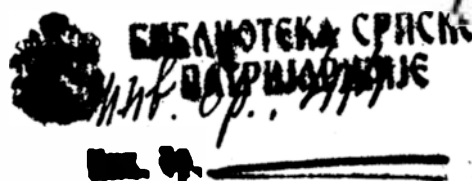


Теолошки погледи

БЕОГРАД 1991.
ГОДИНА XXIII
БРОЈ 1-4

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС



Дуїоіодишњем уреднику Теолошких погледа, еїискоїу будимском др Данилу (Крсїићу) захваљујемо се на љубави, неизмерном штруду, и свему шїо је учинио за овај часоїис. Захваљујући њеіовом истїанчаном боїословском уму, енциклоїедијском знању, уїледу и смислу за сарадњу, Теолошки погледи судосїиїли ниво сличних часоїиса у їправославном свеїу. Шїо је најбиїније, часоїис је знаїно обоїаїио їправославну боїословску лиїтературу и мисао код Срба и їосїао истїински весник ауїенїичної їправославної Предања.

Еїискоїу Данилу желимо усїешно и їлодоїворно вршење еїискоїске службе. Молимо Га и од њеїа очекујемо да и даље остїане сарадник Теолошких погледа, колико му їо обавезе дозвољавају.

Драїи Владико, још једном, од нас, једно велико хвала, а од Боїа наїрада.

У р е д н и ш њ о



УМЕСТО УВОДНИКА

После учесталих приговора да се Црква бави политиком, а с обзиром на трагичне догађаје који се дешавају у нашој земљи, мало по мало наметнула се дилема како код црквених људи, тако и код оних који то нису, да ли Црква треба да учествује у догађајима који се збивају код нас или не? Ово питање је утолико важно, зато што су црквени људи истовремено и поданици државе која својом силом претендује да над њима има апсолутну власт, те се они често и мимо своје воље морају покоравати и служити за остварење њених циљева. Поред овога не треба заборавити ни то да је данашњи човек, па и онај у Цркви, истовремено упућен на различите димензије живота као што су: љубав према својим ближњима, етички принципи, осећање дужности према држави и нацији којој припада, који му налажу да узме учешћа у догађајима свога времена. Међутим, као члан Цркве свестан је да се у одбрану својих ближњих, па и себе самог, не могу користити сва средства. Све ово ствара проблем код човека на који није ни мало лако одговорити. Међутим, да би се колико-толико приближили одговору на ово питање, чини нам се да је неопходно да почнемо са анализом времена и догађаја уопште, а затим да покушамо да одговоримо на питање: ко је тај што иницира догађаје било какви да су они, позитивни или негативни, и зашто то чини.

Свако време, независно од тога каквим је догађајима обележено може се окарактерисати као тешко. И то не само због тога што гаружни догађаји чине тешким, већ због самог начина на који време постоји. Уопштено речено, постојање времена није ништа друго до рођење и конкретно постојање бића у његовим одређеним облицима, дакле догађање, догађај, али је истовремено и почетак онога што називамо распадањем, смрћу конкретних бића. Дакле, време је, истовремено, и неопходно за постојање свега па и човека, и њихов непријатељ. Без постојања времена нема живота овом створеном свету, управо зато што је створен те се због тога време појављује као

његов конститутивни елеменат постојања, али и елеменат који ту твар негира, чини је пролазном. Једном речју, време је Хронос, који прождире своју децу, тј. самог себе и тако постоји.

Али, док је у природи овај процес мање-више прихватљив, у оквиру људског битисања и живота овакво постојање времена се доживљава као непрекидна смрт, и као такво неприхватљиво је за човека. Зато је свако време по себи непријатељ човековој личности. Оно, по садашњем свом начину постојања, тј. по својој димензији која раздваја и рашчлањује сва бића између себе и свако биће понаособ, стоји као препрека ка остварењу тежње човека да постоји као вечна и непоновљива личност.

Међутим, иако читава природа постоји непрестано разједана временом, а на тај исти начин и даје утисак да се живот непрестано обнавља и расте, таквог стања је једино свестан човек. У таквој реалности постојања, покушавајући да својој личности обезбеди непролазни идентитет а самим тим и време учини непролазним, човек иницира такве догађаје који му се често враћају као бумеранг, и будући да не успева да својим силама и догађајима оствари то чему тежи, ти исти догађаји му се појављују као страшна неман која га прождире. На овом проблему је управо засновано богословско виђење света и историје.

Стога, иако су разни историјски догађаји много пута до сад оцењивани и оцењени, што ће свакако бити случај и са нашим данашњим збивањима, свима њима, по мом мишљењу, недостаје једна теолошка процена. Она није занемарљива ако желимо да разумемо саму суштину догађања и догађаја, како оних које карактеришемо као позитивне, прогресивне, тако и оне негативне, као што је то нпр. рат и разумемо и саму делатност Цркве и њен став у односу на њих. Зато, оно што ће нас занимати у овом чланку, није политичка и социјална оцена догађаја који се код нас збивају у последње време, нити анализа да ли су они могли да буду избегнути или не. Тиме ће се бавити, као и досад историчари и политичари. Оно што нас занима то је једна теолошка процена саме суштине догађања а затим и наших догађаја. То ће бити пре свега, један теолошки осврт на историју. У том контексту покушаћемо да одговоримо на, по нашем мишљењу све присутније, питање и дилему: Да ли Црква треба да се бави проблемима који су тренутно код нас доминантни, као што је проблем рата и стварање нових државних граница, као и промена система и, штавише, да учествује у њима или не?

Да кренемо, дакле, са свељудским проблемом који је увек иницирао разне догађаје, како оне „прогресивне“, тако и оне „назадне“, ра-

зарајуће. Шта је то у човеку што га тера да дела, ради и на тај начин од своје околине и од света као режима прави догађаје и догађања?

Један општи одговор који се често чује међу људима, а који је у суштини тачан, јесте тежња за животом. Тежња за животом је, у ствари, основна покретачка снага која од света као режима, тј. од устаљеног природног поретка ствара догађаје. Међутим, колико год нам се чини да смо тачно одговорили на постављено питање, оно што је суштинско у томе није још ни дотакнуто а немоли исцрпљено. Јер, тежња за животом као наставком врсте присутна је у читавој природи и у биљном и животињском царству, па опет не ствара никакве историјске догађаје. Макар не онакве како о историјским догађајима говори историографија, догађаје које ствара и иницира човек. А то су такве врсте збивања која стварају оно што називамо цивилизацијом и културом, које на крају чине идентитет човека а затим и идентитет једне нације или групе људи. Те врсте догађаја не примећујемо да постоје код и једне друге врсте до само у људској врсти. Шта је, дакле, то што човека чини различитим од других живих бића и на тај начин му даје право да он једино „твори“, ствара историју?

Оно што се често до сад наводило као битно обележје човека, које га двоји од других живих бића на земљи, а то је разум, недовољно је убедљиво, тим пре ако се дубље анализирају човекови поступци и догађаји. Они више указују на то да њих твори неко биће које не барата баш разумом и логиком као најважнијом својом карактеристиком. Преби се могло рећи да је оно што творе „неразумна“ бића, тј. животиње далеко разумније од онога што често људи раде. Ова констатација није нимало иронична. Ради се, заиста, о суштинском обележју човека, а то је слобода која се сама по својој суштини не може уклопити у природни, логички и разумни ток живота и зато су догађаји које она иницира често неразумни, и на жалост, често страшни и трагични. Слобода је дакле, та која од природног тока ствари и живота ствара догађаје и зато су они по својој суштини „неприродни“, нелогични. Међутим, било би и сувише неозбиљно када бисмо у дефиницији човекове слободе овде стали. Човек није слободно биће, тј. човек, зато што својом слободом ремети природни ток живота, или не дај Боже што иницира и чини тако одвратне и страшне ствари као што је рат, показујући тако да је заиста слободан. Преби се могло рећи да човек у овим страшним догађајима пројављује своје неслагање са природним начином постојања, који нужно завршава у смрти, и изражава своју тежњу за апсолутном слободом која подразумева вечно постојање њега као личности, али на погрешан начин. Међутим, то апсолутно не умањује ову чињеницу да се човек

немири са природним током постојања, већ тежи да буде апсолутно слободна и бесмртна личност. То, управо показују сви догађаји иза којих стоји човек. Јер они, било какви да су, носе печат његове личности каквом он себе гради и какав жели да постане, и он и свет око њега. И још, свему ономе што гради покушава да да једну вечну димензију и на први поглед као да заборавља на смрт и на пролазност, а у ствари, тиме показује да жели управо од ње да се осигура. Зато је и тачна констатација да се циљ увек распознаје по методима и начину на који се остварује.

Међутим, тежња за вечним постојањем човека као личности, или као апсолутно слободног бића, лежи у њему и као најузвишеније његово обележје, као икона Божија у њему, и као залог и захтев да се оствари и зато човек, чак и несвесно, сваким својим покретом то пројављује и ка томе тежи. Али, зависно од сазнања и убеђења шта је то чему се тежи и на који начин се то остварује, имамо различите догађаје, религије, културе и цивилизације. Ове се управо на овој основи и разликују између себе, а самим тим често доводе и до сукоба и неслагања, како међу појединцима тако и међу нацијама и групама људи. И што је тај захтев присутнији и што су људи, који његовом остварењу теже, убеђенији да се то једино на овај или онај начин може постићи, сукоби су неизбежнији и тежи.

Кроз историју људског рода доминантан начин којим се покушавало да се овај захтев човека оствари био је удруживање људи у државе ради ослобођења од других групација и од Бога, мислећи да ће својом независношћу од других а пресвега од Бога постати апсолутно слободни, богови. И што су државе биле веће и бројније, моћније, дакле, тај циљ је изгледао остварљивији. Пример за то је прва Вавилонска кула коју су људи градили управо са тежњом да постану бесмртни, богови кроз независност у односу на Бога и кроз осигурање од природних токова који су им по својој суштини непријатељи. Овај модел и начин којим људи мисле да ће остварити своју тежњу за вечним постојањем, иако то до сад нису успели, није ни нестао нити се умногоме променио. Још увек је доминантан, упркос различитим формама у којима живи, било да се оне називају јединство у економским интересима, било пак, да се ради о научним пројектима и достигнућима која ће донети читавом људском роду благостање, или пак, о рату који је насилни покушај да се једној заједници наметне модел који је једино „спасавајући“ од стране друге, или да се уништењем другог оствари своје вечно постојање и идентитет. Они увек имају за крајњи циљ вечно постојање кроз осамостаљење од других људи и од Бога, као и кроз доминацију над другима. Зато су, не ретко, различити државни модели, поред агресија и доминације

над другима као и прокламованог циља ослобођења од других држава имали за циљ и ослобођење од Бога који је по њиховом мишљењу највећа препрека остварењу човека као апсолутног бића. И то се чинило методама, некад насилним а некад прикривеним „просветитељским“ и „напредним“. И оваквих догађаја је одувек било у историји и они ће увек постојати до краја века, док постоји човек и док је он угрожен смрћу и док ослобођење од ње тражи мимо Бога, тј. Цркве, управо зато што је тежња за бесмртношћу и за слободом једнака томе што се назива човеком и животом. Зато ће држава и догађаја које оне иницирају, а за постизање апсолутне слободе, бити упркос свим покушајима да се новим моделима живота човек убеди да је смрт природни процес, и да Бога и вечног живота нема. Чак и тада, када државе достигну тако савршен развојни ступањ да људи у њима имају сва задовољства која зажеље (као што је то случај са појединим данашњим државама), биће сукоба и оне ће силом прилика да пропадну зато што човек тражи остварење себе као личности и своје вечно трајање и не задовољава га благостање и престиж нације као ни наставак врсте и сва тренутна задовољства, а то је једино што може држава да осигура ма колико била савршена, јер их загорчава помисао на смрт. Она тера човека да квари све постојеће моделе држава и да тражи нове управо ради ослобођења од смрти. Међутим, запитаће се неко да ли овај свет може да постоји без држава и ако може, шта је њена алтернатива.

Одговор би био, ма колико парадоксално звучало, позитиван — да је једина алтернатива свих држава Црква. Међутим, то никако не треба разумети у том смислу да Црква може на силу да сад и овде замени државу поставши сама државом. Напротив, то би било мање-више исто што и држава само под другим именом. Црква је алтернатива свакој другој држави у њеном есхатолошком остварењу. Јер, ако признамо да је основни људски проблем то што смо горе навели, а од њега произлазе и сви други проблеми којих не би било без проблема смрти, тада је јасно да ако алтернативе овоме што се догађа од постања света до данас има, тада то може да буде једино Црква. Она је, штавише, и сада многим једина држава и једино царство које нема алтернативе, али под условом да се Црква правилно схвати, тј. да се схвати онако како њу пројављује Православље. Како и на који начин?

Хришћанска Црква која је утемељена на Христу и његовом васкрсењу из мртвих као историјском догађају а који је откривење Бога невидљивога, такође полази од ове свељудске проблематике: тежње човека да постоји вечно. Зато је Црква често називана именима која су мимо Христа, тј. мимо Цркве коришћена за оне институције које

су, макар и лажно, давале утисак да могу ослободити од смрти и осигурати вечни живот. Тако, нпр. она се назива „државом Божијом“, „новим Израиљем“, „мајком“, „домом Божијим“, „нацијом Божијом“ итд. Међутим, то су били само симболи и имена којима се хтело да прикаже оно што је једина реалност и суштина Цркве. А то је њена реалност у будућем, наступајућем времену и као вечно постојање човека као личности и свега што сад постоји, а што смрт угрожава. Разлика је у томе што се Црква није уздала у остварење овог циља нити због множине својих чланова, нити због моћног наоружања као држава, нити због природног ослонаца који често даје породица и људска величина. Њена нада и уздање је био догађај васкрсења Исуса Христа из мртвих у време Понтија Пилата. Јер, Христос је као начелник Цркве као заједнице својим васкрсењем из мртвих постао „залог“ Божијег обећања да ће Бог Духом својим васкрснути у последњи дан све који имају заједницу са Њим кроз Исуса Христа. Дакле, то што Цркву чини различитом од свих других институција и удружења, јесте њено оснивање на личности Христовој и догађају његовог васкрсења.

Међутим, поред овог, Црква се разликује од сваке државе и по томе на који начин учествује сад и овде у свету у том последњем догађају и реалности, а која је наговештена васкрсењем Христовим. То је начин живота људи којим они у историји пројављују то што ће доћи, али не само, нити пре свега, психолошки, већ свим сегментима онога што називамо живот. Ту је укључен читав свет и све оно што гради једну људску личност, изузев греха и онога што храни смрт и што даје лажну представу човеку да осигурава вечно постојање његове личности. И то, пре свега, кроз заједницу са Христом у Св. Литургији а кроз њу и у њој, и са свима онима који су такође у заједници са Њим, односећи се према њима као према прослављенима и онима над којима не влада више смрт и распаљивост. Црква је, једном речју, заједница светих или синова Божијих које таквима чини Бог Духом Светим у Христу. То чињење ће своју пуноћу достићи у будућем Царству. У овом се и састоји суштина Цркве која нуди остварење оне помињане тежње за бесмртношћу, али сада на један сасвим другачији начин, супротан свакој држави ма колико она праведна и добра била, на начин без сукоба и рата. То је стога што то спасење у Цркви не даје једна група људи, без обзира колико бројна и моћна била, већ сам Бог.

Међутим, то не значи да у Цркви не постоји ама баш никакав сукоб и да се у њој ово може остварити без борбе. Напротив! Чињеница да је Црква заједница људи са Христом и међу собом утврђена на слободи и да једино слободно може да постоји, сама собом оставља

простора и за оно што називамо зло. Али свако то зло, а то значи начин живота људи који није утемељен на последњој реалности света коју Црква очекује и пројављује, искључује само себе из Цркве, што значи из живота и постојања, или га пак Црква одсеца и одстрањује од себе. То зло даје утисак да после тога постоји и мимо Цркве, али то је само феномен који нема реалне ипостаси будући да не учествује у Цркви и зато неће учествовати у последњој реалности света.

С друге стране, Црква као једино место спасења, зато што је она тај исти Христос васкрсли „јуче, данас и у векове векова“, сама по себи дели свет на онај који је у Цркви и на свет изван Цркве кога позива да се у њу учлани и постане Црква. Међутим, за разлику од других заједница, она то учлањење оставља слободи људи, рекао бих безусловној слободи, тим пре што је спасење у које се неко учлањује за Цркву догађај будућности. Дакле, човек једино својом слободном вољом може постати учесник будућег Вечног живота који долази, а кога као икону пројављује Црква сад и овде. На такав корак га не приморава чак ни само спасење, будући да још не постоји у свој својој реалности. Али оно што је важно и карактеристично за Православну цркву то је да је читав свет, све што је створено од Бога, позвано да уђе у Цркву и има места у Царству Божијем. Грех и зло за православно хришћанско схватање није биће по себи које постоји независно од других бића. Зло је управо неулазак у Цркву, и оно се може превазићи једино слободним сједињењем са Богом. У противном остаје изван живота, и зато је и окарактерисано од стране свјетих отаца (нпр. Св. Григорије Ниски) као оно које нема суштине бића, и као оно чије је биће у ствари небиће, будући да је Бог једино Биће и у њему је једино живот. Због тога, Црква не гледа на спољни свет као на непријатељски и зао по себи и зато не ратује против њега. Али и све оно што остане изван Цркве биће изгубљено за вечни живот, а при том то неће бити никакав губитак за Цркву нити њена трагедија. (Црква је због тога одувек била поред места спасења и суд свету.) То, због тога што Црква као заједница људи и света не зависи у свом постојању од спољњег света који је изван ње, ма колико се то чинило супротним, већ од Господа Исуса Христа, то показује и делатност Цркве *ad extra* која је увек, или би то требало да чини увек, усредсређена на то да спољни свет уведе у Цркву и тако га спаси, али не по сваку цену (доказ за ово је схватање прве Цркве да се њена суштина не састоји у такозваном мисионарству како је то схватала Западна црква, већ у Литургијском сабрању).

Оваквим начином постојања Црква не оставља простора никаквој држави за другачије уређење света, а ако држава то и чини, чини

силом и на уштрб Цркве, тј. у крајњој линији на своју штету, и то на штету која се тиче вечног постојања или непостојања за све оне који су изван Цркве. Ово је свакако неубедљиво уколико се живот посматра само из историјске перспективе, а пошто је она, на жалост, данас преовлађујућа, често заводи и црквене људе.

Међутим, запитаће се неко шта је тада са поделом света на материјални и духовни и на добар и грешан, која се често помиње и у самим теолошким, црквеним круговима, а на којој основи је и дошло до подела сфера између Цркве и државе и делатности Цркве и делатности државе, па отуда и мишљење да Црква не треба да се бави „политиком“. С друге стране, да ли Црква треба да се бори против зла и ако треба на који начин то треба чинити?

Требало би истаћи, макар у кратким цртама, структуру Цркве како бисмо могли донекле да пратимо и разумемо њену делатност а и оно што ће следити као одговор на ова горе постављена питања, тим пре, што је појам о Цркви који и даје повода да се постави једно овакво питање базиран на теологији Блаженог Августина, и данас доминантне Западне концепције Еклесиологије. Августиновска теолошка мисао која је битно определила схватање Цркве и духовног живота на Западу, поделила је свет на духовни и материјални, односно на „свет“ и грешан и тако поделила свет на Цркву и државу. А будући да августиновски утицај постоји и на Истоку међу православним светом, учење источних отаца о овом проблему прилично је замагљено. Православна црква, наиме, никад није делила овај једини и зато недељиви свет на духовни и материјални у том смислу да сваки може да постоји независно од другог. Поготову није била заговорник идеје да је материјални свет и свет историје грешан по себи и зато недостојан вечног постојања. Напротив! Спасење је за православље увек подразумевало спасење и вечни живот свега створеног али једино у заједници са Богом кроз Христа. И баш због тога, Православна црква се никад није слагала са поделом света на интересне сфере: своју — духовну и државну — материјално-историјску ограничивши стриктно свакој њено поље рада без могућности да се једна другој мешају у ресор, а да при том не изгубе свој идентитет. Црква је одувек тежила да спасе целокупни свет на тај начин што би га организовала и поставила на божанске основе постојања, на један други начин него што то чини, прво, природа по себи а друго ма који државни систем.

Поред овог, за православне неприхватљивог, августиновског дељења света на духовну и материјалну сферу постоји још једно, за православне, такође неприхватљиво, схватање Цркве. Реч је о поимању Цркве као идеје и апстрактног скупа врлина и свега што је „до-

бро“, као и тога да Црква живи у психолошким сферама људског живота, што је од Цркве створило неку врсту државе и то кроз организацију и њено утемељење искључиво на историји (нпр. папа због тога себесматра и државним, светским поглаварем). Дакле, западна хришћанска Црква је у својој организацији и животу искључиво била постављена на принципима светског поретка, док је то „божанско“ у њој било психолошке природе, човеково осећање и разум. (Стога је важно било кошта осећа, а не шта ради и како живи.)

Насупрот оваквом схватању Цркве, православна еклисиологија је одувек поистовећивала Цркву са конкретним начином живота људи који су на једном одређеном месту у Евхаристијском сабрању себе изражавали као такву. Црква није никад била апстрактна идеја и скуп врлина које сваки човек ако жели усвоји и испуњава и тако постоји као хришћанин. Она је била конкретна „општина“ управљана од стране епископа са посебним начином живота и зато је кроз историју увек гоњена и њени чланови су зато убијани од стране свакојакних држава. Међутим, ова конкретност Цркве и њена везаност за једно одређено место (у почетку су то били градови, нпр. Коринт, Рим, Јерусалим), касније је дала повода да се она и на Истоку покуша поистоветити са државом и државним границама, односно нацијама. У чему је била ова забуна, која до данас живи у многим, па и „богословским“ главама?

Како Црква постоји увек и једино на одређеном простору и у конкретном времену, то је навело многе на погрешне закључке да и она сама настоји на границама и као таква постоји као неуспела имитација државе. Она се због истих ових разлога често тумачи као чувар националних и „духовних“ тековина једног народа које у сваком конкретном времену брани на подесан начин. Томе је умногоме допринео и један конкретан историјски период аутокефализације помесних Цркава која је схваћена у смислу самосталне и националне државе. Уз то је код нас постојала често и подударност црквених граница са границама новонасталих држава, те се Црква лако поистовећивала са државом и нацијом. Отуда је августиновска „теолошка“ поставка око поделе света и интересних сфера Цркве и државе нашла плодно тло да се у таквим државама коначно утемељи схватање да су Црква и држава два стуба на којим почива нација; једна се брине за духовно а друга за материјално стање те нације.

Оног тренутка када су Црква и држава у комунистичким режимима постале одвојене појавио се и проблем и сукоб око тога шта је то што припада Цркви а шта држави. И будући да је држава била силнија, као и због њене отворене претње и прогонства Цркве, које се често завршавало физичком ликвидацијом њених чланова, Црква је

почела да се тумачи једино и искључиво у августиновским психолошким оквирима: веровати у Бога и бити чланом Цркве значило је, не бринути се за целокупни свет и не борити се да он уђе у Цркву пројављујући ову својим животом и јавним евхаристијским сабрањем, као и не служити јој макар и по цену свога живота, већ само психолошки осећати себе хришћанином и имати психолошку и мисаону заједницу са Богом. То је преместило Цркву у сферу апстрактног, па су и њени чланови били не више реални црквени људи већ умишљени, често имајући једино национални идентитет за мерило своје припадности хришћанској Цркви.

У периоду пропадања комунизма, када овај није више био довољно јак да гони цркву, поново је оживело схватање код многих људи да су Црква и држава једно те исто. Народне несреће које су често биле последице погрешно вођене државне политике тумачене су сада као казна Божија којом Бог кажњава народ и Цркву!? То је умногоме утицало како на отупљење оштрице народног гнева против државне власти тако и на погрешна схватања да Бог кажњава Цркву (што је несхватљиво ако је она Његов Син Јединородни), а из тога се појавило и погрешно тумачење Цркве као скупа грешних људи. Отуда се народни револт против власти јављао, сад по тумачењу власти, као бунт против Бога и Цркве.

Међутим, заборавили смо да су овакве тезе неодрживе и да је конкретност Цркве њена суштина, иако то не значи да је она ограничена и да остали простор до кога не досеже препушта неком другом, нпр. држави. Реално спасење претпоставља Бога спаситеља као конкретну личност са којом се може и мора имати реална заједница, а ова је једино могућа ако је Црква конкретна заједница. А ова је васкрсли Господ Исус Христос који је после свог васкрсења и вазнесења на небо остао присутан на земљи у лицу епископа кроз конкретну црквену заједницу, Цркву. Стога и јединство са Њим од тад нужно претпоставља јединство са конкретним члановима Цркве почевши од епископа па све до последњег члана.

Међутим, те административне границе сваке епископије, будући да Црква постоји у категоријама времена и простора који још делају као разједињавајући фактори, нису представљали опасност да од Једне Цркве учине многе и на тај начин битно поремете богословску поставку да је Црква једна и недељива, као што су то мислили поједини богослови па да се због тога она мора сматрати апстрактном да би се на тај начин очувала њена светост и јединство као што је то случај на Западу. Све поделе Цркве престају да постоје у литургијском сабрању црквене заједнице и Црква се тамо показује не само као једна и недељива, већ и као будуће Царство Божије где нема

„Грка и Јеврејина, Скита и дошљака“ већ су сви једно у Христу. С друге стране, ово јединство не укида битна обележја и посебан и јединствени идентитет сваке личности, па и сваке нације по себи која је укључена у конкретну помесну Цркву. Црква, да није тако, не би могла да буде место спасења јер спасење подразумева спасење као очување личног идентитета. Такође, ни двојење Цркве од света, а што се чини да њена конкретност повлачи за собом, не укида максималну борбу Цркве да свет постане Црква и да на тај начин вечно постоји, јер то двојење није по суштини него по њиховом начину постојања.

Друго питање које такође тражи одговор, а одговор може бити тачан једино ако осликава суштину Цркве, је да ли Црква треба да се бори против зла и непријатеља и на који начин?

Свакако да је одбрана Цркве од зла и непријатеља неопходна и тиче се њене суштине. Као једино место спасења она треба да остане чиста, као што је то увек била, од сваког зла и греха. Међутим, чињеница да Црква постоји као Једна Света, дакле без греха и зла, не зато што су њени чланови свети, већ захваљујући личности Христовој, својој глави, искључује сваку светост и безгрешност њених чланова по себи. Они су као чланови Цркве свети и безгрешни по начину постојања саме Цркве која је у личности Христовој окренута ка Богу Оцу и тој последњој реалности вечнога живота коју Бог Отац даје посредством Духа свога а из љубави према Сину Исусу Христу, а то је у пракси Св. Литургија. То подразумева да је одбрана Цркве у Божијој власти. Али то не значи пасивност и беживотност њених чланова. Напротив! Чланови Цркве су свети, ако ово пројављују и сведоче и бране. Стога, суштина црквене борбе против зла и греха који није ништа друго до смрт, је настојање Цркве да свет уђе у Цркву, у јединство са Христом, и да тако смрт буде побеђена животом. То подразумева, као што смо већ горе напоменули, један посебан начин живота који значи слободно оснивање своје личности и своје избављење од смрти на Богу и будућем веку. То даље подразумева борбу против зла сведочењем Цркве да једино Бог може победити смрт = зло, а не искорењивање зла злим, јер зло добра донети не може. И ово су заиста чланови Цркве упражњавали кроз векове па су зато у Цркви највећи борци и „ратници“ за истину и правду и живот и слободу били мученици, исповедници. И страдање Христово за спасење људи има тај смисао, као што то исто значе и речи да „нико нема од ове љубави веће до ако положи живот свој за ближње“. Други начин одбране Цркве од зла Црква не познаје, или бар нама није познат.

Поред тога, за сведочење и мучеништво се одувек у Цркви сматрало и то што су њени чланови увек дизали свој глас, пре свега против оних који су хтели да на другачији начин уреде свет у њој, а затим и против сваког онемогућавања људи да уђу у Цркву, почевши од разних врста забрана па све до убиства које је заувек онемогућење неког да постане учесником вечног постојања. Црква је то чинила поштујући слободу и стално се надајући да ће људи сами то зажелети, јер заиста другог пута да се зло победи осим овога нема, пошто је вечни живот израз једино слободе личности и њеног слободног јединства са Христом у Цркви.

Међутим, увек је у Цркви било и оних који су нестрпљиво, уместо Господа Бога хтели да остваре рај на земљи и то често методама које су, иако од стране држава дозвољаване, непризнате од Цркве, и зато се таквих „бораца“ Црква „не сећа“ (а црквено сећање је једино литургијско). Ово је парадоксално и често „разумног човека“ доводи до очајања и смушености. Зато он, не ретко, покушава да промени овај начин одбране Цркве од зла, али без успеха пошто би тиме пре била укинута Црква него што би се ишта променило у односу на свељудског непријатеља — смрт, коју може једино Бог победити и то у Цркви и кроз Цркву.

Но, превиђање ове разлике између Цркве и света која се огледа у начину постојања, уосталом исти је то свет по својој суштини и онај који се налази у Цркви и који је изван ње, такође доводи до различитих погрешних закључака о одбрани Цркве од зла у свету. Дакле, не само да тешкоће и смушеност код појединих чланова Цркве кад је у питању њена улога у свету, проистичу из прихватања поделе света на „духовни“ и „материјални“, већ оне проистичу и из неразликовања овога што смо управо истакли. Разликовање начина постојања света у Цркви од онога који постоји изван ње на други начин, а не поменута подела, основ је на којем је увек почивала делатност Цркве у свету. Због тога се Црква никада није поистовећивала са светом (јер су им начини постојања различити), као што се никада није ни одвајала од њега (јер им је суштина иста). Увек је, међутим, тежила да свет постоји на црквени начин, и тога Црква не би смела да се одрекне по цену било какве претње било које државе.

ЗАКЉУЧАК:

Дакле, из овог нашег излагања јасан је закључак да за цркву не постоји никаква алтернатива која би, произишла из било које поделе света, ограничавала Цркву и одређивала јој оно што она „може“

или „не може“ да ради. Јер, делатност Цркве је увек настојање да се она пројави свету као начин његовог спасења од смрти и пропадљивости као и да свет уведе у Цркву. Зато је Црква ван сваке дилеме о томе да ли треба или не треба да се стара о свету и да се бави „политиком“.

Међутим, западна теологија својом поделом света на духовни и материјални, колико год тежила да Цркву одвоји од овога века проглашавајући за духовно не начин постојања људи и света који се разликује од природног и сваког државног, већ оно психолошко, поистоветила је Цркву са државом. Отуда и средства којим се Црква бранила од зла и греха, нису могла да буду друга до Крсташки ратови и инквизиција. То се оправдавало и тиме да циљ оправдава средство, или да се зло може једино победити злим. Дакле, поистоветивши Цркву са државом поистоветили смо одбрану Цркве са одбраном државе и будући да смо постали само хуманисти а престали да будемо хришћани, остајући при том да Цркву треба бранити, остао је једино проблем око тога којим „оружјем“. Још ако се томе дода и „етичко“, односно хуманистичко схватање рата као агресивног или одбрамбеног, што ће рећи лошег или доброг, „прљавог“ или „чистог“, дилеме скоро да нема око тога да ли је и рат дозвољен у одбрани виших и највиших циљева и добра. Не бих хтео много да говорим о томе да је рат, као средство за постизање неких виших циљева, често националних, који користи људе за то, а од којих нема никаквог вишег циља, било одбрамбени било агресорски, неприхватљив и неоправдан ни са људског становишта а камоли Црквеног. Јер, која мајка се може сложити и утешити објашњењем да њен син треба да погине зарад виших националних и не знам којих других циљева, или ако је погинуо да је његова смрт била оправдана жртва за „боље сутра“ будућих генерација?

Можда ће ова оцена односа Цркве са светом звучати нереално и помало пацифистички неуубедљиво за оне који другачије мисле, али онда нека они ово схвате као позив за наставак разговора о томе како схватамо Цркву и шта она за нас, пре свега „такозване богослове“ значи, како би на тај начин могли да и другима који то нису схватили објасне шта је то Црква и у чему се она разликује од толиких државних модела и хуманих организација.

КУЛТУРА И КУЛТ

Свака цивилизација има три спрата. Приземни спрат је њена техника. Виши спрат је — њена култура, а највиши — то су врховне вредности — њен култ.

Свако упрошћење изгледа насилно, па према томе и нетачно. Али, ако се неко вине до висине култа, он види да у том преплету наизглед неразмрсивих појава постоји трочлани хијерархијски ред.

Критериј за вредновање два нижа спрата зависи од култа.

Само православни култ рађа православну културу.

На пример, када хришћани верују да у једном Богу има Три Личности, Три Различита Ја, у нераздвојивом односу *Ја-Ти-Он*, онда се та тројичност одражава и у човечанству. То је врховни разлог да имамо у свим језицима света међуљудски однос *ја-џи-он* (док је *ми-ви-они* само изведено). Међутим, ако би Бог био један стерилни Самац, онда би и у човечанству постојао само *солилоквиј Ја-џа-Ја*.

Сваки култ има своју догматику, а од догматике зависи етика. Зато ако имамо узвишену и прикладну икону (представу) о Богу, имаћемо и узвишену икону о човеку.

Култура извире из култа, као и књижевност из најсветије Књиге.

Сурогати за Бога не могу никад утолити глад за Хлебом Живота вечног, а то је лично Христос.

Ако неко живи само на најнижем спрату живота, без духовног узлета до трећег спрата култа, може он да има и три доктората из техничких наука, ипак тај човек остаје само полуобразовани занатлија. А нешколовани сељак на крилима своје православне вере узлеће и „до трећег неба“, па је кроз то од Бога научени господин, јер личи на Господа.

Човек који искључиво живи на другом спрату културе, макар био и велики уметник, он је роб душевне сентименталности, па пошто нема духовна крила да се вине као „луча микрокозма“ у лепоте Божанства — он остаје само „човек Опере“. Но, ма колико Опера била

блештећа и ганутива синтеза културе и уметности, она је ипак симбол осредњости дворјана.

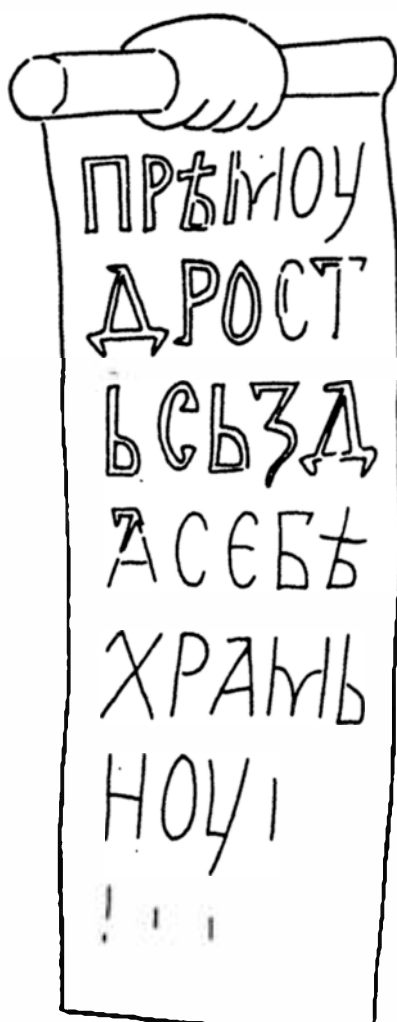
Најлепши човек трећег спрата је православни светитељ. Он је сам себи предмет највећих уметности! Бави се најтежом могућом техником: савладава своје тело. То је његов најнижи спрат. Изнедрава молитвом рукотворине културе... А на трећем спрату он гледа на творевину Божију очима преображеним. И диви се до неизрецивости Творцу.

Да би неко могао да ужива у лепоти Ван Гогових слика мора оплеменили свој укус до висине самог Ван Гога. Тако исто, да би неко затрептао пред лепотом руже или звезде, мора да се приближи савршенству укуса Највећег Уметника, а то је Бог који је створио ружу и звезду...

Ту, на „Трећем спрату“, нема краја дивљењу и стваралаштву.

Међутим, свака теологија (као терија) проверава се кроз примену у пракси. Прави култ, права вера препознаје се по томе да нема ни инквизицију, ни кржави „цихад“.

А има Бога као Брата — у Евхаристији.



ХРИШЋАНСКО СХВАТАЊЕ ЛИЧНОСТИ У ИСТОРИЈИ

Увод

Јудеохришћанска традиција, засведочена пре Христа у јеврејској синагогалној заједници, а после Христа у хришћанској цркви, док је текстуално само делимично записана у Библији Старог и Новог Завета, полази од чињенице *јављања личнога Бога личноме човеку у историји*. Иако писани текст Библије почиње стварањем света, као актом личнога Бога којим започиње *историја*, можемо слободно рећи да је стварни почетак јудеохришћанског схватања и Бога и човека дат тек са јављањем Бога патријарху Авраму и затим проку Мојсију, и коначно — јављањем Бога у Личности Исуса Христа на граници старе и нове ере историје човечанства.

Јављање Бога као личнога бића патријарху Авраму као посебној личности (описано у више наврата у I Мојсијева 12-18. глава) било је пресудно за настанак у историји човечанства не само прве праве монотеистичке религије, већ и склапања првог *личног* (тачније: међуличног) *савеза* између Бога, који лично позива, и човека, који се лично одзива, тј. за настанак *оштења* и *заједнице* Бога и људи. (Вреди напоменути да су појмови: *оштење*, *заједница*, *савез*, *синагога* = *црква* и др. слични најчешћи који се сусрећу у Библији Старог и Новог Завета.)

Још је значајније Божије јављање Мојсију под Синајем (описано у 3. глави II књиге Мојсијеве, посебно у 3, 2-6 и 14-15). Ту се Живи и Истинити библијски Бог јавио као *Личност* par excellence, јер је на питање Мојсија: ко је он, ко му се јавља и како му је име? — Бог лично одговорио да је он „Бог Аврама и Исака и Јакова“ (Мојсијевих и уопште јеврејских *праотаца* којима се тај исти Бог већ јављао на почетку историје Изабраног народа и да је његово лично име: „*Ја сам онај који јесам*“ (јеврејски: JHVH = Јахве, грчки $\delta \omega \nu$, словенски: СИЈ = *Сушти*).

Не улазећи овде у све детаље богатог и сложеног питања *Имена* Божијег, одмах је јасно једно: ово што је Бог рекао Мојсију није било каква философска дефиниција „Божанског бића“, него управо откривењско име *Личноіа Боіа* — „Који јесте Онај који јесте и какав јесте“, тј. јесте *Личносѣ* чији је идентитет несводив нинашта друго и зато неизречив и неописив другим појмовима који нису из „катеорије“ *ѣерсоналносѣи*. Ранохришћански философ Григорије Ниски на ово Божије лично јављање и личносно „идентификовање“ Мојсију, примећује: „Једно је појам *бића*, а друго сѣм *начин ѣосѣјања бића*. Отуда се о Богу ништа не може знати ни прецизно рећи, осим то да *Он ѣосѣји* и да *Он јесѣе ѣај Који јесѣе*“, дакле управо оно што је сѣм Бог рекао и открио Мојсију (Св. Григорије Ниски, *О живоѣу Мојсијевом* и *Проѣив Евномија*).

Још је интересантнији коментар великог исихастичког теолога и философа Григорија Паламе, који нам показује прави библијски, хришћански, теолошки карактер схватања Бога као *Личносѣи*, пројављене у историји, а што је онда основа за схватање човека као *личносѣи* у историји. (Јер, „ако Бог није личност, него само неко расплинута 'Божанство', онда ни у човеку нема личности“, сматра с правом савремени православни теолог Георгије Флоровски — види *лиѣератѣуру* на крају.) Наиме, указујући на библијску и патристичку традицију схватања личности, Григорије Палама сасвим умесно примећује да Бог није рекао Мојсију: „Ја сам *сушѣина*“, или „Ја сам *биће*“, него „Ја сам *Сушѣи*“ (Ⲇ ⲛⲱ = *Онај који јесѣе*), јер, додаје Палама, „није Сушѣи из сушѣине, него је сушѣина из Суштога“ (*Тријаде* у одбрану свештених исихастѣ, 3, 2, 12).

Ово јављање Бога Мојсију под Синајем и лично „идентификовање“ (*ѣерсонално* „легитимисање“) и наведени коментар исихастичког теолога Паламе даје нам прави повод да кажемо неколико речи о ближем теолошком, православном „одређењу“ појма *личносѣи* Бога и човека у јудеохришћанској традицији, која је радикално другачија од читаве философске традиције, и оне античке и ове нововековне европске.

а) Божанска Личност

Хришћанска теологија, као уосталом и сама Библија, говори и размишља о Богу као Личности тек благодарећи *ошкривењу* и јављању самога Бога. А Бог се јављао и јавио коначно човеку у историји као жива и активна Личност. Та Личност је Христос, који се постепено јављао кроз Стари Завет у више наврата и начина (ср. Посланица Јеврејима 1, 1-2), да би се у Новом Завету јавио сам у пуноћи као Бог и човек = *Богочовек* (Јеванђеље по Јовану 1, 14 и 18; Посланица Колошанима 2, 9).

Врло је важно нагласити следеће: у библијској, православној хришћанској теолошко-философској традицији полазиште схватања и Бога и човека није нека општа „теологија“ (како је то било нпр. у схоластици и у академској теологији новијег времена), него управо *Христологија*, која је једина истинска основа и полазиште за даље схватање и *теологије* и *антропологије*, тј, за аутентично хришћанско виђење божанског и човечанског света и историје. За нашу тему Христологија је кључ за разоткривање тајне и реалитета *личности* — и Бога и човека, и њиховог јављања, присуствовања и делања у историји. Пре свега зато што је Христова богочовечанска личност јединствена појава у историји, која истовремено открива и Бога и човека. Да почнемо најпре са Божије стране.

Христос као Син Божији, дакле као посебна Божанска Личност, открива нам истину да је хришћански Бог *Света Тројица* — вечна *заједница* трију Лица. Тим открива *начин* на који *постоји* и *јесте* Бог: као *Отац* који вечно има *Сина* и тиме су *Личности* и Отац и Син, тј. вечно *јесу* у *однос*у један према другоме, имају *биће* које је *живо* у *заједништву*. Дакле, прва карактеристика Бога није да је он „биће“, „суштина“, божанска природа или есенција, него је Личност у заједништву. Овим персоналним откривењем хришћанска онтологија показује да превазилази уобичајену философску онтологију, јер Бог као Личност — а *личности* је могућа само у *заједници* са другим личностима — превазилази *биће* (*τὸ ὄντως ὂν*) по Платону и свим метафизичарима). Хришћански Бог као *Тројица*, као Три Личности, превазилази и сопствено биће, есенцију, божанску „природу“ не толико и не првенствено својом „надсуштатвености“, „духовношћу“ или „натприродношћу“, него пре свега *Личношћу*. Личност Божија јесте управо у самопревазилажењу сопствене природе, сопственог „Божанства“. Бог као Личност није ограничен

ни детерминисан својом природом, јер његова *природа* не претходи његовом постојању као *Тројици Личности*, него се Божје постојање поклапа са тројичним (трипостасним) личним постојањем. Тајна Једнога Бога у Три Личности искључује есенцијалистичко (онтичко) схватање, по којем *Једно* или *Биће* (суштина, природа) претходе, било временски или логички, *мноштву* то јест *Личностима*. Персонални, *тројични* (триличностни) начин постојања Бога садржи у себи истовремено „једно“ и „мноштво“, а то значи да, философски речено, треба дати онтолошко првенство личности над природом (Јован Зизиулас, види *библиографију* на крају).

Из оваквог схватања, које је резултат Божијег *откривања* у Христу и Духу Светоме, када се Бог показао *ко* и *какав* јесте и *како* *јесте* („начин постојања“ — *τρόπος ύπάρξεως*, по Св. Василију Великом, *О Духу Светом*, гл. 18, и Св. Максиму Исповеднику, *Ambigua* I, 9), произилази да је Бог као личност *слобода* и *љубав*, јер је слободан и наспрам нужности сопствене природе и јер вечно као љубав има и воли Сина и Духа Светога. Не треба никада заборавити да истина хришћанске вере: „*Бог је Љубав*“ (1. Посланица Јованова 4,8 и 16) није само морална него и основна *онтолошка* истина Хришћанства. Божија Личност, тачније: *заједница Трију Личности*, јесте изнад његове природе, јер апсолутна личност је и апсолутно слободна од било какве нужности, па и од нужности сопствене природе. Или, ако хоћемо можемо и тако да кажемо: Божја „природа“ (тачније: Божија *еизистѐнција*) и јесте у слободном и љубавном постојању Трију Личности у вечном *односу* и *заједништву*. Овим је онтологија личности изражена као *релациона онтологија*, онтологија која открива прву и последњу Истину као живот и заједницу, Битије као Живљење у Заједници.

Божија слобода као Личности, слобода и наспрам сопствене природе и њене нужности, показала се у Христу, Сину Божијем који је *лично* постао човек, оваплотио и очовечио, дакле стварно могао постати и постао човек а да се при том не лиши својег божанства нити да се природом (дакле: нужно) претвори у човека, него да истински, слободно из љубави постане прави човек остајући и истински Бог. Ова истина хришћанског Откривења изражена је у православној Христологији речима да су у Једноме Христу, Богочовеку, сједињене две природе, божанска и човечанска, *несливено* и *неи́роменљиво*, али и *нераздвојно* и *нераздељиво* (Халкидонски сабор 451. године, текст *Христолошкој ороси* у Аста Conciliorum). Ово, такође, има велико значење још и тиме што је у Христу показано да Бог као Личност не само да не представља опасност за човека као слободну лич-

ност, него, напротив, омогућује слободан и стварни развој и раст људске личности кроз заједништво у слободи и љубави.

Наиме, Бог као слободна личност пројавио се као такав и у слободном и неизнуђеном (непринудном) *стварању* света и човека, јер није био ничим принуђен да ствара, ни унутрашњом нужношћу сопствене природе, ни спољашњом нужношћу неког нужног постојања света. Одавде произилази закључак да је свет дело Божије *слободе*, те да је Бог слободан наспрам света и историје, али и то да је слобода човека у свету и историји стварна *слобода*, јер је човек као личност боголик управо *слободом*, дакле слободан је у стваралаштву и слободан наспрам света и историје. Човекова слобода, истина, није апсолутна као Божија, али је потенцијално апсолутна и егзистенцијално реална и то управо личним *начином постојања* човека, о чему ћемо надаље још говорити.

