила када су Срби у питању нису појава само наших дана.

За Србе се каже да су народ сеоба, то је благ израз у односу на оно што се иза тога крије – бежањем од претње потпуног уништења и тражења спаса у далеком и непознатом. Рајићево доба је изразито у знаку сеоба. О оној из времена патријарха Арсенија Чарнојевића могао је слушати од учесника. Као дечак био је очевидац бежања под Арсенијем Четвртим. Већ у то време сумирано је искуство да за Србе настаје посебан период када им је на челу Цркве поглавар са тим именом. Затим као младић Рајић је могао да види следеће трагање Срба за „срећом“ одласком у родом и вером блиску Русију где ће се брзо изгубити.

По основном образовању Рајић је био богослов, док историк постаје стицајем околности. Так се „својим богатим открићем српске прошлости, ипак, најсвесрдније одужио народу подељеном туђим границама...“ Насупрот фами о опседнутости Срба својом прошлошћу, изненађује сазнање да је “Рајић написао прву међу историјама Срба чији број још увек није двоцифрен“. Тешко се одредити између

ове чињенице и тврдње да „јачег средства од историје у борби за национални опстанак, Срби нису имали, нити имају. Зато је бесмислен сваки позив који им се благонаклоно или претећи упућује да се окану историје и окрену будућности“. Бројна су сведочанства „латентног историзма“ код Срба. Није случајно да архимандрит Ковиља 1741. године мајстору пореклом из солунске околине саопштава да „начиним по подобију цркве Манасије јакоже из внутр и извње...“ Треба ли истицати да је, с обзиром на време, утисак ових речи далеко јачи од казивања биографа највећег српског задужбинара краља Милутина при градњи краљеве гробне цркве манастира Бањске „старо здање те цркве би разорено и ново од основа подигавши и сврши на слику свете Богородице Студеничке, заповешћу господина превисокога краља Стефана Уроша“.

И тада су Срби осећали где их вребају опасности и који су путеви отуђења од свог народа најбржи. Поводом наметнуте реформе календара они реагују „что су неколико светаца српских и оставили между праздницима, али нису хтели у календару именовати да су србски, то је чисто јасно, да би наша деца мало по мало знала и да не би веровала да смо ми имали от свога рода и племена свјате и богоугодне људе кадгод“. Против Срба се и тада смишљено

радило само не у име мондијализма. Тада је сметао нечијим плановима и српски патријарх кога су прозвали антихристом и ђавољим сином.

У личном животу Рајић је прилично несрећан. Може се замислити са колико тешкоћа се, при школовању, морао сустрести син општинског говедара. Сам је говорио како је „без икакве помоћи из завичаја гладан и у голоотињи као странац 14 година провео“. Затим долази гашење породице, а потом и слаба прилагодивост, приликама у непосредној околини, као и стални сукоби са црквеним врхом, готово, увек на своју штету. Необично је толико несналажење у односима са људима за човека који се кроз живот од раног детињства морао пробијати сам. Овакво стање можда има и повољног одјека на плану стварања. Настале су хиљаде страница рукописа од чега је само део објављен. Књиге доживљавају и по пет издања. Ушао је у изреку: „Учен као Рајић“. Само такав човек могао је „за стотине у српској писмености непознатих назива наћи адекватне облике који су се одржали до данас“. Већ тада је запазио како „српски писатељи все от Немани начинајут“. Није се могло рачунати само на успех. Свој катихизис саставио је за 17 дана, а затим га видео штампаног у 10.000 примерака. Са Монашким правилима пролази друкчије. Она су

„вцелом сосједании всјех насто-
јатељеј фрушкогорских мона-
стиреј представљена и пријата
и потврђена, а потом отвер-
ждена и уничтожена и дело и
труд остало пусто...”

Читалац књигу не пушта из
руку без неколико дилема. Оне
постоје независно од Зборника.
Тичу се у српског народа и Ра-
јићеве личности. Како усклади-
ти српски историзам, који се не
може довести у питање и који
није само однос расположења и
склоности, већ услов опстанка и
однос према писању своје исто-
рије, која им је толико потреб-
на. То довољно говори о њима,
јер тамо где не могу да се послу-
же преводом, бележе хроничне

недостатке. Ту је и недоумица
како неприлагодиви Рајић,
убрзо по доласку у Карловце,
увиђа да је Србима потребнији
као историк него теолог. Следи
и питање његове равнодушно-
сти да ли ће књига бити шам-
пана или не. Не може се при том
заобићи ко је заслужнији за по-
јаву Историје, Рајић или ми-
трополит Стратимировић. И на
крају, оно што је највредније –
практични значај Рајићеве *Ис-
торије*. Из ње су „ницале и сме-
ле мисли о ослобођењу и уједи-
њењу свих Срба... Ја сам се с
радошћу сретао са Рајићевим
мислима у прогласима и писми-
ма које је учена околина Кара-
ђорђева објављивала и слала у
његово име”.