Према томе, Бог као Личност није просто изведен „из бића“ или „из природе“, макар се радило и о божанском *бићу* или божанској *природи*, јер у том случају и он би био неслободан и потчињен нужности, а један вид те нужности је и нужно стварање света. Хришћански Бог, дакле, као Личност не објашњава се својом божанском, духовном природом или суштином, него *начином* свога *личног постојања* — као Тројица Лица (Св. Јован Дамаскин, *О љав. вери* I, 1-10). Онтолошко извориште ове *тајне* личног *начина бића* откривеног Бога јесте Личност Бога Оца (то је позната богословска тема о персоналној „*Монархији*“ *Оца*), који се налази у вечној заједници са својим Сином и својим Духом Светим, који су такође вечне Личности, а њихова заједничка божанска *суштина* или *природа* није нека надлична или безлична „есенција“ Божанства (неки „*Ур-Грунд*“ Божанства, као код неких мистика), него *κοινωνία*, по речима Апостола Павла (II Коринћанима 13,13) и Св. Василија Великог (*Писмо* 38, Григорију Ниском).

Зато је, дакле, толико значајна за хришћанску мисао Личност Христа, у којој и *којом* нам се открива тајна истинског хришћанског персонализма, који није исто што и новији философски правац *персонализам*, али се на томе не бисмо овде задржавали него одмах прелазимо на питање човекове личности.

б) Човекова личност

По библијском Откривењу и схватању јудеохришћанске традиције човек је створен „*по слици Божијој*“ (I Мојсијева 1,26-27; 2,7), а то значи по лику *Личнога* Бога, који је вечна заједница Трију Лица, која су, слободна и у љубавном општењу, прототип и образац за

људске личности и људску бесмртну заједницу слободе и љубави. Било је више покушаја у хришћанској теолошко-философској мисли да се поближе одреди садржај „слике Божије“ у човеку, али је једно сигурно: да је човек жива *слика* Божија пре свега као *личност*. Личност човекова и јесте та *сличност* (иконичност) човекова са Богом, његова сродност с Богом, човекова боголикоост и *бојосиновство*, како веле Библија и хришћанска традиција.

У библијској традицији, нарочито новозаветној, *ликовитост* човека с Богом, његова *сличност* као *личности* с Богом као својим Прототипом (*Прволиком*), повезује се најпрес са Христом (Колошанима 3, 10; Римљанима 8, 29 итд.). Ово повезивање човека са Христом, и кроз Христа са осталим лицима Свете Тројице, бива, пре свега, зато што је Христос вечни *Син* Божији, а то је истовремено и назначење човека већ од самог стварања: да буде усиновљени *син Божији* у вечном Јединородном Сину Божијем, те је зато Христос и извршни, *самоделатни* (*αὐτοεργός*) Творац, Спаситељ и Обожиатељ човека и рода људског. Отуда је Христово оваплоћење и очовечење предначинено већ од стварања света и човека (Св. Максим Исповедник, *Таласију*, 60) и у том смислу је божанско назначење човека: „да сви (људи) достигнемо у Човека Савршеног, у меру раста пуноће Христове“ (Посланица Ефесцима 4, 13). (Опширније о овоме видети у нашим радовима у *литератури*, на крају.)

Да је Христос Оригинал човека, по хришћанском схватању, видно је и по томе што је човек као *личност* истовремено и *душа* и *тело*. Отуда у православној богословској традицији личност човекова није само, и није пре свега у бесмртности душе, него у човековом бесмртном односу слободе и љубави са Богом у Христу и такође, са другим бесмртним људским личностима, а то је бесмртна *заједница* у Духу Светоме у Цркви — као заједница Свете Тројице и људи као обесмрћених *психофизичких личности*. Ово нам указује на библијску истину да је за пуноћу људске личности неопходно и *васкрсење тела*, и ту су истину заступали сви хришћански мислиоци до данас. Пре но што наведемо једнога од њих, да кажемо да је и та теолошко-антрополошка истина о васкрсењу тела заснована, и реално показана, Христовим *оваплоћењем* и *васкрсењем* из смрти. (Ово је разлог што Хришћанство не прихвата источњачку идеју о „реинкарнацији“, веровањем да је људско тело обезвређено и сведено само на „љуску“, као што су обезвређена и сва човекова животна и историјска дела, дакле обезвређена је сва *историја*. У веровању у „реинкарнацију“ или „метемпсихозу“ поречена је јединствена и непоновљива вредност људске психофизичке *личности* и личних веза и општења, презрен је непоновљив и неприкосновен значај и досто-

јанство човека и његовог света, времена, историје, а сама *ѿраѿика људске смрѿи*, као разбијања лично(стно)г човековог психофизичког идентитета нечовечно игнорисана. Човек је тако претворен у безличну „идеју“, у аперсонални „дух“, у *химеру*, а то је дубоко нехумано и акозмично, јер је све материјално поречено и *лично биће* жртвовано *бесмислу* и *безличју* свепрождирућег Ништа.)

Рани хришћански философ и теолог (из 2. века), апологета Атинагора Атињанин, пишући о хришћанској вери у човека као личност бесмртну *и душом и ѿелом*, каже о васкрсењу тела следеће:

„Ако је сва заједничка људска природа састављена од бесмртне душе и тела, које јој је при настанку складно спојено, и ако Бог није одредио такав постанак и живот и целокупно живљење ни самој по себи природи душе, нити одвојено самој природи тела, него људима који су из тога двога сједињени, да би то двоје, из чега су људи састављени и чиме живе, пошто проведу живот (на земљи), достигли у један заједнички крајњи циљ, потребно је свакако — пошто је од обојега тога једно живо биће (= човек), које подноси сва стања и невоље душе и сва стања и патње тела и чини и дела све што потребује и чулно (телесно) и логично (душевно) расуђивање — да цело од тога двога састављено биће има завршетак у једноме циљу, да се тако све, и кроза све, стиче у једну хармонију и једну симфонију: човеково постојање, човекова природа, човеков живот, човекова дела и патње и живљење и завршни циљ који природи припада и доликује... А један ће крајњи циљ уистину бити ако то исто живо биће, којему припада коначни циљ, остане исто по своме саставу; а биће то живо биће савим исто ако остану исти делови из којих је то живо биће. Ти, пак исти делови по своме специјалном саставу биће исти, ако се (смрћу) раздвојени делови опет сједине у састав тог живог бића, а то ће бити када умрла и распала тела опет васкрсну... Онај који је добио (од Бога) и ум и разум јесте човек, а не сама за себе душа, те зато треба и да остане заувек (тј. вечно) тај човек који је из обојега састављен, а немогуће ће бити да остане вечно ако не васкрсне. Јер ако не буде васкрсења, неће природа људска, као природа људи, остати вечно. Ако пак, људска природа не остане вечно, узалуд је онда душа била сједињена са стањима и слабостима тела, узалуд се тело уздржавало од својих прохтева укроћавано и руковођено душом; узалуд је и ум, узалуд разумност и правичност, и сваке врлине подвиг, и закони, и правила, и уопште речено: све што је међу људима и за људе добро, и штавише и сам постанак и природа људска. Ако је, пак, свака узалудност (= таштост, неуспех) на сваки начин страна свима делима Божијим и даровима које Он даје, онда је јасно да са бесмртношћу душе треба да савечнује и трајно пребивање (тј. бесмртност) тела сходно својој (богоданој) природи“. (*О васкрсењу мрѿвих*, 15.)

Поводом овог текста ранохришћанског философа Атинагоре примећује савремени француски философ Етијен Жилсон: „Процењујући Атинагорине изразе и термине постаје сасвим јасна дубина утицаја Јеванђеља на философску мисао. Човек, створен од Бога као конкретна индивидуалност и одржаван у бићу, које је добио од Бога, благодарећи Његовом непрекидном стваралачком акту, јесте лице (личност) једне драме која се поклапа са његовим назначењем. Јер, као што од нас не зависи постојање, тако од нас не зависи ни непостојање. Божанска одлука нас је одредила за постојање: створени смо са стварањем света, поновно смо оживљени искупљењем, и још каквом ценом! Наш је избор између јада и блаженства, обоје вечних. Нема ничег издржљивијег од индивидуалности ове врсте, предзнане (унапред), хтеднуте, изабране од Бога, неразрушиве, као што је и сама божанска одлука која ју је родила, истовремено, међутим и сасвим стране за философију Платона и Аристотела. Већ овде, на полазишту пуног логичког образложења своје наде, хришћанска мисао је била предодређена за оригиналност“. (E. Gilson, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 197, Paris 1932.)

И заиста је Хришћанство оригинално у историји човечанства, и што се тиче религиозних веровања и такође што се тиче људске религиозно-философске мисли, јер истинско васкрсење тела из мртвих само је Христос посведочио и само библијско-хришћанска традиција говори о васкрсењу мртвих. При томе, треба овде нагласити, та вера у васкрсења целог људског психофизичког бића, дакле целокупне људске личности, јесте фундаментална вера у човека и трајну вредност људске личности и историје. Без васкрсења мртвих, за хришћане, нема ни човека ни човечанства, ни историје ни вечности (I Коринћанима гл. 15).

Но пре васкрсења мртвих, пре дакле коначног испуњења људске личности и њеног крајњег савршенства и обожења у Христу (обожење — **θεωσις** — је традиционални православни, исихастички израз за пуну бесмртност и вечни живот човека у Богу), јасно је да је човек, и као боголика личност, само потенцијално слободна личност, јер је условљен и ограничен својом створеном природом, која му је унапред дата, те према томе код човека, засад, природа претходи личности, док је код Бога, видели смо, обратно, јер је Бог отпочетка апсолутна слобода, а човек то тек треба да постане. Међутим, човек као боголика *личности* има тај дар слободе — *самовласности* (**αὐτεξουσίαν**) — да подвигом своје слободне воље, свога ума, срца и свих моћи својег психофизичког *личног бића* може надилазити своју природу, и заједништвом с Богом, у Христу и Духу Светоме, надићи њене ограничености и слабости, те и он по-

стати „бої по благодати“, како сведочи читава православна источнохришћанска духовна и мисаона традиција. Ово пак значи да људска личност јесте у потенцији апсолутно слободна и бесмртна, али актуализација тога тек предстоји човеку и његовом личном и заједничком подвигу. Овај *подвиг* није само „аскеза“, него много више од тога: целокупни напор и успон човека ка усавршавању, ка самопревазилажењу, ка пуном *очовечењу* и *охристовљењу* (= обожењу) човека и људске заједнице. Отуда је јеванђелска реч Христова, као крајња норма и назначење човека и људи, сасвим умесна и крајње хумана (тачније: теохумана): „Будите савршени као што је савршен Отац ваш Небески“ (Јеванђеље по Матеју 5,48).

Иако је, међутим, човек условљен својом ограниченом и несавршеном природом, он је ипак личност и то *слободна*, и као личност не може бити изведен из било чега ванличног и безличног. Никакав *најџурализам*, свеједно да ли идеалистички или материјалистички, није и не може бити објашњење за тајну људске личности и личности (боголикости). Исто тако, не може се изводити људска личност ни из биологије, ни из психологије, ни из историје људског друштва и развоја (прогреса), схваћених само у биолошко-историјској хоризонти. Са хришћанске тачке гледишта, можемо слободно рећи да је људска личност потенцијално и мета-биолошка, и мета-физична, и мета-психична, и мета-историјска. Стара је општељудска истина да у свему физичком има нечега метафизичког и у свему историјском има нечега мета-историјског (Достојевски и други мислиоци, нарочито светеличности). Према томе, *личност* код човека је онтолошка реалност, а не само биолошка, психолошка и друштвено-историјска. Потенцијално, човек као личност већ у овом животу и свету надилази своју природу, и биолошку и социолошку и психолошку.

ИСТОРИЈА — Хришћанско схваћање историје

Све ово до сада речено не само да не пориче него управо утврђује и афирмише значај и улогу свих поменутих „елемената“ људске персоналности — физичког, биолошког, социолошког, психолошког, *историјског*. Православна хришћанска традиција управо је против „идеализације“ човека. (Ако треба подсећати: Достојевски је сасвим правилно рекао да Православље није ни идеализам, ни материјализам, него *реализам*, само што под тим реализмом треба подразумевати *бојочовечански реализам*, како примећује српски теолог Јустин Поповић у својој студији о Достојевском.) Јер, пре свега, чо-

век као богостворено психофизичко биће, самим Творцем је битијно повезан са својом природом и са другим људима и крајње назначење човека није у *разовајлоћењу* (отуда је за Хришћанство нехумана идеја реинкарнације или метемпсихозе), није у „ослобођењу од природе“ у смислу одбацивања људске природе и преласка у божанску. Управо је оваплоћени Христос као Богочовек показао и пројавио у историји шта Бог Творац и Спаситељ хоће од човека и са човеком: очување до краја, тј. обесмрћење и овековечење *йуне и нейайшворене* људске природе, вођене и ношене људском боголиком слободном личношћу. То значи, по речима великог византијског мислиоца и богослова Максима Исповедника, да је људској природи назначено не „раз-йприрођење“, него „уздизање природе у натприроду“ (*Главе о йприроди и бојословљу*), тј. пуно прослављење, преображење и обогочовечење људске природе, како је то остварено већ у Личности Христа као Новог Адама, Богочовека.

Људска личност је обдарена *слободом*, али слобода је у библијско-хришћанској традицији најтешње повезана са *љубављу*, не само морално и етички, него, пре свега, *онйолошки*, како је то у самоме Богу, где се љубав и слобода поклапају и идентификују са самом тајном Божанског бића као Слободе, као Љубави, као Личности. Али, за човека као створено биће, као слободну личност, али личност у *расйу*, у историји, у подвигу самоизграђивања и самоусавршавања, слобода је још увек у *избору слободе*, могућем и реалном, али и одговорном. То значи: да човек има и може да бира или слободу као љубав или слободу као самозатварање и тиме самоукидање. „Личност ставља људско биће пред избор: или слобода као љубав или слобода као ништавило. Избор овог другог представља, такође, појаву и пројаву личности, јер само личност може да тражи слободу, али и негирање њеног онтолошког садржаја, зато што *нишйта* нема онтолошког Садржаја, поготову када се личност посматра у светлости Тројичног богословља“. (Ј. Зизиулас, *Од маске до личности*.)

Личност човекова у хришћанској антропологији није секундарни, изведени појам, него управо примарни појам постојања човека. Али, личност је непојмљива и немогућа ако је схваћена у изолацији, у самозатварању. Отуда треба одмах рећи да у Хришћанству личност није исто што и *индивидуа* (што је више социолошки неголи онтолошки појам, бар за источнохришћанску мисаону и духовну традицију). Личност је управо целовит егзистенцијални *однос* човека са другом личношћу, зато личност и не може бити схваћена ни дефинисана као сама по себи или сама од себе. Личност је *релациона* и *комуникациона* стварност. Василије Велики, а пре њега Библија, дефинисала је човека као „*дружевно биће*“ (не само „друштвено“,

„социјално“ биће), а то значи да је у бити саме људске личности *односносѝ, заједничносѝ*, општење са другим личностима, и пре свега, са Личношћу *par excellence*, са Христом, са Богом Тројицом као изворном Заједницом Личности. Онтолошко и неутуђиво својство *личностѝ* је управо у излажењу из оквира и ограничења своје природе и сусретање *другога* као битне компоненте, као конституанте *личностѝ* као општења и заједништва. Давно је речено „*unus christianus — nullus christianus*“, „*један ко ниједан*“, како каже мудра народна пословица. И Бог као Личност испољио се у пуноћи тек у *широјичном* начину свога *постојања*, а у односу на свет и човека испољио се у Христу јављањем у свету кроз стварање и оваплоћење. Можемо укратко рећи, пошто ионако овај наш текст излаже целу тему само укратко, да се Бог као Личност јавио човеку као личности тек у *позиву* човеку да се *одазове*, онтолошком и битијном (егзистенцијалном) позиву и одзиву слободе и љубави — за вечно општење и заједништво. Отуда, за хришћанско схватање људске личности безусловна је претпоставка Божанска Личност и друге људске личности. Наш однос према њима и јесте сва наша *историја*.

Што се тиче самог појма *историје* познато је да право схватање историје потиче из библијског Откривења, из хришћанског виђења света и човека. Јер, пре Хришћанства, код свих културних народа на Истоку (источни Медитеран, где је настала и развила се египатска, месопотамска и грчко-римска култура, а такође и на Далеком истоку) постојало је само *циклично* схватање времена, по којем све започиње генезом и развијањем из првобитног мировања и све се затим поново враћа на свој почетак, те се тако круг бића и битисања затвара. Историје практично и нема, јер се сва антика тако рећи бојала историје као настајање нечега новог, као стварања и догађања новог, небивалога.

Хришћанство је увело појам историје, али као реалитет, већ тиме што је на почетку Библије речено: „У почетку *створи* Бог небо и земљу“ (Књига Постања 1, 1). То је стварање света *ex nihilo*, као нечега потпуно *новога*, до тада непостојећега, и то стварање да твар трајно постоји, а не да опет ишчезне. До стварања није постојао ни свет, ни време, ни историја. Божанским слободним и личним стварањем свет *почиње* да постоји. То је почетак *историје*. За разлику од циклличног схватања света као кружења и историје као повратка свега на почетак (где, по речима премудрог Соломона, „нема ничега новог под сунцем“ — Књига Проповедникова 1, 9), хришћанско схватање света и историје може се графички представити као геометријска *полуправа* која има почетак али нема краја.

Свет и човек, по Хришћанству изразит је *новишеи* и историја света и човека је нешто битно *ново* у бићу и постојању. А највећи новитет је у томе што и сам Бог, у Лицу Христа Оваплоћеног, улази у историју и има историју, јер се оваплоћење и очовечење збило у историји и потом остаје на сву вечност. Тако је са појмом *стварања* света и са фактом *оваилоћења* настало ново схватање историје.

Историја је у Хришћанству схваћена као позитивно стварање *нова* (Јован Дамаскин, *О ђрав. вери* III, 1). Бог као Творац и Човекољубац створио је раније непостојећи свет и човека са циљем да надале трајно постоје и да вечно живе. Стварањем новостворенога света Бог је истовремено постао и творац самога времена, дакле *историје*, али не у смислу онога што ће каснија западна хришћанска мисао (чији се почeci приписују Августину) тврдити: да је Бог главни и једини творац историје, јер такво једнострано схватање историје није својствено библијском Откривењу ни хришћанској традицији, где је историја увек сагледавана и схватана као дело и Божије и људско, као сплет сложених односа и сучељавања воље Божије и воље људске, делатности Божије и делатности људске.

Са хришћанским схватањем *новишеи*а света, нове реалности *историје*, није уведен *дуализам*, јер свет и човек као слободна творевина слободнога Бога, сапостоје са Богом у слободном односу, који није и не мора бити супротстављен Богу, него је реалност паралелна са Богом, али хтеднута од Бога, а не њему нужно наметнута. Уместо појма дуализма православно Хришћанство употребљава христолошки израз *диофизитизам*, што означава да сапостоје две природе, две стварности, божанска нестворена и тварна створена, и оне као такве остају на сву будућност и вечност. Јер и створена природа је за бесмртност назначена реалност. Тако је започела историја, започела је реалност светске и наше људске историје, која почиње оовременом историјом и прелази у метаисторију, у вечност и бесмртност.

Личности у историји

Што се пак тиче конкретне теме улоге личности у историји, укратко ћемо овде рећи следеће тезе.

И сам Бог је у Христу *ушао у историју* (ср. Посланица Јеврејима 1,2 и 6: Бог „уводи Првороднога (Сина) у васељену“; затим 2,6-18 и 9,8-28). Христово оваплоћење и очовечење, страдање и васкрсење, за хришћанско схватање историје ознаменовало је и закрстило,

„запечатило“ историју рода људског богочовечанским знамењем, тако да ова више не може бити посматрана само „голим оком“ натурално-историјског виђења и тумачења. Људска историја од Христа и са Христом је и даље остала простор реалне *људске слободе* избора, дакле једна *драма* и често трагедија, али не више без излаза и решења, који наравно нису наметнути човеку и човечанству, али је битно омогућено спасоносно превазилажење бесмислености и трагичног безизлаза у овој „воденици смрти“, како је Јустин Поповић назвао свет и историју без Христа Богочовека. Ова и оваква људска историја није пакао и пропаст, у њој, овој и оваквој, ипак се одвија подвиг и *историја спасења* човека и рода људског, али не без човека, не без самих људи. За Хришћанство је јасно да спасење историје није у самој историји, макар и у њеном сталном *прогресу* (који може значити, у најбољем случају, продужавање једне бескрајне лествице над исто тако бескрајним понором). Такво схватање било би само један нови вид *натурализма*.

За библијско, источнохришћанско схватање човека као личности и његове улоге у историји једна од основних опасности је управо *натурализам* у схватању света и историје. По натуралистичком виђењу и тумачењу света, свет је, на крају крајева, „кружење стихије“ или стихија, свеједно да ли физичких бесловесних, рационалних или ирационалних, метафизичких. Натурализам, пак, у схватању историје значи такво виђење и тумачење по којем се историја просто развија као смена цивилизација, као нужни процес и прогрес, као „стихијно-закономерно бивање“. То је у суштини *монистичко* схватање историје. Носилац те историје је само Човечанство, тај „пегави полубог“, како је говорио Херцен. Свеједно што је то схватање историје тумачено као „самоостварење Разума“, као у панлогизму Хегела, или као „самоостварење Природе“, као у дијалектичком материјализму Маркса, или као самоостварење „животног елана“ као у „стваралачкој еволуцији“ Берксона. У свим тим и сличним схватањима нема места за човека као слободну и боголику *личност* која је неизводива из такве историје и несводива на такву историју. За човека ту још остаје места само као за „генеричко биће“, а за историју само као за „борбу класа“, за дијалектички „сукоб противуречности“.

Натурализам у схватању личности и историје људске има још и ту велику опасност што не оставља нимало места за *најор* и *подви* људске вољне, слободне личности, и за *одговорност слободе*, за моралну оцену и вредновање историје, историјских збивања и људских достигнућа. За хришћанско схватање људске личности у историји недопустиво је и *нечовечно* ропско поковање збивању и догађању

историје, макар то била и „победа историјскога“, што најчешће значи „јачега“, те је тако историја само „однос снага“, како је то често у новијем европском менталитету, свеједно да ли левом или десном, социјалистичком или капиталистичком, материјалистичком или идеалистичком. Такав *историзам* (тачније: *историцизам*) је дубоко нехуман, а пре свега неистинит, јер практично пориче не-прикосновени значај људске личности и слободне заједнице и људских личности. По речима великог руског песника Державина, људска личност је заиста „свеза свештова“ (што затим даље развија Павле Флоренски), а то значи да је човек својом личношћу, и човечанство као заједница личности, несводиво на голу раван само овога света, природе, историје, *натурализма*.

Основна онтолошка истина не само хришћанске теологије, него и антропологије и историософије, лежи у истини да је Бог Љубав и Слобода и да је човек такође Слобода и Љубав. Отуда су две нераз-двојне реалности хришћанске богочовечанске визије и сагледавања човека у историји врло просте: *љубав према Богу* свим бићем својим и *љубав према другом човеку* као према самоме себи (Јеванђеље по Матеју 22,37-40). А то практично у историји значи: да је човек биће слободе и заједништва, а за обоје је потребан напор и напон, слободни *подви* целокупног психофизичког бића људског у историјском живљењу и делању, у изграђивању себе и света, „*по лику*“ божанске слободе и заједништва. То је свакако крсни, крстоносни, често трагични пут, али трагика је пратилац људске слободе, мада у хришћанском виђењу и доживљају трагике није свака трагика безизлазна и бесмислена.

Човекова улога у историји је слободна и одговорна, а она је у *подви*у преодолевања зла у свету и историји и истовремено у *остваривању добра*, у себи и свету око себе. Не у слепом покоравању историји као „продужењу природе“, него у превазилажењу и преображају и природе и историје, у изграђивању Царства Божијег још *овде и сада*, иако пуно остварење Царства Божијег бива и биће тек у есхатону. Али са Христом као Богочовеком, есхатон је већ почео да улази и дела у историји, не ограничавајући него поштујући реалну *слободу* човека и људи, али задржавајући право да *суди*, тј. *процењује* и *вреднује* историју и дела људска у историји. Само она историјска дела и делатности које су плод слободне и у љубави *заједничке* личности људске улазе у есхатон који је коначно испуњење и осмишљење људске историје.

1. Др Јустин Поповић, Философске урвине, Минхен 1957. — *Исџи*, Човек и Бого-човек (на грчком), Атина 1969.
2. Георгије Флоровски, У свету трагања и лутања: О слободи и личности (превод с руског), *Теолошки џоилеги*, бр. 3-4, 1982. — *Исџи*, Eschatology in the Patristic Age: An Introduction, *Collected Works*, vol. 4, Belmont, Mass. 1977.
3. Др Јован Зизиулас, Од маске до личности: Богословље Светих Отаца о појму личности (превод с грчког), *Бојословље*, св. 1-2, 1988. — *Исџи*, Being as Commu-
nio: Studies in Personhood and the Church, New York 1985.
4. Др Христо Јанарас, Онтолошки садржај теолошког појма личности (на грч-ком), Солун—Атина 1970. — *Исџи*, Личност и ерос (на грчком), Атина 1976.
5. Павел Флоренский, Столп и утверждение Истинии, Берлин 1929.
6. Николай Бердяев, Персонализм и марксизм, „*Пуџь*“ (Париз), N°-48, 1935.
7. Vladimir Lossky, Théologie mystique de l'Eglise d'Orient, Paris 1944. — *Исџи*, Á l'Image et à la Ressemblance de Dieu, Paris 1967.
8. Др Џон Мајендорф, Византијско богословље (превод с енглеског), Крагујевац 1985. — *Исџи*, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959.
9. Др Добривоје Мидић, Од слободе као бунта до слободе као бића, *Бојословље*, 1-2, 1989.
10. Др Владан Перишић, Личност и природа, *Бојословље*, 1-2, 1989.
11. Др Атанасије Јевтић, Трагање за Христом, Београд 1989. — *Исџи*, Духовност Православља, Београд 1990.



ОД СЛОБОДЕ КАО БУНТА ДО СЛОБОДЕ КАО БИЋА

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

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

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

Јелинска философска мисао о свету и животу остала је зависна од свог начела које је поставила себи још у пресократском периоду и које траје све до неоплатонизма, да је основ постојања свих бића једно јединствено, тј. вечно биће¹⁾. По том начелу и свако биће понаособ постоји у зависности од јединства и своје природне везаности са тим једним, вечним бићем из којег произлази и у које се поново враћа пројављујући тако своје биће и небиће. Чак је и Бог, у јелинској философији природно био повезан са свиме што постоји, чинећи тако са овим једно јединствено биће, једно божанство.

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

У складу са оваквим схватањем постојања код старих Јелина се рађа теорија да свако биће, па отуд и сваки човек, треба да се повињава закону или начелу које држи свет у постојању пројављујући га истовремено космосом — складно уређеним односом постојећих бића. И не само људи, већ и богови морају да се повињавају овом закономерном начелу (*ἀρχή*), о постојању. Ову теорију изражавају разни митови између којих и мит о томе да је врховни бог Зевс, који је био отац свих богова и људи, био ожењен богињом Темидом, која је, пак, била богиња правде и поретка. Дакле, ни богови нису могли да се понашају слободно и да чине оно што их је воља, већ су могли чинити само оно што је било у складу са општим принципом (*ἀρχή*) постојања. Жртвовати, пак, себе за општи принцип постојања и за очување поретка у свету сматрано је највећим добром²⁾. А то је истовремено било и највећа мудрост.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

4) Види, *Кол. 1, 12-20*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

9) *Посијање* 3, 22-23.

III

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

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

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

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

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

9а) Нав. дело, стр. 40-45.

10) Види Лук. 1, 26-38.

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

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

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

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

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

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

11) Јн. 1, 32-34.

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

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

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

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

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

13) Име Христос значи помазаник, носиоц Светог Духа.

14) Види Дел. ай. 2, 1-4.

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

15а) Упореди молитву анамнезе у Светој литургији

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

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

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

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

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

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

16) *Јн. 16, 7.*

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

17) *Јн. 21, 25-29.*

18) *Дел. ай. 2, 17.*

19) *Матш. 24, 30; I Сол. 4, 14-17.*

ЗАКЉУЧАК

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

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

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

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

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



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

ТВАР И ТВАРНОСТ*

*Где на рукама сам нацртао
зидине твоје, и преда мном
си увек... (Иса. 49. 16)*

Свет је тваран. То значи: свет је постао из — ничега. То значи да света није било пре него што је постао и изникао. Постао је и изникао заједно са временом. Јер, ни времена није било када није било света. Јер, „време се броји од саздања неба и земље“, како је говорио преподобни Максим Исповедник(1). Само свет постоји у времену — у смењивању, напредовању, дељењу. Без света нема ни времена. И јављање света јесте почетак времена(2). Тај почетак, по разјашњењу светог Василија Великог, још није ни време, ни делић времена, као што почетак пута још није сам пут. Он је прост и несложен(3). Времена није било — и одједном и изненада оно је започело. Творевина ниче, долази у биће, прелази „из небића у биће“. Почиње да бива. По изразу светог Григорија Ниског, „сама ипостас твари је започета

1) S. M a x i m i C o n f. in lib. de div. nomin. schol, in V. 8, PG IV, 336.

2) Та веза је са особитом јасноћом осветљена код блаженог Августина, de Genesi ad lit. V, 5, PL XXXIV, 325: faetae itaque creaturae motibus coeperunt currere tempora: unde ante creaturum frustra tempora requiruntur, quasi possint inveniri ante tempora tempora... potius ergo tempora a creatura, quam creatura coepit a tempore; utrumque autem ex Deo; срв. de Genesi c. manich. I, 2, PL IXXIV, 174, 175; de Civ. Dei, (Путем кретања твари почело је да тече време. Дакле, пре твари било би узалудно тражити време, јер зар би се могло наћи време пре времена!... Према томе, вероватније је да је време започело од творевине, него творевина од времена.) XI, 6, PL XLI. 321: quis non videat quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua mutatione mutaret; (Ко не види да време не би постојало да не постоји творевина, коју је на неки начин нешто покренуло.) c. 322: procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore; (Без сумње, свет није створен „у времену“, него „са временом“.) Confess. XI, 13, PL XXXII, 815-816 и др. P. D u h e m, Le Système du Monde, t. II, P. 1914, p. 462 ss.

3) S. B a s. M a g n i, in Hexam. h. 1, n. 6, PG XXIX, c. 16.

променом“(4), „сам прелаз из небића у биће јесте неко кретање и промена непостојећег у постојање, што је остварено по божанственом произвољењу“(5). То прво ницање и почетак промене и трајања, тај „прелаз“ из ништавила у постојање — неухватљив је за ми-сао. Али може да постане схватљив и да се представи на основу онога што му јесупротно. Ми увек времебројимо у обрнутом смеру, од садашњице, из дубине времена, и враћамо се уназад по временском реду, те само накнадно ми себи умом представљамо читав бројчани редослед. Ходећи уназад, ка прошлости, ми се на једној одређеној карици (која се може избројати и броји се из средине реда) заустављамо са разговетном осведоченошћу да смо дужни да се зауставимо. Поимање почетка времена и јесте тај захтев за заустављањем, та сметња да се непрестано враћамо у прошлост. При томе је неважно да ли ми можемо да израчунамо тај период у вековима и данима. Међутим, сама немогућност за тако нешто (бескрајно враћање у прошлост) остаје у пуној снази. У временском редоследу се безусловно постулира *први* члан испред кога не постоји претходни; пре њега нема никаквих карика, никаквих тренутака времена, јер нема никакве смене: нема самог редоследа. Времену не претходи време него недељива „висина увек присутне вечности“, *celsitudo semper praesentis aeternitatis*, како се изражавао блажени Августин. Но, биће када *времена више неће бити* (Отк. 10, 6). Прекинуће се смена времена и, као што објашњава Дамаскин: „време се по васкрсењу већ више неће бројати данима и ноћима, и тада ће бити само један невечерњи дан“(6). Временски редослед ће се покидати и он ће имати свој последњи члан. Међутим, тај крај и прекид временског смењивања неће значити укидање и онога што је са временом започело, што је у времену постојало и настало — то неће значити повратак или пад у небиће. Времена неће бити али ће се творевина очувати. Створени свет може да постоји и ван времена. Творевина је настала, али неће нестати(7). Време је неки линијски *одрезак* са почетком и крајем. Због тога се оно и не може мерити са вечношћу.

4) S. Greg. Nys. or. cath. m., c. 6, PG XLV, c. 28; рус. пр. IV. 22; уп. S. Io. Damasc. de fide orth. I, 3, PG XCIV, 796; рус. пр.: „Полное собрание творений... Спб. 1913, т. I, 160: „јер чије биће је почело променом () то ће свакако и убудуће бити подложно промени, или распадајући се, или се мењајући произвољно“.

5) S. Greg. Nys. de opif. hom. c. XVI, PG XLIV, 184; рус. пр. I, 142; уп. op. cath. m. c. 21, PG XLV, c. 57; рус. пр. IV, 57: „Сам прелаз из небића у биће јесте нека промена, при чему је неостварено Божјом силом претворено у суштину“. Услед ницања „кроз промену“ човек „по нужности (има) применљиву природу“.

6) S. Io. Damasc. de fide orth. II, 1, PG XCIV, c. 864; рус. пр. I, 188.

7) Уп. S. Greg. Naz. or. 29, 13 PG XXXVI, 89-91;

Време има свој почетак, а у вечности нема нити смене нити почетка. Ни *свевременост* се не поклапа са вечношћу. *Пуноћа времена* (omne tempus) још не значи: *увек* (semper), како је приметио блажени Августин(8). Бесконачност или недовршеност не подразумева обавезно и беспочетност. Твар је могуће упоредити са геометријском *свезом зракова* или полуправих које се из једног почетка или *радијуса* пружају у бесконачност. Једном изведен из ништавила и небића у стваралачком: „нека буде!“, свет има непроменљиву и коначну заснованост и потпору свога бића. „Творачка реч је као адамантски мост на коме је постављена и на коме стоји творевина, под безданом Божје бесконачности и над безданом сопственог ништавила“, говорио је митрополит Филарет. „Јер, Слово Божије не треба замишљати сличним изговореној речи људској која, изашавши из уста, истог часа нестаје и ишчезава у ваздуху. У Богу нема ничега што престаје, ничег што ишчезава: Његова реч исходи али не пролази: *Реч Господња остала је вавек*“ (1 Пт. 1, 25)(9). Бог је *све створио да постоји* (Прем. 1, 14), и то створио је не за (једно одређено) време, него за свагда; својом стваралачком речју привео је творевину у *биће*. *Јер, утврдио је васељену да се не помери* (Пс. 92, 1).

Свет постоји. Међутим, он је *почео* да постоји. То значи: *света је могао и да не буде*. У томе што свет постоји нема никакве нужности. Тварно постојање није самодовољно и самобитно. У самом тварном свету нема ни основе ни потпоре за ницање и биће. Самим својим постојањем творевина сведочи и говори о својој створености, о својој производљивости и произведености. Говорећи речима блаженог Августина, (твар) „вече о томе да је саздана, вече да сама себе није саздала: због тога постојим што сам створена; није ме било док нисам постала и нисам могла да произађем из себе саме“... Clamant quod facta sunt. Clamant etiam quod seipsa non fecerint: ideo sumus, quia facta sumus; non eramus antequam essemus, ut fieri possemus a nobis...(10). Самим својим постојањем твар упућује ван својих граница. Узрок и основа света је изван света. Биће света је могуће само на основу вансветске воље свеблаготворног и свемогућег Бога, који *непостојеће зове као постојеће* (Рим. 4, 17). Међутим, на неочекиван начин, управо на тварности и створености корени се постојаност и супстанцијалност света. Јер, происхођење из ничега одређује друго-природност или „другост суштине“ света у односу на Бога. Мало је и нетачно рећи да се ствари стварају и постављају *ван Бога*. И то

8) B. Augustini de Civ. Dei, XII, c. XV, PL XLI, 363-5.

9) Сочиненія Филарета, М. М. и К. Слова и рѣчи, т. III, М. 1877, стр. 436 — реч на дан обретања мошти Светитеља Александре, 1830. г.

10) B. Augustini Confessiones, XI 4, PL XXXII, c. 812.

само „изван“, смешта се једино у оквиру створености, те стварање „ни из чега“ и јесте полагање неког „изван“, *πολαίαν* „*gryōia*“ — *найоредо* са Богом. Наравно, не у смислу било каквог ограничавања божанствене пуноће, — него у том смислу што упоредо са Богом ниче *gryia*, Њему иносушна „суштина“ или природа, као од Њега различити и у извесној мери самостални и самоделатни субјект. Оно чега није било: то ниче и постаје. У стварању се полаже и саздава *савршено нова*, ванбожанствена *сῑварносῑ*. У томе се и састоји дивно и непостижно чудо стварања што ниче нешто „друго“, што постоје капље твари другачије природе, напоредо са „безмерним и безграничним океаном постојања“, како се о Богу изражава свети Григорије Богослов(11). Постоји бесконачно растојање између Бога и творевине, и то *расῑојање ῑприрода*. Све је удаљено од Бога, и *размакнуῑо* је не местом него *ῑприродом* — οὐ τῶν ἀλλὰ φύσει, по изразу Дамаскина(12). И то растојање се никада не укида, него само као да се прикрива безмерном љубављу Божјом. Као што је говорио блажени Августин: у твари „нема ничег што се односи према Тројици осим тога што је Тројица саздала“ — *nihilque in ea esse quod ad Trinitatem pertineat, nisi quod Trinitas condidit*...(13). И на крајњим висинама молитвеног усхићења и зближења увек остаје непремостив руб, увек се примећује и открива *жива двојсῑвеносῑ Боја и ῑтворевине*. „Он је бог, а она није Бог“, говорио је преподобни Макарије Египатски о души. „Он је Господ, а она слушкиња; Он је Творац, а она твар; Он — Саздаатељ, а она саздање; и нема ничег заједничког између Његове и њене природе“(14). Свако пресуштавствљење тварне природе у божанску исто је тако немогуће као што је немогућа и промена Бога у твар. И било какво „мешање“ или „сливање“ природа се искључује. У једној Ипостаси и једном Лицу Христа Богочовека, при свој пуноћи узајамног прожимања (*περιχωρησις εἰς ἀλλήλους*), две природе остају у неизмењеној и непроменљивој различитости: „сједињењем није ни у ком случају (дошло) до укидања разлика двеју природа, него се, напротив, својство сваке природе очувало“; неодређен израз: „из двеју природа“ халкидонски оци замењују тврдим и јасним: „у двема природама“; исповедањем *двојне и двојаке јед-*

11) S. Greg. Naz. or. 38, in Theoph., n. 7, PG XXXVI, c. 317.

12) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 13, PG XCIV, c. 583. рус. пр. I, 183.

13) B. Augustini de Genesi ad lit. I. imp. c. 2: non de Dei natura, sed a Deo sit facta de nihilo... quapropter creaturam universam neque consubstantialen Deo, neque coaeternam fas est dicere, aut credere (Природа није створена из Бога него од Бога из ничега... Због тога није дозвољено да говоримо или да верујемо да је васељена било јединосуштна, била савечна са Богом.) PL XXXIV, c. 221, р. пр. VII, 97.

14) S. Masc. Aeg. hom. XLIX, c. 4, PG XXXIV, c. 816.

носушности Богочовека они успостављају непоколебљиво и неоспорно мерило и правило вере. Реално биће тварне човечије природе, као друге и другачије, изван Бога и напореда са Њим, јесте неопходна претпоставка за то да се оваплоћење оствари без било какве промене или претварања божанске природе. Оно створено је ван Бога али се сједињује са Њим. Оци IV века су пре свега, подстакнути аријанском смутњом, јасно и разгледно одредили појам твари истичући *инойприродности* твари Творцу, за разлику од „једносушности“ при рађању, — и поставили су то у везу са зависношћу стварања од воље и хтења. Све створено, писао је свети Атанасије Велики, „ни мало по суштини није подобно своме Творцу, него је *изван* Њега“, па стога може и да не постоји⁽¹⁵⁾. Творевина „долази у биће будући састављена изван“⁽¹⁶⁾, и нема *никавој сродности* између онога што ниче ни из чега и Творца који јесте, и који приводи (твар) из непостојања у биће⁽¹⁷⁾. Стварању претходи хтење и произвољење. Стварање је делатност воље (*ἐκ βουλῆς*) и стога се оштро разликују од божанског рођења као *актиа природе* (*γεννᾶ κατὰ φύσιν*)⁽¹⁸⁾.

Слично разликовање спроводи свети Кирил Александријски. Рођење се врши „из суштине“ и „по природи“. Стварање, пак, јесте дејство и не врши се из суштине, те је твар инородна Творцу⁽¹⁹⁾. Заокружујући отачко размишљање преподобни Јован Дамаскин даје оваква опредељења: „Рођење се састоји у томе што из *суштине Оноја* који рађа *произлази оно што се рађа, и подобно му је по суштини*; стварање, пак и саздање је *изван и не из суштине Творца и Саздаатеља и пошћуно је различито (по природи)*“. Рођење се врши по „*природној сили рађања*“ (*τῆς τοῦ φύσεως δύσεως*), а стварање је акта *хтења* и воље — *θελησεως ἔργον* ⁽²⁰⁾. Створеност одређује потпуну несличност твари Творцу, (затим) иносушност и стога — самосталност и супстанцијалност.

Творевина није појава него „суштина“. Стварност и супстанцијалност тварне природе се показује и открива пре свега у *тварној слободи*. Слобода се не исцрпљује могућношћу избора него је прет-

15) S. Athanas. c. arian. or. 1, n. 20, PG XXVI, c. 53; p. п. II, 202.

16) S. Athanas. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, c. 152; p. п. II, 264.

17) Ibidem, c. arian, or. 1, n. 21, c. 56; p. п. 204.

18) Ibidem, c. arian, or. 3, n. 60 ss., c. 448 squ.; p. пр. 444 и даље.

19) S. Cyrilli Alex. Thesaurus, ass. XV, PG LXXV, c. 276: τὸ γέννημα...

ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ γεννῶντος πρόεισι φυσικῶς — (τὸ κτίσμα)... ἕξωθεν ἐστὶν ὡς ἄλλοτριον; ass. XVIII, c. 313: τὸ μὲν ποιεῖν ἐνέργεια ἐστὶ, φύσεως δὲ τὸ γεννᾶν; φύσις δὲ καὶ ἐνέργεια οὗ ταυτόν; срв. ass. XXXII, c. 564-5.

20) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 8, PG XCIV, c. 812-3; рус. пр. I, 167-168; ун. S.

Athanas. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, p. п. II, 262: прекорева аријанце за непризнавање: καρπαγόνος ἐστὶν αὕτη ἡ θεία οὐσία.

Исти израз је и код светог Кирила.

поставља и од ње започиње. Тварна слобода се изражава пре свега у реалној могућности два пута: *ка Богу* и *од Бога*. Та двојственост путева није просто формална или логичка могућност, него једна *реална* могућност, везана са присутношћу сила и способности не само за избор него и за прохођење оба пута. Слобода у себе укључује не само могућност него и *неојходност* избора, самоделатну решеност и одлучност избора. Без те самоделатности у ствари ништа не бива. По изразу светог Григорија Богослова, Бог је *озаконио* човеково *самовлашће* (21), „удостојио је човека слободе како би добро не мање припадало ономе који га изабира, од онога који је посејао његово семе“ (22). Творевина је дужна да сопственим трудом и подвигом узиђе ка Богу и сједини се са Њим. И премда пут сједињења захтева и претпоставља одговарајуће и сусрећуће кретање божанствене милости, ипак се тиме не умањује стварност „древног закона човекове слободе“, како се изражавао још свети Иринеј. Творевини није препречен пут разједињења, пут погибли и смрти. И не постоји насиље благодати. Творевина може и у могућности је да погуби себе, способна је, да тако кажемо, на метафизичко самоубиство. По исконском и коначном призиву творевина је назначена за сједињење са Богом, за причешће и општење у Његовом животу. Додуше, то није обавезујућа неопходност тварне природе. Свакако, ван Бога за твар нема живота. Међутим, како се успешно изразио блажени Августин, код творевине се *биће и живоће не њоклајају* (23). Због тога је и могуће *њостојање у смрти*. Свакако, творевина може у потпуности себе да оствари и утврди једино кроз превладавање своје затворености, једино у Богу. Међутим, и не остварујући своје призивање, и чак супротстављајући му се (чиме она троши и губи саму себе), творевина ипак не престаје да јесте и да постоји. За њу је откривена могућност метафизичког самоубиства, али моћ за самоукидање није јој дана. Творевина је неуништива — и то не само творевина која се утврдила у Богу као у источнику истинског бића и вечног живота, него и творевина која се определила против Бога. *Пролази обличје овог светла* (1 Кор. 7, 31) и проћи ће. Али неће проћи сам свет. Јер, он је саздан „да буде“. Променљиви су, пролазни су и мењају се његова својства и особине, али су непроменљиви његови „састојци“. И пре свега је непроменљив „мали свет“, човек, и непроменљиве су људске ипостаси које су творачким Божјим произвољењем обележене и изведене из небића. Додуше, пут противљења и одступништва је пут непостојања и погибли. Међутим, он не води ка не-бићу, него ка смрти. А смрт није крај постојања него *раздвајање*,

21) S. Greg. Naz. or. 45 in S. Pascha, n. 28, PG XXXVI, 661.

22) Ibidem, n. 8, col. 632.

23) B. Augustini de Genesi ad lit. I, 5, PL XXXIV, c. 250.

раздвајање душе и тела, раздвајање твари са Богом. Наравно, зло „нема суштине“ (24). Зло је несупстанцијално, *ἀνουσιον*, по изразу Дамаскина. Зло има одречни и лишавајући карактер, оно је одсуство и лишеност благодића. И заједно са тим, „оно у самом небићу има своје биће“ — *ἐν τῷ μὴ εἶναι τὸ εἶναι ἔχει*, како се изражавао свети Григорије Ниски (26). Корен и садржај зла је у обмани и заблуди. По успелом изразу једног немачког богослова, зло је „баснословна лаж“. Оно је нека измишљотина, али измишљотина која је испуњена неком загонетном енергијом и силом. Зло је делатно у свету и у тој делатности је стварно. Зло уводи у свет нове особине и као да додаје богозданој стварности нешто што Бог није изволео и што није саздао (премда је допустио). И та новина, која у извесном смислу „не постоји“, на загонетан начин је ипак стварна и снажна. *Бој није створио смрт* (Прем. 1, 13), па ипак је твар потчињена (прождрљивој) смрти, робовању пропадљивости (Рим. 8, 21). Кроз грех је смрт ушла у свет (Рим. 5, 12), и грех, сам будући тобоже стваралачка новина у свету и слободни пород тварне воље и „човековог домишљања“, исто тако тобоже ствара смрт и као да успоставља за твар нови закон постојања, неки против-закон. У извесном смислу је зло неискорењиво. Ипак, злом изазвана коначна погибао у *вечној муци*, у *васкрсењу суда*, није равнозначна потпуном уништењу и пуном укидању бића: таква противтворачка моћ која савршено изравњава стваралачку вољу Божју, злу се не може признати. Опустошујући биће, зло га не укида. И тако, једна таква опустошена, изопачена, лажљива и лажна стварност тајанствено се прима у вечност, премда у мукама неугасивог огња. Вечност мука које очекују *синове ѿибли*, са особитом оштрином и жестином сведочи о стварности твари као другој и ванбожанственој природи. Јер, она је изазвана упорним, мада слободним противљењем, самоутврђењем у злу. Тако — и у настајању и у распадању, и у светости и у погибли, и у послушању и у непослушности творевина пројављује и осведочава своју стварност као слободног носиоца божанствених опредељења.

Идеја творевине је страна „природном“ сазнању. Њу није познавала античка, јелинска мисао. Њу је заборавила и нова философија. Дана у Библији, она се открива и спознаје у црквеном опиту. У идеји творевине се смешта и мотив непроменљиве, непролазне стварности света као слободног и делатног субјекта (или тачније, као укупности узајамно делатних субјеката) и мотив његове свеобухватне

24) S. Greg. Naz. or. XL in s. baptism., PG XXXVI, 424.

25) S. Io. Damasc., c. Manich. n. 14, PG XCIV, c. 1597.

26) S. Greg. Nyss. de anima et resurr., PG XLVI, 93B; p. n. IV, 269.

несамобитности, потпуне узрокованости другим, неприродним начелом. Стога се одмах искључује и могућност беспочетности света, неопходности његовог постојања и могућност његове коначности. Творевина није нити самопостојеће *биће*, нити пролазно *бивање* — није ни вечна „суштина“, нити прозрачна „појава“. У тварности се открива велико чудо. То, што је могло да не буде, што нема неотклоњивих узрока и основа — то јесте. У томе је загонетка и „безумље“ за „природну“ мисао. У њој се рађа саблазан да се разводни и отупи идеја творевине, да се она замени прозрачнијим појмовима. Само из супротног се разјашњава тајна творевине, кроз искључење и забрану свих увијених претпоставки и досетки.

II

Боі сѣвара у савршеној слободи. Са знаменитом тананошћу разматра ту одредбу „танани доктор“ западно средњовековља, Дунс Скот. *Procedit autem rerum creatio a Deo non aliqua necessitate vel essentiae, vel scientiae, vel voluntatis, sed ex mera libertate, quae non moventur et multo minus necessitatur ab aliquo extra se ad cousandum.* „Стварање ствари врши се од стране Бога и то не по некаквој нужности суштине или познања или воље, него из чисте слободе која се ничим спољашњим не покреће, нити се побуђује на узроковање“ (27). Ипак, одређујући Божију слободу у творевини, није довољно отклонити грубе представе о принуди, о спољашњој неопходности. Само по себи је јасно да не може бити речи ни о каквој спољашњој принуди. Због тога што се и само „изван“ по први пут успоставља тек у творевини. У стварању Бог се руководи једино сам собом — Он сам Себе опредељује на стварање. И није тако лако открити одсуство *унутрашње* неопходности у том самоопредељењу, у откривању Бога *ad extra*. Овде мисао вребају варљиве саблазни. Питање је могуће поставити у оваквој форми: да ли се атрибут Творца и Промислитеља јавља као суштинско и саставно својство Божанственог бића? И, мисао о Божијој непроменљивости обично спречава одречни одговор. Тако је, наиме, у своје време расуђивао Ориген. „Нечастиво је и у исто време ружно представљати природу Божју непокретном или неделатном, или мислити да благост било када није благодворила или да свемогућство било када (или ни над чиме) није имало власти“ (28). Из савршене надвремености и неизмењивости божанственог бића Ориген, по успелом изразу Болотова, изводи (закључак) „да су Бога свагда

27) I o. D u n s S c o t i quaestiones disputatae de rerum principio, qu. IV, art. 1, p 3.4, — Opera omnia, editio nova, juxta edit. Waddingi, t. IV, Parisiis, 1891, coll. Читаво расуђивање Дунса Скота се одликује великом јасноћом и дубином.

28) O r i g e n. de princ. III. 5, 3, PG XI, 327; рус. пр. Творенія Оригена, вып. I, Казань, 1899, с. 282.

присутна сва Његова својства и опредељења у *сиројом смислу in actu, in statu quo*“(29). При томе „свагда“ за Оригена има смисао ван-времене вечности, а не само „свевремености“. „Као што нико не може бити отац ако нема сина, и као што нико не може бити господар без владања, без роба“, расуђује Ориген, — „тако је и Бога немогуће назвати свемогућим ако нема бића над којима би Он пројавио власт; стога је ради открочења божанственог свемогућства неопходно да све постоји. Ако би неко помислио да су некад постојали векови или временски периоди или било шта друго тога рода, када творевина још није била створена, онда ће он тиме несумњиво показати да у тим вековима или временским периодима Бог није био свемогућ и да је постао свемогућ тек касније када су се јавила бића над којима би Он могао да влада. То би, опет, са своје стране, значило да је Бог претрпео извесно усавршавање и од лошијег стања прешао у боље, пошто је бити свемогућ за Њега, без сумње, боље него не бити такав. Међутим, зар није глупо мислити да Бог испочетка није имао нечег таквог што би Њему било достојно (својствено) поседовати, него је Он то стекао тек касније, путем извесног усавршавања. Ако нема таквог времена када Бог није био свемогућ, то је онда неопходно да постоји и то због чега се Он назива свемогућ (Сведржитељ); Бог је свагда имао то над чиме је владао и што је било подложно Његовом управљању као цара и главе“(30). С обзиром на савршену неизмењивост Божију „нужно је да су створења Божја била саздана Богом од почетка, као и то да није било времена када њих није било“. Јер, немогуће је допустити да Бог у времену „пређе од неделатности ка делатности“. Према томе, нужно је било признати „да је све беспочетно и савечно Богу“(31). Из дијалектичких замки Оригена није лако изићи. У самој проблематици неоспорно је скривена тешкоћа. „Када помислим на то чији је Господ био Бог од вечности, ако творевина није била вечна“, узвикивао је блажени Августин, „онда се плашим било шта да тврдим“. — *Cum cogito cujus rei dominus semper fuit, si semper creaturo non fuit, affirmare aliquid pertimesco...*(32) Ориген је усложњавао питање својом неспособношћу да се до краја одвоји од (схватања) времена као смењивања. Упоредо са увекприсутном и непокретном вечношћу божанственог бића, он је замишљао бесконачни ток векова који су захтевали своје испуњење. Заједно са тим, свака поступност у одредбама њему се чинила изводљивом само у реалној временској смени, и стога, ислучујући

29) В. В. Б о л о т о в њ. Ученіе Оригена о Святой Троицѣ, СПб. 1879, стр. 203.

30) O r i g. de princ. I 2. 10, PG XI 138-9; р. п. с. 34-35.

31) I b i d e m. nota ex Methodio Ol. ap. Phot. Bibl. cod. 235, sub linea, n. (40); рус. пр. примѣчанія, XXV-XXVI.

32) В. A u g u s t i n i de Civ. Dei, XII 15, PL XLI, c. 363.

смену он је био склон да одриче и сами поредак или узајамну зависност у одредбама. Као резултат свега, он је тврдио више него само „савечност“ света Богу — он је *тврдио нужности* божанственог самораскривања *ad extra*, *нужности* превечног откривања и изливања Божје блакости на „друго“, *нужности* увекпостојећег остварења све пуноће и свих могућности Божије моћи. Другим речима, полазећи од појма Божије непроменљивости, Ориген је дошао до признавања нужности са-увек-постојећег и беспочетног божанственог „не-ја“, као сауслова и корелата Божије пуноће и живота. У томе је сва оштрина проблема. *Свети је могао и да не постоји*: у пуноћи свог смисла то је могуће само тада ако *Бог може и да не ствара*. Ако Бог ствара по нужди, ради пуноће свога бића, онда свет мора да постоји, и тада није могло а да свет не постоји. Но уколико и одбацимо Оригенову мисао о бесконачности протеклог стварног времена и признамо почетак времена, остаје ипак питање да ли *барем мисао о свету* не припада безусловној неопходности божанственог бића. Нека би реални свет и никао у времену и нека би и било кад њега није било, кад није било временске смене. Но образ света у божанском знању и вољи не остаје ли вечан и увек присутан, непроменљиво и неодвојиво сапричастан пуноћи Божјег самосазнања и самоодређења? На то је, против Оригена, указивао још свети Методије Олимписки, подвлачећи да божанствено свесавршенство не може зависити ни од чега, осим од самог Бога, осим од Његове природе³³). Наравно, Бог ствара само по својој блакости, и у блакости Божијој је јединствена основа Његовог откривања „другоме“ и самог бића тог другог, као примаоца и предмета те блакости. Па ипак, зар није неопходно да ми то откривање сматрамо вечним? И ако је то неопходно, јер Бог живи у вечности и неизменљивој пуноћи — не значи ли то да у крајњој мери, „образ света“ од вечности и неизменљиво саприсуствује Богу, и то у неизменљивој пуноћи својих конкретних одредби?... Нема ли овде „нужности знања и воље“? Не значи ли то да у вечном самосозерцању Бог нужно созерцава и *што што Он није*, што није Он него нешто друго? Није ли Бог у својој превечној самосвести везан образом (ликом) Свога Не-Ја, па макар и само као могућег? Није ли Он у своме самосозерцавању принуђен да мисли и созерцава себе као стваралачко начело и источник света који је, опет, предмет и причасник Његовог благовољења? Са друге стране, на читавом свету лежи божанствени печат, печат непролазности, одблесак Божије славе. Божије старање о свету, незаменљиви и непроменљиви Промисао Божји саопштава свету и пуну стаменост и премудро устројство и извесну неопходност. И све то омета да се

33) S. Methodi de creatis, apud Phot. Bibl. cod. 235, PG CIII, c. 1141.

појми и осети да је свет могао и да не постоји. Изгледа да ми не можемо себи да представимо свет као непостојећи а да не уведемо извесну нечастиву *случајност* или *произвољност* у његово постојање и настајање, што иначе противречи и врећа Премудрост Божију. Зар није јасно да за свет мора да постоји снажније образложење, *cur sit potius quam non sit* (зашто би пре постојао него да не постоји)? То заснивање је неопходно да се састоји у непроменљивом и превечном произвољењу и заповести Божијој. Но не произлази ли из тога да, ако је свет немогућ без Бога, онда је и Бог немогућ без света? Тешкоћа се само одстрањује а не укида ако се (проблем) ограничи позивањем на хронолошки почетак стварног постојања света. Јер тада *могућност* света, *идеја светла*, Божанска замисао и произвољење о њему остају вечни и као са-увек-присутни Богу.

И неопходно је отворено рећи да су таква допуштања истозначна са увођењем света као самоопредељујућег начела и унутар-Тројични живот Божанства. Стога смо ми дужни да их тврдо и одлучно одбацимо. Идеја света, божанствена замисао и произвољење о свету, су, наравно, *вечни*, али у извесном смислу они нису *са-вечни* и нису *са-постојећи* са Њим, јер су „одвојени“ од Његове „суштине“ Његовим *хтењем*. Боље речено, божанствена идеја света је вечна *друшачијом* вечношћу него Божија суштина и самосазнање. Ма како парадоксално било то разликовање видова или типова вечности, оно је неопходно ради истицања неоспорне разлике између *суштинине* (природе) Божије и *воље* Божије. То разликовање не уводи у божанствено биће никакво раздвајање, него „богодолично“ изражава различитост *воље и природе*, ту основну разлику коју су оштро правили оци IV века. Идеја света има своју основу не у *суштини* него у *вољи* Бога. И нема толико Бог идеју творевине колико је *измишља*(34). А Он је „измишља“ у савршеној слободи, и само због тог свеслободног измишљања и произвољења Он као да „постаје“ Творац — премда додуше, одувек. Па ипак, Он би могао и да не ствара. Такво „уздржање“ од стварања ниуколико не би изменило нити осиромашило божанску природу, не би значило никакво умањење или недостатак, као што ни стварање света не обogaћује Божије биће. Тако сена основу супротности можемо приближити разумевању стваралачке слободe Божије. У извесном смислу за Бога је свеједно дали свет постоји или не — у томе се и састоји безусловно свеблаженство и сведовољност Божија, Божанствена автаркија. Одсуство света означавало би неко одузимање коначног од бесконачног, што би требало да буде не приметно. И обратно, стварање света би било као

34) Уп. у S. Greg. Naz. or. 45, n. 5, PG XXXVI, c. 629: *ἐννοεῖ* ; уп. carm. 4, theol. IV, de mundo, c. 67-68, PG XXXVII, 421.

неко додавање коначног бесконачноме, што такође не придодаје неко увећавање. Божију моћ и Божију слободу треба одређивати не толико као силу стварања и сазидавања, него као апсолутну *власт* (*и слободу*) *да се не ствара*. Све те речи и претпоставке наравно нису довољни и нису тачне. Све оне имају карактер искључиво одрицања и забрана, а не управних и потврдних одредби. Ипак, оне су нужне ради исповедања опита вере у коме је одшкринута тајна божанствене слободе. Са подношљивом нетачношћу могуће је рећи да је Бог могао да ван себе допусти или претрпи потпуно небиће, потпуно одсуство постојања. Таквом претпоставком се не умањује, него, напротив, тачно истиче сва безмерност божанствене љубави. Бог ствара из безусловног изобиља своје штедрости и благости и у томе се исказује Његово хтење и слобода. У том смислу могуће је рећи да је свет нека *излишност*, и при том, излишност која ниуколико не обогаћује Божију пуноћу — он је нешто непотребно и додано, што је могло и да не буде и што јесте само због највише и свесавршене слободе и неизрецивог хтења Божјег. То и значи да је свет створен и да је „дело хтења“ Божјег, *θελησέως ἔργον*.

Никакво спољашње откривење не припада неопходности божанске природе, неопходном устројству унутарбожанственог живота. Ни стваралачко откривење није изнуђено благошћу Божијом. Оно се спроводи у савршеној слободи, премда и из вечности. Због тога се не може рећи да је Бог *почео* да ствара, да је почео да буде или да је постао Творац, премда „бити Творац“ и не припада одредбама Божанске природе, као што је то (напротив) са (одредбама) Тријединства Ипостаси. У увекпостојећој непроменљивости бића Божијег нема никакво ницања, настајања, поступности. Па ипак, постоји извештај и свесавршен поредак, до извесног степена спознат и исказив у устројству одредби и имена Божијих. У том смислу свети Атанасије Велики је и говорио „да је за Бога стварање — оно *групо*, а прво је — *рађање*“; да „оно што је од природе“ *прећходи* „ономе што је од хтења“ (35). Унутар саме свечаности и неизменљивости божанственог бића неопходно је вршити разликовања. У безусловно простом животу Божијем постоји безусловни идеални или логички поредак (*τάξις*) Ипостаси, који се не може обрнути или преокренути због тога што постоји „једно начело“ или „извор“ божанства — и што постоји набрајање: — прво, друго и треће Лице (36). Слично томе може се рећи да Тројични поредак *прећходи*

35) S. A t h a n a s. c. arian. or. 2, n. 2, PG XXVI, c. 152; p. пр. II, 263 — *δεύτερον ἐστὶ τὸ δημιουργεῖν τοῦ γεννᾶν τὸν Θεόν, — πάλλι πρότερον, — τὸ ὑπερκεῖμενον τῆς βουλῆσεως.*

36) Уп. и код В. В. Б о л о т о в а, Къ вопросу о Filioque, III. О значају поретка Ипостаси Свете Тројице по схватању источних светих отаца, Христ. Чтеніе, 1913, сент., с. 1046-1059.

вољи и мисли Божијој, јер воља Божија је општа и нераздељива воља Пресвете Тројице, као и сва дејства („енергије“) Божије. И више од тога, Тројичност је унутрашње самооткривање природе Божије, свеблажено и преизобилно. Таквим откривењем се јављају и својства Божија. Међутим, Бог је слободан у њиховом конкретном раскривању. Непроменљива воља Божија слободно мисли творевину и саму идеју твари. Дошло би се до грешке која саблажњава уколико би се „измишљање“ света Богом назвало „идеалним стварањем“ (стварањем света идеја), јер идеја света и свет идеја о свету у целини су у Боју, *ἐν τῷ Θεῷ*, а у Богу ничег тварног не може бити. Но, то двосмислено схватање „идеалног стварања“ са великом јасноћом изражава сву пуноћу разликовања између неопходности Тројичног бића и слободе божанске земисли — произвољења о творевини. Ту постоји безусловна и непремостива разлика, чије одрицање би довело до представе о читавом домостроју као о *суштинском* акту и стању, које са *нужношћу* открива божанску природу, и самим тим до узвишења света, макар и само „умног света“ (*ἡ πολλαπλάσια νοητός*) до неприкладног степена. Могуће је са (извесном) подношљивом смелошћу рећи да у божанственој идеји творевине постоји извесна контингентност, и да, уколико је превечна, онда је вечна не *вечношћу* *суштине* него *вечношћу* *слободе*. Слободу Божије замисли — извођења, сами себи можемо појаснити претпоставком да је та идеја могла уопште и да се не појави. Наравно, то је — *casus irrealis* (нестваран случај), али у њему нема унутрашње противречности. Наравно, чим је Бог „измислио“ или дошао на ту идеју, то значи да је Он за то и имао основа. Ипак, чини се да је био у праву блажени Августин кад је забрањивао да се тражи „узрок воље Божије“ (37). Јер, она се ничим не веже нити предодређује. Божанствена воља није ничим принуђена да „измишља“ свет. Божија мисао је, певао је свети Григорије Богослов, из вечности „созерцавала жућену светлост своје доброте, једнаку и једнако савршену светозарност трисјајног Божанства... *Светло-родни Ум је такође у својим великим умним представама размишљао Њиме образоване ликове света* који је касније произведен, али је он за Бога и тада био стваран. Код Бога је све пред очима, и што ће бити, и што је било, и што сада јесте... За Бога се све слива уједно и *све се држи мишицама великој Божанства*“ (38). „Жућена светлост Божанске доброте“ није могла да буде увећана „ликовима (образима) света“, и Ум њих „саставља“ само по изобиљу Љубави. Они не припадају Тројичној

37) B. A u g u s t i n i de div. quaest. qu. 28, PL XLVI, c. 18: nihil autem majus est voluntatis Dei; non ergo ejus causa quaerenda est. (Ништа није веће од воље Божије. Њен, пак, узрок не треба испитивати.)

38) S. G r e g. N a z. carm. theol. IV — de mundo, v. 67-68, PG XXXVII, 421:

светозарности, они се успостављају вољом и хтењем. И сами „ликови света“ су сувишак и накнадно — *додати дар или даривање* Свеплажене Љубави. У самом произвољењу света изражава се безмерна Божија слобода.

По изразу светог Атанасија, „Отац све ствара Словом у Духу“ (39); стварање је заједничко и нераздељиво дејство Пресвете Тројице. Бог ствара *мишљу* и мисао постаје дело — *κτίζει δὲ ἐννοῶν, καὶ τὸ ἐννοῶν ἐργον ὁρίσται*, говори преподобни Јован Дамаскин (40). „Он је све созерцавао пре његовог бића, у вечности га представљајући себе у уму, а свака ствар добија биће у одређено време, сагласно са Његовом вечном вољном мишљу, која је *предодређење и лик и узор*“ — *κατὰ τὴν θελητικὴν αὐτοῦ ἀχρῶν ἐννοίαν, ἥτις ἐστὶ προορισμός καὶ εἰκὼν καὶ παρὰδειγμα* (41).

Ти ликови и праобрази ствари које предстоје су „*превечни и неизменљиви савет*“ Божији у коме је „зацртано (*ἐγκακτερίζεται*) све што је предодређено Богом и све што се обавезно остварује, још пре његовог бића“ — *ἡ βουλὴ αὐτοῦ ἡ προαίρεσις καὶ αἰὶν ὡσαύτως ἔχουσα* (42). Тај „савет“ Божји је вечан и непроменљив предвечан и беспочетан (*ἄναρχος*), јер је све Божанствено непроменљиво. И то је — *образ Божји*, други вид образа — образ обраћен ка творевини (43). Дамаскин се при томе позива на светог Дионисија. „Праобрази су“, говори Ареопагит, „*суштинотворне основе које заједно предпостоје у Богу, (ишито /иначе/ бојословље назива „предодређењима“), божанствена и блага произвољења, одређујућа и творачка за све ишито постоји, сагласно са којима је Надпостојећи предодредио и произвео све ишито постоји*“ — *παράδειγματα δὲ φάμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιωποιοὺς καὶ ἐκείνως προὔφεστώτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμούς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀρχαιοτικά καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ Ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν* (44).

Ти преобрази и идеје су, појашњава преподобни Максим Исповедник, „*самосавршене и вечне мисли вечнога Бога*“, — *νοήσεις αὐτοτελεῖς αἰδίαι τοῦ αἰδίου Θεοῦ* (45). Тај превеч-

39) S. Athanas. ad Serap. ep. III, n. 5, PG XXVI — c. 632: p. n. III, 64.

40) S. Io. Damasc., de fide orth. II, 2, PG XCIV, c. 865, рус. пр. I, 188; ун. S. Greg. Naz. or. 45 in S. Pascha, n. 5, PG XXXVI, c. 629.

41) S. Io. Damasc. de fide orth., I, 9, PG XCIV, c. 837, рус. пр. I, 176.

42) S. Io. Damasc. de imagin. I, 10, PG XCIV, c. 1240-1241; рус. пр. I, 351.

43) I b i d. de imagin. III, 19, c. 1340; рус. пр. I, 401: „други вид образа је мисао у Богу о томе да је он саздан, тј. предвечна Његова одлука која остаје увек једнака себи, пошто је Божанство неизменљиво а Његова одлука беспочетна“.

44) Dionys. Areop. de divin. nomin. V, n. 8, PG III, c. 824; ун. cap. VII, n. 2, c. 868-869.

45) S. Maximi Conf. schol. in lib. de div. nom., in c. V, 5 — PG IV, c. 317 C: cfr. n. 7, c. 324 A: „у узроку свега све предпостоји (*προὔφεστηκεν*) као у идеји и праобразу: n. 8, c. 329 A-B: *ὅτι ποιήσιν αὐτοτελεῖ αἰδίον τοῦ αἰδίου θεοῦ τὴν ἰδέαν, ἣτοι τὸ παρὰδειγμα τῆς*.

ни савет Божји је замисао и хтење о свету. И са свом строгошћу је неопходно разликовати га од самог света. Божанствена идеја творевине није (сама) творевина, нити је супстанција твари, није ни носилац светског процеса, ни „прелаз“ од „замисли“ (*ἐννοεῖα*) ка „делу“ (*ἔργον*), ни процес у Божанској идеји, него — ницање, саздавање и новоуспостављање реалног ванбожанственог супстрата, мноштвености тварних субјеката. Божанствена идеја остаје неизмењена и неизменљива. Она заувек остаје изван тварног света, остаје њему трансцендентна. Свет ствара *по идеји, сагласно* преобразу — он је његово остварење; међутим субјект постајања није тај преобраз. Преобраз је норма и задатак, а то је положено у Богу. Задатак је, пак, постављен у односу на друго што је *изван* Бога. Та разлика и растојање се никада не укидају. И због тога се и *вечност* *преобраза* (који је непроменљив и који се никада не увлачи у временски ток) слаже са временским почетком и постајањем носилаца предвечних одредби. „Ствари, све док нису постале, као да нису ни биле“, говорио је блажени Августин — *utique non erant*. И појашњава: и биле су и нису биле пре него што су постале; „биле су у знању Божјем, а нису биле у њиховој сопственој природи“, — *erant in Dei scientia, non erant in sua natura*(46). По разјашњењу преподобног Максима створена бића „су образи и *погодија* Божанствених идеја“(47), којима су она „причас(т)на“(48). У стварању Творац остварује, „опредмеђује и изводи“ своје знање које у Њему из вечности предстоји(49). У стварању се из непостојања производи нова реалност

Као супротност Платону, који је идеје одвајао од Бога, Дионисије говори о образима и „логосима“ у Богу; уп. А. Б р и л л и а н т о в а: Влияние восточнаго богословія на западное въ произведеніяхъ. І. С. Эригены, СПб., 1898, с. с. 157 сл., 192 слѣд.

- 46) B. A u g u s t i n i de Genesi ad litt., I. V, c. 18, PL XXXIV, c. 334; уп. de Trin., I. IX, c. 6 vel s. n. 9, PL XLII, c. 965: *alia notitia rei in ipsa se, alia in ipsa aeterna veritate* (Једно је познање ствари по себи, а друго по њеној вечној истини.), см. *ibid.*, I. VIII, c. 4 vel s. n. 7, c. 951-952. Уп. још de div. qu. 83, qu. 46, n. 2, PL XL, c. 30: *ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere... Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quia in divina mente continentur. Et cum ipsae neque oriuntur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit* (Идеје, дакле, можемо латински назвати или образима или облицима... Јер, прве идеје су извесни образи или стабилни и непроменљиви узроци ствари који сами нису сачињени, него увек исти по себи постојећи, јер пребивају у уму Божијем. И заједно са њим немају нити почетка нити краја, него се каже да сагласно њима постаје све што може да има почетак и крај, и све што започиње и престаје.)

- 47) S. M a x i m i C o n f. in lib. de div. nom. schol., in VII, 3, PG IV, 352: τὰ γὰρ ὄντα... εἰδόνες; εἰς: καὶ ὁμοιωμάτων τῶν αἰώνων ιδεῶν... ὧν εἰδόνες τὰ τῆς κτίσεως αποτελέσματα.

- 48) S. M a x i m i C o n f. in lib. de div. nom. schol., in V, 5, PG IV, 317 C: ὧν μετέχουσιν.

- 49) S. M a x i m i C o n f. de charit. c. IV, c. 4, PG XC, c. 1148 C.

која постаје *носилац* Божанствене идеје коју је дужна да оствари у свом сопственом постојању. При таквом схватању се у потпуности избегава пантеистичко скретање платонистичке идеологије и стоичке теорије „семених слова“ (*σπέρματικὸς λόγος*). За платонизам је карактеристично поистовећивање „суштине“ у свакој ствари са њеном Божанском идејом — додељивање супстанцији апсолутних и вечних (беспочетних) својстава и предиката, и увођење „идеје“ унутар ствари. Насупрот томе, потребно је са свом строгошћу разликовати *тварну суштину* ствари од *Божанске идеје* о стварима. Тада се и сам доследни логички реализам ослобађа од пантеистичког призвука: реалност општег биће, ипак, само тварна реалност. Заједно са тим се превладава и панлогизам: мисао о ствари и Божанска мисао — замисао ствари, није њена „суштина“ или бит, премда је и сама суштина „логична“ („словесна“). Божанствени образ у стварима није њихова „супстанција“ или „ипостас“, није носилац њихових својстава и стања. Пре би се могао назвати *истинном ствари*, њеном *трансцендентном ентелехијом*. Међутим, *истина ствари* и *суштина ствари* се уопште не поклапају⁵⁰.

τὴν εἰς αἰδίον ἐν κατὰ τὸ Ἀρχιμωδῶν τῶν οὐτῶν παρὰπαρὰ τὴν γνῶσιν, ὅτι ἐξ αἰδίου καὶ παρὰπαρὰ τὴν γνῶσιν...; уп. in lib. de div. nom. schol., in IV, 14, PG IV, 265. С. Потребно је такође снаћи се у разликовању врста „образа“ код Дамаскина, de imag. II, 19, PG XCIV, 1340-41; рус. пр. I, 400-401. Први вид образа — *природни*, *φύσις*. — је Син. Други — предвечни савет *ἐν τῷ Θεῷ*. Трећи — човек, то је — образ „по подражавању“, *ὁ κατὰ μέτρον ὑπὸ θεοῦ γεινόμενος*, тј. не може саздани да буде једне природе са несазданим. На дотичном месту Дамаскин богоподобје човечије душе види у њеној троделности; уп. fragm. PG XCV, 574. Појам „образ“ је добио закључно одређење тек у епоси иконоборачких смутњи, најпотпуније код преподобног Теодора Студита. Могућност икона он везује непосредно са стварањем човека по образу Божјем. „То да је човек створен по образу и подобију Божијем показује да је прављење изображења у извесном смислу божанствено дело“. (S. Theod. Stud. Antirrh. III, с. 2, 5, PG XCIX, с. рус. пр. 1907, I, 178). Преподобни Теодор примењује мисли Ареопагитика. У дотичном случају довољно је приметити да преподобни Теодор подвлачи *нераздвојивост* свезе између „образа“ и „првообраза“ и оштру *разлику* међу њима *по суштини или природи*; уп. Antirrh. III, с. 3, 10, col. 424, рус. пр. I, 192: „један се не одваја од другог, изузев, наравно, само у разликовању суштина (*τῆς οὐσίης διαφοράν*)“ уп. К. S c h w a r z l o s e, Der Bilderstreit, Gotha, 1890, s. 174 ff. *свјец. Н. Гроссу*, Преп. *Θεοδὸρ Студитъ*. Его время жизнь и творения, К. 1907, с. 198 и даље; 180 и даље; А. П. *Доброклонскій*, Преп. *Θεοδὸρ Студитъ*, т. I, Одесса, 1901 (1914), стр.

- 50) Проницљиво и засновано разматрање проблема идеје дао је знаменити католички богослов Штауденмајер. F. A. S t a u d e n m a i e r, Die Philosophie des Christenthums, Bd. I (једини): Die Lehre von der Idee, Gieszen, 1840.

III

Исповедање безусловне тварности и несамодовољности света доводи до разликовања у Богу двојаког рода одредаба и актова. Додуше, ми овде додирујемо границе нашег разумевања, и све речи постају неме и нетачне, стичу апофатички, ограничавајући, а не катафатички, изјавни смисао. Но, светоотачки пример охрабрује у созерцавајућем исповедању вере. И, како је говорио митрополит Филарет, „неопходно је... да ми никакву, чак и у тајни скривену, премудрост не сматрамо за нас нечим страним што нама не припада, него (смо дужни) да са смирењем свој ум усмеравамо ка божанском созерцању“⁽⁵¹⁾. У свом умозрењу дужни смо само да не прелазимо границе потврђеног откривења и да се ограничавамо тумачењем опита вере и правила вере, не пружајући се на нешто веће него што је схватање и откривање оних унутрашњих претпоставки путем којих за нас постаје могуће исповедање догмата као умопостижних истина. Неопходно је рећи: на разлике које спроводимо побуђује нас читаво устројство вероучења. У суштини, оне су већ дате у древном и иконском разликовању „теологије“ и „икономије“. Од самог почетка хришћанске историје оци и учитељи Цркве су стремили да јасно и разговетно разграниче те области, да разликују и разграниче одредбе и имена која се изричу о Богу у оквиру богословља од оних у оквиру домостроја. У вези са тим прави се разликовање „природе“ и „воље“. Тако се у Богу разликује „суштина“, „природа“, и оно „што је око природе“, „што се односи на природу“. То је, дакле, разликовање, а не дељење.

„То што ми о Богу говоримо потврдно, показује нам“, по изразу Дамаскина, „не *Ἡεῖου ὕφρου*, него то што се односи на природу“, *οὐ τῆς οὐσίας, ἀλλὰ τῆς περὶ τῆς οὐσίας*,⁽⁵²⁾ „нешто што прати Његову природу“ (*τὴ τῶν παρὰ τὴν οὐσίαν*

τῆς οὐσίας)⁽⁵³⁾. А „оно што је Он по суштини и природи, то је савршено недоступно и непознато“⁽⁵⁴⁾. Дамаскин овде изражава свагдашњу и основну мисао источног богословља: суштина Божија је недостижна, а доступни сазнању су само силе и дејства Божија⁽⁵⁵⁾. И биће да ту постоји нека стварна разлика. Та разлика је везана са Божјим односом са светом. Бог се спознаје и достиже само по мери

51) Слова и речи Синодалнаго члена Филарета, М. М., часть II, М. 1844, с. 87 — реч на дан обретања мошти светитеља Алексија.

52) S. I o. D a m a s c. de fide orth. I, 4, PG XCIV, 800; рус. пр. I, 162.

53) I b i d e m, I, 9, с. 836; рус. пр. 174.

54) I b i d e m, I, 4, с. 797, рус. пр. 161.

55) Упор. преглед о том питању — И. В. Попов, Личность и учение блаж. Августина, т. I, 4. 2. Серг. Пос. 1916, стр. 330 и даље.

своје обраћености према свету, само у свом Откривењу свету, у својој „икономији“ или домостроју. Унутарбожански живот је ограђен „неприступном светлошћу“ за творевину и спознаје се само у оквиру одречног, „апофатичког“ богословља, путем искључивања недовољних и небогоприличних одредби и наименовања. У (светоотачкој) књижевности доникејског периода та разлика је често добијала двосмислени и нејасан карактер. Космолошки мотиви су се упредали и у одредбе унутар — Тројичних односа, а Друга Ипостас се обично одређивала с обзиром на јављање и откривање Бога свету — као Бог Откривења, као стваралачко Слово. Пошто се неспознатљивост и недостижност односила на Очево Ипостас, то се скривени и неизречени Бог откривао једино у Логосу, у „изреченом Слову“, (*λόγος προφορικός*), као „у идеји и делатној сили“ која исходи ради устројства творевине⁽⁵⁶⁾. С тим је у вези субординационизам у доникејском богословском раскривању Тројичног догмата. Само оци IV века у завршном тројичном богословљу стичу тврду подлогу за јасно раскривање учења о односу Бога према свету. У Божјим делима и творевинама откривају се заједничка и нераздељива „дејства“ (*ἐνεργεῖαι*) Једносушне Тројице. Међутим, сама „суштина“ (*οὐσία*) Нераздељне Тројице остаје изван граница познања и достижности. Створења, по изразу светог Василија Великог, откривају Божију *силу и премудрост, али не и саму суштину*⁽⁵⁷⁾. „Ми тврдимо“, писао је он Амфилохију Иконијском, „да познајемо Бога нашег по *дејствима*, али не дајемо обећање да ћемо се приближити самој суштини. Јер, премда Његова *дејства снисходе* до нас (

αἱ ἐνεργεῖαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν),

56) Израз Атинагоре. *Athenag. legat.* c. 10, PG VI, c. 908: *ἐν ᾧδεα καὶ ἐνεργεῖα* код Попова, c. 339-341; код Болотова, c. 41 и даље; *A. Ruesch, Les apologistes grecs du II-e siecle de notre ere.* P. 1912. Види и о Оригену код Болотова, c. 191. и даље. Са формалне стране разликовање „суштине“ и „силе“ приводи Филону и Плотину. Исто тако, по њиховом мишљењу Бог самог себе одређује само кроз унутрашње и нужно саморасуђивање у свету идеја, и ту космолошку сферу у Богу они су називали Словом или Умом. Космолошка схватања Филона и Плотина дуго су сметала спекулативном објашњењу тајне Тројичности. Према њој они немају никаквог односа. Ако се то зближавање занемари, појављује се други проблем — проблем односа Бога према Свету — проблем односа Триипостасног Бога и проблем слободног односа. О томе и говори црквено учење о „проувечном савету Божијем“. О Филону види — *М. Д. Муретовъ, Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ*, I, М. 1885; *хожденію и существу*, т. II, Спб. 1910. c. 23-425; *В. Иваницкій. Филонъ Александрійскій*, Киевъ, 1911; *P. J. Lebreton, Les origines du dogme de la Trinite*, P. 1925. pp. 166-239, 570-581, 590-598; одељак А — о силама pp. 503-506, уп. још: *F. Dölger, Sphragis, Studien zur Geschichte und Kultur des Alterthums*, Bd. V, Hf. 3-4, 1911, c. 65-69.

57) *S. Basil. M. c. Eun.* I, II, 32, PG XXIX, 648; уп. *S. Athanas. de decret.* n. 11: PG XXV, c. 441; рус. пр. I, 413: „Бог је у свему — *по Њејовој блајости и сили*, и ван њега *по својој сојственој природи*.“

ипак Његова суштина остаје за нас недоступна“. Дејства су разноврсна, а суштина је проста(58). Божија суштина је за човека несхватљива и неизрецива. Позната је једино Јединородноме и Духу Светоме(59). По изразу светог Григорија Богослова, Божија суштина је „Светиња Светих, која је сакривена и од самих Серафима и која се прославља Трима Светињама, које се опет састају у једино Господство и Божанство“. Тварни ум може веома несавршено да „одслика“ неки мали „образ истине“ од безмерног мора Божанске суштине, и то не од тога шта Бог јесте, него од тога *што је око Њега*:

(ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ) (60).| „Божија природа је савршено недостижна и ни са чим се не може упоредити“, говори свети Григорије Ниски, „а спознаје се само преко дејстава“ (61). Све наше речи о Богу разјашњавају — не природу него дејства(62). Природа Божија је недостижна, неизрецива и неисказива. Многобројна и условна имена изрицана о Богу изражавају *својства Божија* а не Његову природу или суштину. Међутим, својства Божија нису само замишљена или уму представљена обележја која образују наше људско поимање о Богу — то нису апстракције или домишљања. То су *силе и дејства*, делатна, стварна и животворна испољавања Божанског Живота, стварни образи *односа* Бога према твари, везани са образом твари у вечном знању и савету Божјем о њој. И то је „оно познатљиво код Бога“ (Рим. 1,19, *ὅτι γνωστόν τῷ Θεῷ*). То је као нека особита област нераздељивог но „многоименог“ Божанственог бића, „божанско просијање и дејство“, *ἡ θεία ἐκκλησία καὶ ἐνέργεια*, како се, следећи Ареопагитике, (Ареопагитске списе), изражава Дамаскин(63). По апостолској речи: „што је на Њему невидљиво, од

58) S. Basil. M. cp. 234 ad Amphil. PG XXXII, 869, A-B.

59) S. Basil. M. c. Eun. I, I, n. 14, PG XXIX, 544-5; уп. S. Greg. Naz. or. 28, 3, PG XXXVI, 29; or. 29, col 88 B.

60) S. Greg. Naz. or. 38 in Theoph., n. 7, PG XXXVI, 317.

61) S. Greg. Nyss. incant. cant. h. XI, PG XLIX, 1013 B. рус. п. III, 293; in Psalm. II, 14, PG XLIV, 585, с. р. п. II, 169; уп. В. Несмѣловъ. Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань. 1887, стр. 123; Поповъ, с. 344-349.

62) S. Greg. Nyss. qu. non sint tres dii, PG XLV, 121 B; рус. пр. IV, 117: „ми смо сазнали да је природа Божија неизрецива и да ју је немогуће именовати, и тврдимо да свако име, било оно познато по људској ипостаси, било предано из Писма, јесте тумачење нечега што се разумева о Божијој природи, ати не садржи у себи значење саме природе... ма какво било име њиме се не означава само Божанствена природа, него се, напротив, тим изрицањем указује на нешто што се односи ка природи (ἐκ τῶν περὶ αὐτοῦ); уп. с. Eun. II, PG XLV, с. 524-5; de beatitud., or. 6, PG XLIV, 1268, рус. пр. II, 440-441: „Природа Божија је сама у себи, по својој суштини, изнад сваког разумевајућег мишљења, као недоступна нагађајућим помислима и далека од њих... Онај ко је такав по природи, који је изнад сваке природе, Он невидљиви и неописиви, у другом односу постаје видљив и достижан“. Међутим, ни једно познање неће бити познање суштине; in Ecclesiasten, h. VII, PG XLIV, 732; рус. пр. II, 332-333: „и велики људи

постања света умом се на створењима јасно види, његова вечна сила и божанство“ (Рим. 1,20, *ὅτι αὐτὸς ὁ θεὸς καὶ ἑστὸς*). И то је откривење или јављање Божије: „Бог се јавио“ (Рим. 1, 19, *ἐκφάνη*). Тумачећи апостолске речи преосвећени Силвестар исправно објашњава да „постаје видљиво (не у неком лажном, него у истинском смислу, не само уображавано него стварно суштинско) невидљиво Божије, и (не само призрачна, него стварна) вечна сила Његова, и (не само у мисли људи, него у самој ствари, у стварности постојеће) Његово Божанство“⁽⁶⁴⁾. То је видљиво зато што је јављено и откривено. Јер, Бог је свагде присутан не привидно или из даљине, него стварно — Он „који је свуда и све испуњава, ризница добара и давалац живота“. То промислитељско свеприсуство (различито од „особеног“ или благодатног присуства Божијег које није свудаприсутно) је *йосебан „начин йосшојања“ Божијеі*, различит од „начина Његовог постојања у својој сопственој природи“⁽⁶⁵⁾. Поред тога, тај начин постојања је стваран и суштински — и он је стварно присуство, а не само *omni-praesentio operativo, sicut agens adest ei in quod agit* (делатна свудаприсутност, као /код/ покретача који помера оно што покреће). И уколико ми по изразу Златоустог⁽⁶⁶⁾, „не можемо схватити тачно“, то тајанствено свеприсуство и тај начин Божијег постојања у спољашњем, онда заједно са тиме није спорно ни то да се Бог „свуда налази цео и у целини“, да је „сав у свему“, како је говорио Дамаскин — *ὅπου ὅλης παρὰ ὅλην*, *-ὅπου ἡ πᾶσι* ⁽⁶⁷⁾.

Животворна дејства Бога у свету су *сам Боі*, и то искључује дељење, али не укида разлику⁽⁶⁸⁾. Кападокијско учење о „суштини“ и „дејствима“ ми налазимо у развијеној и систематизованој форми код непознатог аутора тајанствених Ареопагитских списа, који су определили сав даљи развој византиј-

говоре о делима (*ἔργα*) Божијим, а не о Богу“. Уп. S. Io. Chrys. de incompreh. Dei natura, h. III, p. 3. PG XLVIII, 722: у виђењу Исаије (VI. 1. 2) анђелске силе су созерцавале не „неприступну суштину“, него неко божанствено „снисхођење“ — „Догмат о недостижности Божијој по суштини и спознатљивости у Својим односима према свету“ темељито и мисаоно је раскривен код преосвећеног Силвестра. Опыт православнаго догматическаго богословія, т. I, К. 1892-3, с. 245 и даље; т. II, К. 1892-3, с. 4 и даље. Уп. главу о „одрицајућем богословљу“ код о. С. Булгакова, Свѣтъ Невечерній, М. 1917, с. 103 и даље.

63) S. Io. Damasc. de fide orth. I. 14. PG XCIV, с. 860: рус. пр. 185.

64) Еп. Силвестръ. II, 6.

65) Срв. еп. Силвестръ. II, 131.

66) S. Io. Chrys. in Hebr. h. 2, p. 1, PG.

67) S. Io. Damasc. de fide orth. I, 13, PG XCIV, 852: рус. пр. 182.

68) Источно отачко разликовање суштине и силе у Богу заувек је остало страно западном богословљу заједно са на њему заснованом разликовању апофатичког и катафатичког богословља; блаж. Августин га критички пориче; види код Попова, с. 353 и даље. Уп. код Бриллиантова, 221 и даље.

ског богословља. Наводни Дионисије исходи из строгог разликовања „божанствених имена“ која одређују унутарбожанствени и Тројични живот од оних која изражавају однос Бога према спољашњости⁽⁶⁹⁾. Међутим, обе скупине имена говоре о непроменљивој Божанској стварности. Унутарбожанствени живот је сакривен од поимања и сазнаје се само кроз одрицање и порицања⁽⁷⁰⁾: „ко је видео Бога, схватио је да није Њега видео“⁽⁷¹⁾. Међутим, и поред тога Бог се суштински открива, дејствује и присуствује у творевини својим силама и идејама: — у „промишљању и благости који исходе од несаопштивног Бога, изобилним током којим се причешћује постојеће“⁽⁷²⁾, у „суштинотворним исхођењима“ (οὐσιωποιὸν πρόδον), у „благотворним промишљањима“ (ἡγαθωποιὸν πρόνοϊαν) која се разликују а тиме и одвајају од „надпостојеће

суштине“ Божије, од самог Бога (како се у схолијама изражавао преподобни Максим)⁽⁷³⁾. Основа тих „исхођења“, и основа таквог нечег као што је исхођење Божије из самог себе (ἐξω ἑαυτοῦ γίνεται)

у својим промишљањима је — у благости и љубави⁽⁷⁴⁾. Те силе се не поистовећују са створеним стварима и нису (саме) те ствари, него њихова основа и животворна начела — преобрази, преддредбе, „Логоси“ (λόγοι) и произвођења о њима, у којима оне учествују и којима су дужне да се „причешћују“⁽⁷⁵⁾. Оне нису само „начела“ и узроци него и задаци и привлачни онострани и надгранични циљ. Није могуће снажније него што је то код Ареопагитика у исто време изразити и различност и нераздељивост Божанске суштине и Божијих сила — τὸ αὐτὸν καὶ τὸ ἕτερον ⁽⁷⁶⁾.

Божије силе су — лик Божији обраћен творевини. Не лик који ми уображавамо, не то што ми видимо и како ми видимо, него суштински и живи поглед самога Бога, којим Он хоће, оживотворава и чува све

69) Dion. Areop. de div. nom. II, 5, PG III, 641.

70) Уп. напр. de coel. h. II, 3, с. 141.

71) Ep. I. ad Caium. с. 1065 A.

72) de div. nom. XI, 6, с. 956.

73) Dion. Areop. de div. nom. I, 4, PG III, 589; V, 1-2, 816 B: Уп. S. Max. Schol. in V, 1; PG IV, 309: πρόδον δὲ τὴν θεϊαν ἐν ἐργείαν λέγει, ἥτις πᾶσαν οὐσίαν παρῆγαγε : in I, 5, с. 205, 208: πρόνοια и πρόεδρος εἰς τὰ ἐξω супротстављено је овде αὐτὸς ὁ θεός.

74) de div. nom. IV, 13, PG III, 712.

75) de div. nom. V, 8, PG III, 824; V, 5-6, с. 820; XI, 6, с. 953 ss. Уп. код Бриллиантова: читава глава о Ареопагитикама, стр. 142-178; Поповъ, с. 349-352. Псеудоепиграфски карактер Ареопагитика и њихова тесна веза са новоплатонизмом не умањује њихово богословско значење, признато и осведочено црквено-отачким ауторитетом. Наравно, овде остаје неопходно ново историјско-богословско истраживање и оцена.

76) Dion. Areop. de div. nom. IX, 1, PG III, с. 909.