Живорад Јанковић

ТРИ ПЕСМЕ ЗА ТРИ ДЕЦЕНИЈЕ

Ћушање Јефимије

За једанаест векова свога постојања Византија је дала само две књижевнице: касију (9. век) и Ану Комнину (12. век). У знатно краћем периоду Срби су стекли своју прву песникињу, монахињу Јефимију, супругу деспота Угљеше, господара серске области, првог носиоца и жртве организованог отпора турској најезди, који са братом Вукашином гине у Маричкој бици 1371. године. Поред тога што је прва српска песникиња, монахиња Јефимија је особа која је емотивно највише везана за српски светогорски манастир Хиландар, иако у њега никада није могла да ступи. Ту су сахрањени њен отац кесар Војихна и син који умире као дете. Ретки су примери да је неко са стране сахрањен у овом манастиру и ту породицу деспота Угљеше стоји изнад целе династије Немањића.

Време рођења, монашења и смрти само се оквирно одређује. Зна се кад је постала удовица – на дан поменуте Маричке битке, 26. септембра 1371. године. После тога среће се на двору

кнеза Лазара, где ће дочекати и другу српску катастрофу – косовски полом. Поред тога што је била књижевница, она се помиње и у делима двојице писаца: Житију деспота Стефана Лазаревића Константина Философа и Слову о преносу моштију Свете Петке Григорија Цамблака.

Као књижевница, Јефимија представља посебну појаву у нашој литератури. Може се говорити само о ономе што је сачувано. То су три песничка састава високе уметничке вредности. Особеност дела чини то што су њена остварења сачувана на посебном материјалу. На диптиху од сребра урезани су стихови туге за сином. Везују се за период између 1368. и 1371. године. Следећа два састава су готово три деценије млађа. *Мољеније Господу Исусу Христју* на завеси за царске двери манастира Хиландара, потиче из 1398–1399. године и *Похвала кнезу Лазару* извезена на покрову за кивот косовског мученика из 1402. године. Поред тога што јој припада место прве песникиње код Срба

и што се среће у делима двојице писаца, Јефимија својим последњим списом улази у круг од десет сачуваних списа о светом кнезу Лазару и Косовској бици. Ту се нашла у друштву патријарха Данила Трећег, деспота Стефана и Андонија Рафаила Епактита.

Особеност списка о кнезу Лазару, представља чињеница да је, од десет сачуваних, половина од њих до нас доспела само у једном препису. Уз то, у њиховом хронолошком каталогу постоји осетна празнина од замало две деценије, што даје довољно разлога за претпоставку да је број тих дела могао бити знатно већи, али су у међувремену нека од њих нестала, јер није било систематског умножавања и уношења у посебне зборнике. Слично се дешава и код Јефимије. Тешко је прихватити да песникиња овакве мисаоне снаге ништа не ствара готово читаве три деценије. И оно што је сачувано опстало је углавном због посебног материјала. Иначе, да је било поверено само хартији, питање је колико би могућности имало да преживи векове.

Однос савременика према маричкој катастрофи и страдању браће Мрњавчевића, краља Вукашина и деспота Угљеше, јесте у најмању руку загонетно. Српски писци оног времена безмало да немају симпатије за њега. Више је присутан тон осуде него објективности. Уношењем

нереалних па и немогућих података, овај први организовани отпор турској претњи у целом хришћанском свету, а не само код Срба, смешта се у оквире гордости и противљења Божанској вољи. За разлику од Срба, Грци ће – додуше и они знатно касније – имати више разумевања за подвиг браће Мрњавчевића. Тако ће цар Манојло Палеолог у својој повељи из 1408. године рећи: „Пре много година, одмах после смрти деспота Србије покојног Угљеше, због невоље која је тада настала од стране Турака а која је била веома тешка и непрекидна, водећи бригу о општем добру, одлучио да половину метоха Свете Горе и солунских и просто речено свих буде дата у пронију како не би сви скупа пропа-ли“. Ни Вукашинови синови, њих четворица, не чине ништа да се о Маричкој битки другачије проговори. Стога је необично и ћутање монахиње Јефимије о погибији мужа и девера. То је утолико мање објашњиво што ће она, три деценије касније, речима необичне сугестивне снаге проговорити о косовском поразу и новом мученику кнезу Лазару.

Од наших старих писаца једино дело Јефимије на двоструки начин припада свету уметности. Поред тога што се њена остварења убрајају у књижевна дела, за историју вештине она су значајна и као примерци црквеног веза. За њену *Похвалу свейом*

кнезу Лазару, дуго се веровало да потиче од кнежеве удовице, кнегиње Милице. Тако се у попису старина фрушкогорских манастира из 1753. године каже: „Једна марама литерامي написана коју је везла блажена госпожа Милица“. Текст похвале умножаван је и путем преписивања и доспео је и у круг богослужбених списа. У неколико случајева унет је у службу светог кнеза Лазара на место пролошког житија иза шесте песме канона.