— поглед свемоћне снаге и преизобилне љубави. Учење о силама или дејствима Божијим добија свој последњи облик у византијском богословљу XIV века и то понајпре код светог Григорија Паламе. Он исходи из разликовања *благотатии* и *суштинине*. „Божанствено и боготворно просијање и благодат нису суштина него дејство Божије“ — *ἡ θεία καὶ θεοποιὸς ἐλλαμψις καὶ χάρις οὐκ οὐσία, ἀλλ' ἐνέργεια ἐστὶ Θεοῦ.* (77). У низу Цариградских сабора XIV века појам Божанске енергије добија јасно одређење. Између Божије суштине и (Његовог) дејства постоји стварна разлика али не и раздвајање. Та разлика се показује пре свега у томе што је суштина безусловно неизрецива и недостижна за творевину. Творевина се причешћује (учествује) само (у) дејствима Божијим до којих једино досеже. Но, кроз то учествовање она долази до пуног и савршеног општења и јединства са Богом, стиже „обожење“ (78). Јер, то је „природна и нераздвојна сила и дејство Божије“, *φύσις καὶ ἐνέργεια ἐνέργεια καὶ δύναμις τοῦ Θεοῦ*, (79) — „општа и Божанска сила и дејство Триипостасног Бога“ (80). Дејство Божије *исходи из суштине*, али, *исходећи*, оно се *не одваја* од ње. „Исхођење“ (*προϊεξις*) означава „неизрециву разлику“, која не нарушава „натприродно јединство“ (81). Дејство Божије није сама суштина Божија, али није

77) S. Greg. Palam. capit. phys., theol. etc. 68-69, PG CL, c. 1169.

78) S. Greg. Palam. cap. 75, PG CL, 1173: Свети Григорије почиње тројаким разликовањем у Богу: *суштинине, енергије и тројичности* ипостаси. Сједињење са Богом (*κατ' οὐσίαν*) је немогуће, јер по свеопштем расуђивању богослова, Бог је по суштини или у суштини Својој „несаопштљив“ *ἀμεθεχτος*. Сједињење по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*) својствено је само Очовеченом Слову: cap. 78, 1176: циљ твари је пак, у сједињењу са Богом *по дејству* (*κατ' ἐνέργειαν*). Оне се причешћују не *природом* (Божанском), него Његовим дејствима; cap. 92, 1168: кроз причешће „Боготворном благодаћу“ сједињавају се са самим Богом (cap. 93); Божије просијање и боготворно дејство јесте благодат (*χάρις*) Божија (којом се обожавају они који се њоме причешћују), а не природа (*φύσις*) Божија; cap. 141, 1220; cap. 144, 1221: Theoph. col. 912: 928D: ун. 921, 941. Ун. синодски саборни додаци, с. 784, и у Триоду, по венеч. изд. 1820. г. σελ. 168. То је мисао преподобног Максима: *μεθεχτός μὲν ὁ θεὸς κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμεθεχτός δὲ*

κατὰ τὸ μὴ δυνάμεται εἶναι τῆς οὐσίας αὐτοῦ, apud Euth. Zug. Panopl., tit. 3, PG CXXX, 132.

79) Еп. Порфириј, 783; р. п. 263.

80) S. Greg. Palam. Theoph. PG CL, 941.

81) Ibid. 940: *ἐν καὶ διενήνογες τῆς φύσεως, οὐ διασπᾶται ταύτης*

срв. *Τριῳδίου*, σελ. 170: и у Порфирија, 784; р. пер. 264:

„Онима који исповедају јединог Бога триипостасног, свемогућег, у коме су несадане не само суштина и ипостаси, него и енергија, и који говоре да Божанска енергија исходи из Божије суштине и то исходе нераздељно, и кроз исхођење означавајући и неизрециво показујући њено натприродно јединство.

ὑπερπᾶ τῇ ἐκείνῃ.)... вечан спомен“; ун. *ibid.*, σελ. 169 (у Порфирија, 782, р. п. 262, — *ἐκείνη ἡ οὐσία καὶ ἐνέργεια ἀσυνχυστα...* *καὶ διασπᾶ ἀδιασπᾶ*. ун. S. Marci Eugen. Ephes. Cap Syllog., apud W. Gasz. Die Mystik des N. Cabasilas, Greiszwald, 1849, App. II. c. 15. c. 221: *ἐπομένῃ... ἐν καὶ σὺν ὁμοῦ*.)

ни акциденција (*συμβεβηκός*), јер оно је неизменљиво и савечно Богу, предпостоји у односу на творевину и открива о њој стваралачку вољу Божију. У Богу постоји не само суштина него и то што није суштина, премда није ни акциденција — Божија воља и дејство — Његово сушто, суштинско и суштинотворно промишљање и власт(82). Свети Григорије Палама подвлачи да непризнавање стварне разлике између „суштине“ и „енергије“ укида и чини нејасном границу између рађања и стварања: и једно и друго се (тада) показује актом суштине. И, како се изражавао свети Марко Ефески, биће и дејство тада у потпуности и свецело потпадају под једнаку нужност. Тада се укида разлика између „суштине“ и „хтења“ |

(*ἐλλήσεις*), тада Бог само рађа а не ствара, тј. не ствара вољом. Тада постаје нејасна разлика између предзнања и стварања, и творевина се показује као вечно створена(83). Суштина је унутарње *самобиће* Божије, а дејство — Његов однос ка другоме |

(*πρὸς ἑτερον*). Бог *јесће* Живот и *има* Живот, *јесће* Премудрост и *има* Премудрост итд. Први низ израза се односи на несаопштиву суштину, а други на нераздвојно раздвојена дејства једне суштине која силазе на твар(84). Ни једно од тих дејстава није ипостасно, није самоипостасно, и њихова безбројна мноштвеност не уноси никакву сложеност у Божанско биће(85). Укупност Божан-

82) S. Greg. Palam. cap. 127, PG CL 1209: οὐτε γὰρ οὐσία ἐστίν, οὔτε συμβεβηκός; c. 135, 1216: τὸ γὰρ μὴ μόνον οὐκ ἀποτινόμενον, ἀλλ' αὐτῇ αὐτῇ τῇ μείωσιν ἡντιναοῦν ἐπιδεχόμενον, ἣ ἐμποιοῦν, οὐκ ἔσθ' ὅπως ἂν συν-αριθμοῖτο τοῖς συμβεβηκοῖς... ἀλλ' ἔστι καὶ ὡς ἀληθῶς ἐστίν. οὐσυμβεβηκός δέ ἐστιν, ἐπειδὴ παντάπασιν ἀμεταβλητόν ἐστιν. ἀλλ' οὐδὲ οὐσία καὶ γὰρ οὐ τῶν καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἐστὶν... ἔχει ἄρα ὁ θεὸς καὶ ὁ οὐσία, καὶ ὁ μὴ οὐσία καὶ εἰ μὴ συμβεβηκός καλοῖτο, τὴν θεῖαν ἀτλητόν τε βούλην καὶ ἐνεργείαν; Theoph. c. 928: τὴν δὲ θεατικὴν δύναμιν τε καὶ ἐνεργείαν τοῦ πάντα πρὶν γενέσεως εἰδότες καὶ τὴν αὐτῇ ἐξουσίαν καὶ τὴν προνοίαν; срв. c. 937, 956.

83) S. Greg. Palam. cap. 96, PG CL 1181: εἰ... μὲν οὐκ ἐστὶν τῆς θεῖας οὐσίας ἡ θεῖα ἐνεργεία, καὶ τὸ ποιεῖν, ὃ τῆς ἐνεργείας ἐστὶν. κατ' οὗδεν διότι τοῦ γεννᾶν καὶ ἐκπαρεῦσιν, ὃ τῆς οὐσίας ἐστίν... καὶ τὰ ποιήματα κατ' οὐδὲν διαίσει τοῦ γεννήματος καὶ τοῦ προβλήματος; срв. cap. 97, 98, 100, 102; cap. 103, 1192: οὐδὲ τῷ θεῷ δυνάμει θεός, ἀλλὰ τὸ πεφυκέναι μόνον; c. 135, 1216: εἰ τῷ βούλεσθαι ποιεῖ ὁ θεός, ἀλλ' οὐκ ἀπλῶς τῷ πεφυκέναι. ἀλλὰ καὶ τῷ βούλεσθαι, καὶ ἐπεροντῷ πεφυκέναι. — S. Marci Ephes. apud Gasz., s. 217: εἰ εἰ τὸ πᾶν οὐσία καὶ ἐνεργεία, ταυτὶ τε καὶ παντὶ τῷ εἶναι καὶ ἐνεργεῖν τὸν θεὸν ἀνάγκη συναιεῖν; ἀλλὰ τῷ θεῷ ἡ κτίσις ἐξ αὐτοῦ ἐνεργεῖν κατὰ τοὺς ἐλλήνους.

84) S. Greg. Palam. cap. 125, PG CL 1209; S. Marc. Ephes., apud Gasz, c. 14, s. 220; c. 9, 219; c. 22, 225: εἰ πολυ-ποίητος μὲν ἡ τοῦ θεοῦ σοφία λέγεται τε καὶ ἐστὶ, παλινποίητος δὲ αὐτοῦ ἡ οὐσία οὐκ ἔστιν, ἑτερον ἔρα τῇ αὐτοῦ οὐσία καὶ ἑτερον ἡ σοφία. срв. c. 10, 209.

85) S. Greg. Palam. Theoph., PG CL 929; 936; 941; S. Marc. Eph. ap. Gasz, c. 21, s. 223.

ских „дејстава“ сачињава Његову предвечну вољу, Његову замисао — произвољење о „другоме“, Његов стваралачки предвечни савет. То је — сам Бог, али то није Његова надсуштаствена суштина, него *Његова воља* (86).

Разлика између „суштине“ и „дејства“, или, може се рећи, између „природе“ и „благодати“ (*φύσις* и *χρῆσις*) одговара тајанственом разликовању у Богу „нужности“ и „слободе“, „богодолично“ схваћених. У тајанственој суштини својој Бог је „нужан“, премда, наравно, не нужношћу принуде, него неком нужношћу природе, која је, по изразу светог Атанасија Великог, „изнад и испред слободног бирања“ (87). И са дозвољеном смелошћу може се рећи: Бог не може да не буде тројичан и у лицима. Тројичност Ипостаси је изнад воље Божије, она као да је „неопходност“ или „закон“ Божанске природе. Ту унутрашњу „нужност“ изражава и појам „једносушности“ и појам потпуне нераздељивости Трију Лица, као оних која са- пребивају један с другим и сапронику једно друго. По расуђивању преподобног Максима Исповедника било би неправилно и бескорисно уносити појам воље у унутрашњи живот Божанства ради опредељења односа Ипостаси, јер Лица Пресвете Тројице постоје заједно и то изнад сваког односа и дејства, и својим бићем већ одређују однос (88). Општа и нераздвојна „природна“ воља Божија је слободна. Бог је у свом дејствовању и у својим дејствима слободан. Стога је при догматском исповедању узајамних односа Божанских Ипостаси неопходно наћи такве изразе којима се искључују сви космолошки мотиви, сваки однос са створеним бићем и његовим судбинама, са стварањем или новостварањем. Јер, није Божански домострој или откривење Божије основа Тројичног бића. Тајна унутар- божанственог живота треба да се представи у савршеној и „богодоличној“ независности од домостроја, као што се и Ипостасна својства Лица морају одредити изван сваког односа са бићем творевине,

86) Византијско богословље о силама и дејствима Божијим још очекује монографско испитивање, утолико пре што је већина дела светог Григорија Паламе још у рукописима. Општу карактеристику епохе и богословских кретања види код: Е. п. Порфирија, *Первое путешествие въ аѳонскіе монастыри и скиты*, часть II, 358; уп. и његову: *Исторія Аѳона*, ч. III, отд. 2, с. 234 сл.; А. р. х. и. м. *Модестъ*. Св. Григорій Палама, архіеп. Солунскій, Кіевъ, 1860, с. 58-70, 113-130; Е. п. Алексіѣ, *Византійскіе церковные мистики XIV-го вѣка*, Казань 1906 и у *Собраніи Сочиненій*, томъ. I. Г. X. *Παπαμικχαήλ. Γρηγόριος Παλαμάς ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης. Πετρούπολις — Ἀλεξανδρεία*, 1911; руско излагање у библиографском чланку И. И. Соколова у *Журналѣ Министерства Нар. Просвѣщенія*, 1913, апрѣль-июль. — Источно разликовање „суштине“ и „енергије“ било је дочекано строгом осудом у католичком богословљу. Најдетаљније и најоштрије о томе говори: Петаویی, *Opus de theologicis dogmaticis*, editio Thomas, Barti-Ducis, 1864, tomus I. l. I, с. с. 12-13, 145-160; III, 5. 273-6.

87) S. Athanas. c. arian. or. III, с. 62-63, PG XXVI, с. рус. пр. II, 446-449.

88) S. Maximi Conf. Ambigu., PG XCI, с. 1261-4.

а само на основу међусобних односа. Тиме се нимало не потамњује живи однос Бога (управо као Тројичног у Лицима) према творевини, не прикрива се разлика у односима различитих Ипостаси према твари. Тиме се, напротив, успоставља истинска перспектива. Читав смисао догматског појашњења у црквеном вероучењу првобитног знања о Божанству Христа своди се на доследно издвајање свих предиката који се односе на Његово Божанско снисхођење, карактеришући Га као Творца и Искупитеља, као Демијурга и Спаситеља, како би се схватило Његово Божанство у светлости унутарњег живота Божанске природе и суштине. Стваралачки однос Слова према свету се у Nikeјском символу непрестано исповеда: *Кроз Која све њо-сѣаге*. И није све постало само стога што је Слово — Бог, него и стога што је Слово — Слово Божије, Бог Слово. Међутим, у вези са тим нико други него сам Велики Атанасије са највећом одлучношћу и оштрином искључује димијуршки моменат из учења о рођењу Слова. Рођење Слова (Логоса) не претпоставља биће (света), чак ни замисао о свету. Чак и да свет није створен, Слово би било у пуноћи свог Божанства, јер Слово је Син по *ѡприродѣ* (ὁὗς κατὰ φύσιν).

„Чак и кад би Богу било угодно да не ствара творевину, Слово би свеједно било код Бога и у Њему би био Отац“, говори свети Атанасије; уза све то што је творевини немогуће да задобије биће осим путем Слова⁽⁸⁹⁾. Твари су створене Словом и кроз Слово, „по образу“ Слова, „по образу образа“ Очевог, како се изражавао још свети Методије Олимпски⁽⁹⁰⁾. Стварање претпоставља Тројичност и печат Тројичности лежи на свој твари. Управо стога и не треба уносити космолошке мотиве у одређивање унутартројичног бића. Заједно са тиме може се рећи да се Тројичношћу исцрпљује природна пуноћа Божије суштине и стога је замисао — извољење о свету *сѣваралачки акѣ*, дело воље — *вишак* Божанске љубави, дар и благодат. Разликовање имена која именују Бога (какав је) у себи, Бога као Суштог, и Бога у откривењу, домостроју и дејству — није само субјективно разликовање због нашег раздвајајућег начина размишљања: оно, напротив, има објективни и онто-

89) S. Athanas. c. arian. II, 31, PG XXVI, c. 212; рус. пр. II, 302: „Слово Божије није ради нас добило биће; напротив, ми смо ради Њега добили биће, и за Њега је свесаздано (Кол. 1, 16). Није Он, као моћан, добио биће од Јединог Оца ради наше немоћи да би Њиме, као оруђем, Отац и нас саздао. Не било тога! Није такво учење истине! Чак да је било (Богу) угодно и да не ствара твар, Слово би не мање било код Бога као и Отац у Њему. Творевини је било немогуће да добије биће без Слова, те су стога Њиме и добили биће — што је и праведно. Пошто је Слово особито по природи Син Божије суштине, стога је Оно од Бога и у Богу, као што је само о томе рекло: према томе, творевини је било немогуће да кроз Њега не прими биће“.

90) S. Method. OI. Conviv. VI, 1, PG XVIII, c. 113.

лошки смисао, и изражава безусловну слободу Божанског стваралаштва и дејства. То се односи и на домострој спасења. Савет Божији о спасењу и искупљењу јесте вечни и превечни савет, „*превечно о̄предељење*“ (Еф. 3, 11), „*устројство ѿајне од вечности са-кривене у Бо̄гу*“ (Еф. 3, 9). Син Божији је одувек предопредељен за Оваплоћење и Крст и стога је „Јагње, предвиђено још пре постања света“ (1. Пт. 1, 19-20), и „Јагње заклано од постања света“ (Отк. 13, 8). Међутим, то „предодређење“, *προβλεψη*, не припада „природној“ нужности Божије природе, није „дело природе, него образ домостројног снисхођења“, како се изражавао Дамаскин⁹¹⁾. То је дело Божанствене љубави — *ѿако заволе Бо̄г свети*... Стога одредбе које се односе на домострој спасења не иду заједно са онима којима се изражава ипостасно биће Другог Лица. Нема нужности за таквим нечим као што је Божанско откривење. То и изражава појам Божанског свеблаженства. Откривење је дело љубави и слободе и стога оно не уноси никакву измену у Божанску природу⁹²⁾. Не уноси је управо стога што за њега нема „природних“ основа, нема основа у Божанској суштини. Сва основа света је у Божанској слободи, у слободи љубави.

IV

Од вечности Бог замишља образ света. И то *слободно* хтење је *непроменљиви* савет. Међутим, та непроменљивост извршеног хтења ниуколико не говори о његовој неопходности. Непроменљивост Божанске воље корени се у Њеној највишој слободи. Стога она не веже слободу ни у творевини. Можда би овде било умесно поменути схоластичко разликовање *potentia absoluta* (безусловна могућност) и *potentia ordinata* (могућност уређења).

Сагласно замислу — извољењу Божијем, творевина се „успоставља“ из непостојања, а са њом и време. У временском настајању творевина је дужна да слободним усхођењем својим дође до мере Божанске замисли о њој, до мере предвечног образа и предодредбе о њој. За створења Божанска слика о свету заувек остаје изван (света) и онострана *по̄ природи*. Она је са њим *везана* непроменљиво и неразлучно, везана је у самој противности својој. Јер, та „слика“ или „идеја“ твари јесте у исто време воља Божија (*θελημα* *θεου*) и сила Божија којом је (творевина) саздана и којом се одржава; добра замисао Творца (о творевини) се не укида непослушношћу творевине, него кроз то непослушање он за одступнике по-

91) S. I o. D a m a s c. c. Jacobitas, n. 52. PG XCIV, 1464.

92) Уп. I b i d., de fide orth. I, 8. c. 812, p. n. I, 167.

стаје или се показује као суд, сила гнева и огањ који спаљује. У Божанској замисли и савету садржана је „свака твар“, тј. свака тварна ипостас у њеном неразрушивом и непоновљивом лику. Бог из вечности зна и хоће свакога и све у свој пуноћи конкретне судбине и облика, а попуштањем созерцава и грех. И ако ће, по мистичком виђењу преподобног Симеона Новог Богослова, у будућем веку „Христос видети сво безбројно мноштво светих, не скидајући ни са кога поглед, тако да ће се свакоме од њих чинити да Он (баш) на њега гледа, разговара са њим и поздравља га“, при чему ће „Он, остајући неизмењив, показивати Себе на један начин једноме а на други другоме“⁽⁹³⁾ — подобно облику какав је замислио у себи, Бог из вечности види све безбројно мноштво тварних ипостаси, жели их и свакој представља себе другачијим, у чему се и састоји „нераздељиво дељење“ Његове „хиљадуипостасне“ благодати или енергије (по смелом изразу светог Григорија Паламе⁽⁹⁴⁾), будући да се она хиљадама и стотинама хиљада ипостаси слободно дарује. Свака ипостас запечаћена је особитом лучом Божије благонаклоне љубави и воље у самом бићу и постојању своме. И у том смислу је све у Богу — у „слици“ (*εἰκὼν καὶ παρὰ τὴν οὐσίαν*), али не у природи својој, која је бесконачно удаљена од несаздане природе. Та удаљеност је прожета љубављу Божијом, и њена непремостивост је укинута оваплоћењем Слова. Међутим, она ипак остаје. *Слика твари* у Богу је изван тварне природе и не поклапа се са „ликом Божијим“ у творевини. Ма шта у човеку сматрали „ликом Божијим“, он је ипак карактеристика и моменат његове стварне природе — *он је тваран*. То је својевремено „подобље“, одсликаност⁽⁹⁵⁾. Међутим, над ликом свагде сија Прволик, понекад у радосном облику, а понекад претећим изгледом. Сија, као призивање и норма. У творевини је, изнад њене природе, постављен натприродан задатак, позив слободног и у слободи утврђеног причешћа (заједничарења) и општења са Богом. Тај задатак превазилази тварну природу, премда се она у свој пуноћи раскрива једино у његовом испуњењу. Тај задатак је призив,

93) Слова преподобнаго Симеона Новаго Богослова, у преводу на руски језик Еп. Теофана, изд. друго, Аѳ. Пантелеймонова монастыря. М. 1892, т. I, с. 479 — слово 52. (Оригинал ми је био недоступан.)

94) S. Greg. Palam. Theoph. P. G. CL, 941.

95) Уп. *ἀπεικόνισμα* у Григорија Нисскаго de hom. opif., PG XLIV. 137; рус. пр. I, 90. Блажени Августин успешно разликује и супротставља *imago non ejusdem substantiae* (икону оне суштине) — Син Божји и *imago ejusdem substantiae, sicut pictura, imago creata* (икону не оне суштине, /него/ као слику, створену икону) — човек. В. А u g u s t i. quæst in heptateuch. l. V. qu. 4, PL XXXIV, с. 749. — Најопширнији преглед отачких расуђивања о „образу Божијем“ на руском језику види код В. С. С е р е б р е н и к о в а, Учение Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности, Спб. 1892, с. 266-330.

и то призив који се остварује једино путем самоопредељења и подвига творевине. Због тога је процес тварног настајања реалан у својој слободи и слободан у својој реалности, и у њему се извршава и дешава оно што није постојало. Јер, он се усмерава *зага̃шо̃шћу*. У њему има места за стваралаштво, за сазидавање новог — и то не само у смислу раскривања, него управо у смислу ницања новог. Област стваралаштва одређује се супротношћу *природе и зага̃шо̃с̃ши*. У извесном смислу је и задатост „природна“ и својствена вршиоцу стваралачких аката, тако да је испуњење тог задатка на неки начин и остварење *сво̃ја̃ја*, субјекта. Но, заједно са тим, то „ја“, које је стваралачки оствариво и које се остварује, није „природно“ и емпиријско „ја“, него је то „остварење себе“ раскид и скок из поретка природе у поредак благодати. Јер, то остварење је стицање Духа, причешће Богом. Само у том „општењу“ са Богом човек постаје „ја“, а у раскиду са Богом и у затварању у себе, он пада ниже од самог себе. Уједно, он не остварује себе *из само̃г себе*. Јер, задатост је изван природе, она је потреба за живим и слободним сусретом и сједињењем са Богом. Свет је Богу разнородан по суштини. Стога се само кроз тварно настајање остварује замисао Божија о свету — јер та замисао није супстрат или супстанција која настаје или се самоиспуњава, него је мера и круна за настајање другог. Стога, с друге стране, тварни процес није развијање или није само развијање. Његов смисао није у томе да раскрије или пројави урођене или „природне“ задатке, или бар није само у томе. Уза све то, последње и највише самоопредељење тварне природе се излива у пламеном пориву ка превазилажењу самог себе — *κίνησις ὑπὲρ ὅπου*, по изразу преподобног Максима⁹⁶⁾. На то стремљење одговара помазујуће снисхођење благодати, чиме се увенчава тварни подвиг. Сврха и циљ тварног стремљења и настојања је — у обожењу (*θεωσις*) или обо̃го̃творењу (*θεοποίησις*). Међутим, и у њему ће се очувати непроменљива граница природā — јер се искључује свака промена суштине твари. Додуше, по изразу светог Василија Великог који је очувао свети Григорије Богослов — твар има „заповест да постане бог“⁹⁷⁾. Међутим, то „обоготворење“ је заправо *о̃и̃ш̃ћење* са Богом, *причешће* (*μετέωσις*) у Његовом животу и даровима, и кроз то — достизање извесних својстава која су богоподобна и богообразна. Помазани и запечаћени Духом, људи постају *саобразни* Божјем хтењу о њима, саобразни свом Божанском образу и праобразу и кроз то „саобразни Богу“ (*συνεικονισθέντες*)⁹⁸⁾. Кроз оваплоћење Слова је први-

96) S. M a x i m i C o n f. Ambigu. PG XCI, c. 1093.

97) S. G r e g. N a z. or. 43 in laudem Basil. Magni. PG XXXVI, c. 560.

98) S. A m p h i l o c h. or. 1 in Christi natalem, 4, PG

на човечије природе непроменљиво припојена уз Божански живот, и свакој твари је отворен пут ка општењу у том Животу, пут *усиновљења* Богу. По изразу светог Атанасија, Слово „је постало човек да би у себи нас обожило“ (*θεοποίησιν*) (99), да би „синови човечији постали синови Божији“ (100). То обожење се извршило тако што је Христос, оваплоћено Слово, нас учинио „духопријемчивим“, што „нам је припремио како вазнесење и васкрсење, тако и усиновљење и присвајање Духа“ (101). Кроз „плотоносног Бога“, ми смо постали „духоносни људи“, синови „по благодати“, „синови Божији по подобију Сина Божијег“ (102). На тај начин је опет стечено оно што је било изгубљено у грехопаду, када је „преступање заповести уназадilo човека до његовог природног стања“ (103), изнад кога је био уздигнут у првом усиновљењу или рођењу од Бога, у првобитном стварању (104). Омиљен израз светог Атанасија и светог Григорија Богослова (105): *θεὸν γενέσθαι*

(постати бог) налази своје допунско тумачење у изрекама друге двојице светих Кападокијаца: *ὁμοιώσεως πρὸς τὸν*

θεόν. (106) (уподобљење Богу). Уколико свети Макарије Египатски и говори о „преображају“ духоносних душа у „Божанску природу“ и о „причешћу Божанском природом“ (107), ипак он то причешће схвата као *κρῖσις δι' ἑλίου*, то јест као неко „мешање“ двају (природа) при чему свака задржава (сопствена) својства и суштину (108). Осим тога, он подвлачи да се „Божанска Тројица усељава у душу која, уз садејство Божанске благодати, чува себе чистом — (и то се усељава) не онаква каква је сама по себи, јер је ниједна твар не може примити, него по мери способности и пријемчивости човека“ (109). Јасне формуле се ни овде нису одједном установиле, међутим од самог почетка се са свом јасноћом схватила непремостива граница природѧ и спроводило се разликовање између појмова *κατ' οὐσίαν* или (по суштини) или *κατὰ φύσιν* (по природи) и

99) S. Athanas. ad Adelph. 4, PG XXVI, 1077; p. n. III, 306.

100) Ibid. de incarn. et. c. arian. 8, c. 996; рус. п. III, 257.

101) Ibid. c. arian. I, 46, 47, c. 108-109; рус. п. II, 236-7.

102) Ibid. de incarn. etc. arian. 8, c. 998; рус. п. III, 258.

103) Ibid. de incarn. 4, c. PG XXV, 104;

рус. п. I, 196.

104) Ibid. c. arian. II, 58-59, c. 272-3; рус. п. II, 338-340; уп. И. В. Поповъ. Религиозный идеалъ св. Аѳанасія Серг. Пос 1903.

105) Преглед места из Св. Григорија уп. K. Holl, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnig zu den grossen Kappadoziern*, Tüb. u. Lpz. 1904, c. 166; уп. и И. Поповъ. Идея обоженія въ древневосточной церкви, *Вопр. Фил. и Псих.* 1909, II-97, c. 165-213.

106) Уп. Holl, 124-125, 203 ff.

107) S. Macar. Aeg. hom. 44, 8, 9, PG XXXIV; *ἀλλαγῆναι καὶ μεταβληθῆναι... εἰς ἑτέραν κατὰστασιν, καὶ φύσιν θεῶν*.

108) Уп. Stoffels, *Die mystische Theologie Makarius des Aegyptars*, Bonn. 1900, s. 58-61.

109) S. Mac. Aeg. de amore, 28, PG XXXIV, 932: *ἐνοικεῖ δὲ οὐ κατ' ὃ ἐστίν*.

κατὰ μετουσίαν (по учешћу или причешћу). Појам „обожења“ је добио потпуну заокруженост онда када се до краја разјаснило учење о „дејствима“ Божијим. У вези са тим је од великог значаја учење преподобног Максима. „Спасење спасених се врши *по благодати а не по природи* (110), и ако је „у Христу *по природи* обитавала телесно сва пуноћа Божанства, Божанство у нама обитава *по благодати* али не у пуноћи (111). Долазеће и очекивано „обожење“ јесте *ујодобљење по благодати*, καὶ ὁ ἀνθρώπος κατὰ τὴν ἐκ χάριτος θέσιν (112).

Постајући причасником Божанског живота „у јединству љубави“, „у потпуности и целосно сапрожимајући се са целим Богом“ (ὁλος ὁ θεὸς περιχωρητῆς ἐλκεῖται τῷ θεῷ), усвајајући све Божанско, твар остаје *изван* суштине Божије — χωρὶς τῆς κατ' οὐσίαν ταυτότητος (113).

Најзанимљивије је то што обожавајућу благодат преподобни Максим непосредно поистовећује са извољењем Божијим о стварању, са стваралачким: да буде (114). У подвигу стицања Духа човечија ипостас постаје носилац и сасуд благодати, и као да се натапа и прожима њоме, те се у томе испуњава стваралачка воља Божија, која је због тога и извела непостојеће у биће да би *долазеће примила* у своје општење. И само стваралачко извољење о свима и свакоме јесте већ снисходећи ток благодати. Међутим, не отварају сви (људи) Творцу и Богу који куца. Потребно је да се у слободи људска природа раскрије одговарајућим покретом, да превлада затвореност природе, и, може се рећи, да у самоодрицању прихвати ту тајанствено страшну и неисказиву двострукост природе ради које је свет и саздан. Јер, он је саздан да би био и постао Црква, Тело Христово. У

110) S. Maxim. Conf. cap. theol et oecon. cent. I. 67, PG XCI, 1108:

κατὰ χάριν ὤν. ἀλλ' οὐ κατὰ φύσιν ἔστιν ἡ τῶν σωζομένων σωτηρία.

111) Ibid. cent. II, 21, col. 1133.

112) Ibid. ad Ioannem cubic., ep. XLII, c. 639: υπ. div. cap. c. I, 42, PG XC, 1193; de charit. c. III, 25, c. 1024: κατὰ μετουσίαν. οὐ κατ' οὐσίαν, κατὰ χάριν, οὐ κατὰ φύσιν.

Ambigu. 127a, „богоздајући благодаћу оваплоћеног Бога“, PG XCI, 1088, 1092.

113) S. Maximi Conf. Ambigu. 222: Циљ тварног усхођења је у томе да се тварна и нетварна природа, сјединивши се кроз љубав, покажу у њиховом јединству и истоветности, ἐν καὶ ταύτῳ δείξει, постицању благодати, и, целосно и свецело сапрожимајући се са целим Богом (тварна природа) постане свим тим што Бог јесте (πᾶν ἐν τῷ περ ἔστιν ὁ Θεός)... PG XCI, 1038, υπ. и Anast. Sinait. 'Οδογός, c. 2, PG LXXXIX, c. 77: „обожење је узвишење ка бољем, но не увећавање и не промена сопствене природе“.

114) S. Maximi Conf. ср. 43, ad Ioann, cubic, PG XLI, 639: „ради тога нас је и створио, да бим ми постали учесници Божанске природе и причесници саме вечности, и јавили се Њему слични по обожењу од благодати, кроз коју (се врши) свако суштино-творење постојећег и привођење и ницање из непостојећег (καὶ ἡ τῶν μὴ ὄντων παραγωγή καὶ γένεσις)“.

томе је смисао историје — да слобода твари одговори прихватањем на предвечни савет Божији, да одговори и речју и делом. У обећаној двострукости природе Цркве из почетка је утврђена стварност тварне природе. Творевина је оно *друіо*, друга природа, (дело) воље и ни из чега изведена Божијом слободом за слободу. У слободи је она дужна да постане саобразна оној стваралачкој мери којом она јесте и креће се и постоји. Она није та мера, но и та мера још није она. На тајанствени начин човечија слобода постаје неко „ограничење“ Божије свемоћи, јер Бог хоће да спасава творевину само у слободи, а не насиљем. Твар је оно друго, и стога је неопходно да се у њој самој изврши процес усхођења ка Богу, и то да се изврши њеним силама, наравно уз Божију помоћ. У Цркви се увенчава подвиг творевине и твар се (у Њој) спасава и васпоставља у својој пуноћи и стварности. У Цркви се понавља, или, тачније, продужава тајна и чудо двеју природа. Као Тело Христово, црква је неко „испуњење Христа“ — по изразу епископа Теофана, „слично томе као што је дрво остварење семена“ (115). Она је нераскидиво сједињена са својом главом. „Као што у истопљеном гвожђу ми обично не видимо гвожђе, пошто су ствојства гвожђа потпуно прекривена огњем“, говори Николај Кавасила у своме „Објашњењу Божанствене литургије“ — „тако и кад би неко могао да види Цркву Христову у самом том виду у коме је Она сједињена са Христом и у коме Она учествује у Његовој плоти, онда би он Њу видео не као нешто друго него као само Тело Господње“ (116). У Цркви је кроз сједињење са Христом у Духу творевина утврђена и учвршћена засвагда.

Медон код Париза
1927. године

115) Еп. Теофанъ. Толкованіе посланія св. апостола Павла къ Ефесеямъ, М. 1882, с. 112-113, къ Еф. I, 23.

116) Nicolai Cabasilae Stae liturgiae expositio, cap. 38, PG CL. с. 452; рус. пр. — Писанія св. отцевъ и учителей Церкви, относящіяся къ истолкованію православнаго богослуженія, т. III, Спб. 1857, с. 385.



ХРИСТОС, СВЕТИ ДУХ И ЦРКВА*

I Увод

Када је у питању еклесиологија II ватиканског концила, једна од основних замерки православних богослова била је у вези места које је концил дао пневматологији у оквиру еклесиологије. Уопштено говорећи, сматрало се да пневматологија, за разлику од христологије, није нашла одговарајуће важну улогу у учењу концила о Цркви. Примећено је да је питање о Светом Духу уграђено у еклесиологију тек пошто је цело здање Цркве изграђено од материјала који христологија, сама по себи, пружа. Такав поступак је, наравно, довео до последица када је реч о учењу концила у вези светих тајни, свештенства и црквених институција уопште.

Све у свему оваква критика има своје основе, али када се упитамо који је њен позитиван аспект, у ствари, шта би православни заиста желели да концил учини у вези пневматологије у својој еклесиологији, онда смо заиста суочени са бројним проблемима. У једном од својих чланака отац Конгар (Congar) цитира двојицу православних посматрача на концилу, док њихова имена оставља у анонимности: „ако би ми требали да предложимо једну схему *De Ecclesia*, онда би два поглавља била у ту сврху сасвим довољна; једно би било на тему Светог Духа, а друго на тему човека као хришћанина“⁽¹⁾. Сам по себи овај цитат показује да се у оквиру православног богословља мора доста учинити како би се поново успоставио ваљани однос између христологије и пневматологије, а јасно је да је стање у православном богословљу, по овом питању, незадовољавајуће.

Један поглед на историју модерног православног богословља, а у вези ове теме, доводи нас до Хомијаковљеве критике западне мисли у прошлом веку и до познате идеје **с о б о р н о с т и**, која је

* Пренето из књиге „Being as communion“ („Биће као заједница“), с енглеског превео *Петар В. Шеровић*.

1) И. Конгар (Y. Congar), „Actualité d'une pneumatologie“, у *Proche-Orient Chrétien* 23 (1973), 121-132 (121).

из тога произишла(2). Хомијаков није директно говорио о проблему који овде третирамо, али његови погледи имају смисла тек онда када се јака доза пневматологије убризга у елексиологију. Оваква доза је већ била дата еклесиологији и од стране Хомијаковљевог римокатоличког савременика Јохана Молера (Johannes Möhler) у делу *Die Einheit*(3) и била је тако снажна да је од Цркве начинила једно „харизматично друштво“ уместо „тела Христовог“. Ова појава је касније навела православне богослове, а посебно покојног оца Георгија Флоровског, да нарочито нагласе да је црквена доктрина у ствари једно „поглавље христологије“(4). Флоровски је, на тај начин, посредним путем начео проблем синтезе између христологије и пневматологије, али без нуђења правог одговора на то питање. У ствари, има основа да се поверује да је он нагињао ка христолошком прилазу еклесиологији и био далеко од предлагања горе наведене синтезе.

Владимир Лоски је био онај православни богослов чији се утицај најјаче осетио када је реч о теми коју овде обрађујемо, а тако и о времену у коме живимо. Његови погледи су добро познати, али треба посебно обратити пажњу на две ствари. Прва од тих је да постоји посебна „икономија (домострој) Светог Духа“ поред *икономие* Сина(5). Друго, саму садржину пневматологије треба, за разлику од садржине христологије, еклесиолошки дефинисати у смислу „оличења“ Христове тајне, тј. њеног усвајања од стране верних, или онога што се може назвати „субјективним“ аспектом Цркве (док би онај други, тј. „објективни“, био везан за христологију)(6). Тако би Лоски, уз помоћ схеме „природа-личност“, изградио мишљење да су и христологија и пневматологија неопходни састојци еклесиологије и на тај начин приметио у светотајинској структури Цркве

2) А. С. Хомијаков (A. S. Khomiakoff), *L'Eglise Latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, 1872; В. И. Беркбек (W. I. Birkbeck) ed, *Russia and the English Church During the Last Fifty years*, I, 1895; Г. Флоровски (G. Florovsky), „*Sobornost: The Catholicity of the Church*“ у *The Church of God. An Anglo-Russian Symposium*, 1934; А. Гратију (A. Gratieux), *A. S. Khoimiakov et le Mouvement slavophile*, I-II, 1939; Е. Лан (E. Lanne), „*Le mystère de l'Eglise dans le perspective de la théologie orthodoxe*“, у *Irenikon* 35 (1962) 171-212; нарочито Е. Сутнер (E. Suttner), *Offenbarung, Gnade und Kirche bei A. S. Chomiakov*, 1967; и скоро: П. Олири (P. O. Leary), *The Triune Church. A Study in the Ecclesiology of A. S. Komiakov*, 1982.

3) Ј. А. Молер (J. A. Möhler), *Die Einheit in der Kirche, oder das Prinzip des Katholizismus*, 1825. Види И. Конгар (Y. Congar), „*La pensée de Möhler et l'ecclésiologie orthodoxe*“ у *Irenikon* 12 (1935), 321, 329.

4) G. Florovski (G. Florovsky), „*Le corps du Christ vivant*“, у *Le sainte Eglise universele. Confrontation oecumenique*, 1948, стр. 12. Види такође студију Ј. Романидес-а, „*Orthodox Ecclesiology According to Alexis Khomiakov*“ у *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1965), 57-73.

5) Види В. Лоски (V. Lossky), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 1957, а нарочито: стр. 135 и даље, 156 и даље, 174 и даље.

6) Ibid; такође у његовој *In the Image and Likeness of God*, 1974, нарочито поглавље 9.

„објективни“ христолошки аспект, који стоји раме уз раме са „личним“ или „субјективним“ аспектом. Овај други је увези слободе и интегритета сваке личности, њеним унутрашњим „духовним животом“, обожењем итд. Оваква поставка као да нуди материјал за синтезу христологије и пневматологије у еклесиологији. Ипак, сама схематизација чини став Лоског прилично проблематичним, што ћемо касније и видети. Његова прва поставка, о којој је овде било речи, тј. посебна „икономија Светог Духа“, исто тако и из истих разлога долази у питање и чини синтезу тако тешко изводљивом да се, на крају, мора одустати од ње.

Лоски није извукао закључке из импликација које његови погледи имају на саму структуру и институције Цркве. Питање како довести увезу институционално са харизматичним, тј. христолошки аспект еклесиологије са пневматолошким, и даље чека одговор када се говори о православном богословљу.

Друга двојица савремених православних богослова, који су инсистирали на значају пневматологије у еклесиологији, препознали су тешкоће које исходе из сваког одвајања пневматологије од христологије. Никос Нисиотис и отац Борис Бобринској су обојица нагласили да деловања Светог Духа и Христа никада не треба одвајати. Ово је једна важна исправка Хомијакова, а тако и Лоског, иако су и Нисиотис и Бобринској ипак очували приоритет који је даван пневматологији⁷⁾. Питање како учинити потпуну и органску синтезу пневматологије и христологије и даље остаје отворено. Можда је то питање и једно од најважнијих с којима се сучељава савремено православно богословље.

Као што нам овај кратак историјски преглед указује, православно богословље нема готове одговоре на многе проблеме. Често се претпоставља да православље може бити од помоћи када су у питању дијалози на екуменском нивоу, а у смислу његовог доприноса са аспекта пневматологије. То је донекле тачно, а нарочито ако се тај православно допринос разуме као исправљање застрањивања у западној еклесиологији. Међутим, када се дође до тачке када треба остати у складу са основним чиниоцима православног предања и, што је још важније, до тачке сучељавања са нашим стварним екуменским проблемима, а уз позитиван допринос за њихово разрешавање, јасно је да православно богословље треба тешње да сарађује са западним богословљем, наравно ако жели да буде од помоћи како

7) Види N. Nissiotis, „*The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*“ у А. Ј. Филипу (A. J. Phillipou), *The Orthodox Ethos*, 1964, нарочито стр. 62. и даље; Id., „*Pneumatologie orthodoxe*“ у Ф. Ј. Ленар (F. J. Leenhard), „*Le Saint-Esprit dans la liturgie*“, у *Studia Liturgia* 1 (1962), 47-60; Id., „*Présence réelle et communion eucharistique*“, у *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 53 (1969), 402, 420.

себи тако и другима. У овој краткој студији биће приказани проблеми који се тичу самог православља, које ни најмање није имуно на проблематику везану за период после II ватиканског концила. Ваљана синтеза између христологије и пневматологије у еклесиологији тиче се православља исто онолико колико то важи и за Запад.

II ПРОБЛЕМ СИНТЕЗЕ ИЗМЕЂУ ХРИСТОЛОГИЈЕ И ПНЕВМАТОЛОГИЈЕ

Шта би требало да садржи једна правилна синтеза између христологије и пневматологије? Ово питање се мора поставити пре сваког покушаја да се реши проблем у вези црквених институција. Ми ћемо га продискутовати само са аспекта еклесиологије.

Мало је оних који би ставили под знак питања тврдњу да христологију и пневматологију не треба раздвајати. Говорити о „Христомонизму“ као аспекту било ког дела хришћанског предања значило би само неразумевање тог истог предања. (Отац Конгар је то показао када је у питању римокатоличка западна традиција.)(8). Није проблем у томе дали се прихвата важност пневматологије у христологији и обрнуто. Проблем се јавља у вези следећа два питања. (I) Питање првенства: дали христологија треба да зависи од пневматологије или је редослед обрнут? (II) Проблем садржине: које конкретне аспекте хришћанске доктрине имамо у виду када говоримо о христологији и пневматологији?

Прво је питање првенства. Ово је једно стварно питање и није резултат једне чисто богословске конструкције, а да је то тако видимо из чињенице да је не само цела историја богословља, када је у питању однос Исток-Запад, условљена овим проблемом, већ да је то случај и са најранијим богословљем и литургичком праксом(9). У са-

8) И. Конгар (Y. Congar), „*Pneumatologie ou Christomonisme dans la tradition latine*“ у *Ecclesia a Spiritu Sancto* edocta, Меланже Г. Филипс (Mélanges G. Philips), 1970, стр. 41-63. У свом значајном тротомном раду *Je crois en l'Esprit Saint*, 1980, (недавно у енглеском преводу: *I believe in the Holy Spirit*, 1983), отац Конгар јасно и убедљиво указује на централно место које је припадало пневматологији у западном богословљу кроз векове. Ово је један рад од нарочитог значаја и заслужује посебну пажњу у садашње време када је у току дијалог на богословском нивоу између римокатоличке и православних Цркава. Још једна важна недавно написана студија која показује место пневматологије у западној мисли јесте дело оца Луиса Бује-а (Louis Bouyer), *Le Consolateur*, 1980. Значај проблема пневматологије је такође јасно подвучен од стране римокатоличког богослова В. Каспера (W. Kasper) у чланку „*Espirit-Christ-Eglise*“ у *L'expérience de l'Esprit*, 1976, стр. 47-69.

9) За нешто ширу дискусију види моје „*Implications ecclésiologiques de deux types de Pneumatologie*“, у *Communio Sanctorum*, Меланже Ј.—Ј. вон Алмен (Mélanges J.—J. von Allmen), 1982, стр. 141-154.

мом Новом Завету наилазимо на два става: први је да је Свети Дух дат од стране Христа, а нарочито када је у питању ускрсли и узнети Христос („јер Дух Свети још не бјеше на њима, јер Исус још не бјеше прослављен“)(10); други је да нема Христа све док Свети Дух није на делу и то не само као претходник који најављује Његов долазак, него и као онај који чини и да је Христу његов идентитет, како при Христовом крштењу (Марко), тако и при самом Христовом биолошком зачећу (Матеј и Лука). Оба ова става срећно коегзистирају у једном те истом библијском тексту што је јасно када се проуче Лука (Јеванђеље и Дела апостолска), Јованово Јеванђеље итд. На литургичком нивоу ова два приступа почињу да се разликују веома рано и то са развојем две традиције када је у питању однос између крштења и миропомазања (или кризме)(11). Добро је позната чињеница да је на територијама Палестине и Сирије све до четвртог века миропомазање литургички претходило крштењу. У другим крајевима ситуација је била обрнута и црквена пракса је касније свуда попримила редослед — миропомазање после крштења. Ако се узме у обзир чињеница да се на миропомазање гледало као на обред „давања Духа Светог“, могло би се рећи да је, у случајевима када је миропомазање претходило крштењу, првенство давано пневматологији у односу на христологију, док би се, када је у питању други случај, могло рећи да је у питању обрнута ситуација. Ипак, такође има података на основу којих се може закључити да је крштење било незамисливо у раној Цркви без давања Духа Светог(12), из чега следи да су два обреда била сједињена у једну синтезу, како литургички тако и богословски, без обзира на питање њиховог међусобног односа у смислу првенства.

Изгледа, према томе, да питање првенства у односу христологије и пневматологије није у ствари проблем и да Црква дуго времена није нашла да је питање различитих литургичких и богословских приступа проблем којим се треба бавити. Тако нема разлога да ни данас ствари буду другачије, као што, уосталом, неки православни и предлажу. Проблем је настао онда када су се два горе наведена аспекта одвојила литургички и богословски. У том тренутку светске историје Исток и Запад су се разишли и кренули путем поделе

10) Јован 7:39.

11) Види Т. В. Мансон (T. W. Manson), „*Entry into Membership of the Early Church*“, *Journal of Theological Studies* 48 (1947), 25-33.

12) Види Г. Лемп (G. Lampe), *The Seal of the Spirit*, 1951. Лемпова полемика са Г. Диксом (G. Dix), на ову тему (овај други је инсистирао на томе да се Свети Дух даје само приликом миропомазања) постаје безразложна када се узму у обзир разлике у литургијској употреби. У сваком случају, крштење и миропомазање су чинили једно литургичко јединство у раној Цркви и зато је Свети Дух присутан у целом процесу хришћанске иницијације.

и алиенације. Не само што су на Западу литургички раздвојени обреди крштења и миропомазања, већ је христологија почела мало по мало да доминира над пневматологијом, што се одразило и на *Filioque* као на један од елемената таквог усмерења на Западу. Иако се на Истоку задржало литургичко јединство између крштења и миропомазања, те тако одржала првобитна синтеза на литургичком нивоу, није се могло одолети искушењу да се заузме један р е а к ц и о н а р а н став према Западу и његовом богословљу. Цела проблематика је замагљена једном атмосфером обостране тежње ка полемичности и сумњи на разним нивоима. Оно што се сада може и мора приметити јесте чињеница да питање првенства остаје „*theologoumenon*“ све док јединство између христологије и пневматологије остаје на снази. Због одређених разлога који су у вези са самим карактером Запада (закупљеност историјом, етиком итд), овде ће се одређено првенство увек давати христологији у односу на пневматологију. У суштини, има разлога да се претпостави да је такав став духовно подесан, а нарочито у наше време. На другој страни, на Истоку, пневматологија ће увек задржати своје важно место сходно једном *μετὰ-ιστοριјском ἰρισμῳ* у самом *христῳ*, што је главна карактеристика источног етоса. Различити интереси захтевају различите приоритете. Док год је присутан онај основни с а д р ж а ј христологије и пневматологије, њихова међусобна синтеза је ту у својој пуноћи. Али од чега се састоји овај „садржај“? Од чега то еклесиологија болује ако садржај христологије и пневматологије није ваљан и потпун?

Тешко је правити разлике када је у питању једно јединство. Наш задатак је на овом месту у одређеној мери деликатан сходно томе да садржи у себи ризик раздвајања онога што би требало само да разликујемо. Морамо имати у виду да светоотачка традиција, како источна тако и западна, тврди да је деловање Божје *αδ εχτῶ* ј е д и н с т в е н о и недељиво¹³⁾. Где год да је Син присутан ту су и Отац и Свети Дух, и где год да је Свети Дух ту су присутни и Отац и Син. Ипак, допринос икономији ове три божанске личности носи посебну карактеристику сваког од Њих, што је од одлучујућег утицаја на еклесиологију у којој се те карактеристике и могу сагледати. Поменућемо неке од њих имајући посебно у виду Сина и Светога Духа.

Најпре, може се рећи да је једино Син оваплоћен. *И Отац и Свети Дух су у вези са исџоријом, али једино Син ἰ ο σ ῳ а је ис-*

13) Јединство божанског деловања *αδ εχτῶ* је по светим Оцима недељиво, али не и неразликовано. Види Џ. Мекинтајр (J. McIntyre), „*The Holy Spirit in Greek Patristic Thought*“ у *The Scottish Journal of Theology* 7 (1954), нарочито стр. 357 и даље.

*и*торија. У ствари, ако уведемо време и историју као атрибуте Оцу или Светом Духу, онда им одмах негирамо онај део икономије који је Њима особен. Имати везе са *историјом* није исто што и *и о с-и а и и* историја. Икономија је попримила своју историчност и има своју историју само у светлу Христа. Чак и догађај као што је силазак Светога Духа (Духови), тј. Педесетница, који на први поглед има чисто пневматолошки карактер, треба бити схваћен као Христов догађај(14), ако исти треба да има свој значај у *и с т о-р и ј и* спасења. Свако друго разумевање овог догађаја би му само одузело Његов стварни пневматолошки карактер.

Ако је *п о с т а ј а њ е* историјом особеност Сина у икономији, шта је онда допринос Светог Духа? Па, управо супротан, тј. Њиме се и Син и икономија ослобађају стега историје. Ако Син умире на крсту, те се на тај начин потчињује стегам историјског постојања, онда је Свети Дух тај који га диже из мртвих(15). Свети Дух је *и з н а д* историје(16), а када делује у историји Он то чини да би унео у историју последње дане, тј. *е с х а т о н* (17). Сходно реченом, *п р в а б и њ н а о с о б е н о с т и њ е в м а т о л о г и ј е ј е с т и њ е н е с х а т о л о ш-ки к а р а к т е р*. Свети Дух чини Христа једним есхатолошким бићем, тј. „задњим Адамом“.

Други важан допринос Светог Духа самом Христовом догађају јесте да Он, својим учешћем у икономији чини да је Христос не „један“ већ „многи“. Без пневматологије је немогуће ни замислити Христову „оваплоћену личност“. Није неважна чињеница да је од времена Св. Павла, Свети Дух увек био повезиван са појмом *з а ј е д н и ц е* (*κοινωνία*)(18). Пневматологија пружа христологији ову *димензију заједнице*. Управо због те функције пневматологије могуће је говорити о Христовом „телу“, тј. о еклезиологији, о Цркви као Телу Христовом.

Има и других функција које су повезиване са особеним деловањем Светог Духа, а када је у питању хришћанско богословље. То су нпр. *надахнуће* и *посвећење*. Православно предање придавало је посебан значај идеји посвећења вероватно због јаког оригенистичког утицаја на Истоку. То је веома јасно изражено у монаштву и то у оном

14) У IV јеванђељу, на пример, Педесетница је виђена као повратак Христа кроз изливање Светог Духа. Види Р. Е. Брауна (R. E. Brown), *The Gospel According to John*, 1970, стр. 1139. Такође у делима светих Отаца, нпр. код Кирила Александријског, In Jo. X, 2 i XI, 2 (PG. 74, 433-436; 453-456).

15) Римљанима посланица 8:11.

16) Види Х. У. Балтазар (H. U. Balthasar), „*Der Unbekannte penseits des Wortes*“ у *Interpretation der Welt*, 1966, стр. 638-645.

17) Дела апостолска 2:17.

18) Друга посланица Коринћанима 13:13.

облику који се обично назива „духовност“. Међутим, монаштво и појмови „посвећења“ и „духовности“, који су од посебног значаја за монашки покрет, никада нису постали одређујући аспекти еклесиологије на Истоку. У православном предању еклесиологија је увек била одређена литургијом, тј. евхаристијом. Управо због тога треба подвући да су два основна одређујућа фактора православне еклесиологије *есхатологија* и *заједница*. Основни елементи православног разумевања евхаристије јесу управо есхатологија и заједница. Пошто су ти елементи такође и основни аспекти пневматологије, онда следи да се, у циљу разумевања православне еклесиологије и њеног односа са пневматологијом, морамо посебно позабавити есхатологијом и заједницом⁽¹⁹⁾.

Ипак, свему овоме што је речено треба додати и следеће. Није довољно говорити о есхатологији и заједници као неопходним аспектима пневматологије и еклесиологије. Неопходно је учинити ове аспекте пневматологије *конstitutивним* елементима еклесиологије. Тиме подразумевам такво стање ствари где ови аспекти пневматологије морају бити и одређујући у односу на својство саме онтологије Цркве. Свети Дух је оно што „надахњује“ Цркву која на неки начин већ постоји. Свети Дух чини да Црква *постоји*. Није добробит Цркве оно на шта се пневматологија односи, већ је овде у питању само постојање Цркве. Црква је *део* есхатологије и заједнице и налази свој израз кроз исте. Пневматологија је једна онтолошка категорија у еклесиологији.

III ИМПЛИКАЦИЈА СИНТЕЗЕ ПО ПИТАЊУ ЕКЛЕСИОЛОГИЈЕ

Све ово што је досада речено можда звучи теоретски у одређеној мери. Међутим, ако се речено примени на конкретно постојање Цркве, онда ће се лакше објаснити неке особености православне еклесиологије.

19) Рекавши ово нисам желео да умањим важност личног просвећивања, нарочито оног какво је практиковано у монаштву. У сваком случају, православно монаштво је тако блиско везано за есхатологију да је оно самим тиме повезано и са еклесиологијом. Ипак, оно што ја желим да подвучем јесте да никаква „духовност“ није здрава ни заиста хришћанска све док није стално у зависном односу према догађају црквене заједнице. Есхатолошка заједница *раг ех сел-лепсе* се налази у евхаристији, која је, према томе, срце и душа целокупне еклесиологије.

1. Значај локалне Цркве у еклесиологији

Ово питање је нарочито актуелно у наше време и то углавном захваљујући раду Н. Афанасијева и његовој „евхаристичној еклесиологији“. Међутим, оно још није проверено у светлу пневматологије. Дозволиће ми се да овде учиним први покушај у том смислу и то на тај начин што ћу се вратити на конститутивни карактер пневматологије, како у односу на христологију, тако и на еклесиологију.

Црква је Тело Христово, а то значи да је установљена христолошким догађајем. Она је једна зато што је Христос Један и она дугује своје постојање Овом Једном Христу. Ако пневматологија није онтолошки конститутивна у односу на христологију, онда то може значити да прво имамо једну Цркву, а онда многе Цркве. К. Рахнер је, на пример, тврдио да је „суштина“ Цркве у универзалној Цркви. „Постојање“ Цркве је онај фактор који је чини локалном(20). Међутим, ако се пневматологија учини конститутивном у односу на христологију и еклесиологију, онда није могуће тврдити нешто тако. У том случају Свети Дух је тај који уистину омогућује и онтолошки конститутивно сачињава Тело Христово. Догађај Педесетнице је еклесиолошки конститутиван догађај. Догађај Једног Христа добија облик догађаја (множина), који су исто тако онтолошки примарни колико и сам догађај Христа. Локалне Цркве су исто толико примарне у еклесиологији колико и универзална Црква. Првенство универзалне Цркве над локалним Црквама није могуће замислити у једној таквој еклесиологији.

Афанасијев је изнео један став који је постао веома популаран у православном богословљу. Међутим, у свему што је речено лежи једна опасност коју ни Афанасијев ни многи православни богослови нису препознали. Због недостатка једне ваљане синтезе између христологије и пневматологије врло је лако претпоставити да евхаристична еклесиологија води ка првенству локалне Цркве над универзалном(21), тј. ка некој врсти „конгрегационализма“. Но, као што сам то већ подвукао у једном свом другом раду(22), Афанасијев је дошао до погрешних закључака и то зато што сама природа евхаристије указује на симултаност локалног и универзалног, а не на првенство локалне Цркве над универзалном. Евхаристија је једна и увек се приноси у име „једне, свете, Саборне и апостолске Цркве“. Дилема око „локалног и универзалног“ је трансцендована евхаристијом, као што је и свака дихотомија између христологије и пневматологије.

20) К. Рахнер—Ј. Рацингер (J. Ratzinger), *Episkopat und Primat*, 1962, стр. 26.

21) Види даље поглавље 5.

22) Види даље поглавље 4.

Да би речено учинили још конкретнијим окренемо се питању како у ствари ова симултаност делује у еклесиологији. То нас директно води питању црквених институција: *које су њихове црквене структуре и институције које помажу Цркви да одржи правилну равнотежу између локалној и универзалној?* Како протумачити ове структуре и институције у светлу правилне синтезе између христологије и пневматологије о којој смо досада овде говорили?

2. Значај саборности

У православљу нема једног папе и та чињеница је тачна. Међутим, погрешно је мислити да сабори заузимају оно место у православљу које папа има у римокатоличанству. У православном богословљу сабори немају ону улогу коју папа има у римокатоличком и то због једноставног разлога што сабори не могу имати улогу папе или заменити његову свештеничку службу. Права природа саборности у православном богословљу може се разумети само у светлу онога што сам ја овде назвао конститутивном улогом пневматологије у еклесиологији, као и чињенице да пневматологија изражава појам заједнице.

Богословски *raison d'être* саборности, или институције синода, има свој основ у идеји да је заједница (која је, као што смо већ видели, карактеристика пневматологије) једна *онтолошка* категорија еклесиологије. Сада је јасан значај Тројичног богословља у односу на еклесиологију. Изгледа да постоји једна потпуна саобразност између Тројичног богословља, онаквог каквог су га посебно развили Кападокијски Оци (нарочито Св. Василије), и православне еклесиологије. Дозволиће ми се да кажем неколико речи о овоме, јер мислим да је то моменат од битног значаја.

Учење Св. Василија о Богу знатно се разликује од учења Св. Атанасија, а посебно западних Отаца, и то по томе што Св. Василије није био задовољан појмом суштине као онтолошке категорије, те га је замењивао појмом *κοινωνία*, што је за нас овде веома значајно. Уместо да говори о јединству Божјем у светлу Његове једне природе, он је радије говорио о *заједници личности*. За Св. Василија заједница је једна онтолошка категорија. *Природа* Божја је-

сте заједница(23). То не значи да личности имају онтолошко првенство над једном суштином Божјом, већ да се једна суштина Божја подудара са заједницом три личности.

Што се еклесиологије тиче, све што је речено се може применити на однос између локалне и универзалне Цркве. Постоји једна Црква, као што је Један и Бог. Ова једна Црква, међутим, налази свој израз у заједници многих локалних Цркава. Када је еклесиологија у питању заједница и јединство се потпуно подударају.

У светлу институционалног аспекта еклесиологије даље следи да институција која треба да изражава јединство Цркве мора бити таква институција која изражава *заједницу*. Пошто нема такве институције која вуче своје корене постојања или ауторитета пре догађаја заједнице, већ управо из самог догађаја заједнице (то је управо значење онтолошке *конστησις* заједнице), институција универзалног јединства не може бити самодовољна, самообјашњива, или она која претходи догађају заједнице; она управо зависи од заједнице. Исто тако, међутим, нема заједнице која претходи самој јединствености Цркве. Уз институцију која изражава заједницу мора постојати и индикација да је присутна свештеничка служба чија је функција очување оног јединства које заједница тежи да изражава.

Сада можемо бити конкретнији и покушати да објаснимо наше гледање на саборност, а у светлу ових богословских принципа.

Канонична институција синода је често погрешно схваћена у православном богословљу. Синод се понекад назива „највишим ауторитетом у Цркви“ као да је православље „демократско“ насупрот „монархистичком“ Риму. Многи православни гледају на сабор у смислу позно-средњовековног запада *Конзилиарисмус-а*. Међутим, мени се чини да је право значење синода, када се говори о православном предању, дато у 34. канону такозваних *аἰσθηολογικῶν κανόνων*, а то значење је засновано на два основна принципа овог канона. Први принцип је тај да у свакој провинцији мора бити *један ἡοίλα-вар*, тј. институција јединства. Нема могућности ротације или колективног свештеничког тела у смислу замене за овог једног поглавара. Локалне Цркве и епископи не могу ништа чинити без при-

23) Види, нпр. Василије, *De Sp.s.* 18 (PG 32, 194C): „Јединство (Божје) јесте у *κοινωνία τῆς θεότητος*“. Види такође, *Ibid.*, 153A i 156A. Пажљиво проучавање Василија показује да је за њега значење *κοινωνία* боље исказано појмовима као што су *οἰκεία καὶ συμφυῆς καὶ ἁγία κοινὴ* тј. коришћењем термина *κοινωνία* (*De Sp.S.* 68; *Ep.* 52, 3; *C. Eun.* II, 12 итд). Види у вези овога А. Јевтић (A. Jevtich), „Between the Niceans and the Easterners. The Catholic Confession of Saint Basil“ у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 24 (1980), 244. Даље види моје „*The Teaching of the Second Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective*“ у *Credo in Spiritum Sanctum (Atti del congresso teologico internazionale di pneumatologia, Roma 22-26, marzo 1982)*, Vatican City, 1983, том I, стр. 29-54.

суства оног „једног“. С друге стране, у оквиру истог канона постоји и други важан принцип, а тај гласи да онај „један“ не може ништа чинити без „многих“ (24). Нема таквог свештенства или институције јединства која није изражена у облику заједнице. Нема „једног“ који није у исто време и „многи“. Зар то није исти принцип који видимо да важи у пневматолошком карактеру христологије, а који смо раније поменули? Пошто је конститутивни елемент како христологије тако и еклесиологије, пневматологија чини да се на Христа не може гледати као на јединку, без Његовог Тела, или „многих“. Исто тако, на Цркву се не може гледати као на једну, а да се у исто време на њу не гледа као на „многе“.

Завршићемо ову мисао тиме што ћемо рећи да се православно богословље погрешно схвата ако се на Цркву гледа као на конфедерацију локалних Цркава. Православно гледиште о Цркви, бар по мом схватању, не може бити исправно без једне институције која изражава *јединство* Цркве, а не само њено мноштво. Међутим, мноштво не сме бити потчињено јединствености. Оно, у ствари, чини то јединство. Ово двоје, јединство и мноштво, морају се сусрести у оквиру једне институције у којој се могу препознати два чиниоца: свештенство *πρῶτος* (оног који је први) и свештенство „многих“ (локалних Цркава).

3. *Епископ и црквена заједница*

Сада можемо усмерити нашу пажњу на институције на нивоу саме локалне Цркве, успут имајући у виду исте богословске принципе. И овде је заједница онтолошки конститутивна. Ипак, као што смо већ приметили у вези универзалне Цркве, правилан однос између „један“ и „многи“ мора и у овом случају бити поштован. У случају локалне Цркве „један“ одговара свештенству епископа, док „многи“ одговара осталом свештенству и осталим вернима. Постоји један основни принцип у православној еклесиологији који датира из првих векова хришћанства, а који одражава правилну синте-

24) Текст овог канона гласи: „Епископи сваке нације *ἐπίσκοποι* треба да знају који је први *πρῶτος* међу њима, те да га поштују као свога поглавара, те да не ураде било шта без његовог одобрења; али сваки да води само оне послове који су у вези његове диоцезе и територије под њом. Али нека он (тј. онај први) не чини било шта без одобрења свих других (епископа); јер ће на овај начин бити једногласје, и Бог ће бити прослављен кроз Христа у Светом Духу.“ Оригинал овог текста је у *F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones apostolorum*, 1905, стр. 572-574.

зу између христологије и пневматологије, тј. ону синтезу у чији прилог сам ја већ овде говорио. Тај принцип се састоји у томе да онај „један“, тј. епископ, не може постојати без „многих“, тј. црквене заједнице, те да „многи“ не могу постојати без „једног“.

Прво ћемо нешто рећи о принципу где је „један“ незамислив без „многих“. Канонским језиком говорећи овај принцип је изражен на разне начине: а) нема рукоположења за епископа изван црквене заједнице⁽²⁵⁾. Пошто је рукополагање један чин који је онтолошки конститутиван у односу на сам епископат, онда би условљеност рукоположења за епископа присуством црквене заједнице учинило црквену заједницу конститутивним елементом Цркве. Нема Цркве без црквене заједнице и *нема Христа без Тела*, или „једног“ без „многих“; б) нема епископата без црквене заједнице⁽²⁶⁾. Овде мора бити наглашен један детаљ који указује на особеност православља у односу на римокатоличко богословље. У току молитве приликом рукоположења епископа помиње се и име црквене заједнице. Пошто у православној Цркви нема *missio canonica* или разлике између *potestas ordinis* и *potestas iurisdictionis*, сама чињеница да се црквена заједница помиње у молитви приликом рукополагања означава да *црквена заједница чини део онтологије епископата*. Нема ни једног епископа, чак ни теоријски, а да није условљен од стране неке црквене заједнице. „Многи“ онтолошки условљавају „једног“.

Овим се, међутим, не може завршити, јер је обрнута ситуација такође присутна, а то је да „многи“ не могу постојати без „једног“. Ова тврдња се конкретно може исказати на следећи начин: а) нема крштења без епископа, а крштење је стваралачки чин црквене заједнице, тј. онтолошка основа верних. „Многи“ не могу бити „многи“ без „једног“; б) нема било каквог рукополагања без присуства епископа. Епископ је услов без кога нема црквене заједнице и њеног благодатног живота.

4. „Иконични“ карактер црквених институција

Ова међузависност између „једног“ и „многих“; ова двострука структура Цркве условљена је још једним моментом: како је рукополагање за епископа чин који има за предуслов постојање заједнице, тако је и посвећење верника (крштење) чин који има за свој преду-

25) Види поглавља 5. и 6.

26) Ibid.

слов присуство епископа, а обоје морају бити повезани са евхаристијом. То, по мени, значи да није довољно ставити црквене институције у контекст ваљане синтезе између „једног“ и „многих“, јер је тиме исцрпљен само један део онога што називамо пневматологијом. Други део јесте *есхатологија*, а она је, по мени, онај аспект који је изражен чињеницом да и рукополагање и крштење могу да се обаве само у контексту евхаристије. *Евхаристија* је, бар по православној схватању, *један есхатолошки догађај*. Не само да у њему коегзистирају „један“ и „многи“ и условљавају једно друго, већ се ту указује на још једну ствар: *црквене институције су огледала Царства Божјег*. Прво, оне су огледала: природа црквених институција је „иконична“ тј. њихова онтологија није у самој институцији као таквој, већ само у њеном односу на нешто друго, у односу на Бога, или Христа. Друго, оне су огледала *Царства Божјег*: све црквене институције морају имати оправдање у нечему крајњем, а не само у матици историје. Оне заиста јесу институције чија је намена служење историјским потребама у времену, али ове не могу имати црквени статус у фундаментално структуралном смислу. Историја никада није довољан разлог за постојање одређене црквене институције, како у односу на предање, апостолско наслеђе, Св. Писмо, или стварне историјске потребе. Свети Дух усмерава *изнад* историје, а не, наравно, против ње, иако може и често мора указивати против историје, онакве каква јесте, и то кроз пророчанску функцију свештенства. Пошто су *есхатолошки условљене*, црквене институције постају светотајинске у смислу њиховог положаја у дијалектичком односу историје и есхатологије. Према томе, оне губе своју самодовољност и индивидуалистичку онтологију, те постоје *еѿиклетиично*, тј. зависе од молитве, сталне молитве заједнице. Црквене институције не налазе у историји своју сигурност (основаност), већ у сталној својој зависности у односу на Светог Духа. То их чини „светотајинским“, а језиком православног богословља „иконичним“.

IV Закључци

Дозволиће ми се да завршим резимирајући главне тачке мог досадашњег излагања и да исте ставим у перспективу данашње ситуације у православљу. Говорио сам о христологији, пневматологији и црквеним институцијама у православном б о г о с л о в љ у, а не у православној пракси. Оно што сам казао, међутим, није само

у домену теорије, већ произлази из историјског искуства, иако се може рећи да је историјско искуство у одређеној мери сећање на прошлост. Главне тачке мог излагања су следеће:

1. Православно богословље још није дошло до ваљане синтезе између христологије и пневматологије. Без ове синтезе немогуће је разумети православно предање, или, пак, учинити неки допринос екуменским расправама нашег доба.

2. Оно што је важно у вези ове синтезе јесте чињеница да пневматологија мора постати конститутивни елемент христологије и еклесиологије, тј. условити само биће Христа и Цркве, а то може бити само ако се два нарочита састојка пневматологије унесу у онтологију Христа и Цркве. Ти састојци су: есхатологија и заједница.

3. Ако Цркву чине ова два аспекта пневматологије, онда се свака пирамидална схематизација губи из еклесиологије. „Један“ и „многи“ коегзистирају као два аспекта једног те истог бића. На нивоу универзалности то значи да локалне Цркве чине једну Цркву кроз свештенство, или институцију која се састоји у исто време од *п р и м у с*-а и синода коме је он *п р и м у с*. На локалном нивоу то значи да је поглавар локалне Цркве, епископ, условљен постојањем заједнице и осталог свештенства, а посебно пресвитера. Нема свештеничке службе којој нису потребне друге свештеничке службе. Ни једна свештеничка служба нема ту пуноћу и обиље благодати и силе без свог односа према другим свештеничким службама.

4. Исто тако, пневматолошка условљеност црквеног бића је важна у смислу отварања црквених институција према својој есхатолошкој перспективи. Често је исувише историчности везано за црквене институције. Православље често пати од мета-историчности, а Запад обично пати од историчности својих црквених институција. Литургички етос православља вероватно никада неће дозволити да се оно потпуно веже за историју, иако није било препрека да дође до ерупције ослободилачких покрета, као што је био грчки устанак у прошлом веку. Ипак, свака *с т а л н а* црквена институција мора имати своје оправдање у једној есхатолошкој перспективи; историја није довољна.

5. На крају, ако пневматологија постане конститутивни елемент еклесиологије, сам појам *и н с т и т у ц и ј е* ће такође доћи под утицај исте. Само у христолошкој перспективи можемо говорити о Цркви *н а - ч и њ е н о ј* /ин-ституише/ (од стране Христа), док у једној пневматолошкој перспективи морамо говорити о Цркви као *с а - ч и њ е н о ј* /кон-ституише/ (од стране Светог Духа). *Христос Цркву ствара, а Свети Дух је сачињава*. Сама „институција“ је нешто што нам се презентује као једна чињеница, мање или

више као *fait-accomplit* (свршена ствар). Као таква она је изазов нашој слободи. „Са-чињавање“ је нешто што повезује нас са самим нашим бићем, нешто што ми прихватамо слободно, јер и ми учествујемо у његовом стварању. У првом случају ауторитет је нешто што нам је наметнуто са стране, док је у другом случају то нешто што се ствара међу нама самима. Ако се пневматологији да конститутивна улога у еклесиологији, под утицајем ће бити и цела ствар око *A m t u n d G e i s t*, или „институционализма“. Појам заједнице мора се применити на саму онтологију црквених институција, а не само на њихов динамизам и дејство.

А шта је са садашњим временом, са ситуацијом онаквом каква у ствари јесте? Колико од свега што је речено заиста живи, колико од тога може још увек да живи, колико тога може заживети деловањем? Чињеница да православље није искусило ситуације сличне онима које су постојале у западним Црквама, као што су проблеми клерикализма, анти-институционализма итд., казује да је у г л а в н о м пневматологија спашавала живот православљу до данас. У православној Цркви нема тенденција ка „анти-естаблишменту“ иако се данас такви знакови могу приметити ту и тамо у Грчкој. Ипак, стварна ситуација која влада у православљу не иде у корак са предањем, како на нивоу богословља тако и у канонским питањима. У синодским институцијама не огледа се више истинска равнотежа између „једног“ и „многих“. Таква појава је присутна зато што онај „један“ некада не функционише, или, чак, и не постоји, а некад је случај да онај „један“, или они „једни“ игноришу „многе“. Исто важи и за живот на нивоу локалне Цркве. Заједница скоро да је нестала, а *број њихових епископа расте великом брзином*. Једини ниво на коме и даље функционише ваљана равнотежа између „једног“ и „многих“ јесте онај л и т у р г и ч к и. Дали је литургија та која спашава православље? Могуће је да је то заиста и случај, али колико ће то дуго трајати? Пошто православље све више дели судбину западне културе, мораће да почне да дели и проблеме западних Цркава. Егзистенцијално говорећи, проблем црквених институција ће ускоро постати један екуменски проблем.

Шта се може учинити? Други ватикански концил је дао наде и обећања многим да се нешто може учинити. Ја нисам стручњак по питањима концилског богословља, али ми се чини да је посебно важан један правац на који је овај концил указао, а под тим мислим на *увођење појма заједнице у есхатологију*. Овакав правац, заједно са поновним схватањем значаја *Λαός-(α)* Божјег и локалне Цркве, може помоћи и православнима да остану верни своме идентитету.

Ипак, још много тога треба да се учини, јер II ватикански концил није завршио свој посао до краја. Оно што би један православац желео да се даље уради, можда од стране III ватиканског концила, јесте да се појам заједнице доведе до својих онтолошких граница. Потребна нам је *једна онџологија заједнице*. Потребно нам је да заједница постане услов постојања самог црквеног бића; не њено добробитије, већ њено битије. То на богословском нивоу значи да пневматологији треба дати конститутивну улогу, а не ону која би зависила од христологије. II ватикански концил није то учинио, али би томе могло да допринесе његово појмовање заједнице. Можда би се тим дејством црквене институције аутоматски трансформисале, а тако би се уклонила свака пирамидална структура која и даље у Цркви постоји. Чак се може рећи да би заузимање таквог курса могло да баци позитивније светло на главну препреку црквеног јединства, тј. на улогу самог папе. Толико много зависи од ваљаног схватања синтезе између пневматологије и христологије у области еклесиологије.

•СТѢН ТРОИЦА•



ЕВРОПА, СВЕТИ ОЦИ И УНУТАРЊЕ ПАМЋЕЊЕ ЦРКВЕ

Може ли се данашњи човек фаустовске културе задовољити статичним кодексом старог јелинизма? Нису ли све те поруке из далеке прошлости изгубиле свој укус? Није ли се и сама душа толико променила изгубивши способност одушевљења за старе симболе и вредности који „неизлечиво и дефинитивно спадају у прошлост“? Овде се неопходно треба запитати, откуда то да су ти симболи и категорије постали тако „не-савремени“? Није ли то пре свега зато што се „савременост“ не сећа свог порекла, што је неспособна да укључи у себе своју прошлост коју је одбацила? У сваком случају, „савремена философија и психологија“ подлежу провери која изви-ре из једног другог искуства, светоотачког искуства. Хегеловско или кантовско устројство мисли са овим искуством нема ништа заједничко. У ствари, да ли је уопште могуће пуноћу Цркве мерити кантовским мерилима, или је, пак, сравњавати по Лоцеу или Бергсону, па чак и по Шелингу? У самој својој основи таква идеја је трагикомична. Оно што је потребно није да преводимо старе догматске симболе на један савремени језик, него напротив, треба да се на један стваралачки начин вратимо „старом“ искуству, да га оживимо на свим пољима нашег битисања и да отелотворимо нашу мисао у непрекинутој нити црквене пуноће. Сви ти испробавајући преноси или преводи нису били ништа друго до промашаји, тј. била су то нова тумачења сасвим неадекватним терминима који су увек били поражавани неисцељеном једностраношћу (particularism). Тиме се мање задовољавала савременост, а више се излазило у сусрет свакодневици. Излаз из „хришћанског јелинизма“, у ствари, означава не „напред“ него баш „назад“ ка неопходним апоријама непреображеног јелинизма из којег не постоји излаз осим кроз светоотачку синтезу. Сам немачки идеализам добрим својим делом није ништа друго него повратак до-хришћанском јелинизму. Ко није спреман

да остане са Оцима, ко се боји повратка светоотачком умовању, а истовремено се бори за „прогрес“ и покушава да напредује према некаквом светском нивоу без резултата, истом том логиком он се баца уназад и налази себе у заједници Платона и Аристотела, Плотина и Филона, тј. пре Христа. Тај пут је само једно узалудно и превазиђено путовање од Јерусалима до Атине. Наша теологија, подражавајући њој стране узор прошла је све главне стадијуме религиозног мишљења савремене Европе: теологију Тридентских сабора, барока, протестантске схоластике и протестантске ортодоксије, пијетизма и масонерије, немачког идеализма и романтизма, социјал-хришћанства као последице француске револуције, анализирање хегеловске школе, нове критичке и историјске науке. Тибингенску школу и Ричла, неоромантизам и симболизам — све је то прошло и оставило трага у православној култури. Међутим, зависност и подражавање још увек није и унутрашњи сусрет са Западом. Истински сусрет се остварује само на равни слободе и љубави. Није довољно да поновимо већ готове одговоре Западу, напротив, треба препознати њихова питања, ући и уживети се у сву ту драматичну и сложену проблематику западне религиозне мисли, пратити и протумачити тај, још од шизме лутајући пут Запада. Своју независност од западних утицаја православно богословље може извојевати само кроз повратак Отачким изворима и темељима. Но, вратити се Оцима не значи удаљити се од савремености, изаћи из историје, побећи са бојног поља. Отачки опит треба не само чувати, него и откривати — из тог опита произилази живот. Такође и независност од инославног Запада неће се родити у бежању од њега. Удаљавање од Запада не значи и истинско ослобођење. Православна мисао је дужна да осећа и састрадава западне муке и искушења, она их не сме заобилазити и прећуткивати. Неопходно је стваралачки промислити и преобразити сав тај опит западних искушења и падова, поднети сву ту „агонију Европе“ (како је говорио Достојевски). Само, једно такво састрадавајуће са-преживљавање јесте пут наде ка сједињењу раздвојеног хришћанског света и одељене браће. И још, потребно је не само оповргавати и одбацивати решења и заблуде, него им одолети и подићи их на један нови стваралачки ниво. То ће и за саму православну мисао бити најбољи лек против прикривених и непознатих отрова који је разарају. Православно богословље је позвано да из дубине свог католичанског и непрекинутог опита одговори на питања инославних, и да западној хетеродоксији пружи не изобличавање, него сведочење — истину Православља.

Православље се сада позива да сведочи. Сада, више него икада раније, хришћански Запад стоји на отвореном хоризонту, као некакво

горуће питање упућено и православном свету. И у томе се састоји сав смисао тзв. екуменског покрета. И православно богословље се сада позива да посведочи да је решење „екуменског проблема“ могуће само у испуњењу Цркве, у пуноћи католичанског Предања, неокрњеног и неприкосновеног, али обновљеног и растућег. Међутим, повратак је могућ само кроз кризу, јер пут сваког хришћанског препорода јесте пут кризе (is critical), а не лагодности. Старо „полемичко богословље“ давно је изгубило свој унутрашњи однос према стварности. У ствари, то је била само једна школска дисциплина устројена по западним узорима. Ново „полемичко богословље“ треба да постане оно које ће се заснивати на историософском тумачењу (historiosophic exegesis) западне религиозне трагедије. Но, ту трагедију треба одстрадати, доживети је као своју и показати да је њено очишћење могуће само у пуноћи црквеног искуства, у пуноћи светоотачког Предања. У новој православној синтези вековна пракса католичког Запада треба да буде проматрана са великом пажњом и резервом, што је и учињено у православном богословљу све до наших дана. То, пак, не значи позајмљивање и прихватање римских доктрина, нема места подражавању „романизма“. Али, ипак, православни богослови ће наћи више изворног стваралачког надахнућа у искуству католичких мистика, у богословском опиту познијег католицизма, него у немачком идеализму или дијалектичкој теологији и протестантској критичкој науци прошлог и текућег века... Стваралачки препород православног света неопходан је услов за решење „екуменског питања“.

И док Исток ћути, Запад је активан — или што је још горе, Исток без промишљања и са закашњењем упада у замке Запада. И у наше време, православни богослов у свом стваралачком напрегуњу умногоме зависи од помоћи Запада, тј. текстове Отаца и Васељенских сабора он чита у издањима Запада, у западним школама он се учи методама и техници коришћења текстова. Чак и прошлост наше Цркве знамо боље захваљујући трудољубљу многих поколења западних истраживача. То подједнако важи како за сабирање материјала тако и за тумачење факата. Врло је важна та постојана усмереност западне науке ка црквено-историјској стварности, та узнемиреност над историјском свешћу, та непопустива и брижљива замишљеност над хришћанским изворима. И западна мисао наставља да живи у тој прошлости, покушавајући на тај начин да исцели ране свог мистичког сећања. Таквом једном свету православни богослов мора принети своје сведочење, сведочење унутарњег сећања Цркве, да би том истом свету помогао у његовом тражењу. И само једно такво унутарње сећање Цркве оживљава ћутљиво сведочење светоотачких текстова.

Превео Зоран Јелисавчић



СМИСАО ЦРКВЕНЕ АСКЕЗЕ ПО УЧЕЊУ ПРЕПОДОБНОГ СИМЕОНА НОВОГ БОГОСЛОВА

„Ко се бори од свега се уздржава“ (I Кор. 9, 25)

Питање вредности и смисла црквене аскезе поново оживљава и постаје све акутније. Док се свет (народи, људи), с једне стране, масовно разлаже у пустошном хедонизму (уживалаштву), дотле с друге стране, код појединаца и читавих маса, јача свест о потреби обуздавања и кориговања тога животног стила; тражи се избављење из мутне клоаке распусности и расипништва које води у духовни и материјални слом. Оживљавају старе и поничу нове аскетске оријентације, како изван хришћанства, тако и унутар њега. Чак и савремени еколошки покрети, који нису религиозно инспирисани, имају неке аскетске црте. Настало је извесно аскетско врење које је као и свако такво стање бременито разним странпутицама и недоумицама. Зато је православна теологија, која има најдубље предањске ризнице у овој области, позвана, просто изазвана наведеном ситуацијом, да о овоме, саобразно тој новој ситуацији, каже своју реч. Томе и овај чланак жели да допринесе, на што изворнији и аутентичнији начин — приказом аскетске теологије и праксе Преподобног Симеона Новог Богослова, једнога од највећих православних аскета и теоретичара аскетског просвећивања. Он је, као што му и надимак говори, својим дубоким и оштрим опсервацијама, заиста увек нови богослов, па, према томе и савремени.

I

За овај приказ важни су *подаци о животи (житију) овога светог научника*, како због тога што је он свој свети живот, попут других светих теолога, претакао у литерарна обзнањивања, тако и због тога што је свој живот, што није увек случај код свих сличних писа-

ца, саображавао својим теолошким продорима и сазнањима, о чему његов биограф Никита Стифат каже: „Сав се је предавао молитви и изучавању божанских списа, бодрствујући до поноћи, а хранио се само хлебом и водом, и њих је узимао само онолико колико је нужно за одржавање живота“. У Преподобном Симеону имамо високу и дубоку симбиозу живота и дела; без живота ово дело било би теже разумети.

Његова биографија улази у хагиографију, може се рећи праволинијски, без већих спољашњих драма и ескалација. Рођен је у Пафлагонији, у близини Цариграда, у имућној и угледној породици, 949. године. Већ од ране младости, како истичу биографи, у њему се препознаје светац и у том знаку протиче цео његов живот. У раном детињству показује живо духовно-верско интересовање. Клонећи се младићких телесних порива, млад је ступио у монаштво, проводећи време у молитви и посту, медитацијама и божанској науци. Усавршавајући непрестано себе, усавршавао је и поучавао и друге, ближу и даљу околину у којој је обитавао. Много је читао и често се повлачио у самоћу. Прва лектира, поред Светог писма, која је на њега пресудно утицала, по сведочанству његовог ученика и биографа Никите Стифата, били су тада већ афирмисани списи Светог Јована Лествичника, нарочито чувена „Лествица“, под чијим је дејством заволео монаштво. Био је најпре монах у цариградском манастиру Студиону, у коме је тада био настојатељ и истакнути духовник старац Симеон Студит, под чијим је руководством напредовао у духовном животу и који ће, као мета оспоравања од стране манастирске братије, играти важну улогу у његовим теолошким и аскетским оријентацијама. Убрзо је, као и његов духовни отац, наишао на отпоре студитског братства, због чега напушта овај манастир, јер су дотични монаси, са гледишта своје монашке стереотипности, замрзавали младом монаху на, како су износили, иновацијама у третирању и практиковању светости. Прелази у манастир Св. Моманта и ту, после краћег времена, постаје игуман развијајући плодни монашки рад. Али, отпори његовом правцу и пракси живљења нису престали, него се чак и умножили, па, под притиском неразумевања манастирске околине, напушта и овај манастир 1005. године, повлачи се у самоћу и живи анахортски до краја земног живота 1022. године. Пошто је постигао високи степен светости и богопознања, пошто је испунио дело продуктивне евангелизације, отишао је блажен Богу за којим је чезнуо и чију је истину убедљиво ширио на земљи.

Његове праве животне буре, у вези са наведеним спољашњим околностима, су унутрашње, духовне и тичу се сукоба са лицемерјем околине, над којом стрчи својом високом духовно-аскетском супе-

риорношћу. Невоље и отпори, на које је као личност високе религиозне снаге наилазио, нису га могли сломити, већ су га, напротив, ојачали у оним елементима из којих се гради светост и бесмртност. Није побегао у пустињу зато да би се склонио од прогона заблуделих, већ да освећен и просвећен у Богу, допринесе више Мисији истине међу свима који истину траже. Контакт са спољашњим светом, после прераде свога бића, остварује преко списа, који су силом богољубивости и братољубивости, и данас јако поучни и пријемчиви, нови и драгоцени. Из самоће је том посредношћу, али веома моћно, служио људима, а и данас ефикасно служи. Он, пустиножитељ, далек од насеља и људи, постао је близак и присутан међу њима и у њима. Тиме је постао изразити пример да само онај који је, прво, себе препородио може да препорађа друге, да само онај који је, прво, себе просветио може просвећивати друге. Непрепорођени непрепорођеном, и тама тами не могу ништа помоћи и спасоносно учинити. Треба, значи, прво постати, бити, па онда тек деловати. Тај ефикасни начин комуникације и уплива постигао је пре свега љубављу према Христу за којим је чезнуо, што је постало мотив читавог стваралаштва и извор подвижништва. Ишао је лествицом добродетељи и допрео до божанске љубави, коју је, потом, расковао у надахнута литерарна саопштавања.

С тим у тесној вези стоји сва његова теологија која је, као и живот, антитечка, борбено ангажована. Иза обиља реторике и скоро патетичких солилоквија о аскези и другим теолошким темама, иза бујних реченичких слапова поука, стоји *принцип о несатласју истине са заблудама* којима је био окружен и у којима се препознаје декадентни духовни круг у коме се кретао. Истина је за њега неприкосновена и нетолерантна. Познато је из црквене историје да је тај, претежно монашки, свет, после процвата духовничких подвига у првим вековима, већ, у раним временима средњовековља, показивао извесне знаке јењавања, изопачавања и упадања у својеврсну декаденцију. Унапређивао се спољашњи, може се рећи технички, вид аскезе, а уназађивао унутрашњи, духовни, што је карактерисало опсесивну околину, официјелну и самодовољну, у којој је овај (у односу на такво стање ствари) новатор градио своју оспоравајућу али животворну теологију. Активно је искусио то стање, његове сигнале и бизарности и, у своме делу, постао негатор таквих збивања. У својој теологији, пониклој у езотерији, изградио је снажну метафору нове и блиставе аскетске артификације и снажне теолошке упечатљивости.

Написао је велики број књижевних дела (трактата, катихеза, писама, афоризама и богослужбених песама-химни), што га сврстава међу најпродуктивније црквене писце свога (а и каснијих) времена,

која и данас блистају фасцинантном светлошћу на видицима црквене историје. Та богомудра дела, по налогу Аутора, сачувао је и предао на општу употребу његов верни ученик Никита Стифат, од којих су за тему аскезе свакако најважнија „Слова“, како је тај спис на руском језику означио и превео светогорски монах Дионисије Загреј (којим ћемо се у овој расправи претежно служити, јер представља квитесенцу теологије подвижништва овога светог писца). Најкарактеристичније је да се у овим списима проповеда истина Божијег Откривења (како се садржи у Светом писму у духу црквеног предања) чиме се, у спајању учености са подвигом практичног усавршавања, уносе, сада као и онда, промене и немире у склеротични живот сваког црквеног декадентног естаблишмента. Овај видовити „Теологос“ *види божанску свейлості истине у чину обожјења људске ѿприроде кроз благодатно вршење воље Божје* и то снажно пројектује у својим писаним делима као уздржавање у борби за вечни живот.

II

Две су основне погрешне аскетске тенденције са којима се суочавао овај писац-подвижник, које би се условно (са ограниченошћу коју подразумева једна општа квалификација за овако компликовану појаву) могле назвати: *йсеудо-риѿоризам* и *йсеудо-мистѿика*. Обе тенденције имају дубоки корен у предхришћанству и јелинској филозофији. Познато је да реч и појам аскеза није изворно хришћанског порекла. Ову реч (од грчке речи *askéo*, супстантив *askĭsis*) најпре срећемо код Хомера, Хонофона и Платона и односи се пре свега на телесну вежбу, у којој је битан моменат понављања, а потом и вежбање воље и сазнајућег духа ради постизања мудрости и врлине, али је, христијанизацијом, добила, касније, изразити хришћански карактер, јер Црква овде, као ни у другим областима (филозофија, уметност и др.) није апсолутно негирала стари свет, већ га је преобразила и усавршила, уневши његова позитивна достигнућа у своје биће. Тако и незнабожачка аскеза, иако потамнела (падом у грех) као и цео нехришћански домострој, зашла на странпутице, није изгубила све онтички позитивне елементе. Црква је могла да их узме у обзир по принципу усвојеног *coincidentia oppositorum*-а (прожимање супротности) и из њих, помоћу њих, гради своју оригиналну симбиозу. Али нехришћанске црте, пре свега оне јудаистичко-јелинстичког порекла, у хришћанској аскетици остале су неизбрисиве све до данас.

Погрешност ригоризма је у схватању да се човек може осветити, усавршити и спасти строгим испуњењем моралног закона као личним подвигом. У ту грешку су падали већ фарисеји, које је Христос, без обзира на формалну ревност, силно изобличавао (Мт. 6. и 7. гл.). Њихова казуистика доказује да им није недостајала тежња да спољашње испуне Закон Божји; они су у Тори налазили извор живота. Превиђали су, међутим, да је Тора, како је свети апостол Павле утврдио, сама по себи мртво слово ако не садржи ништа више од пуког кодекса правила. Читави тај етички ригоризитет почива на мишљењу да се испуњење закона може свести на сопствене подвиге. У томе неразумевању открива се биће ове заблуде, као што то јасно видимо у евангелској епизоди о богатом младићу, кога Христос укорева за неиспуњеност воље Божје иако је овај мислио да је све испунио. Томе схватању, у разним модификацијама, подлежали су у неком степену и такви истакнути црквени корифеји као што су Климент Александријски и Ориген. То је касније, посредством стоицизма, постало, нарочито у неким монашким круговима, чак пресудно за појам аскезе као пута светости. Типичан је у том погледу Ава Доротеј који је, поред многих добрих и корисних упутстава, у истицању спољашње — физичког напора за морално савршенство најдаље отишао. Тако на пример, он у својим разматрањима о посту као дисциплини уздржавања иде у анализу чисто медицинског аспекта тога процеса. У лемаргији (Laimos — грло и margainein — црево, стомак) види извор бесовства (махије), што треба савладати искључиво уздржавањем од угодне хране. Иако у тим запажањима постоји доза етичког расуђивања, она су, у основи, погрешна, јер превиђају чињеницу да се светост не исцрпљује само моралним успоном, већ има основно порекло с оне стране сваког природног, онтолошки схваћеног, стања.

Слично се, што се тиче аскетско-теолошке оријентације, може рећи и о мистици, која је у оно доба била присутна (а и у наше доба није сасвим одсутна). Иако је мистика, она права, присушна самом бићу Цркве, каква се остварује у св. богослужењу и св. тајнама, постојала је и постоји псеудо-мистика, која усавршавање и духовни успон види у магичним, најчешће постигнуто спољашње-механичким, средствима. Непосредније је ту, поред наведених узрочника, био уплив гностицизма, нарочито маркионизма, једне дуалистичке метафизике, која је сматрала да се вежбом, врстом телесног егзерцира, може постићи неки степен јединства с Богом. Нагласак је на јачању душевних могућности преко физичких вежби. Тај циљ је првенствено ствар екстатичког стања, најчешће момента, што значи да један индивидуални напор води ка обожењу миста (онога који

упражњава овај метод), при чему се не ради, битно, о етичком односу, него о, тако рећи, хабитуелној измењивости и подобности. Ова мистика се тако, ограничава субјективном облашћу и нема прави објективни карактер. Више је илузија и халуцинација него физичко-духовни реализам.