Два писца Григорија Цамблук и Константин Философ помињу Јефимију у контексту преговора са Бајазитом. Ту она прати своју сродницу Милицу која преговара у име сина Стефана. Писац добро уочава и преноси већу присебност Јефимије у критичном моменту која се може објаснити тиме што она није непосредно угрожена у толикој мери као Стефанова мајка: „Када су оне биле призване а Милица била у ужасу ... ова Јефимија к њој рече: „Одбаци сваки страх када нас само удостојише да тога видимо“, она разумно тада све своје потребе, помоћу Богоматере на коју положише своју наду“.

Разлог за појаву прилога под овим насловом јесте „празнина“ у стварању Јефимије и њен однос према Маричкој битки. Својевремено је познати Миодраг Пурковић помишљао на могућност да осамнаест дела Светога Саве није сачувано. Поменути циклус списа о кнезу Лазару, такође, упућује на такво размишљање. У том контексту и двоструки повод за овај текст може се свести на један.

Међу несталим делима монахиње Јефимије у условима где је разарање редовна и континуирана појава а опстанак се граничи са чудесним, није без основа размишљање и о написаним али несталим делима. Нису она морала нестати у давном времену. За Србе кобни двадесети век дао је исувише много могућности за разарање.

Знатан део оног скромног што је преостало од некада изузетно богатог наслеђа, ипак, даје довољно вести. Уз то треба дозволити и могућност да ће неки даровит и срећан истраживач у ономе што је сачувано открити и препознати још неко Јефимијино дело, јер права изучавања су тек почела.

Живорад Јанковић

САДРЖАЈ

Реч уредника	5
<i>Никифор Архиејиској Слованије</i> Против крштења са кропљењем	7
<i>Максим Е. Аџиорџусис, ејиској њијсбуршки</i> Монаштво у православној цркви	11
– Православна монашка традиција – извори –	
<i>Др Здравко М. Пено</i> Хришћанско родољубље по светом апостолу Павлу	20
<i>Никола Лудовикос</i> Тријадолошке основе и антрополошки значај духовности св. Августина и византијског "Мистицизма"	35
<i>А. Филіју</i> Учење о злу код светог Григорија Ниског	47
<i>Георџије Цецис</i> Православна црква и њено екуменско ангажовање у Европи	52

ПРИКАЗИ

<i>Живорад Јанковић</i> Хроника стварања	62
– Тачно али несхватљиво –	
<i>Живорад Јанковић</i> Три песме за три деценије	66
– Ћутање Јефимије –	

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

Издаје:

Информативно - издавачка установа
Српске Православне Цркве

Уређивачки одбор:

Председник:

Његово Преосвештенство Епископ бачки
др Иринеј (Буловић)

Чланови:

мр Зоран Јелисавчић, главни и одговорни уредник
протојереј др Радован Биговић
протосинђел Јован (Пурић)
протојереј др Зоран Крстић
др Ксенија Кончаревић
протођакон др Радомир Ракић
мр Богдан Лубардић
мр Родољуб Кубат

Коректор: Радмила Мишев

Уредништво и администрација:

Теолошки погледи

11000 Београд, Краља Петра Првог број 5

Штампа: Доситеј, Горњи Милановац
број 1/03.

Издавач топло захваљује добротворима

- * ЈП за информисање Таковске Новине,
Горњи Милановац
- * Новинско издавачки центар ДОСИТЕЈ,
Горњи Милановац
- * Предузећу МИНОС,
Горњи Милановац
- * Предузеће "МИШКОВИЋ"
Горњи Милановац

ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ

ВЕРСКО НАУЧНИ ЧАСОПИС 1/03

ПРОТИВ КРШТЕЊА СА КРОПЉЕЊЕМ

МОНАШТВО У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ

**ХРИШЋАНСКО РОДОЉУБЉЕ ПО
СВЕТОМ АПОСТОЛУ ПАВЛУ**

**ТРИЈАДОЛОШКЕ ОСНОВЕ И АНТРОПОЛОШКИ
ЗНАЧАЈ ДУХОВНОСТИ СВ. АВГУСТИНА И
ВИНЗАНТИЈСКОГ "МИСТИЦИЗМА"**

УЧЕЊЕ О ЗЛУ КОД СВЕТОГ ГРИГОРИЈА НИСКОГ

**ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И ЊЕНО ЕКУМЕНСКО
АНГАЖОВАЊЕ У ЕВРОПИ**

ХРОНИКА СТВАРАЊА

ТРИ ПЕСМЕ ЗА ТРИ ДЕЦЕНИЈЕ



БИБЛИОТЕКА СРЦ

ПБЧ 41/2003-1/03

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, Serbia**