Као што видимо овај ригоризам и ова мистика у схватању и практиковању аскезе имају нешто заједничко: ригоризам види светост као резултат спољашњег извршења закона, а мистика у активирању у себи скривених моћи за постизање тога циља; а у оба случаја аскезе (као пут ка светости и савршенству) схваћена је као *искључиво човеково дело*, онтолошка могућност. Аскеза је, по тим схватањима, оно што та реч у изворном грчком оригиналу значи — *вежбање* (претежно физичко) за постизање етичко-духовног раста, а без потребне и неопходне хришћанске трансформације. (Ту трансформацију налазимо изразитије код светог Максима Исповедника у његовом учењу о Божанској љубави као извору савршенства и код светог Григорија Паламе у његовом учењу о божанским енергијама, док је у окружењу Преподобног Симеона преовлађивао изворни, непреображени, стереотип.) Заједничка погрешка ригористичко-мистичке аскезе није само у методама, него, пре свега, у погрешној антропологији, у којој се заборавља да је човек, по теолошкој терминологији светог апостола Павла, у своме тоталитету „тело“ (*sárks amartías*) (Рм. 5, 17), сав грехом поткупљен (Рм. 7, 14), и припада закону греха (Рм. 7, 24), из чега га Бог избавља својом интервенцијом и поставља у могућност деловања по Божјој вољи.

III

Тим погрешним правцима у аскетици Преподобни Симеон се одлучно супротставља, али не на основу неких других теорија или на основу свога личног искуства, које је иначе широко и богато, већ, првенствено, на основу откривене Речи Божје у Светом писму. Његова аргументација је искључиво библијска (за разлику од неких других теоретичара аскезе, као на пример Светог Нила Синајског, који стављају сопствени опит у средиште својих разматрања). Он идентификује Реч Светог писма са Богом, тврдећи да „као што је Реч Бога и Оца Бог, то се с правом осијања и откривења Бога Речи називају речима Божјим. Реч је Бог, и Његове речи су луче и сјај Божанства“ („Слова“ Преподобног Симеона Новог Богослова, руски превод, Москва 1892, стр. 474). Тако заснована ова теорија је униве-

рзална, односи се, као и Писмо, на све хришћане. *Хришћанство је, учињавој црквеној структури, аскејска религија. Сваки верник је, у овом смислу, аскејца, односно треба да то буде.*

Светост (а то значи и освећење, усавршавање у врлинама) је по Преподобном Симеону (као и у Писму чији је неупоредиви експликатор) *акт Божји*, а не људска аутохтона могућност. То он истиче сасвим радикално, а свако самоосвећење, самосветичење, квалификује не само као лажно, него и као дело демонско, до те мере је апостатно. „Треба нам знати, каже, да је сав подвиг ђавола и његових демона у томе да протуре мишљење да се људи могу спасити сами, посредством својих добрих дела. Демони не ретко у том циљу садејствују чак и у молитвама, бдењима, постовима и сваким другим (тобоже) добрим делима, да би они што их чине радили то без сазнања да се (право) добро дело не може чинити без Христа“ (ib. с. 152). Добра дела ако се не творе „причашћем Светости Божјој“ узалудна су. Искључени су, значи, сваки псеудо-ригоризам и свака псеудо-мистика. „Освећење душе и њено избављење не дају пошћења, молитве и милостиње сами по себи, него кроз веру у Бога: кад се неко увери да га осветити и избавити може само Христос“ (ib. с. 162). Све друго, чак и боговиђења и тишине, ништа не помажу (ib. с. 165-166). Етика, па и аскеза као најбољи пут ка њој, сасвим је христоцентрична. Светост је, у основи, дело искупљења у Христу (ib. с. 307-316). Ваплоћење Сина Божјег пресаздава оне који верују. „Ваплоћењем је дошло друго рођење или препорођење, које долази човеку кроз Свето крштење, уједињујући га с божанском природом каква је била до Пада како га је саздала рука Божја, васпоставља све душевне силе, обнавља и приводи у оно стање какво је било пре преступа првосазданог Адама“ (ib. с. 310). *Тусе не мисли на промену природних својстава, стицању новој виталитети, него се ради о преношењу у нову ситуацију благодати у којој је Дух Свети делатан.* Дух је, ту, носилац праведности и светости; он омогућава, али и захтева, нови и богоугодни начин живота.

Та нова ситуација се реализује *у вери и живој ујо вери*, јер веровати значи живети у Христу, а не више себи (односно: греху у себи) (Гал. 2, 20). Веровање се, дакле, не односи само на мисаону или емоционалну страну, већ обухвата човека у његовом конкретном животном испољавању. *Нова стварност је дело благодати Светог Духа у вери.* „Благодат Светог Духа долази на свакога који верује, а не за добра дела (ако не би била плод вере), јер кад би долазила од (таквих, формалних) добрих дела не би била благодат (дар Божји), него плата за дела; благодат долази од Бога за веру, пре свих добрих дела, и на њој се, као на тврдој основи, устројавају добра дела; до-

бро није самим собом добро ма како било учињено, јер је немогуће без благодати Христове (с. 169). При том благодат овде није схваћена као помоћно средство, како је тврдио пелагијанизам, нити је неко утапање у екстазу, као што је случај код мистика, него, како је изрично наведено, као дејство за конкретни начин живота.

Плодови аскезе расту из нове ситуације која је настала Христовим искупљењем у коју је човек сакраментално пренет, а не из неких, било којих, личних усиљавања или техничко-мистичких ритуала и медитација. Без ове сакраментално-верске стварности све је у аскетско-подвижничком напору узалудно. „Нека се неко и труди, али је (без ове сакраменталне укоренености) узалудан његов труд. Нека би раздао све своје имање беднима, нека би постио, нека би свршавао многа бдења, нека би спавао на голој земљи, нека би сестално молио, ако не носи убеђење у срцу да је благодат за веру дана као милост Божја — ништа му не помаже“ (с. 171). Сваки квијетизам је искључен. Светост се конституише сакраментално, кроз однос према Богу у дејству Светог Духа, при чему се то дејство не састоји у поседовању неког флуида у смислу тридентског учења о *gratia infusa*, него у праведном и светом *начину живота*; није нешто што се може имати као посед, није хабитус, већ је то *деловање* у испуњењу Божјих заповести.

IV

Не оспоравају се, дакле, прави ригоризам, доследно испуњење заповести, ни права мистика, благодатно сједињење с Богом, него лажни: свођење аскезе као дисциплине на иманентне и хабитуелне могућности без дејства благодати Божје. Напротив, тек *на овој сакраментално-благодатној основи је не само могуће и неопходан аскетски подвиг*. Благодатна ситуација није пасивно стање, него, баш, могућност етичког активитета за постигнуће пуног савршенства у Христу, у смислу, често навођене, Апостолове речи да „ко се бори од свега се уздржава“ (I Кор. 9, 25). Живот је постао борба (*agonia*) за вечни живот, која још, док земаљски еон траје, не може престати; тај циљ још није у пуноти постигнут, него се њему стреми, због чега питање аскезе постаје акутно. Етичке императиве треба и могуће је остварити на основу благодатног индикатива.

Зашто се њивљање етичкој усавршавања ставља у есхатолошки аспект. Земаљски живот је у целини стремљење ка небеском свету Божјем (с. 467-490). Време је оквир у коме се збива пресаздање чове-

ка од греховности у праведност, од смртности у бесмртност (с. 317-319). У том смислу се тумаче речи апостола Павла о искупљењу времена (Еф. 5, 16). „Време је за свакога куповање будућег живота, а садашњи дани су зли за оне који се њима не користе како треба, тј. не испуњавају их подвигом уздржања“ (с. 288-292). Питање спасења је и даље ризично. Нема детерминизма и предистинације. Грех је и даље могућ за свакога. Благодат не делује механички и није једном за свагда постигнути посед, него основ за остварење вере, у чему се увек изнова лично одлучује о испуњењу воље Божје. Живот у Цркви, на тај начин, има борбени карактер, што, ипак, није неизвесност у погледу резултата те борбе за оне који је упражњавају, јер су верници већ учесници победе над грехом као есхатолошком чињеницом, док сама борба, као процес усавршавања, траје до Парусије. Активистичко-аскетски карактер живота у Христу лежи, дакле, у есхатолошком плану Божјем. Тиме се разрешава привидни парадокс да се спасење већ збило, али и да ће се тек збити (I Кор. 6, 11; Рим. 3, 21). То да се већ збило и да ће се тек збити јесте начин нове егзистенције у Христу, која одређује постојећу форму живота као аскетску акцију.

Као што се види *аскеза је као борба за вечни животић неопходна*. То се у овој теологији широко и дубоко образлаже. Аскеза је, по њој, нови *modus vivendi* за верујуће, а не само, можда, неки спорадични подухват. „Ко пребива са Христом, тај твори плодове добродетељи, а не плодове греха и безакоња“ (с. 422). Са ове позиције набрајају се и анализирају читави низови аскетских подвига уздржавања као инструменти усавршавања: пост, молитва, бдење, милостиња, контемплација, смирење, сиромаштво, чистота итд. То је опширни кодекс врлина изнет у паралелама са манама, једна крестоматија подвижништва, обилно и суптилно поучно штиво какво налазимо и код других аскетских писаца (Св. Макарија, Св. Јована Лествичника, Св. Максима Исповедника, Св. Нила Синајског и др.), али са специфичним нагласком: *да грех није само лични пад као морално посрнуће, него и подложност владавини демонских моћи која стоји насупрот владавини Божјој*. Демонологија је у ствари понирологија, јер је зло метафизичко-физичка сила која пустоши душама и телима (најчешће душама преко тела) људским. Човек је стављен у арену поларних сила које војују, и које ће војевати, у овоме свету до Судњег дана. Ту, у тој борби против злих демонских сила, а за Царство Божје које је са Христом (и онима који су у Њему, вернима) већ отпочело, настаје терен за аскезу у правом и широком смислу као свестрано уздржавање у тој борби и победи, у којој оно што је већ објективно настало (у сакраменталном реалитету), треба и субјек-

тивно достићи борбом против свега онога што томе процесу смета. А смета много шта (сав онај спектар страсти и сагрешења о којима Преподобни Симеон, психолошки утанчано и проницљиво, у читавоме своме аскетском опусу говори). Смета све што је грехом прожето или му, на разне начине може служити, једном речју греховни свет у своме тоталитету.

Иако је аскетска теологија Преподобног Симеона обухватна, он је свестан да не може бити обухваћено све што у ову област спада. Зато и не иде за тим да пружи дефинитивни систем правила и конкретних обавеза, како се то чини у неким казуистичким огледима, већ, поред свих појединости, инсистира на општем принципу: *да је вршење воље Божје коректив за свако конкретно, према новој животној ситуацији, деловање*. Аскетско уздржавање као средство у борби за вечни живот је, у основи, вршење воље Божје, у чији бескрајни опсег стаје читаво аскетско настојање. Вршење воље Божје је генерална оријентација и норматив целокупне аскетске етике (као и етике уопште). Зато се наводи: „Хришћанин који не твори вољу Христову (Божју), нека не обмањује себе и не мисли да има удела у Христу, јер сам Христос говори: „Неће сваки који ми говори: Господе, Господе ући у Царство небеско, него онај који твори вољу Оца мога који је на небесима“ (Мт. 7, 21) (с. 264).

Аскетско уздржавање је много компликованија појава неголи што се, обично, у казуистици претпоставља. Ту на делу није само човек са својим подвигом, него, првенствено, како је већ донекле истакнуто и Свети Дух у вери која је у томе подвигу активна. Свети Дух је тај који налаже да се воља Божја мора испунити, али и чини — да се она може испунити. Вера (правилно схваћена) и дела (правилно схваћена) стоје у активној конвергенцији. „По мери вере наше добијамо помоћ и живост за творење воље Христове. Ко твори заповести Христове, том мером творачког испуњења показује и меру своје вере, зато што се по мери вере добија и мера благодати, која даје силу за испуњење заповести. И обратно: ко не твори заповести Христове, тај мером бездејствија у односу на заповести показује и меру неверја свога, зато што по мери неверја лишава се и благодати која побуђује к делима“ (с. 265). Све што се постиже, постиже се у Христу садејством Светог Духа, што није диспензација од личног подвига, него, напротив, његово активирање. Веровати значи својим делима испуњавати вољу Божју у чему долази до израза Божја владавина у овоме свету.

Црква је етички *societate inaequalis*. Ко стоји у послушности вољи Божјој може да постане савршен (наравно, у земној области само релативно, јер се пунота очекује у небу), али и ко није постигао високи степен савршенства, треба да сеже ка савршенству не би ли постигао (Фил. 3, 15; I Кор. 2, 6). *Постоје, значи, различити савршенства као и различити савршени аскезе који воде томе циљу*. Постоје слаби и јаки. Не ради се о разним категоријама, јер су сви пренети у категорију могућности спасења, него о стадијима аскетског подвига, као што је, рељефно, описано у „Лествици“ Светог Јована Лествичника. Мање савршени човек је такође хришћанин. Тај аскетски инеквалис, на који Преподобни упућује, темељи се на Речи Божјој која каже да ће сваки примити награду по делима својим (Кол. 3, 23-24). Нико још није оно што треба да буде. Потребна је стална устремљеност према циљу, стални раст у благодатним подвизима. Смисао аскезе и јесте у томе да будемо „напуњени плодова правде кроз Исуса Христа, на славу и хвалу Божју“ (1, 11).

На овоме аскетском степеновању Преподобни Симеон гради своја поучитељна разматрања о *монаштву* као важној појави у црквеној духовности. Монаштво, по њему, није езотерија. „Не говори: то се (високи аскетски захтеви) односи на монахе, а не на оне који живе у свету. Христос је своје заповести определио за све, и ништа посебно за монахе“ (с. 109). Нема разних мерила етике, него има разних степена. Хришћански пут је за све узан, пут крста и жртве. Зато у овој теологији не налазимо посебне трактате о монаштву, али све се односи и на монаштво и то по преимућству. *Монах је у савари идеални верник*. Отуда се може слободно рећи да је цела ова аскетологија и монахологија. Монах је подвижник више од других и може више од других да врши морални утицај и доприноси препороду осталих. Постриг у монаштво као богослужбени обред јесте свечано обећање и благослов о узимању обавеза подвига ради постизања виших етичких циљева, а не, како је инсистирао Свети Нил Синајски, света тајна у којој се скида стари и распадљиви човек и облачи нови по слици Господњој, што би било пандан светој тајни крштења у којој се то чини. Монаштво у теологији Преподобног Симеона нема светотајински ексклузивитет, него је духовно-подвижничка елита црквеног друштва, које је као такво *прошесѣ прошив сваке црквене декаденције*, и то је, поред осталог, оно што га издваја из колотечина црквене осредњости и чини институционалним у Цркви. Преподобни писац, у вези са овим, у једном писму младом монаху, каже: „Све духовно у нас, као што и сам видиш, сад је у беспорет-

ку и растројству; чин и предање апостолско нарушени и заповести Христове заборављене“ (с. 115). Отуда апел: „Зато, молим вас, бежимо од прелести овога света и од варљивих и лажљивих „радости“ живота овога света и од варљивих и лажњивих „радости“ живота овога и прибегнимо Христу искупитељу“ (с. 180). Секуларизација црквеног друштва, криза морала у њему, је један од најважнијих узрочника историјске појаве монаштва, а пошто је таква криза, мање или више, увек присутна, то је и монаштво, с те стране, увек актуелно; оно је протестни знак те кризе. Оно што је за монаштво, поред наведеног, нарочито карактеристично јесте његова повишена (наравно, не искључива) *есхаџолошка моџивација*, у којој долази до израза динамика аскезе у заветима: сиромаштву, неженству и послушности. „Јер ствари овога тљенога света пролазе као сан, и нема у њима ничега постојаног и тврдог: и сунце, и звезде, и небо и земља — све пролази. Шта нам од свега тога може помоћи у часу смртном кад будемо прелазили из овога живота у небеском пребивању, оном бескрајном веку, ради кога остављамо све светско које пропада и нестаје? Ако то видљиво и не прође одмах, каква нам је корист од њега кад се ми неопходно растајемо с њим?“ (с. 179). Тиме је оно високи степен живљења у Цркви, али, свакако, и идеал коме сви чланови Цркве треба да теже, образац за угледање. Монашки завети су потчињавање овоме циљу, а не потискивање или поништавање природног виталитета. Аскеза природне пориве не негира, него их пресздаје, управља вишим циљевима савршенства. Не ради се о презиру енергија, већ о њиховом усмеравању, о функционалним а не о онтолошким особинама. (Ово схватање о монаштву као ступњу етичког савршенства и спиритуалитета, а не као о езотеричној појави у крилу Цркве, доказује да су његови мотиви специфично црквени, а не изванцрквени, како тврде неки протестантски теолози — да проистичу из утицаја култа Сераписа, терапеута, неоплатонизма, манихества и др.) Ексклузивитет је у функцији, а не у супстанцији.

У овом контексту црквеног инеквалиса спада, наравно, и *низлазна еџичка линија*, на чијем дну Преподобни писац ставља *лицемерје*, у коме се стичу многе негативности духовног посрнућа. У Цркви се непрестано етички уздиже, али и стропоштава, што је њено „нормално“ емпиријско стање. Лицемерје, као етичко стропоштавање, је, пре свега, остављеност од Светог Духа, који је главни фактор творења воље Божје. „Сва славља и молитве могу бити лаж ако нема благодати Светог Духа“ (с. 155), јер „благодат долази унутар крштене душе ради вере и производи такву измену да немају више привржености ни ка богатству, слави и уживалаштву“ (с. 212).

Грешка лицемерја је, пресвега, у превиђању истине да без Божје благодати нема чињења добрих дела. Крст Христов је откривење неправилности такве оријентације. Али лицемерје, по овој теологији, има и друге, чисто антрополошке, чиниоце, међу којима је најкобнији *формализам*. „Међу хришћанима налазимо много лажова, клеветника, преступника, завистника, лопова, пијаница, блудника, гордељиваца и сл., који, скривајући своје пороке, лицемерно се размеђу именом хришћанина, иако су по срцу лукави род, неосећајни, неблагодарни, непримиритељни, пакосни, ненависни“ (с. 253). Највећа спољашња понизност може бити истанчано средство за ниске егоистичке циљеве. Овај писац је у изобличавању лицемерја ретор великог патоса, проповедник његове ништете пред Богом. „Тешко таквима и кад поју псалме Богу! Тешко њима и кад се моле! Тешко њима и кад чине поклоне Богу! Тешко њима и кад творе милостињу! Тешко и кад приносе даре Богу! И молитвена песма нечастивих је мрзост пред Богом, молитва гневљивог и злопамтивог — смртни је воњ, милостиња гордога — жртва пса, благотворенија развратнога и блудника — награда блуднице, дар лихвара — прилог нечистоти“ (с. 253). Осуда лицемерја добија химничке тонове. У Посном триоду за среду месопусне недеље стоји: „Узалуд се, душо, радујеш нејелу, уздржавши се од хране, а ниси се очистила од страсти. Ако немаш жељу да се поправиш, бићеш презрена као лаж пред очима Божјим, бићеш упоређена са злим дусима, који никада не једу! Ако устрајеш у греху, пост ти је без користи. Стога устани као да стојиш пред распетим Спаситељем, као да си сама распета са оним који је распет тебе ради“. Преподобни Симеон, иначе, у целокупном свом аскетском опусу даје опсежну и суптилну анализу лицемерја, много тога потврђује личним сазнањем, што и данас, као и свакад, има значај, али наш задатак у овоме раду није да то подробније прикажемо, јер се морамо држати основне теме — о смислу аскезе код овога Учитеља, не улазећи детаљније у саму експликацију.

Средства и методи за постизање аскетског циља овде су, као и код других аскетских писаца: молитва, пост, бестршће, медитација, бдење, сиромаштво, послушност и др., али са јаким нагласком на *бојослужењу као неупоредивом извору харизматичко-назидатељске едукације*. Сва остала средства, физичка и техничка, доводе се у везу са богослужбено-благодатном сфером, док та средства, сама по себи, сведена на волунтаристичко-физичку дисциплину, не могу постићи аскетски циљ: изградња новог и савршеног човека. Разне физичко-духовне вежбе могу, донекле, да помажу концентрацији, али, сведене на себе саме, као искључиво људске могућности, сасвим су неуспеле и излишне. Преподобни Симеон их, у таквој претензији,

одбацује и, чак, изобличава. „Нема другога начина, вештине и метода, да би хришћанин живео у Христу осим примања с више силе и благодати Исуса Христа“ (с. 127). Светост је у томе да се постане причасник светости Божје (с. 128-129). Богослужење, у целој својој структури и обиму, има не само крсно-васкрсни, благодатно-оживљујући, већ и чисто катихуменски, аскетско-назидатељски карактер. Аскеза је бесмислена и немогућа без богослужбено-мистичке основе, која је храни божанском реалношћу и трансформише у етичко-борбену силу.

VI

Аскетски подвиг, по овој теолошкој концепцији, не ограничава се на индивидуално етичко савршенство, на тзв. „унутарњег човека“, него, баш као такав и тиме, има далекосежне *социјалне рејеркусије*, социјални аспект. Аскеза је процес, акција конкретног понашања, начин светог живљења у социјалној димензији. Врши се сакрализација свакодневице: сваки је чин свет и сваки стоји у односу према Богу.

Социјални активитет произлази из самог бића аскезе као етичког чина. Аскет није изоловани субјект, који би само за себе остварио хармонију и духовно блаженство, него је, баш кроз то, као истакнути верник, постављен у однос према спољашњем свету, друштву, категоријама социјетета. Подвиг није само однос према Богу, него, тим самим, и однос према ближњима у конкретном делу. Чак ни тако суптилни степен духовне узнесености као што је боговиђење није без овога дејства. Видети Бога значи познати и вршити вољу Божју на свим животним плановима, па и социјалном. „Боговиђење је право сведочанство истинитог живота, као и обратно: богоугодни живот је сведочанство боговиђења“ (с. 52). Светост је догађајућа чињеница, а не пасивно својство. Аскетски садржај живота није затвореност у његовом носиоцу (као у маркионизму), него се испољава према другима, постаје социјални фактицитет.

Аскетска социјална делатност (као уосталом и свака хришћанска делатност) почива на љубави према Богу, којој се је аскет свецело предао, из које следује и његова љубав према људима као браћи својој и деци Божјој. Љубав је основни импулс социјалног деловања. „Ко љуби Бога љуби и оне који су рођени од Бога; а ко ненавиди ближњег, родио се од ђавола, и љубави Божје нема у њему“ (с. 105).

Љубав није само лична, већ, и то по превасходству, социјална врлина. Светост се постиже кроз интеракцију, активни међусобни однос. То се испољава већ и у самом уздржавању од претераних телесних потреба и њиховог свођења на минимум (према типцима уздржавања, поста и др.), те није само подвиг личног усавршавања, савлађивања телесних страсти, него и вид социјалног ангажовања; тиме се, пре свега, оставља више простора да се земаљским добрима, којих се аскет лишава, користе други, потребити.

Но није довољно само уздржавање као вид социјалног ангажовања, него је неопходна *акција*, речју и примером, против социјалне неправде, која се, нарочито, огледа у похлепи богаћења. Преподобни Симеон је жестоки критичар маније богатства, како својим подвижничким примером, тако и речју (теологијом аскезе), слично Светом Јовану Златоусту. Богатство је индивидуални и социјални порок, који нарушава божански поредак социјалне хармоније и правде. „Свествари које постоје саздао је Бог за све људе, као и сунце које даје светлост свима — да би га сви користили за своје потребе, а не да господаре њима... Али догодила се у животу тиранија присвајања имања; то што је Господ створио за све, приграбили су појединци, чему се супротставља пример Христа, који је за нас постао сиромашни човек, да би и ти који верујеш у Њега, био подобан Њему, тј. сиромашан... Сви они који су постали синови Божји по благодати, треба да су најсиромашнији у свету, који ништа (наравно, претерано) не траже од света“ (с. 188-190). Право богатство је на небесима. Материјална добра нису ничија сопственост, него дар Божји који треба користити по Божјој вољи. Похлепа богаћења је ненормална и неморална појава, греховна похота. Уздржавање од те похлепе је претпоставка спасења, „јер се другим ничим (у овој области) не можемо спасти; богати треба да одложе своје богатство као тешки терет, који омета живот у Христу“ (с. 194).

Овај став, као што видимо, не треба схватити једнострано, дуалистичко-манихејски, као ниподаштавање материјалних ствари, него, као и све остало, есхатолошки. Аскетским одрицањем и порицањем материјалног богаћења и успостављањем правде у социјалној области, не одбацује се сам свет (његова материјалност) као Божја творевина, него се само одбија безбожно погружење у греховну стихију богатства, безгранично и страсно прилепљивање к њему. Тежња је да се кроз аскетски однос према свету и светским стварима успостави нови свет Божји, који, у виду Царства Божјег, долази и који је у Христу и Цркви, у својим почецима, већ продро у ове еону. Настаје нова епоха апсолутне праведности, која се аскетском праведношћу, као ступњем пуноте која долази, ускорава и чини ви-

дљивом. Аскетско настојање о социјалној праведности, како га налазимо код Преподобног Симеона формулисано и доживљено, води коначном остварењу Царства правде, рају Божјем. „Сва твар ће се, тада, обновити и постати духовном, обиталиште невешествено, нетљено и вечно. Све ће се изменити. Небо ће бити светлије него што је сада, и постаће сасвим ново; земља ће добити нову неизречну красоту, обучена у многообразне боје, светле и духовне. Поставши духовним и божанственим овај свет ће се сјединити са умним светом, поставши мислени рај, Нови Јерусалим небески, наслеђе синова Божјих... Кад се земно сједини с небеским, тада ће праведници наследити ту земљу већ обновљену, кротки и ублажени Господом“ (с. 382). Уздржавање од овоземног води ка доласку небеског, наступању „нових небеса и нове земље где правда обитава“ (II Петр. 3, 13).

VII

Аскеза је, по свом учењу, *мисионарска дисциплина*, повишено служење Богу у Цркви — ради славе Божје, што би, иначе, требао да буде и циљ човека уопште. „Људи се рађају на свет да би прославили Бога“ (с. 51). Аскети су, као и сви верници (само више по мери аскезе), „посланица Христова“ која се пише Духом Светим (II Кор. 3, 3). Уздржање као борба за вечни живот је мисионарски оријентисано; мисија и јесте врхунац те борбе. Не ради се само о савршенству као приватном постигнућу, него, у крајњој линији, о ствари Божјој у Цркви, као што каже Апостол: „Прославите Бога у телима својим и душама својим што је Божје“ (I Кор. 5, 15). Аскеза је егзистенцијално мисионарење. Сви подвизи служе циљу — да Црква, коју многи својим рђавим делима затамњују, постане, кроз њих, светлија у свету. Они саопштавају истину као догађај у њима самима. Велики аскети, пустиножитељи и подвижници, постали су велики протагонисти црквене просвећености. Сам Преподобни Симеон је узвишени пример тога и таквога, најефикаснијег, мисионарства.

Мисија претпоставља непрестано усавршавање њеног носиоца. Само ко је сам светлост може светлити другима. Код Преподобног Симеона налазимо многе варијације на ову тему. Потребан је стални раст у подвижништву и стремљење према мисионарском подухвату, јер нико, у том погледу, још није оно што треба да буде. Истина се сазнаје, због чега је треба изучавати, али и усваја, због чега је треба доживљавати; она је живот у Христу. Аскет је биће чији се идентитет по преимућству помера у сверу интензивног служења до-

ласку Царства Божјег на земљи, о чему Преподобни писац каже: „На тај начин (тј. преко оних који испуњавају вољу Божју) царствоваће Бог и у онима у којима није никад царствовао, јер ће и они, кроз покајање (као плодом мисије) постати савршени духовном мудрошћу и разумом (с. 488-489). Подвиг је носилац вере и, кроз испуњење закона, доприноси остварењу Царства. Аскеза је, у том смислу, најуспешнији начин мисије у Цркви и свету.

Аскеза, као свети живот у Христу, захтева мисију, без које би демантовала себе саму. Бити у Христу значи мисионарити у наведеном смислу. „Свети, који се јављају послеваплоћеног домостројства, имају у себи самога Христа, Сина Божјег и Бога, и носе у себи Њега, ову ипостасну силу и премудрост Божју“ (с. 305), постајући тиме оружје (оруђе, инструмент) Божје правде (тј. дела, владавине) у свету, сходно речи Светог Апостола Павла: „Не дајите удова својих греху за оружје неправде; него дајите себе Богу, као који сте живи из мртвих, и уде своје Богу за оружје правде“ (Рм. 6, 13). Тиме аскеза постаје стварност Последњег времена кад ће Христос бити Господ „над свим поглаварствима, и властима, и силама и господствима, и над сваким именом што се може назвати, не само на овоме свету него и на ономе који иде“ (Еф. 1, 21). Час је бурне мисије: „Зато нека нико не одгони од себе Христа, који хоће да царствује над нама. Нико, молим вас, нека се не лишава овога великог дара. Нека нико не отпадне од ове истинске славе. Нека нико не остави Дародавца, творца свега постојећег, Вечног богатства. Нека се нико не одрече Владике свесвега ради пристрасне љубави к родитељима, сродницима и пријатељима. Нека нико не изгуби радости истинског живота ради похоте плотске. Нека се нико не отуђи од вечне и бескрајне славе. Но приђите да се окупимо уједно и иштемо да дође и зацари се у свакоме од нас онај, који је изнад сваког начела и власти и свакога имена под небом; да сваки од нас прими у себе целог Њега и буде са Њим дан и ноћ, да би нас Он просветлио својом пресветлом и неприступном светлошћу (оном којом ће спалити непријатеље Божје кад дође да суди невернима и отпалима)“ (с. 489-490).

* * *

Ова теологија аскезе, као што се види, износи аутентично црквено-библијско становиште (насупротив разним старим и новим погрешним правцима): да је интегрални спас човека и света у искупитељском делу Сина Божјег, које се, кроз делатну веру, остварује у

творяштво конкретног понашања, у чему се раскрива обновитељска сила хришћанства. Иако поникла у дубини векова она је, новошћу откривењске истине у себи, увек савремена и способна да пружи начин изласка из понора постојећег хедонизма, који је захватио свет. Прети опасност да данашње потрошачко друштво, у својој манији уживалаштва, потроши све ресурсе земаљских добара и, злоупотребом науке и технике у сврхе телесне незајажљивости, опустоши природу смогом и убиственим отровима, злокобном индустријом, која тај процес неминовно прати. На помолу су зли дани као у време Потопа кад се распусно живело, претерано јело и пило, куповало и продавало, блудничило и тонуло у калу греха, не знајући за катастрофу која долази. Време је за повратак аскези као облику и начину уздржавања ради спасења душе и тела за вечни живот. Можда је ово последњи час за тај повратак. „Треба (за то) бежати од погибелних прелести овога света и његових варљивих радости и прибегавати Христу Спаситељу наших душа“ (с. 43). Вечност којој треба стремити није само она која ће наступити на Крају, већ и она која сада наступа, јер без те садашње компоненте не била вечна. Време је, дакле, поста (тј. аскезе у интегралном значењу) као што је то за своје кризно време (које је прототип сваког критичког времена) прокламовао пророк Јоил (а широко и дубоко интерпретирао Преподобни Симеон): „Устаните свештеници! Наредите пост (свету аскезу)! Саберите народ! Нека говоре свештеници слуге Господње: Прости, Господе, народу своме и не дај нашљедства свога под срамоту“ (Јоил. 2, 16-17).

ЕВХАРИСТИЈА И СВЕТА ТАЈНА ИСПОВЕСТИ

Према једној старијој дефиницији, исповест је покајничко признање кривице ради отпуштења грехова. Мада у Старом завету нема ни једно место које директно говори о исповедању, одгој према исповедању постојао је и то у циљу јачања савести верника. Споменимо само 32. псалм, или Приче Соломонове (28, 13). И данас код правоверних Јевреја, на дан празника Јом Кипур, верник се моли најпре сам за себе, затим понављајући за рабином гласно и са свима заједно у синагоги овако: „Нека буде Твоја Воља да нам опростиш све наше грехе које смо учинили вољно или невољно, окорелог срца и у незнању, непромишљено“. При помињању сваког греха верник се удара песницом у груди. У Старом завету за „покајање“ стоји израз „субу“, што значи „врати се своме пореклу“ — пошто смо били некад у близини Божијој, треба да се кроз покајање поново вратимо Богу. За ово тумачење карактеристична је Књига пророка Јеремије (8, 6 и 25, 5), или пророка Јоила (2, 13).

Стара Црква од 100-300. г. знала је за два начина исповедања: унутарње и спољашње. Унутарње исповедање је директно обраћање Богу и исповедање својих грехова, док је спољашње исповедање имало за сврху поново сједињење, односно помирење верника са Црквом после неког греха почињеног према Цркви (на пример, одрицање од хришћанства у време римских прогона). За тешке преступнике према Цркви тражили су се одређени ступњеви јавног кајања.

Исповест се почела рано развијати у источној Цркви, у монаштву нарочито. У Правилима св. Василија Великог тражи се од монаха да се свако вече исповедају старијем, али да се исповедају и један другом и моле за опроштај. Св. Василије вели: „Ако открије грехе исповешћу, човек их чини сувом трском коју уништава очишћујући огањ (покајања)“. Правила св. Василија Великог примењивали су и лаици који су долазили у манастир, и монаху, одређеном од старешине, исповедали своје грехе сакривене од јавности, добијајући разне епити-

мије за њих. Епитимија је уведена вероватно већ почетком 2. века, када су се неки хришћани због прогањања одрицали Христа, а онда опет тражили пријем у Цркву. У 5. и 6. веку епитимија се уводи као терапеутско средство, ублажава се њена ранија строгост, па се препоручује само појачани пост, дуже мољење, чињење милостиње, док је одлучење од причешћа на извесно време резервисано за најтеже случајеве. Ублажавање епитимије приписује се цариградском патријарху Јовану Поснику, с краја 6. века. Епитимија према оваквом схватању, које ми се чини значајним, и није казна, нити задовољење правде Божије, већ служи само као педагошка, поправна мера. Од 9. века на Западу почиње схватање о епитимији као удовољењу гневу Божијем, што се може отклонити не само постом и молитвом, већ и материјалним прилозима Цркви.

Изгледа да је од почетка хришћанског, и монашког и црквеног живота, био обичај да се исповедање обавља јавно, можда само у неким случајевима тајно. Све док је јавно исповедање греха било нешто, за народ који је посећивао цркве, само по себи разумљиво, оно је деловало позитивно и окрепљујуће за душе људи. Када је, међутим, јавна исповест постала неприлика и мука за појединце, све се чешће одлазило на тајно исповедање. Овако је било у Константинопољу већ 391. године. Свети Нектарије Цариградски (умро 397. године) на Истоку и папа Лав I (око 450. године) на Западу, већ су дали предност тајном исповедању, што се као пракса задржало у току читавог средњег века. Разлог за укидање јавног исповедања грехова била је и саблазан при слушању исповедања код присутног народа у цркви, као и опасност да судски тужиоци у цркви сазнају за преступе оних људи против којих је морао бити покренут судски поступак.

Исповедање је довело свештенике и Цркву у приснији додир са народом, у позитивном, али временом све више и у негативном значењу, и то у смислу контроле владања, односно директног утицаја на савест и слободу верника преко савета и наређења како треба поступати у појединим ситуацијама.

Исповедање у протестантској цркви однос је грешника само према Богу, не и према Цркви, односно свештенику. Оно је акт Божије Милости, а не судијског процењивања греха и грешника од стране свештеника. Према једном француском историчару византијске Цркве (Ј. Паргоире), коме Јован Мајендорф даје за право, „нигде није видљиво да је неопходно тражити разрешење од стране свештеника, које би запечатило дело покајања, чак насупрот томе, многобројни извори описују да су разрешење давали нерукоположени монаси“. Од 1697. године пијетистички покрет, у оквирима протестантизма, укинуо је тзв. приватно исповедање, враћајући се на ста-

ру праксу првобитне Цркве, у којој је долазило до заједничког исповедања, а сада, код пијетиста, била је то заједничка молитва у току литургије за опроштење грехова. У новије време, сходно општој слободи индивидуалног одношења протестантског верника према учењу Цркве, допуштено је и препоручују се сва три начина исповедања: 1) тзв. *Contritio cordis*, искрено прихватање својих грехова који треба да се окају у име љубави према Христу и Његовој жртви; 2) одлажење верника свештенику или психотерапеуту у кога се има пуно поверење да се пред њим као пред Богом исповеда, или 3) да се верник сам моли Богу за опроштај грехова, односно да се у цркви за време литургије, заједно са осталим верницима моли заједничком молитвом за опроштај.

Карл Густав Јунг, значајни савремени психијатар и психотерапеут, на основу своје дуге протестантске праксе психотерапеута, дошао је до закључка да к њему (односно уопште психијатру и психотерапеуту) долазе 57% свих протестаната, а 25% католика, док свештенику одлазе 8% протестаната и 58% католика. (Остали тзв. хришћани, неодлучни су; вероватно одлазе и код једних и код других.)

У чему је, заправо, суштина исповести? Она обухвата четири битна елемента: 1) сазнање својих грехова; 2) искрено покајање; 3) потпуна исповест греха и 4) чврсто обећање Богу и себи да се грех не понови.

Пред исповедника данас искрсава низ, чини ми се значајних, питања: како привући и образованог и необразованог хришћанина исповести, јер смо као хришћани уверени да је исповест од првих векова хришћанства била и остала неопходна и незаменљива припрема за прилажење светој Тајни Причешћа, када се свакодневно уверавамо како су и тзв. хришћани уверени да нису ништа скривили, или ако и јесу, да су за ово криви спољашњи услови, као што су: лоше васпитање у породици, природне слабости сваког човека, рђаво прилагођавање, или, једноставно, неповољни социјални и економски услови? Како избећи протестантски плурализам, који допушта неколико могућих облика исповедања, а од којих је најраспрострањенији онај директног обраћања верника Богу, када се сећамо речи Маграсија: „Исповедати се директно Богу значи исповедати се самом себи. Грех се мора изнети на видело. Тада се стари човек трза као риба на суву и умире од стида“. Да ли је могуће избећи питање које исповедник све чешће себи данас поставља, наиме, да ли је његов верник који се исповеда нормалан, неуротичан или психотичан, па у случају ако се увери да је душевно болестан, у каквом односу да се постави према психијатру, односно психотерапеуту који све успешније, нарочи-

то у протестантском свету, врши улогу некадашњег исповедника. Како се одбранити од секти и секташења који донекле замењују исповедање тражењем искренности од својих верника каква се тражила од чланова илегалних политичких партија у време када су се оснивале? Како повратити поверење народа у исповест у бившим социјалистичким земљама, у којима још увек влада страх, а и сумњичавост, која некад нараста до параноичности, у односу на моралну беспрекорност исповедника? Да ли човек може сам себи да опрости и када верује да му је Бог, преко исповедања и исповедника, а потом и Евхаристије, опростио грехе? Како је грађена савест верника у детињству — престрого, недовољно строго или нормално? Шта чинити на исповести са онима који, или принудно понављају једну исту причу о себи грешнику, или који, и поред свег труда, понављају исти грех који су исповедали и добили за њега опроштај? Шта чинити са оним који су уверени да их ђаво тера на грех?

Закључио бих први део свога излагања, које је требало још једном да обелодани сву сложеност, теолошку, психолошку, психопатолошку, антрополошку, социјално-политичку у односу на проблеме исповести и исповедања хришћанског човека данас, питањима која сам поставио, а на која немам увек одговоре.

У другом и краћем делу овог излагања осврнућу се на везу која постоји, и према хришћанском учењу, и према схватањима савремене психосоматске медицине, између греха и болести, односно покајања и оздрављења. Позваћу се овог пута само на једно место у Посланици Јаковљевој (5, 16), које гласи: „Исповедајте, дакле, један другоме гријехе, и молите се Богу један за другог да оздрављате; јер непрестана молитва праведнога много може помоћи“. Као кратак коментар ових речи изабрао сам плодну мисао св. Климента Римског, која гласи: „Боље је човеку да се исповеда, него да терети своје срце“.

И данас делује убедљиво чињеница да је, са изузетком послехомејровске Грчке, у којој је болест човека схватана као случај и нужност, код готово свих старих народа, све до новог доба, болест била сматрана као последица казне, односно греха. У нашем добу, међутим, зависно од „погледа на свет“, преовлађује мишљење да је болест апсурд или шанса за човека. Ако је болест апсурд, треба употребити сва средства која савременој медицини стоје на располагању, да се бол и болест што пре отклоне, како би се радна способност презапсленог човека западне цивилизације што пре вратила. Апсурдност болести, према оваквом схватању, произлази, више-мање, из схватања о апсурдности живота. Према другом становишту, блиском теолошком погледу на догађаје, свака болест човека, нарочито тежа, шанса је за његов духовни преображај; после духовног прео-

бражаја постоји вероватноћа, мада не и извесност, поправљања или оздрављења телесне болести човека. У прилог оваквог гледања на болести говори последњих деценија и успешан развој психосоматске медицине. Истражујући на нов начин вечно замршени, па и нерешив однос душе и тела код човека, психосоматска медицина, користећи достигнућа вредна помена, савремене неурофизиологије и неуропатофизиологије, с једне стране, као и она друга, немање револуционарна, дубинско-психолошка, односно психо-динамичка — која су открила далеко снажнији утицај нашег несвесног бића на нашу свест, самим тим и на наше понашање, више него што је то самољубиво и гордо људско ја желело вековима да призна — дошла је до крупног открића да су готово све познате органске болести човека, од гризлице у стомаку преко астме, високог крвног притиска, болести жлезда са унутрашњим лучењем, до туберкулозе, леукемије и рака, у самој својој основи психосоматске болести. Шта ово треба да значи! Најсажетије речено, већина наших болести плод су наших душевних конфликта, и то конфликта који, или нису од свести уопште препознати као конфликти, или, и када су препознати, снаге човековог ја и његове воље сувише су слабе да ове конфликте успешно реше. Треба још рећи да већина наших конфликта, унутарњих и спољашњих, почива на дуготрајном, штетном и често до смрти погубном деловању непречишћених људских страсти, у првом реду: гнева, мржње, зависти и љубоморе, затим страха, бриге жалости и обесхрабрености сваке врсте. Хришћани су вековима све ове страсти које харају, не само људском душом, него и његовим телом, проузрокујући му разне болести, тачно назвали њиховим правим именом: гресима. У православној хришћанској антропологији, сам грех је, првенствено, болест, „страдање“. Па, када нам апостол Јаков поручује да исповедамо своје грехе и молимо се Богу да бисмо оздравили, он нам, као сваки истински пророк, поручује ону истину коју је сваки прави хришћанин две хиљаде година природно носио у себи, а коју нам данас потврђује и савремена медицина и, у њој, психотерапија. Јер, без обзира на различитост праваца којима се развијала психотерапија од почетка нашег века, она увек тражи од својих штићеника искрено исповедање, кроз исповедање сазнање, односно препознавање узрока болести, тачније, њихових конфликта, још тачније, грехова, као што психотерапија некад чини и онај последњи, врхунски покушај, реконструкције дотадашње личности пацијента, што у ствари хришћанским језиком значи, захтева, метаноју.

ЗАКЉУЧАК

Из свега до сада изложеног мислим да је оправдано указати шта исповест и данас, или нарочито данас, треба да значи у хришћанској Цркви и хришћанској психотерапији. Ако још додам да је неопходно да данашњи духовници познају основе психосоматике и психотерапије, али и да разликују духовни разговор од исповедања, примењујући и један и други начин код свога верника, надам се да нисам рекао ништа неочекивано и у пракси неприменљиво.

У овом раду, задржали смо се првенствено на сложеном питању исповести и исповедања, не улазећи у присан однос исповедања и Евхаристије, претпостављајући да је сваком школованом хришћанину јасно да као што Евхаристије нема без исповедања, тако нема ни исповедања без оне свете Тајне која нас једина доводи у непосредан и директан однос са нашим Спаситељем Исусом Христом. Без Свете Тајне сама исповест свела би се на, мање или више, успешну световну психотерапију којој управо недостаје оно што представља сврху и циљ хришћанског живота: Евхаристију.

ЛИТЕРАТУРА:

- 1) Alexander, F., *La medecine psychosomatique*, Payot, Paris, 1952.
- 2) Вајл. С., *Ишчекивање Боја*, Кршћанска садашњост, Загреб, 1979.
- 3) Јеротић, В., *Криза као шанса за исповест и покајање*, Богословље, 1-2, 1983.
- 4) Јунг, Г. К., *Одабрана дела*, књига 3, Матица српска, Нови Сад, 1977.
- 5) Кашић, Д., *Света тајна исповести у Српској Цркви данас*, Богословље, 1-2, 1983.
- 6) Мајендорф, Ј., *Византијско богословље*, Каленић, Крагујевац, 1985.
- 7) Mitscherlich, A., *Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1977.
- 8) Радовић, А., *Покајање као пут личној и свенародној прејорода*, Богословље, 1-2, 1983.
- 9) Симић, П., *Покајна дисциплина у старој Цркви и данас*, Богословље, 1-2, 1983.
- 10) Шмеман, А., *Велики пост*, Каленић, Крагујевац, 1983.

О УНИЈАЋЕЊУ НА ТЕРИТОРИЈИ СРПСКЕ ПРАВОСЛАВНЕ ЦРКВЕ

По Промислу Божијем, Српски је народ настањен на балканској раскрсници, где је у вековима историје био изложен сусретима и додирима, али и сукобима са другим суседним народима. Срби су примали Хришћанство у временима када су на Балкану, ондашњем Илирику, управо настајале претензије Римског патријархата за приматом и превлашћу над балканским и осталим хришћанским крајевима и Црквама. Христијанизација Срба ишла је постепено, зато су Срби имали прилике да се искрено одреде коју ће хришћанску традицију изабрати и којој и каквој организованој Цркви припадати. Иако су извесни делови Српских земаља припадали западном делу Илирика, где се пред Велику шизму Запада (1054. године) и после ње протезала јурисдикција Римског патријархата, Срби су се ипак сви једнодушно и недвосмислено определили за аутентично Хришћанство Апостолских Цркава Православног Истока. Али управо зато су били у потоњим вековима изложени све агресивнијим покушајима Римокатолицизма да им се наметне папска *унија*, тј. присилно и лажно присаједињење а у ствари *пошчињење* римском папи и његовој римоцентричној Еклесиологији.

А да је Еклесиологија Римске Цркве у време расцепа са Источном Црквом постала и остала римоцентрична и папоцентрична, насупрот апостолско-саборној Еклесиологији древног хришћанског Истока и Источних Патријаршија, видно је већ из првих насртаја појединих Римских папа на древне Источне Цркве и ранохришћанску *Евхаристијску*, помесно-црквену и *саборну* Еклесиологију, нарочито у време Св. патријарха Фотија Великог (9. век), посредног или непосредног просветитеља и крститеља скоро свих Словена а међу њима и Срба, и затим у време настанка Западне шизме и Крсташких похода (11-13. век).

После оне познате папистичке „екскомуникације“ Цариградске Патријаршије и читаве Цркве Истока у *либелусу* од 16. јула 1054. го-

дине, и многих клевета на Православље изнетих у том антибогословском и антиеклисиолошком тексту, Римска је Црква, на жалост, наставила с покушајима да Православном Истоку наметне своју апсолутистичку, римоцентричну власт, као и своја новачења у хришћанској вери и своје западне обреде и црквене обичаје.

Конкретно, пак, тзв. *унија* започиње са познатим Латеранским концилом 1215. године, под папом Инокентијем III, када су у Риму постављени, уместо постојећих Православних Патријараха на Истоку, марионетски унијатски „патријарси“ за Цариград, Антиохију и Јерусалим, који су потчињени Римском папи, а локално је дозвољена употреба и других, нелатинских, црквених обреда и језика (Hefele, Concilengeschichte, t. V, 885).

Са оваквом унијатском Еклисиологијом, која је стављена у основу све касније унијатске делатности и идеологије Римокатолицизма, јединство Цркве Христове није више сагледавано у *јединству вере (Истини) и Свете Евхаристије*, дакле у *заједници* (литургијском општењу) свих локалних епископоцентричних Цркава *са Христом и у Христу*, него у јуридикској потчињености свих Епископа и Патријараха, па дакле и свих локалних али *католичанских* (= пуних, интегралних, саборних) Цркава, једино Римском епископу и Римској локалној Цркви, што никада нити је било нити прихваћено у Апостолско-светоотачком црквеном, литургијско-канонском Предању Цркве. У новије време Римокатоличка Црква пристаје и на тзв. „*интеркомунио*“ са Источним Православним Црквама, без обзира на недостатак стварног и пуног јединства у вери и благодати Духа Светога, али само под условом потчињености свих Римском папи, чиме је центар јединства Цркве Христа Богочовека смештен негде изван и изнад Евхаристије, дакле изван и изнад самога Христа и Духа Светога, изван Свете и Једносуштне Тројице, чија је *жива слика* Црква Божија.

Српска Православна Црква, као аутокефална Архиепископија, организована је од Светога Саве I, који је, управо после поменутог Латеранског концила, добио јерархијску аутокефалију од Цариградског Патријарха (1219. године), иначе тада избеглог испред латинских крсташа и унијатске јерархије из Цариграда у Никеју, чиме је Први Српски Архиепископ показао да прихвата и признаје само древноисточни апостолско-светоотачки начин организовања и заједништва Цркава Божијих. У сложеном времену и контексту притисака, Св. Сава је тако организовао нове српске Епископије да би Српски православни народ заштитио од унијаћења. Нарочито, Епископије у *Зети* и *Хуму* (у Приморским крајевима) штитиле су православне Србе од унијаћења, све до почетка 15. века, када су те

Епископије биле принуђене да узмичу и мењају своја седишта, све док неки од тих крајева са српским православним становништвом нису били изгубљени за Православље присилном унијом, као што је то било са Конављем и Стоном на Пељешцу, па и са мањим деловима Бококоторског и севернијег Јадранског приморја. Отпор православних Срба и у тим крајевима је ипак трајао врло дуго, тако да је папа Климент VI у свом писму од 22. фебруара 1344. жалио се да је Стон још заражен „клетом српском шизмом“, а својим приморским бискупима истицао као главну дужност да се боре „против кужног отрова схизматика и јеретика“. Пре њега слично су се жалили и барски надбискуп Гијом Адам и француски краљ Филип VI на српског краља Милутина, који је био познати противник лажне уније у Лиону (1274. г.). У отпору против унијаћења извесни српски владари уносили су у своје државне законе чак и одредбе о забрани наметаног унијаћења Србима (Душанов *Законик* из 1346, чл. 2. и 4; *Закон о рудиницима* Деспота Стефана из 1412, чл. 20). Последњи српски деспот, пред пад Србије под Турке, Ђурађ Бранковић (1427-1456. г.), отказао је учешће Српске државе и Цркве и на Базелском и затим на унионистичком сабору у Ферари—Фиренци, рекавши: „Ја сам сусед са Латинима (= римокатолицима) и често сам са њима имао сусрете и разговоре, и знам добро и њихове речи и расположење и менталитет; па знајући све то добро, нећу ни писати нити слати представника на концил“ (Сиропулос, *Mémoires*). Римокатоличким пак достојанственицима који су га лично покушали наговорити на унију, одговарао је: „Цео свој живот сам провео у вери својих предака; ако би је сада променио, моји поданици (Срби) помислили би да сам умом пореметио, мада су ме до сада сматрали мудрим човеком“ (Историја Српског народа II, 247, СКЗ 1982).

Са доласком Турака у Српске земље, Српска Православна Црква је тешко страдала од унијатских притисака, који су долазили са више страна: од босанских Фрањеваца, приморских бискупија, Млетачких и Аустријских католичких државних власти и наравно из самог Ватикана, који је преко својих *мисионарија* и *визиџаџора* стално „ловио“ православне по Илирику и уопште по Истоку, нарочито од времена појаве Реформације, када је римском Контрареформацијом требало надокнадити западне папске губитке придобијањем православних народа на Истоку за унију са Римом. У том циљу је 1622. године у Риму основана позната „Congregacia de propaganda fide“ као и пропагандни центри и колеџи у Риму за школовање питомаца са Истока и слање истих на унијатске мисије по православном Истоку. Добро је позната сва тужна и трагична историја односа Римске Курије и Српског и других православних народа на

Балкану и северније од Саве и Дунава. Лажне и насилне раније уније у Флорентини 1439. године и Брест-Литовску 1594. године сваковрсно су надаље коришћене од ватиканске машинерије у правом крсташком походу на православне народе и Цркве на Истоку ради унијаћења, где су Срби и Српска Црква били увек први на удару. Споменућемо овде само неке од тих тужних догађаја и датума, ради илустрације и веродостојности реченога. (О унијаћењу код Срба објавили су велики број података Еп. Никодим Милаш 1901. године у студији, *„Православна Далмација“* и Јован Радонић у документованом делу *„Римска курија и Јуџословенске земље од 16. до 19. века 1950. г., а ватиканска документа из архива „Конгрегације за пропаганду вере“ објавио је Марко Јачов недавно у два тома у издању Српске академије наука 1983. и 1986. године.*)

После поробљења Српских земаља од Турака (крај 15. века) релативно брзом обновом Пећке Патријаршије (1557. године) под способним патријархом Макаријем Соколовићем (1557—1574. г.), који је возглављивао око 40 епархија Српске Цркве све до Аустро-Угарских и Румунских предела далеко на северу, у великој мери спречено је унијаћење православних Срба. У овим временима српско Православље се у домаћим и страним текстовима назива „грчка вера“, „српска вера“, „јерусалимска вера“ и слично, а од стране римокатолика се скоро увек карактерише као „шизма“, а сви следбеници као „шизматичи“. Тако, апостолски (папски) визитатор Петар Масарек извештава Конгрегацију у Риму (1623-24. године) да је „неизбројив број шизматика у Србији, Бугарској, делу Босне и Угарској, који живе у неизбројивим насељима“, и даље (2. IV и 10. X 1640. године) мисионар Франческо Де Леонардис моли Папу и Конгрегацију за још већи број мисионара ради унијаћења Срба, јер „на подручју од Цариграда до Истре и Хрватске од свих Хришћана пет шестина сачињавају Срби (Православни)“.

Срби и Српска Црква били су изложени двоструким притисцима: од Турака муслимана и од западних хришћана римокатолика. Па ипак, када су западне хришћанске земље ратовале против Турске, Срби као народ и као Црква радо су стајали на страну хришћана а против нехришћана Османлија. У рату Аустрије са Турском (1593—1606. г.) Српски Патријарх из Пећи, Јован Кантул (1592—1614), водио је преговоре са Папом Климентом VIII (1592—1605) ради помоћи Србима да се ослободе од Турака, али је папа своју помоћ условљавао примањем уније, што је Српски Патријарх одбио енергично. На великој народној скупштини Срба у манастиру Морачи, 13. децембра 1608, написано је писмо савојском херцогу Карлу Емануелу, у којем српски вођи кажу да су готови да

овог хришћанског владара приме за свога краља, али да ће они као православни „увјек бити за велику вјеру (= Православље), зашто у наше стране нећемо ми језуита ни никога другога, који би пук христијански обраћао на закон римски (= на унију), зато после би могло бити велика скандала међу народом“ Српским. (Ђ. Слијепчевић, Историја Српске православне цркве, I, 417, Минхен 1962.)

У време следећег српског Пећког Патријарха, Пајсија Јањевца (1614—1648), због уопште лично мирнијег тона и става овога Патријарха, појачана је пропаганда и делатност папских мисионарија и визитатора на терену Српске Цркве, од мора до Пећи и Београда, али је Патријарх Пајсије у свом *Синодском писму* папи Урбану VIII, од 2. новембра 1642. године, уза све исказано поштовање и толерантност међуцрквеног хришћанског дијалога, јасно изнео свој критички став према новим погрешним учењима Римске Цркве, указујући на крају писма на „предање Апостола и Св. Отаца и самога Господа, под Којим једино и може бити једно стадо и један пастир“. (Оригинални србуљски текст код М. Јачова, *Списи Конгрегације...* I, 580-582, САНУ 1986.) Српски Патријарх није затворио врата разговорима о *истинском сједињењу* Цркава, али у Риму нису били задовољни његовим критичким ставом према унији и римској Еклисиологији.

У међувремену, римска унијатска агресија спровођена је над православним Србима нарочито у Приморју, од Боке до Задра и Трста, и у крајевима данашњег Жумберка, Загреба и Вараждина у Хрватској. Ево неких докумената о томе (углавном из архиве *Конгрегације* у Ватикану).

17. августа 1624. године *Конгрегација* из Рима писмено опомиње Которског бискупа да настоји да унијати православна српска села која су на територији те бискупије.

Конгрегација тражи то исто и од Нинског бискупа код Задра (17. децембра 1624.) и препоручује му за помоћника при унијаћењу Срба, мисионара Винченца Пасквалија. Овакве је препоруке *Конгрегација* упућивала и другим римокатоличким бискупима у Приморју и Хрватској, као и државним властима Млетачке и Аустрије. А да су бискупи и друго особље уз њих извршавали те препоруке види се из даље документације. Почнимо с југа Приморја, од Скадра и Котора.

25. октобра 1623. године, Скадарски бискуп Доминик Андријаши поунијатио је „305 душа шизматика“. Которски бискуп и његови помоћници настоје тих година да поунијате православне Србе на територији те бискупије, а Которски бискуп извештава 20. јуна 1627. године, Конгрегацију да је са острва Хвара превео на унију 20

Срба, истовремено, латински свештеник Антонио Касалари врло се трудио да унијати Србе у Кртолима, Луштици и Паштровићима, па зато бива наименован за мисионара у бискупијама Барској и Которској. Међутим, са унијаћењем Срба Паштровића није уопште ишло лако, јер су на унију пристајали само неки клирици, док цео Српски народ није. Од 1635-37. године ишло је у Паштровиће више мисионара, али није било много успеха. Мисионар Франческо де Леонардис је тим Србима предлагао да само прихвате „исповедање римске вере које је утврђено на Флорентинском сабору, а да могу задржати свој обред“, али Срби нису прихватили ни такву унију, мада су тактизирали и чак слали делегацију за Рим, која међутим није отишла даље од Венеције, јер су је Паштровићи убрзо повукли. Унијатска офанзива Римске цркве на Паштровиће и Боку продужена је и надаље зато што се тиме „отварају врата за унијаћење Црне Горе, Зете и других крајева Србије, који су препуни шизматика“. Из Котора је покушано унијаћење и српског епископа на Цетињу, затим у Мајинама и дубље у старој Херцеговини.

У Херцеговини, нарочито око Требиња и Мостара, покушавана је унија и раније, нарочито после унијаћења суседнога Конавла, али су Срби у залеђини херцеговачког Приморја остајали непоколебљиви у Православљу. Ипак, унијатски притисци су били велики, па је 1644. године мисионар Ђузепе Марија Буоналди поунијатио неколико Српских породица (преко 100 лица) у Требињско-мрканској бискупији. Нешто пре тога, 1641. године, провинцијал фрањевац у Босни, фра Мартин, пише Конгрегацији у Рим да он по Босни ради на унијаћењу православних Срба. У босанско-херцеговачком Приморју, Дубровачки надбискуп такође ради на унијаћењу православних Срба, па тако 12. маја 1692. године извештава Конгрегацију да је „многе шизматике Србе“ поунијатио, а протерао са своје територије два српска епископа, пребегла од Турака. Тако исто 18. августа 1641. године пише апостолски мисионар за Далмацију, Ђовано Пасквали да и он у турском делу Далмације редовно посећује Србе и преводи их у римокатолицизам или унију.

И Сплитски надбискуп Стеван Козма пише Конгрегацији 12. септембра 1685. године, да пошто је млетачким заузимањем једног дела турске територије омогућено унијаћење тамошњих Срба, он је лично поунијатио тамо многе Србе појединачно. Слично раде и Макарски и Трогирски бискупи, почев од 1644. па све до 1707. године, бар према објављеним документима, па су њиховом унијатском делатношћу, у којој нису бирали средства дозвољена и недозвољена, многи православни Срби поунијаћени, а српски упорни и отпорни калуђери и свештеници били су одатле прогнани. Сплитски надби-

скуп Антун Качић, иначе питомац Конгрегације из Рима, писао је (30-тих година XVIII века) да „православни Срби у Далмацији не смеју бити православни него морају бити или латини или унијати“.

На Далматинском приморју од Шибеника до Задра и Нина, где живе православни Срби у веома великом броју, као и у далматинској Загори у позадини, била је током XVII и XVIII века велика римока-толичка офанзива ради поунијаћења верника Српске и Цариградске православне Патријаршије. Тако 15. IV 1625. године, Задарски над-бискуп Отавиани Гарздор пише Конгрегацији да је из јурисдикције Филаделфијског архиепископа (из Венеције) само у Шибенику поу-нијаћено 60, а у Задру 190 грчких и српских породица. Када су се под крај XVII века многи нови Срби (око 10.000) доселили са турске те-риторије на млетачку, Задарски надбискуп Парциги тражи од Кон-грегације (23. VII 1688. године) мисионаре да му помогну да те досе-љенике поунијати. Отпор православних Задрана и Срба из Равних Котара трајао је дуго и углавном успешно, али је услед бруталних притисака било и примање уније. 17. маја 1722. године забележена је народна скупштина Срба Задрана са које су упутили писмени про-тест против насиља надбискупа Змајевића над њима, који не допу-шта слободу православне вере и све Србе тужака млетачким влас-тима као „схизматике и бунтовнике“. Слично је са Србима поступао у то време и Шибенски бискуп Донадони.

Нинска бискупија и њени бискупи такође су предњачили у насил-ном наметању злогласне уније православним Србима тог дела При-морја, о чему сведоче објављени документи, већ од 1637. године па до пред крај XVIII века. Нински бискуп тражи из Рима (5. X 1680. године) мисионаре да му помогну у унијаћењу Срба, које назива „најгори шизматички народ“! Нински бискуп Парчић пише 20. априла 1693. године да он упорно ради на унијаћењу многобројних Срба на терену своје бискупије (има их, по њему, 7.363, са својих 15 свештеника и епископом Атанасијем Љубовићем).

Организованим унијатским акцијама Шибенског, Задарског, Нинског и Сењског бискупа, Срби у Далмацији су током XVIII века доживљавали велика насиља и прогоне због одбијања уније. Године 1730. Шибенски бискуп се жали да га српски свештеници и народ не примају у „канонске визитације“, и тражи подршку и папе и млетач-ких власти, јер жели да се православним Србима наметне за цркве-ног пастира. Срби су давали јак отпор таквим понижењима, па је во-дећи бенковачки парох Симеон Кончаревић био због тога протеран 1730. године, а када је касније успео да постане српски православни епископ за Далмацију, опет је био 1753. године насилно удаљен од свога православног народа. (Умро је касније у Русији.) Прогањани

су и затварани српски свештеници и калуђери, Србима су одузимане цркве и даване римокатолицима, или је у Српској цркви морао обавезно бити и латински олтар, где служе и римокатолички свештеници. Услед великих унијатских притисака на Србе у Далмацији, дошло је до учесталих жалби Срба Венецији, па је Млетачка влада издала 31. XII 1761. године декрет о признању слободе православнима, али је Римска курија најоштрије напала Млетачку владу због тога, па је декрет убрзо опозван. О насилно наметаној унији православним Србима у Далмацији у XVIII веку пише епископ Никодим Милаш следеће горке редове: „Православни Далматинац, када се сјети начина како се унија у његову средину спроводила и шта је све било за вријеме и после уније, гроза га хвата, срце му се стеже и невољна суза за својим мученицима, очевима и дједовима на очи му наилази... Свјежа је у памети далматинског православног успомена страдалаца својих за вјеру који чамише и у Задарској кули *Бово д'Анџона* и у Млетачким *Поззи*, и који мученичком смрћу засвједочише своју оданост Православној Цркви“. (Славенски апостоли... стр. 18-20, Задар 1881.)

После млетачке владавине у Далмацији дошла је аустро-угарска (крајем 18. века), која је накратко прекинута француском владавином (1805-14), када је православним Србима било нешто лакше. Међутим, од 1810. г. у Далмацији се појављује самозвани Сарајевски епископ Венедикт Краљевић, пореклом Грк, авантуриста сумњивог морала и превртљиве вере, који од аустријске власти буде признат за православног епископа Далматинског. Он убрзо почиње подмуклу акцију за увођење уније у Далмацији и у том циљу доводи унијатске свештенике и учитеље међу православне Србе. Срби су му пружали снажан отпор, бојкотујући и њега и његове свештенике на службама у црквама. Године 1821. Срби се жале цару Францу I у Бечу истичући да: „чврсти и постојани у нашој вјери (православној), одлучили смо изгубити своје имање и живот пре него што допустимо и најмању измјену у догматима наше вјероисповести“ (Житије Герасима Зелића, књ. III, 179, Београд 1900). Услед насталих немира међу Србима у Далмацији, Аустро-Угарске власти су коначно 1828. пензионисале Краљевића, а Далматинска епархија поверена је Српском Карловачком Митрополиту и тако је добила православне Епископе. Ипак, притисци за унијаћење настављени су и половином 19. века, о чему говори потресна приповетка Симе Матавуља *Пилићенда*, из које се види да су римокатолици покушали српску сиротињу у сиромашној Далмацији буквално да купе житом и храном за „упис у царску веру“, али је већина српских сиромаша и то одбила речима: „Ја се уздам у мога српскога (Х)Риста.“

Ипак, највећи унијатски притисци на православне Србе били су у Хрватској и Славонији, на простору данашњег Жумберка и око Карловца, Загреба и Вараждина. Наиме, између 1530. и 1540. године избегло је из Србије и Босне преко 3.000 православних Срба испод Турака и они стигну у Горски Котар и Белу Крајину, тј. на простор између српских манастира Гомирја и Марче и даље до Лепавине. Били су то Срби *ускоци*, који су као добри борци ту прихваћени и постали бранитељи од Турака у познатој Војној крајини. Њима је око 1578. пребегао и митрополит Дабробосански Гаврило Аврамовић, егзарх Пећког Патријарха, са више калуђера, који су основали српски манастир Марчу код Иванић-Града (близу Загреба). Њега су наследили други српски епископи, па је 1607. г. од Пећког Патријарха Јована Кантула овим Србима постављен Симеон *Вретанијски* (тако су тада названи ови крајеви). На њега је римска пропаганда и државна сила тада навалила, те је он 1611. г. морао ићи у Рим, где је изгледа пред папом изјавио да прихвата унију и као седиште му је додељен манастир Марча. Полуунијатски став Симеона Вретанијског пресечен је доласком, после Симеона (1630), за епископа Максима Предојевића, коме је цар Фердинанд наредио да иде у Рим на хиротонију, но он је то избегао и примио посвећење од Пећког Патријарха Пајсија. И Максим и његови наследници у манастиру Марчи и Жумберку вешто су одолевали унијаћењу, све до Епископа Гаврила Мијакића (1663-70), који буде утамничен од Аустријских власти, те умре у тамници у Шлеској 1686. године. Чим је он затворен, већ 1670. г. у Марчу је доведен унијатски епископ Павле Зорчић, а сви марчански монаси, који су се унији снажно одупирали, похапшени су (маја 1672. г.) и послани оковани на Малту на вечиту робију, где су и умрли као исповедници Православља.

О многим покушајима наметања уније овим „вретанијским“ Србима и српским манастирима Гомирју, Марчи и Лепавини постоје многи документи тога доба, па наводимо само неке од њих. 1. XI 1625. извештава Конгрегацију Алберт Песлер о Србима насељеним пре 60 година на територији Аквилејског патријархата и Загребачке бискупије, и предлаже како да се они поунијате, а од Бечког двора тражи да одатле протера српске православне свештенике и доведе римокатоличке. Исте године и Тршћански бискуп извештава папског нунција у Бечу од 20.000 православних Срба у крајевима око Гомирја и о раду на њиховом унијаћењу. То исто тражи и Љубљански бискуп (31. XII 1625), те Конгрегација у Риму одобрава унијаћење и тражи од Беча прогон српског свештенства и постављање латинског, који ће Србе „са шизме превести на унију и у послушност Римској Цркви“.

Следеће 1626. године Загребачки бискуп извештава о унијаћењу Срба у Жумберку, али каже да тамо још има и Срба неунијата, које српски калуђери буне против уније, па извештава да су неки од тих калуђера зато претучени и протерани. Бечки двор је одговорио лукаво: да је и он за унију, али постепено, јер су Срби у Хрватској и Славонији „одбранбени зид ових крајева од Турака, и опасно је (насилно унијаћење) да се не би одметнули Турцима“. На унијаћењу Срба у Жумберку и Карловачком и Вараждинском генералату рађено је и читав следећи век и слани су им свакојаки мисионари и клирици, док су српски епископи, свештеници и нарочито монаси из манастира Гомирја, Марче и Лепавине прогањани, затварани и на сваки начин спречавани од православног служења Србима — „Рашанима, друкчије названим Власима“. Године 1641. Загребачки бискуп Рафаило Леваковић договорио се био са Хрватским баном и војним и другим старешинама (Драшковић, Франкопан, Ердеди, Зрински, Шварцемберг) да свакако поунијате Србе у Хрватској и Славонији, у чему су му војне и друге старешине понудиле „сву неопходну помоћ“. Русински унијатски епископ Методије Терлецки пише из Вараждина Конгрегацији у Рим (5. IV 1644) да је у унијатској мисији код Срба око Гомирја поунијатио калуђера Василија Огњановића и наговарао у манастиру Марчи епископа Максима Предојевића да иде у Рим и прими унију. Већ смо споменули као су претходно прошли српски монаси, манастира Марче. Аустријски генерал Петаци протерао је коначно све монахе из манастира Марче 2. августа 1753. године.

Овако стање сталних притисака на Србе у Хрватској и Славонији настављено је све до Велике сеобе (1690) и доласка Пећког Патријарха Арсенија III Чарнојевића, са већим бројем православних Срба, када је Патријарх тражио и добио гаранције од Бечког двора о поштовању свих српских народних и црквених права. Но и те гаранције биле су врло често гажене и негиране, тако да ни Патријарх Арсеније није успео да манастир Марчу преузме од унијатских наметнутих епископа, који су и после Павла Зорчића са аустријском војском устоличавани. Ни наследници Чарнојевића, Патријарх Арсеније IV и Карловачки Митрополит Мојсије Петровић и Павле Ненадовић нису успели да спасу манастир Марчу (који је изгорео 1739. године), нити да спрече коначно унијаћење Срба у Жумберку.

Како се Српски народ одупирао унији у Карловачком генералату показује народна представка, упућена Патријарху Арсенију IV из тога краја (писана 20. III 1742), која гласи: „Откад је први унијатски епископ Павле Зорчић примио унију, свагда и сви после њега до садашњег унијатског епископа Теофила Пашића чинили су насиље и мучитељски, а не учитељски приморавали нас на унију, а највише наше

калуђере Гомирце, тако да их доста има по галијама и по тамницама и по мору, а везање, одвођење, робљење и затварање (калуђера) нашег манастира Гомирја нико не може изразити. А када је садашњи унијатски епископ Пашић дошао у наш народ на иншталацију са војском и истрагом, донео је собом претњу од царског двора (из Беча), да ће свако ко би се показао противан речју или делом унијатском епископу Теофилу Пашићу, бити без сваког суда кажњен смртном казном, све имање ће му се одузети, а породица ће му се из генералата прогнати. Сва господа (властела) ових крајева и сав римски (римокатолички = хрватски) народ, кога има више него нас, паште се (= настоје) да ову царску претњу у дело спроведу. Многи наши људи су ради унијата Пашића били целу годину у Карловцу оковани и љутим робовањем и затвором мучени, а неки су у тамници и помрли. И доиста, да није наш манастир Гомирје устао против Пашића и дао трошак за процес, као што је увек давао трошак и труд, учећи нас вери хришћанској и бранећи од унијата, заиста би заувек сви остали унијати“. (Објавио Руварац, *Српски Сион* 1904, стр. 712-713.)

Године 1758. Срби Жумберчани, њих 31 у име „читавог становништва Жумберачког подручја, грчког (= православног) обреда, непоунијаћених“, подносе „вапијући жалбу“ Карловачком владици, где изјављују: „Сада видимо да јавно над нама врше садашњи поунијаћени свештеници насиље над нашом вјером, јер они отворено употребљавају насиље против наше вјере и Источњачке Цркве, те нас покушавају одвратити од наше вјере и Цркве, а ми имамо у виду наше претке и саму нашу несаломљиву вјерност у којој желимо да продужимо и убудуће живјети и мријети; па ни живи ни мртви не мислимо одустати од наше Источњачке Цркве и вјере, нити мислимо промијенити нашу вјеру“. (Јохан Хајнрих Швикер, *Хисторија унијаћења Срба у Жумберку*, Беч 1874, на немачком.) Писмо је спроведено Бечком двору, али успеха није било. Бруталном војном силом Аустрије унија у Жумберку коначно је наметнута Србима 1769. године, што и данас знају многи Жумберчани, мада су већином похрваћени, изгубивши тако унијом свој и верски и национални идентитет.

Са коначним наметањем уније православним Србима у Жумберку нису престали унијатски притисци на остале православне Србе у Хрватској и Славонији. Тако, у време када је аустријска војска протерала Турке из Славоније, Барање и Срема (у аустријско-турском рату 1683—1690, када су и многи Срби устаници учествовали на страни Аустрије), одмах иза аустријске војске ишли су римокатолички бискупи, као некада за крсташком војском у православну Ви-

зантију, и насилно спроводили унију над Српским живљем Хрватске, Барање, Славоније и Срема. Већ 18. јануара 1690. године у језуитској цркви у Печују у Барањи преведено је у унију 15.000 православних Срба. Они су били присиљени да признају папу и друге новотарије Римске Цркве у вери и уређењу Цркве. Када је у ове крајеве пристигао Српски Патријарх Арсеније III он је предузео све што је могао да ове поунијаћене Србе поврати у Православље, што му је највећим делом и успело. Патријарх Арсеније је имао исте муке и у Срему и Славонији да спречи даље наметање уније Србима од агресивних римокатоличких бискупа и мисионарија. Он и његов ново-придошли Српски живаљ, који је избегао из Турске после пораза аустријске војске 1690. године, убрзо су увидели да им је по питању слободе вере било боље под Турцима неголи под новим господарима светог Римског царства.

У манастиру Лепавини у Вараждинском генералату на Србе је настављен притисак ради поунијаћења, па је тако 1717. године на вратима овог српског православног манастира убијен игуман Кодрат Лепавински. Убио га је агресивни унијатски бискуп из већ освојене Марче, Рафаило Марковић, који је настојао да преотме од Срба и манастир Лепавину, а игуман Кодрат га није хтео признати за свога епископа, па је зато пао као православни мученик на вратима свога манастира (који је иначе ту постојао још од 1555. године). Притисци на Србе да се поунијате у Вараждинском крају били су толики да је ускоро дошло до српске народне побуне у Вараждинском генералату, која је угушена у крви. Један од српских народних православних бораца против уније био је прота Никола Поповић, али он је од аустријских власти затворен 1726. године у Копривици у затвор, а царска наредба из Беча од 15. септембра 1727. године наређивала је да се цела ствар око побуне православних Срба комисијски испита, али да се не може допустити да уз постојеће унијатске епископе буду и неунијатски, тј. православни Српски. Дословно је писано да уз „уните или послушнике и синове свете Римске Цркве“ не може бити и „деце и питомаца свете Источне Јерусалимске Цркве грчког закона“ (Душан Кашић, Отпор Марчанској унији и Лепавинско-северинска епархија, Београд 1986, 32-28).

Српским православним епископима и Патријарху Арсенију IV, избеглом са својим народом из Турске у Аустрију (1737), као и његовим наследницима, Карловачким митрополитима, било је забрањено да посећују своје епархије и православни живаљ. Када је преотет манастир Марча и спречен сваки даљи долазак српског епископа у тај крај, онда је Српска Црква одлучила да уместо те бивше епархије (епископије) оснује нову, која је названа *Лепавинско-Северин-*

ска, и за њу је изабран епископ Симеон Филиповић, али је он одмах по доласку на епархију био од римокатолика и унијата оклеветан и од аустријске власти ухапшен и спроведен у затвор у Копривницу, где је убрзо и умро, без икаквог суда, 1743. године. У ово време оснивања ове нове српске православне епархије у Северину 1734. г., Сењски бискуп, Иван Бенцони, послао је два своја свештеника са писмом карловачком генералу Штубенбергу у којем пише: „Да се улазак новоме шизматичкоме владици у границе Модрушке бискупије не отвори. Ако би, међутим, шизматик припуштен био, присежемо (заклињемо се) Богу и вашој екселенцији да то неће бити без крви, и нас двојица које гледа овде ваша преузвишеност први ћемо закопати своје шаке у чекињасту браду младога шизматика те одбити га силом, следећи Христовој опомени: добар пастир душу своју полаже за овце своје“ (Д. Поповић, Срби у Војводини II, 213, Нови Сад 1959). Под притиском унијатске римокатоличке агресије и ова српска епархија у Северину морала је бити укинута већ после 15 година.

У време владавине Аустријом Марије Терезије (1740-80) за православне Србе било јестање још теже. Ултра-католичка царица забранила је српском свештенству, епископима, па чак и Карловачким митрополитима да не смеју спречавати ни ометати унијаћење Срба. Терезија је већ 1741. г. потврдила закон Пожунског сабора, где се у 46. члану каже: „У Тројединој краљевини осим римске вере неће се трпети ни једна друга вера“ (Р. Грујић, Пакрачка епархија, 87, Нови Сад 1930). Царица је лично писала папи Пију VI 26. јула 1776: „да ће свету унију (међу Србима) на сваки начин да помогне, а оне који су у њој остали да ће свим могућим средствима да утврди“ (Ј. Радонић, Римска курија... 626).

Време владавине Марије Терезије било је време правог прогона Српске Цркве и њеног свештенства и монаштва, нарочито српских манастира као чувара Православља у народу, о чему постоје многобројна сведочанства савременика. За њено време (између 1750-60) покушано је и насилно спровођење уније у Ердељу у Трансилванији (данашњој Румунији), где су живели православни Румуни и Срби а потпадали под Српску Карловачку митрополију. Унија у Ердељу није успела, али је у борби за Православље пало неколико Мученика и Исповедника Срба и Румуна (Св. Висарион Сарај, Св. Софроније и Св. Опреа). Принуђивање православних Срба на унију попустило је са издавањем „Толеранц-Патента“ цара Јосифа II од 25. октобра 1781. године, али то није значило и престанак даљих покушаја наметања уније Србима на терену Аустро-Угарске монархије, који су трајали и кроз цео 19. век. У Хрватској Католичкој Цркви и до данас

постоји Крижевачка бискупија (седиште у Крижевцима између Загреба и Вараждина), намењена унијатима и унијаћењу православних и зато се та бискупија протеже на све просторе Хрватске, Славоније и Војводине где год има старијих или где би могло бити нових унијата, што значи да се Римска Црква на српским православним просторима ни до данас није одрекла злогласне уније и унијаћења.

Што се тиче простора централне Србије и ту је Римокатоличка црква покушавала да православним Србима, где год и кад год је то било могуће, наметне „проклету унију“, како ју је називао Српски православни народ. У северним крајевима Србије, још у 13. веку, у време владавине српског краља Драгутина, било је покушаја преко римокатоличке Мађарске да се Србима у Срему, Мачви и крајевима источне Босне Усора и Соли наметне унија. Касније када је Београд био под Мађарима било је појединачних и групних унијаћења православних Срба у Београду, што није престајало ни са турском окупацијом Београда. Са продорима Аустроугарске војске, у 17. и 18. веку, у Београд и Србију долазили су и римски бискупи и мисионарији и Србима у Београду и Србији покушавали наметнути римску унију. Тако нпр. године 1713. пише Конгрегацији у Рим Београдски бискуп Лука Натали да је „превео у крило Римске цркве многе шизматике“ (Србе) и „више јеретика“ (М. Јачов, Документи Конгрегације). После Пожаревачког мира 1718. г. између Аустрије и Турске, када је Аустрија остала у деловима Србије заузетим од Турака, одмах су у те делове Србије послати римокатолички мисионарији да шире унију међу православним Србима. Римокатолички бискуп у Београду развио је посебно јаку акцију унијаћења Срба, па је Српски народ окупљен на сабору у Београду 1732. г. послао протестну представку Бечком двору, износећи неправде и насиља која им се чине од Римокатолика. Народ истиче да је аустријска католичка власт и Римска црква рађе и лакше трпела лутеране, калвинисте и Јевреје неголи православне Србе (Ј. Радонић, Римска курија... 496-7).

Унијатски насртаји Римокатоличке цркве на православне Србе у Србији и по осталим Српским крајевима нису престајали ни током 19. века, а у нашем 20. веку довели су до крвавог *јеноцида* над православним Српским народом и његовом Светосавском Црквом на терену злогласне усташко-фашистичке „Независне Државе Хрватске“ током последњег рата (1941-45), када су и Римски папа Пије XII и Загребачки надбискуп Алојзије Степинац благосиљали нацифашистичке и усташке погроме над невиним православним народом и свештенством у Југославији, као и даље у Чехословачкој и Русији (Украјини).

О страдањима и жртвама православних Срба током усташког геноцида над Србима под немачко-италијанском окупацијом познато је већ широм целог света, о чему постоји и обимна литература на више светских језика, тако да се на томе овде не бисмо задржавали. Напомињемо само да су мучена и убијена четворица српских православних епископа, око 220 свештеника и близу милион верника, од којих само 700.000 у злогласном логору Јасеновац. У десетак српских цркава убијани су и спаљивани верници, а само у Глини 1.200 Срба заклано је у храму. Порушено је и оштећено на стотине српских цркава и манастира, а покрадено или уништено велико црквено, културно и уметничко благо Српске Цркве на терену злогласне Независне Државе Хрватске.

Но не мањи грех Римокатоличке Цркве Хрватске био је у *присилном прекршћивању* православног Српског живља у Хрватској, тако да је, с благословом Ватикана и Хрватских бискупâ на челу са кардиналом Степинцем, прекрштено 250.000 православних Срба и на терену Независне Државе Хрватске створена марионетска полиунијатска „Хрватска православна црква“. Унијатско својатање насилно покрштених под окупацијом Срба у Хрватској наставила је Хрватска Католичка Црква и неколико деценија после рата, јер је нехришћанска особина римског унијатског менталитета позната и по томе да све што насиљем освоје за унију и папство, то никада више не напушта нити се тога одриче.

На жалост, вековна мржња римоцентричног тоталитарног менталитета према Православљу, уопште, и посебно према православним Србима, није била присутна само код Загребачког надбискупа Степинца (који је у свом личном *Дневнику* записао поводом 27. марта 1941. следеће редове: „Дух бизантинизма је нешто тако грозно, да је само Свемогући и Свезнајући Бог у стању парирати интригама и подвалама тих људи... Шизма (тј. Православље) је највеће проклетство Европе, скоро веће него протестантизам. Ту нема морала, нема начела, нема истине, нема правде, нема поштења“). Од те мржње и агресије према Православној Цркви није био слободан ни познати Ђаковачки надбискуп Јосип Јурај Штросмајер (1815—1905), кога Римокатоличка Црква на простору Југославије стално истиче као „пример екуменизма“ још у 19. веку (о овоме видети најновију студију Љ. Дурковића-Јакшића, Србија и Ватикан 1804—1918, Краљево-Крагујевац 1990).

После II Ватиканског концила Римокатоличка Црква у Југославији била је почела, иако не одмах, један толерантнији и екуменскији однос (мада увек на римски начин схватаног екуменизма, тј. увек

римоцентричног и папоцентричног). Међутим, то није дуго потрајало. Данас је Римокатоличка Црква у Словенији и Хрватској, а нарочито ова последња, поново агресивна и крајње нетолерантна према православним Србима и Српској Цркви на тим теренима, тако да је то практично прекидање сваких хришћанских односа који су иначе претпоставка за хришћански екуменски дијалог у љубави и истини.

12. XII 1990.

„ХИМНА СВЕТОМ САВИ“ У ПРОШЛОСТИ И ДАНАС

*„Ускликнимо с љубављу Светицима Сави
Српске цркве врховној светицијској глави“ —*
Та се дивна пјесма, коју свако воли,
Ори данас свуда — у дому, у школи,
у Божијем храму, у селу, у граду,
Где год има Срба свуд ту пјесму знаду.
Праједови наши ту су пјесму знали,
Ћедови је наши побожно појали;
А сада је опет оци наши поју,
Па су научили и нас, дјецу своју,
Те сад Српчад пуна побожног весеља
Пјева свету пјесму свога светитеља...(1)

Враћањем прославе дана Св. Саве Српског у школе, све више ће се овај свечани празник највећег српског (про)светитеља, ђачког патрона и знаменитог духовног вожда целокупне српске историје и културе, прослављати уз певање *Химне Светом Сави* („Ускликнимо с љубављу светитељу Сави!“). Наша деца и омладина, садашња и будућа, певајући ову свечану химну, постављаће нам питања, која смо наследили из прошлости, а која гласе: како је настала *Химна Светом Сави*? ко и када ју је написао? од када се она пева на дан Св. Саве у Српској православној цркви? Речју, шта се све зна о овој најсвечанијој песми којом су у прошлости увек започињале и свршавале чувене српске Светосавске беседе.

Пред нама је, дакле, један несвакидашњи задатак; одговорити на основу докумената са којима располажемо, на наведена питања, па и на многа друга која из њих произилазе. И пре него што започнемо

1) Мара МАРКОВИЋ (1870—1908), *Светосавска пјесма*, Невен 1898/99, 10, 151.
Потпис: тета Мара. (Исти текст песме објављен је и у зборнику Уроша Џонића „Свети Сава у народним и уметничким песмама, Београд 1935.)

овај разговор о историјату *Химне Светом Сави* упознајмо се и са неким другим свечаним песмама које су се п е в а л е на свечани дан Св. Саве у Српској цркви и школи у XIX веку, да би тако одговорили и на питање — колико се пригодних нелитургијских песама певало у прошлости на овај свечани дан у нашој ближој и даљој прошлости.

Поред литургијских, црквених песама, посвећених Св. Сави, које певају калуђери, свештеници, ђакони и појци на дан највећег српског светитеља, у прошлости су се певале и пригодне свечане песме посвећене изузетном свечаном празнику српске културе и духовности — дану Светога Саве. Оне су се певале у школи и у цркви углавном уместо тзв. „причастног“ или после завршене литургије када се отпочињала Светосавска беседа. Од тих свечаних п е в а н и х песама у част Св. Саве до наших дана сачувале су се текстовно и нотнo записане само неке песме које ћемо овде споменути. Најстарија, по постанку, текстовно и нотнo сачувана пригодна песма Св. Сави, коју и данас знају и певају ђаци, омладина, родитељи, грађани и сељаци, односно сав српски (на)род јесте управо *Светосавска химна* („Ускликнимо с љубављу светитељу Сави!“) којој је и посвећен овај рад. Осим ње, текстовно и нотнo сачуване су још и ове свечане песме које су се певале 14/27. јануара, на дан (смрти) Св. Саве првог српског учитеља, просветитеља и архиепископа-светитеља:

1) *ПОЈ, СРБЕ, ПОЈ*, свечана песма која се први пут певала у крагујевачкој гимназији 1838. године, а текст и напев саставио је професор и песник Вукашин РАДИШИЋ (1810—1843)(2). И док је у то време потоња *Светосавска химна* представљала само локалну „војвођанску“ пригодну песму Св. Сави, дотле је песма В. Радишића појана као „србијанска, шумадијска“ пригодна песма највећем српском светитељу. Осим „војвођанске“ и „србијанско-шумадијске“ песме Св. Сави, половином XIX века појавила се и „црногорска“ свечана песма српском школском патрону.

2) Ради се о песми *НА ДАН СВ. САВЕ СРПСКОГ*, коју је певао црногорски свештеник и песник Јован СУНДЕЧИЋ (1825—1900), а компоновао мало познати далматински композитор Ј. Шалгети(3). Песма је написана 1853. године да је певају деца и омладина о Св. Сави. Тако су половином XIX века, када су се појавиле Светосавске беседе као посебни облик прослављања Светог Саве и његовог свечаног дана, Срби у ужој Србији имали своју песму у част Св. Саве,

2) О историјату ове песме види чланак (Ђ. Перић) „Пој, Србе, пој“, Гласник СПЦ, 1975, 12, 230-231.

3) О историјату ове песме види чланак (Ђ. Перић) „На дан Светој Саве српској“, Гласник СПЦ, 1978, 8, 201-206.

коју су њихова деца певала, Срби у Војводини, Босни и Лици своју, а Срби у Црној Гори и Црногорци — своју. Природном популарношћу, од тих трију пригодних песама, које су прве написане, да се певају на дан Св. Саве, песма „Ускликнимо с љубављу светитељу Сави!“ најбоље је примљена и она се већ од 1890. године, или коју годину раније, помиње изричито као — *Химна Светом Сави*, којом су се једино могле отворити свечане Светосавске беседе (академије у част Св. Сави) и која је једино могла да се пева у цркви на дан Св. Саве уместо „причасног“ као света песма међу осталим литургијским светим песмама. Преостале две пригодне песме Св. Саве, Радишићева и Сундечићева, могле су се певати у школи, међу децом и омладином, на Светосавским беседама као и још неке песме које ћемо поменути, а које су на тим беседама и настале. Од тих песама, које су сачувале текст и мелодију и певале су се на дан Св. Саве — поменимо још три следеће: прва је песма *НА СВЕТОГ САВУ*, коју је написао 1868. године песник Сима ПОПОВИЋ (1844—1931), а компоновао Вацлав Хорејшек. Песма је изведена на Светосавској беседи у Земуну 1868. године(4). Другу песму са насловом *СВЕТИ САВА* написао је књижевник Никола КАШИКОВИЋ (1861—1927) а компоновао Славко Зорић; песма је написана 1884. године(5). Осим ових песама, које су *компоноване*, треба додати и једну, новију, насталу између два рата, а познату и данас. Та песма јесте она популарна *ПЕСМА О СВЕТОМ САВИ* („Да ми се обећа цела царевина“), која се радо и много певала на свим богомољачким скуповима и за дан Св. Саве, а и у другим приликама(6).

То би биле све познате *певане* песме о Светом Сави које су се изводиле на српским Светосавским беседама, иако је рецитација било много више. Враћајући се поново историјату *Светосавске химне* поменимо да о њој постоји прилична литература. И сами смо о њој писали у два наврата, говорећи углавном о њеном *напеву* и његовом првом мелографском запису(7), као и о осталим мелогра-

4) Текст и композиција ове песме налазе се у нашем поседу.

5) Текст и композиција дечје песме „Свети Сава“ објављени су у сомборском дечјем часопису „Голуб“, 1884, 1, 8.

6) Ради се о верској, нелитургијској песми која се певала на црквеним славама и богомољачким скуповима. Настала је после 1935. године и приписује се епископу жичком и духовном песнику Николају ВЕЛИМИРОВИЋУ (1880—1956). Оригинал нам није познат, ни званични штампани извор. Текст и напев се налази у књизи „Српске духовне песме“, Београд 1960, 57-58.

7) Ђ. Перић, *Када је забележена мелодија Химне Светом Сави?*, Гласник СПЦ, 1976, 6, 108-110; исти: Уметнички текстови „Србских народних песама“ Корнелија Станковића, зборник „Корнелије Станковић и његово доба“, Београд 1985, 201-202.

фским записима у српској музичкој литератури, од првог записа Корнелија СТАНКОВИЋА, па до наших дана(8). Овога пута говорићемо углавном о тексту *Светосавске химне* његовим основним варијантама и о могућим ауторима, песницима саме песме.

I О ОСНОВНИМ ТЕКСТОВИМА „СВЕТОСАВСКЕ ХИМНЕ“

Првобитни текст *Химне Светом Сави*, док је она била само свечана, пригодна песма, написан је на црквенословенском језику рускословенске редакције и током времена битно се мењао. Тако су се у XIX веку јавиле разне редакције текста *Светосавске химне*, од којих су најпознатије и најприхватљивије биле следеће:

1) к а л у ђ е р с к а, на црквенословенском језику, по препису јеромонаха Силвестра ВУЧКОВИЋА, која се чува у Хиландару, а потиче из 1832. године;

2) с т у д е н т с к а (ђачка) из 1839. године, коју је са црквенословенског језика препевао на српски прота Павле СТАМАТОВИЋ у Сегедину, где и када је први пут изведена;

3) г р а ђ а н с к а, из 1858. године, коју је са црквенословенског препевао књижевник Александар САНДИЋ у Бечу;

4) с в е ш т е н и ч к а (црквена), из 1860. године, за потребе свештенства, а да се пева у цркви у оквиру црквеног обреда на дан Св. Саве, коју је на црквенословенском устројио прота Димитрије ПОПОВИЋ;

5) ш к о л с к а, за основне и средње школе, настала око 1889. године, на српском језику, коју су за потребе ђака у својим уџбеницима за певање штампали учитељи Михаило М. ПРОТИЋ и Станоје Ј. НИКОЛИЋ; и

6) О п ш т а или з в а н и ч н а *Химна Светом Сави*, на српском језику, коју у издањима календара Српске православне цркве налазимо саопштено, а која је, у ствари, само једна варијанта текста ш к о л с к е редакције химне у част Светог Саве.

Осим ових о с н о в н и х текстовних редакција *Светосавске химне*, у разним публикацијама, новинама и часописима током XIX и прве половине XX века наводи се велики број текстовних варијаната ове песме, које нису још званично сакупљене и регистроване на

8) Ђ. Перих, *Химна Светом Сави у варијантама и ноћним записима*, „Православна мисао“, 1980, 27, 43-54.

једном месту(9). Све те варијанте углавном одговарају неком од горе наведених основних редакција текста *Светосавске химне* и, према томе, немају већи значај у разматрању историјата ове свечане песме светитељу Сави. Осим варијаната текста *Химне Светом Сави*, поменимо и посебне пригодне текстове наших песника, који су написани у метру *Светосавске химне* и то тако, да се и оне могу каткад запевати на м е л о д и ј у по којој се изводила и прва варијанта *Химне*(10). О њима треба такође водити рачуна, иако оне не-

- 9) Краћу библиографију т е к с т о в н и х варијанти Светосавске химне, дао је књижевни историчар Боривоје Маринковић у зборнику „*Српска ираћанска поезија*“, Београд 1966, књ. II, 441-443. Садржи 22 библиографске јединице. Томе треба додати и овај попис различитих текстова Светосавске химне, који треба надопунити даљим трагањима: 1. Павле Чортановић, *Прилози к лику Св. Саве*, Беч 1859. (Уз лик Св. Саве, од П. Чортановића, додате су краћа биографија и Песма светитељу Сави. Упор.: Љ. Дурковић-Јакшић, *Још два прилога о школском иаишрону Светом Сави*, Гласник СПЦ, 1975); 2. Аноним, *Песма србскомъ светийишелю и просветийишелю Савви архиеийскоу*, у Панчеву, Књигопечатња А. Сибенхара, 1860, стр. (4); 8-на; Јован Поповић, *Малаја Катавасија*, В Ново-Садје 1877, бр. 4; Аноним *Новаја Катавасија*, Панчево 1877, бр. 4; Димитрије Поповић, *Малаја Катавасија* (трудом Д. П., пароха св. Предтеч(ине) цркве Сомборскија, устројенаја, а високославним училиштним совјетом иже в Карловцјех за србскаја народнаја училишта одобренаја), В Новом Садје 1879 (Второје, умноженоје изданије); 6. Аноним, *Дописи. Будимйеиша на Св. Саву* (Прослава Св. Саве...), Застава, 1883, бр. 11; 7. Спиридон Угреновић, *Најпогодйунија сбирка духовних йјесама*, Петриња 1884, (две варијанте Светосавске песме); 8. Аноним, *Малаја Катавасија*, В Карловцјех 1897, бр. 4; В Карловцјех 1901; 9. Димитрије Поповић, *Великаја Катавасија*, Новиј Сад 1898, бр. 11 (напомена издавача: *Первоје изданије сија Великија Катавасији печатано јест 1867. года*); и В Новом Садје 1899; 10. Јован Вучковић, *Светии Сава, архиеийскоу српски и просветийишелъ. Читанка за српски народ*, Нови Сад 1902, 95-96; 11. *Велика српска народна лира* (са 2000 песама), Нови Сад (1903), 40; и Нови Сад (1905), 40; 12. Драг. П. Поповић, *Молийивеник са црквеним и йобожним светйовним йесмама за домаћу и школску уйошребу и по йимназијском йроіраму*, Београд 1910, 59-61; 13. Аноним, *Прилике у Сарајеву 1870. йодине. Неколике корекшуре і. Сйеве Калуђерчића*, Босанска пошта, 2. IV 1930; 14. Добривоје Ђ. Цветковић, *Блајословени. Айошеоза Светйоме Сави у 3 слике*, Зорица, 1933, 5, 71; 15. Аноним, *Светйосавска йесма, једна њена нова редакција*, Правда, 12. I 1935; 16. *Православни календар*, за преступну годину 1940. (Свештеничко удружење православне Епархије пакрачке), Сремски Карловци 1939, 35; 17. *Химна Светом Сави* (Издање Св. архијерејског синода Српске православне цркве), Београд, шт. Штампарија „Раденковић“, б. г. (пре 1941), с. 4; 18. Аноним, *Ускликнимо с љубављу Светийишелју Сави*, Зборник песама, Београд 1961, 4; 19. (Божидар Ковачевић), *Песме за рецийовање о Светом Сави и друйим йразницима*, Београд 1966, 38-39; 20. *Светии Сава*, Крњево 1975, 32; 21. *Календар српске йправославне цркве у Америци и Канади*, 1975, 37; 22. Аноним, *Мали зборник молийава и йесама Српске йправославне цркве*, Б. м, б. г, 24; 23. Урош Јованкин, *Светйосавски венац*, Београд 1989, 5-6 (химна садржи девет строфа).
- 10) На м е л о д и ј у Светосавске химне писали су српски песници и своје текстове. Разликујемо две групе таквих текстова: а) текстови, на мелодију Светосавске химне, посвећени Св. Сави: 1. Јован Илић, *Чувсйивовања младоја Србина на Светйоја Саву* (други наслов: *Отпјев на пјесму о Св. Сави*), Подунавка, 1846,

мају значаја у разматрању основних питања времена и места постанка, као и аутора, првог песника, *Светосавске химне*.

Пошто смо навели основне редакције *Светосавске химне* упознаћемо се са њиховим текстовима и основним подацима о њиховом настанку и њиховим ауторима-редакторима и првим преписима и преписивачима. То је потребно нарочито због тога да би се на једном месту окупиле све најважније чињенице, документација и основни текстови *Светосавске химне*, који су разасути по разним, понекад и теже доступним, књигама, листовима и часописима.

1) *О тексту калуђерске (монашке) Химне Светом Сави*

Најстарији запис текста *Химне Светом Сави*, који смо назвали „калуђерском, монашком“ редакцијом, потиче из 1832. године. Тај први текст песме је написан на црквенословенском језику, са неким примесама рускословенског језика. Као што смо већ рекли, рукопис „калуђерске“ редакције *Светосавске химне* пронашао је у Хиландару црквени историчар, прота Стеван Димитријевић и објавио га у једном свом раду о *Светосавској химни*(11). Тај текст гласи:

4, 13. Уз песму, која је и доцније прештампавана, сам песник је дао следећу напомену: „Ово је позната пјесма, овдје у мјесту сада на Св. Саву, после божествене службе, на пјевалишту пјевана и мени сљедујући повода дала“. Према томе, Химна Светом Сави први пут се певала у Београду, вероватно у Саборној цркви, 1846. године; 2. Јован Поповић, *Славойјеније њрвом српском њросвјеџиџељу и архиејискоју, свеџиџељу Сави, Славнџ живоџџ Светоџџ Саве, њрвоџ њросвџиџеља и архиејискоја србскоџ*, Нови Сад 1862, 3 (Исто: У. Џонић, наведено дело); 3. Васа Крстић-Љубисав, *Ускликниџе*, Голуб, 1894, с. 17, и *Ускликнимо*, Зорица, 1900/01, 5, 75, (обе песме и у наведеном зборнику У. Џонића); 4. Валеријан Бошњаковић, *Химна Свџџом Сави* (нов текст), Пастирска реч, 1912, 1, 6; 6. Евстратије Петковић, *Свеџи Саве*, Глас трубе духовне, издање манастира Завале 1965, 17; 7. Урош Јованкин, *Расџко*, комад у девет појава, Сомбор 1967, 11 (две нове строфе, које пева дечији хор у комаду). И б) текстови песама, на мелодију Светосавске химне, посвећени другим светитељима и светим лицима: 1. Јован Рајић (?), *Химна ковиљска* (св. Арханђелима Михаилу и Гаврилу, патронима манастира Ковиља), Српски Сион, 1891, 31, 498; 2. Јован Сундечић, *Убавој нам Црној Гори*, званична химна црногорска, Државни календар Краљевине Црне Горе, 1918, 108; 3. Евстратије Петковић, *Појмо њесму њохвалну Светој Параскеви*, у наведеној песничкој збирци. У литератури се срећу и помени, да се на исту мелодију, певају и песме: Светозара Милетића — *Ускликнимо с љубављу владици Платону* (тј. епископу и књижевнику Платону Атанацковићу) и Светолика Ранковића — београдском митрополиту Михаилу Јовановићу, из 1885. године.

11) Стеван Димитријевић, *Химна Светој Саве*, Дело, 1910, 57, 398-411.

П Ъ С Н Ъ
СТИТЕЛЮ САВВЫ І АРХІЕПЪКПЪ СЕРБСКОМЪ

1.

Воскликнемъ любовію Стителю Саввы
наши да покіетъ голѣдъравы главы.
Тамо вѣнци, тамо слава,
гдѣ нашъ сербскіи пастыръ Савва
понте мѣ Сербли пѣснь и ўтронте.

2.

Ѡ ты превосходѣ Арина дошедѣи,
жалбоносныи слези въ нѣдро свое ведѣи.
Дѣховенства вѣнче, пастырскѣ свѣще,
Савво стителю междѣ а҃нѣи.

3.

Полна еси кошнице трѣдолюбна Сербіе,
Інѣскіи сынови и ты любка Сирміе,
Къ невѣдъ главѣ воздвигните, Саввѣ тамо въ ѱрп те
Саввѣ стслова у престола Б҃га.

4.

Сербска е дѣка дѣрошъ царь послѣдныи,
царства снапа Стефана кѣроныи послѣдныи.
Волкашнне враге, царства сербска враже,
дѣроша ты пожравъ, зла си не ѱвѣжавъ.

5.

Ѡ Сербіе роднаѣ, сестро Загоріи,
возниспосли мѣлыи вѣоръ на Савиныи дворѣи.
Тамъ начало сербскіи славы,
дѣрошъ конецъ тоѣ правы,
Понте мѣ Сербли пѣснь и ўтронте.

6.

Любезнаѣ древностии конецъ и предѣли,
возвращаѣси сѣмо, гдѣ изсакли стрѣли
Ревностнѣиша Лазарѣи, Горо фрушка красѣи
съ тѣломъ кнѣза Лазарѣи.

7

Њ кто не восплачетъ сїа такн внда
 как' Сербїа царца погѣбла нма
 Сербна е по латїнскїи наречена нзз навнстї,
 Сербїе востанн н лице прохладн.

8

Четъїрз стотнѣ н двадесѣтѣ н осмѣ лѣта
 ты во мрацѣ пребнвшїи невнѣла свѣта,
 Слышн вопѣ, Савво, 'Архіеренска главо,
 н прослави робнню н всю не(нѣ) родбнню.
 Конецъ.

Препнсана дїа пѣснь вз 'Мнѣїрѣ Кѣвеждннѣ 31-го
 Октомвріа 1832. л. рѣкою мнѣ грѣшнагѣ Іеромонаха
 Силвестра Вѣчковнча параклнснарха кѣвеждннскагѣ.¹²

12) Ст. Димитріјевнѣ, *наведени есеј*, 403-404. Заннмљнво је запазнтн да је прота С. Димитріјевнѣ на трн места, у поједнннм речнма место слова „З“ ставнло сло- во „S“: „усрн(те)“, у строфн 3; „кнмаса Ласарѣ“, у строфн 6. Фотографскн сн- мак, рукопнса Хнмне Светом Савн у запису јеромонаха Снлвестра Вучковнѣ, коїн је објавнло музнколог Днмнтрије Стефановнѣ у књнзн *Венац СвеШола Саве*, Београд 1990, показује да у тнм речнма стоїн нсправно — слово „З“.

Запис испод текста песме казује нам, да је црквенословенска к а л у ђ е р с к а верзија *Светосавске химне* „п р е п и с а н а“ са оригинала или неког још старијег преписа, који се налазио у фрушкогорском манастиру Кувеждину, и да је донесена у манастир Хиландар, где се замонашио и живео Свети Сава. Песму је у свом препису донео у Хиландар некадашњи параклисијарх манастира Кувеждина, калуђер Силвестар ВУЧКОВИЋ (1800—п. 1861)⁽¹³⁾. Пошто се за њега знало да је био одличан црквени појац, „псалт“, вероватно је да је он, приликом свог боравка у Светој Гори, у Хиландару, препис ове песме оставио, како би се она и у Хиландару певала на дан Св. Саве Српског. Захваљујући том тексту *Светосавске химне*, у препису јеромонаха Силвестра Вучковића, данас се сачувала најстарија позната редакција ове пригодне песме у част Св. Саве. Црквенословенски текст калуђерске редакције *Светосавске химне*, у препису јеромонаха С. Вучковића, после првог објављивања, од стране историчара цркве, проте Стевана Димитријевића, прештампаван је још двапут: 1) у познатом зборнику Уроша Џонића *Свети Сава у народним и уметничким њесмама*, Београд 1935, и другом зборнику — *Српска ѡрађанска ѡезија*, приредио Боривоје Маринковић, Београд 1966, том II, бр. 385.

Калуђерска редакција *Светосавске химне* спевана је углавном са намером да је братија манастира Кувеждина поји приликом дана Св. Саве, 14. јануара. Њено даље ширење и популарност, условљавало је превођење мање разумљивог црквенословенског текста на народни српски језик, па су се том приликом појавиле доцније и друге редакције текста *Светосавске химне*. Од тих редакција свакако су најзначајније — Стаматовићева, Сандићева и Протић-Николићева, а осим њих и скраћена црквенословенска редакција за свештенике и богослове, тзв. Поповићева. О њима ћемо говорити у наредним поглављима.

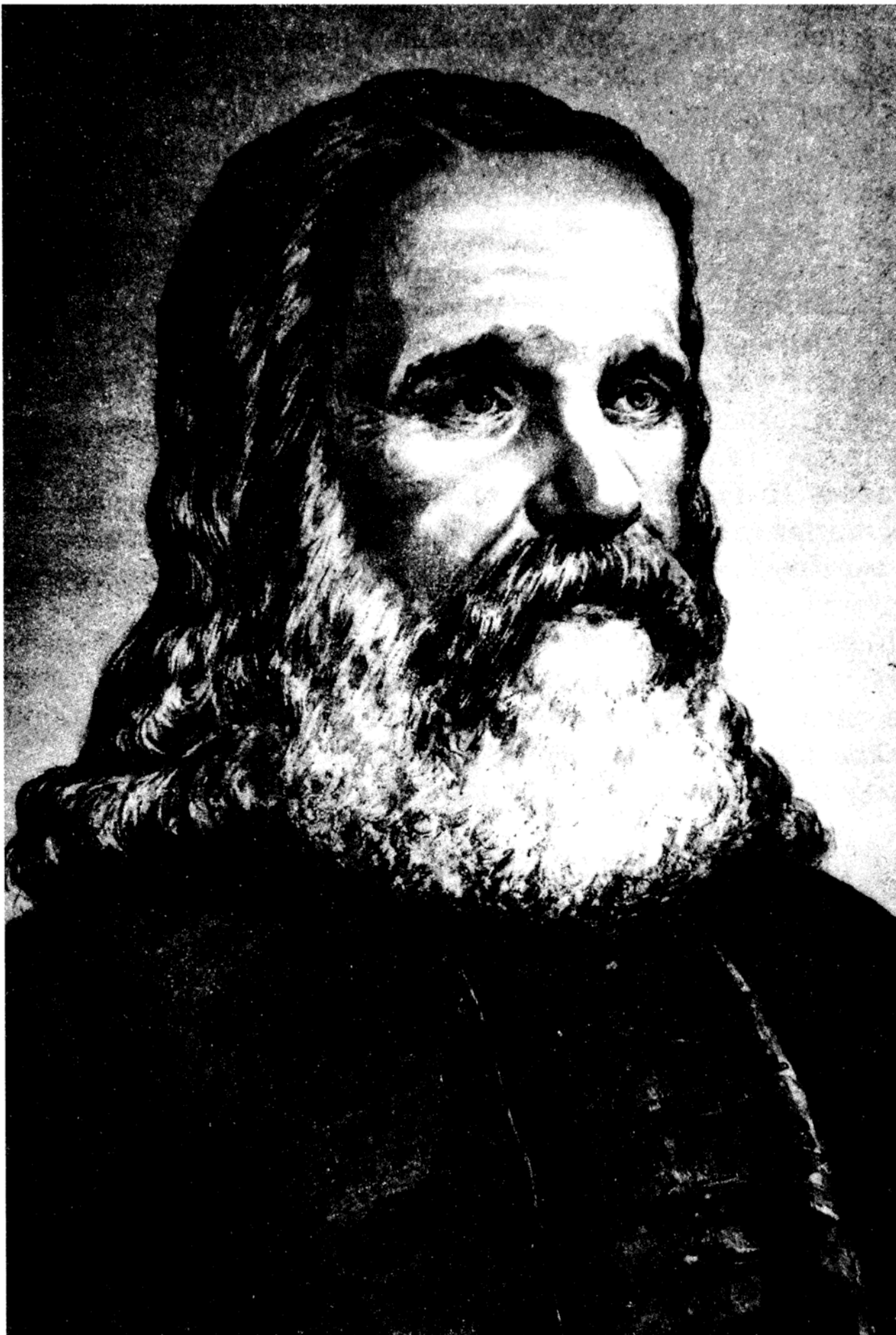
13) Биографију јеромонаха Силвестра Вучковића написао је црквени историчар, прота Д. Руварац: Рецимо још коју о Светосавској песми, Браство Св. Саве, 1921, XVI, 222-230. Прота Руварац је пратио његову биографију на основу документације у фрушкогорским манастирима. На основу једне белешке Јована Хаџи-Васиљевића (*Свети Прохор Пчињски и његов манастир*, Годишњица Николе Чупића, XX, 1900, 57-116) зна се да је јеромонах Силвестар Вучковић живео у манастиру Св. Прохора и да је ту завршио свој живот. „Јеромонах СИЛВЕСТАР, родом из Срема. Силвестар је дошао у манастир око 1840. године и остао је дуго година у манастиру. Ту је и умро и сахрањен је иза цркве. И данас се прича његово дивно појање у цркви. Зато га и данас стари људи спомињу и под именом 'псалт'. Силвестар је био познат и као певач световних песама. Од њега се и данас памте, па и певају, многе песме народне...“

2) *Српски прейев Светосавске химне Павла Стаматовића*

Познати српски књижевник, одличан познавалац српског црквеног појања и превасходни појац, прота Павле СТАМАТОВИЋ (1805—1864), по сведочењу књижевника Јована Ђорђевића, *п р е п е в а о* је црквенословенски текст *Светосавске химне* (Воскликнем љубовију свјатитељу Сави) на *с р п с к и* народни језик. Тај српски препев *Светосавске химне*, тада сматране још увек само пригодном песмом у част Св. Саве, прота Стаматовић је певао са својим ђацима на Св. Саву у Сегедину. Да је тако било, сведочи нам, осим сећања самог Јована Ђорђевића, који је као сегедински ђак певао ту песму под руководством проте Стаматовића, и један *Допис* из Соедина тј. Сегедина, објављен у *Маџазину за художество, књижевство и моду* 1839. године. У њему се каже:

„Јуче (14. јан.) је код нас дан Светог Савве, првог Архиепископа Цркве Србске, првог Просветитеља народа Србског и патрона нашег народњег, најторжественије прослављен био... На самиј празник светог Первопросветитеља нашег, с громогласним трипут свију звона оглашенијем и с пуцњавом градски топова у обично време Божествена се служба торжествено започне. Сва је већа учећа се младеж из свију овдашњи училишта, као из Србског и мађарског Нормалног, из Ц(есарско) К(раљевског) војничког, из свију Гимназијални класа, с пристојном побожношћу на својим местима стајала. Шестдесет у Лицеуму овадашњем Мудрољубија Слушатеља, који су се именом и Chesћу Србском завештали, да дан Патрона и Просветитеља свог најторжественије прославе, на Хору Церковном лик су краснопеваца састављали; и целу Божиствену службу с највећим одушевленијем и ревношћу на славу Божију, на чест светог Патрона народњег, на радост, утешеније и созиданије свију на молитву собрани Христијана најтрогачелније отпојали...

Особито је внимање присуствујући Христијана на себе обратило то, што је краснопевниј лик Мудрољубаца једну на чест светог Савве, у духу народности Цркви соразмерно састављену, место *П р и ч а с т н а* отпојао *п е с н у*, која с таквим умиленијем от народа саслушана и с таквим утешенијем и задовољством примљена била, да је јошт истог дана у *с т о* и више преписа на све стране околне разнешена и разаслана тако, да је у ова три дана најмилијом народњом песном постала. Редка је у Соедину кућа у којој се не би иста песна посведневно от мужког и женског пола а особито от госпођица и најњежније дечице с највећим усхићењем и радо-



ПАВЛЕ СТАМАТОВИЋ, аутор студентске редакције
Светосавске химне (1839)

сћу певала... Особито простиј народ необичном риком топова побуђен, дела своја оставивши, у церкву на необично торжество дошао, а послѣ је совершеног Богослуженија с најрадостнијом душом и с неколико из песне Св. Савве запамћени речи, као с највећим добитком кућама своима повратио се..."(14)

Присећајући се, после шест деценија, ове свечане прославе дана Св. Саве у Сегедину 1839. године, а нарочито *Светосавске химне*, која је тада први пут у цркви уместо тзв. Причастна отпојана, Ј. Ђорђевић је први јавно поставио питање основног текста песме и њеног непознатог аутора.

„*Светосавска ѿесма*“, писао је Ђорђевић, „има д в а текста, народни и црквенословенски и оба се различно певају, према разним читанкама и катавасијама. М е л о д и ј а је једнака и у српском и словенском тексту... Ја знам само једно као поуздано, да је српски текст већим делом од Стаматовића и да је српски народ први пут од Стаматовића и његових ђака научио певати *Светосавску ѿесму* по овој мелодији....“(15)

Јован Ђорђевић је потом покушао, по сећању, да реконструише с р п с к у редакцију текста *Светосавске химне*, коју је сачинио његов учитељ, прота Павле Стаматовић. Текст те српске редакције, у ствари п р е п е в калуђерске црквенословенске редакције *Светосавске химне* са црквенословенског на српски гласио је овако:

ПЕСМА СВЕТОМ САВИ

1.

Ускликнимо с љубављу Светитељу Сави,
Српске цркве врховној светийиѿељској ѿлави,
Тамо венци, тамо слава
Где наш српски пастир Сава,
Појте му, Срби, песму и утрoje!

2.

.....
.....
.....
.....
.....

14) 34 (П. Стаматовић), *Дойисъ, Соединъ (Сегединъ)*, Јануарѿа 15., 1839. год., *Сербска новина или Маѿазинъ за художесѿво, кныжесѿво и моду*, 1839, стр. 54-55.

15) Јован Ђорђевић, *Светосавска ѿесма*, Бранково коло, 1898, 3, 88-90.

3.

Пуна јеси кошница, трудољубна Србијо!
Са свих страна сви Срби и ти, љупки Среме!
 К небу главе подигните,
 Саву тамо *уледајте*,
 Саву — *српску славу*, пред престолом *Творца*.

4.

Српска јесте дика Урош, цар последњи,
Српског цара Стефана син *добродјешелни*;
 Вукашине вране,
 Царства српског враже,
 Уроша ти *уби*, а зла не избеже.

5.

Ој Србијо, рођена сестро *Херцеговине*,
 Ти сад баци мили взор на Савине дворе;
 Там' *иочешак* српској слави,
 Урош *ти* је конач прави,
 Појте му, Срби, песму и устројте!

6.

Ој љубазна старино, конач *оидреди*,
 Одведи нас онамо где с' исекле стреле
Светог кнез-Лазара,
Српског јосиодара;
 Горо Фрушка краси се телом кнез-Лазара!

7.

Ко се не би заплак'о *идајући Србе*,
 Где Србија царица изгубила име.
 „Сервијом“ је из зависти
 Од *шућина* наречена,
 Србијо, устани и лице прохлади.

Четир' стотин' и *четирдесет девет леѣа*
 Ти у мраку почиваш и не видиш света;
 Чуј нам вопл, Саво!
 Архијерејска главо,
 И прослави *Србију* и сву *Србадију*!(16)

(1839)

Овако је, дакле, изгледао реконструисани п р е п е в *Светшосавске химне*, који је начинио прота Павле Стаматовић. Када се упореде црквенословенски текст непознатог песника, по запису јеромонаха Силвестра Вучковића и српски препев протe Павла Стаматовића могу се запазити Стаматовићеве измене и допуне текста. Да бисмо протине интервенције у српском препеву *Светшосавске химне* боље истакли, подвукли смо оне речи, стихове и полустихове које је он унео у своју, српску редакцију химне. Остало је нејасно шта је било са другом строфом, коју Јован Ђорђевић није цитирао по сећању, па је могуће да ју је прота Стаматовић сасвим изоставио да би унео девету строфу која је била певана у почаст тадашњем владару Аустријске царевине(17). Измене протe Стаматовића у српском препеву *Светшосавске химне*, коју смо према извођачима назвали *студентском* или гимназијском, лицејском варијантом, кретале су се у правцу што бољег појашњавања текстовног сижеа, избацујући нејасне, нелогичне или застареле појмове у песми. На таквим допунама и преправкама радило се и доцније, појавом других варијаната о којима ћемо даље писати, тако да се данашњи званични текст *Светшосавске химне* у поређењу са црквенословенским и првим српским препевом протe П. Стаматовића осетно разликује и делује чак као сасвим друга песма, коју са претходним варијантама везује само иста мелодија и иста фактура стиха.

16) Д. Руварац, *Светшосавска песма*, Бранково коло, 1898, 5, 144-147; Као што се види, друга строфа црквенословенског текста није сачувана у реконструисаном српском препеву протe П. Стаматовића. Она је, међутим, свакако постојала, јер је срећемо и у скраћеној црквенословенској редакцији протe Димитрија Поповића (видети тамо).

17) Девета строфа, која се певала у почаст владара тадашње Аустријске царевине, сачувана је, и њу је вероватно певао Стаматовић. Према наводу протe Д. Руварца, у наведеном есеју, та строфа је гласила:

И прослави Фердинанда, нашег цара-краља,
 Који љуби Србе ко синове верне;
 Да нам цвета олтар, вера,
 Српско име, слава стара,
 Чувај, Боже, Србе и слогу им подај!

3. *Српски прейев Светосавске химне Александра Сандића*

Године 1859. појавила се друга редакција *Светосавске химне* на српском језику, коју смо назвали *г р а ђ а н с к о м* варијантом. Важно је нагласити, да је та грађанска варијанта настала у Бечу, под занимљивим околностима, и да је том приликом српски композитор Корнелије СТАНКОВИЋ (1831—1865) први пут чуо и записао мелодију *Светосавске химне*, а потом је и штампао у једној од својих истоимених збирки *Србске народне њесме* (Беч 1859) на уводном месту. Ево како се то десило:

„На дан св. Саве, 1898, славила је српска породица Ристе Хаџи Ристића у Бечу своје крсно име. Певали смо песму св. Саве. После песме исприча ми г. Ристо Хаџи Ристић један одломак историје светосавске песме.

Ђорђе МАРГЕТИЋ, свештенички син, био је дошао 1849. за учитеља у Сарајево, а 1850. до 1851. певао је у њега г. Ристо Х. Ристић као ђак словено-српску песму св. Саве. Тачно се сећа само још ових стихова:

Четирстотин' двадесет осам љета
Ти во мрацјех пребила
не видјела свјета —
и: Сербја је по латински
Из зависти наречена
Servia —

Г. Хаџи Ристић држи да је учитељ Маргетић донео ту песму из Пеште и тврди да учитељ Вуковић, који је сад негде у Далмацији, свакако зна још што о тој песми, јер се и код њега певала. Кад би се потражио првобитни текст, нашао би се и код Рајковићевих или Васе Хаџи Ристића у Сарајеву међу прашним, старим катавасијама.

Ту првобитну светосавску песму певао је у Бечу на дан св. Саве 1858. с т р и ц г. (Ристе) Хаџи Ристића, који је скупљао око себе српску омладину. На тој је слави онда био и наш славни композитор Корнелије СТАНКОВИЋ. Кад је Станковић чуо песму, допадне му се, одмах седне са једним о м л а д и н ц е м (г. Ристић не може да се сети са ким) п р е к р о ј и песму, дотера је и с т а в и н а н о г е. Стриц г. Хаџи Ристића је после певао, а Станковић га на гласовиру пратио. Толико сам чуо од г. Риста Хаџи Ристића“.(18)

Из горњег записа Милета Гуслара (псеудоним Панчевца Михаила Прите) нисмо разазнали како се звао п е в а ч првобитне мело-

18) Миле Гуслар (Михаило Прита), *Светосавска њесма*, Бранково коло, 1898, 9, 284-286.

I.

Andante con anima. M. M. ♩ = 84.

Песма.
Pesma.

Клавиръ.
Klavier.

Ус - клик-ни - мо сѣ лю - ба - влю , Све-ти-те - лю
Us - klik - ni - mo s lju - ba - vlju, Sve - ti - te - lju

Са - ви, срб - ске цр-кве вр - хов - ной, свештенич-кой гла - ви,
Sa - vi, srb - ske cr - kve vr - hov - noj, sve - šte - nič - koj gla - vi,

та - мо вен-ци та - мо сла - ва, где нашъ пастиръ вла - да са - да,
ta - mo ven - ci ta - mo sla - va, gde naš pa - stir vla - da sa - da,



Мелографски запис *Светосавске химне*
записао Корнелије Станковић у Бечу, на Светог Саву, 1858. године

дије *Светосавске химне*, коју је Корнелије Станковић тада први пут ставио на ноте и по којој и данас певамо ту песму. Из излагања М. Прите видимо да је певач био стриц Ристе Хаџи Ристића, трговца, и да се и он тако презивао. Из оскудних података о овој познатој сарајевској трговачкој породици може се закључити, да се стриц Ристе Хаџи Ристића звао **Васо** Хаџи Ристић, кога је М. Прита и поменуо у свом напису и да је он, приликом једног свог боравка код свога синовца у Бечу, певао Корнелију Станковићу напев и текст *Светосавске химне*(19). Као што се види, Васо је певао црквенословенску варијанту *Светосавске химне*, коју је Корнелије пажљиво записао, а потом потражио и једног „омладинца“ да препева црквенословенски текст на чисто српски, како би тај текст штампао у својој музикалији *Србске народне ђесме*, посвећене „Србкињама“, Беч 1859.

Иако је Ристо Хаџи Ристић заборавио да каже име тог „омладинца“, о њему имамо једно поуздано сећање. Аутор тог другог по реду

19) Породица Хаџи Ристић потиче из Чајнича. У Сарајево се из Чајнича отиснуо, пре 1791. године, **Ристо** Тодоровић Чајничанин, који је, као и већина сарајевских трговаца из XVIII века, посетио Христов гроб у Јерусалиму, постао хаџија, па је стекао право да испред свог имена стави „хаџи“. Имао је два сина — Илију Хаџи-Ристића (+ 1845) и **Васу** Хаџи-Ристића, од кога је Корнелије Станковић записао мелодију Светосавске химне. Илија Хаџи-Ристић имао је, такође, два сина: Ристу Хаџи-Ристића, угледног трговца, који је имао кућу у Бечу и Константина Хаџи-Ристића (1844—1870), сакупљача народних песама и етнографског писца. Васо Хаџи-Ристић, о коме засад мало знамо, био је ожењен и имао је породицу. Од Васине деце позната нам је само кћи Јелена Хаџи-Ристић, удата за пуковника и министра грађевине краљевине Србије, Боривоја Т. Нешића (1858—1928). Од њих је Васо имао унучад — Нешиће — Александра, Божицара и Ружицу. (Упор.: Ф. Шпадијер, *Прилике и повод Босанскохерцеговачком усџанку*, Јавор, 1886, 47, 1492-1493; В. Скорић, *Српски ђравославни народ и црква у Сарајеву у 17. и 18. вијеку*, Сарајево, 1928, 68.)

посрбљеног текста *Светосавске химне* био је, доцније врло познати професор и књижевник, Александар САНДИЋ (1836-1908). Познато је, да је некадашњи „омладинац“ А. Сандић, у младости био велики поборник идеја Вука Стефановића Караџића, а по потреби и Вуков лични писар и помагач. У Бечу је од 1857. године „као Матичин стипендиста, где је слушао права и словенску филологију код Миклошића“. Уједно је Вуку служио као читач и писар седам година. Једно време је хтео да се покалуђери; био је изврстан црквени појак. Као добар појак и познавалац црквеног пјенија он је брзо дошао у додир са Корнелијем Станковићем. Управо у то доба било је доста српске омладине у Бечу. Многи су припадали тзв. „Вуковом кругу“ и под утицајем славног Бранка Радичевића стидљиво писали своје прве стихове. Зато је биограф Александра Сандића и записао следеће:

„Струне Бранковић гусала истом се прочуле биле по Српству; песме Бранкове прионуле одмах за срце омладини, којој су и посвећене биле. А Сандић, огледао се, испрва и у стихотворству, па је неке песмице своје и штампао. Осакатио је, као што сам признаје, дивну *Светосавску њесму*, преведавши је са црквенословенског на српски и додавши јој две три строфе на крају. То је учинио по жељи свога пријатеља Корнелија Станковића, који ту песму написа нотама за певање и за клавир, па да се што већма по народу рашири, не хтеде јој нипошто потписати под ноте поменутог текста и језика, него затражи превод српски...“⁽²⁰⁾

А ту се нашао оне вечери Александар Сандић и он је црквенословенски текст *Светосавске химне* препевао на српски овако:

1.

Ускликнимо с љубављу
Светитељу Сави,
Србске цркве врховној
Светишеничкој глави;
Тамо венци, тамо слава,
Где наш пастир влада сада
Појте му Срби,
Песму и утројте.

20) А.: Професор Александар Сандић, књижевник српски, Јавор, 1891, 43, 683.

2.

Из те свете Горе нам
Дође Ошче Саво
Сузе браћи убриса,
Немањића Славо!
Свешћеничке цркве сјајне,
Духовничар свешће шајне,
Саво, светитељу
Међу Апостоли!

3.

Пуна си нам, кошнице,
Трудољубна Србије!
Избор дичних синова,
Срба соколова;
К небу горе погледајте
Тамо Саву угледајте,
Саву, нашу Славу
Пред престолом Божијим.

4.

Ој Србије рођена
Сестро Херцеговино,
Умиљајо баци (в)зор
На Савине дворе;
Милешево славило се
С іроба некад Свешћој Саве,
Фрушка Гора краси се
Телом Кнез-Лазара.

5.

Цар Урош је последња
У Немање дика,
Силног Цара Душана
Круну насљедио;
Вукашине клетиј вране
Србска рода црниј враже
Ти Уроша уби,
А душу изиуби.

Пуна вјека четири
И шеснаест љета,
 Мила мајко Србије,
 Ти негледа света;
 Чуј нам *радосиј Свѣтиј* Саво,
Духовенству њрва главо:
 Србија је мила
 Лице разведрила!(21)

(1858)

Као што се види из Сандићевих интервенција подвучених масном бојом, он је црквенословенски текст *Свѣтосавске химне*, записан по певању сарајевског трговца Васе Хаџи Ристића, свео на шест строфа. За разлику од свог претходника, проте П. Стаматовића, који је покушао да да приближно дослован препев црквенословенског текста *Свѣтосавске химне*, убацујући своје речи само онде где му се њен текст чинио недовољно разумљив, Сандић је покушао да „посрби“ стари црквенословенски текст. У свој препев он је уносио своје стихове и произвољно мењао смисао старе црквенословенске песме Светом Сави. У тексту је унео више романтичарске живости и родољубља, доста изнова спеваних полустихова, речи или израза и тај свој текст је предао Корнелију Станковићу, који га је штампао уз свој нотни запис и клавирски аранжман *Свѣтосавске химне*, али, вероватно на Сандићеву жељу, није потписао преводиоца. Много година доцније Сандић је схватио да црквенословенски текст није требало тако драстично мењати, па је зато и јавно признао да је „осакатио“ свети црквенословенски текст *Свѣтосавске химне*. Зашто је он тако мислио, изнећемо касније. Сандићева анонимна варијанта *Свѣтосавске химне* представљала је у своје време најслободнији препев изворног црквенословенског текста популарне песме у част Св. Саве и певала се у Војводини и Србији, као и на свим осталим просторима где Срби живе, у периоду 1859—1889, три деценије. Тада ју је заменила једна сасвим нова текстовна редакција, Протић-Николићева, коју можемо сматрати претечом данашње званичне верзије текста *Свѣтосавске химне*.

21) Текст песме је објављен анонимно, старим правописом, ћирилички и латинички, испод записаног напева. Издао га је Корнелије Станковић у књизи — Србске народне песме, (посвећене „Србкињама“), Беч 1859, бр. 1.



АЛЕКСАНДАР САНДИЋ, аутор грађанске редакције
Светосавске химне (1858)

4. Свешћеничка редакција Свешћосавске химне Димитрија Поповића

Пре него што ће се појавити и трећа српска редакција текста *Свешћосавске химне*, Протић-Николићева, из 1889. године, штампана је, за потребе свештенства, једна скраћена црквенословенска текстовна верзија *Химне Свешћом Сави*. За разлику од калуђерске варијанте, која је требала да се пева на дан Св. Саве у манастирима, за време тзв. „причастна“ и непосредно после литургије, док се дели нафора, свешћеничка варијанта имала је исту функцију, али у православним црквама. Тако је познати црквени појац и зналац православног српског народа, свешћеник и катихета, Димитрије ПОПОВИЋ (1814—1882), покушао да од калуђерске редакције црквенословенског текста *Свешћосавске химне* направи црквену или свешћеничку варијанту ове популарне песме. Када је настала ова текстовна обрада, о томе је најбоље засад писао познати црквени историчар Радослав Грујић:

„Представници цркве нису могли лако да се измире са обичајем, да се *Свешћосавска химна* пева на српском говорном језику, ни онда када је народни језик већ однео био победу над дотадашњим књижевним — славеносрпским језиком, па су захтевали, да се она при црквеним свечаностима пева у црквеном језику као и друге црквене песме. Стога је као званична *Свешћосавска химна*, обликом и садржином, све до краја XIX века, у Карловачкој митрополији сматрана она њена верзија, која је први пут штампана у Новом Саду 1860. године у малој катавасији или *Осмогласнику* на крају (стр. 159-160), одмах после редовних и „самопроизволних причастних“... Та званична црквена верзија има четири строфе и гласи:

ПѢСНЬ СВАТИТЦАЮ САВВѢ

Ѧ Воскликнемъ любовію Свѣтителю СаввѢ
Сербскіѣ церкви верховнои свѣтителскои главѢ;
Тамъ вѣнцы, тамъ слава,
Гдѣ нашъ сербскіи пастырь Савва,
Понте емѢ Сербы пѣснь и оутроте.
Ѧ Ѣ ты превосходныи съ Адрона дошедын,
Нѣ въ враждѣ брати въ любовь приведын;
Дѣховенства красныи вѣнче,
Пастырская блещна свѣще,
Свѣтителю Савво, пастырская главо.

Г. Полна еси кошнице, трѣдолюбна Сербіе,
 Сербска рода с новн, и ты любка Сербіе,
 Къ небѣ главы возвигните
 Саввѣ тамо вы оүзрите,
 Саввѣ, сербскѣ славѣ, предъ престоломъ Творца.

Д. Ѡ Сербіе родмаа сестро свати гофы,
 Возннспосли мѣлын взоръ на Саввинны дворы,
 Тамъ начало сербскі' слава,
 Оүрошь конецъ тоа правый:
 Саввѣ Сербн пойте пѣснь и оүтройте. 22

„Овај текст“, истакао је Р. Грујић, постао је — к а н о н *Светѡсавске химне*! Сва доцнија издања великих и малих катавасија, за црквену потребу и школску децу, просто су, од речи до речи, прештампавала тај први штампани текст; само је у *Малој Катавасији* Тихомира Остојића, издатој 1893. године, тај текст прештампан г р а ђ а н с к о м, место старом црквено-словенском азбуком. Али је ипак тај канонизовани текст остао и даље певан у с р п с к о м п р е в о д у по нашим школама, па чак и у богословијама...“ (23)

У свом препеву, сажимајући текст, прота Д. Поповић се, као и прота Стаматовић, држао црквенословенског оригинала калуђерске редакције *Светѡсавске химне* с тим што је текст од осам строфа скратио на четири строфе. Усвојио је само оне строфе у којима се опева Свети Сава (строфе 1-3, 5), док је остале четири препустио забораву. У свом тексту прота Д. Поповић је неке неразумљиве стихове, полустихове и изразе из најстаријег текста *Светѡсавске химне* заменио својим, али јасним, прикладним и оправданим. Тако је, на пример, стих „*О ѡи, ѡревосходне, (с) Аѡна дошедиј*“ врло логично надовезао на свој, новоиспевани и добро пронађени стих *Иже вражду браѡији в љубов ѡриведиј*. Интервенције је вршио само онде где је то одиста морало. Остаје утисак да је прота Д. Поповић врло добро скратио оригиналан текст *Светѡсавске химне*, прилагодивши га новим условима, тј. да га поје и српска духовна и световна деца, богослови и свештеници. Текст ове редакције *Светѡсавске*

22) Текст је штампан у књизи Осмогласникъ, в Новосадъ 1860, стр. 158-159. Р. Грујић је ову „ванредно ретку књижицу“ нашао у „парохијском звању, у Градишту код Пожеге, у Славонији.“

23) Р. М. Грујић, *Кулѡ Св. Саве у карловачкој митрополији XVIII и XIX века*, Богословље, 1935, 2/3, 161-162.

химне активно је певан у периоду 1860—1890. године, од када се појављује нови најпознатији текст ове песме, „Протић-Николићева“ варијанта, која је проглашена *Химном Светом Сави* 1889. године.

5. Редакција Светосавске химне србијанских учитеља Михаила М. Протића и Станоја Ј. Николића

Деведесетих година XIX века јавља се једна нова редакција српског текста *Светосавске химне*, која је углавном прихваћена у школама, основним, па и средњим, и која је позната као **ш к о л с к а** или **ђачка Химна Светом Сави**. Важно је истаћи, да је ова редакција текста *Светосавске химне* у директној вези са данашњом општом, односно, званичном *Химном Светом Сави*, која се наводи из године у годину по свим црквеним календарима од II светског рата до наших дана.

Колико је данас познато, ову школску редакцију српског текста *Химне Светом Сави* први су унели у своје школске уџбенике певања учитељи Михаил М. ПРОТИЋ (1860—1894) и Станоје Ј. НИКОЛИЋ (1860—1900). Учитељ Михаил М. Протић је штампао *Збирку дечијих њесама* у Београду 1889. године, у којој се под бројем 9 налази и текст и мелодија *Химне Св. Сави*. А учитељ Станоје Ј. Николић је такође у Београду 1889. године одштампао *Збирку њесама*, у којој је под бројем 3 навео текст и мелодију *Химне Св. Сави*. Протић је своју књигу наменио деци „за нижу основну школу“, а Николић „за ученике гимназија“. Обе књиге, данас веома ретке, играле су улогу уџбеника за певање и примењиване су у школској настави у тадашњој Краљевини Србији. И у једном и у другом уџбенику тада се први пут, уместо уобичајеног пригодничког наслова — *Светосавска њесма* или *Песма Светом Сави* наводи изричито наслов — **ХИМНА СВЕТОМ САВИ!**

О проглашењу пригодне песме Св. Сави за химну изгледа да није познат никакав писани документ; то је учињено брзо и спонтано. Свакако да би вредело и даље трагати по архивама и другде за објашњењем питања — како је ова, трећа редакција текста *Светосавске њесме* постала химна и ко је, заправо, њен прави песник. Дали је то био Михаил М. Протић или Станоје Ј. Николић или неки песник из учитељских кругова, који је остао анониман, то је засад још тајна. Оба учитеља умрла су врло млада, иако се радило о људима веома даровитим, па је за њима остала једна недоумица више. Док се питање аутора треће српске редакције *Светосавске химне* не реши у потпуности, ову текстовну варијанту песме можемо, условно, приписати М. М. Протићу и С. Ј. Николићу, који у својим уџбеницима за певање доносе следећи анониман текст *Химне Светом Сави*:

ХИМНА СВ(ЕТОМ) САВИ

Ускликнимо с љубављу светитељу Сави,
Српске цркве и школе светитељској глави;
Српска дика — школска слава,
Добри пастир Свети Сава,
Појте му, Срби, песму и утројте!

Благодарна Србијо, пуна си љубави,
Према твоме пастиру, Светитељу Сави;
Босна и Херцеговина,
Светог Саве дедовина
С тобом славе славу, Светитеља Саву.

Здраво Среме, Банате и Србијо Стара,
Фрушка Горо, чувај нам тело кнез-Лазара!
Црна Горо, сестро мила,
Здраво и ти с нама била,
Да славимо славу — светог оца Саву.

Милешево слави се телом Светог Саве,
Кога славе сви Срби с обе стране Саве;
Синан-паша ватру пали,
Тело Светог Саве спали,
Ал' не спали славе, нити спомен Саве.

Пет векова Србин је у ропству чамио,
Светитеља Саве име је славио;
Чуј нам и сад песму, Саво,
Светитељска наша главо,
Поживи нам Краља нашег Александра!

Да се српске све земље скоро уједине,
Сунце правде, слободе, да нам једном сине;
Да живимо сви у слози,
Свети Саво, ти помози!
Почуј глас твог рода, српскога народа!(24)

(о. 1889)

24) Текст је објављен у заједничкој књизи М. М. Протића и С. Ј. Николића — *Дечје њесме* (у један, два и три гласа, за нижу основну школу), Београд 1891, бр. 12 (Ускликнимо...). Изнад мелографског записа стоји: Корнелије Станковић; текст није потписан.

Прво што примећујемо у овом тексту школске редакције *Светиосавске химне*, по Протић-Николићу, јесте да се у петој строфи помиње и владар Краљевине Србије („Поживи нам краља нашег Александра“). То ће свакако бити престолонаследник Александар ОБРЕНОВИЋ (1876—1903), који је владао Србијом у периоду 1889—1903. године. Текст *Химне Св. Сави* спеван је, дакле, будућем краљу Србије, а младом тринаестогодишњем престолонаследнику Александру Обреновићу у — п р в о ј години његове ране, незваничне владавине Србијом.

Ако покушамо да упоредимо текст ове српске варијанте Протић-Николићеве *Химне Светиом Сави* са првим и првобитним текстом црквенословенске редакције, насталим свакако пре 1810. године, или бар са првим српским дословним препевом те песме од проте П. Стаматовића, наћићемо врло мало сличности. Најпре, Протић-Николићева варијанта садржи шест строфа, дакле две строфе мање од најстаријег црквенословенског текста ове песме, а затим и цео њен текст, осим уводне, прве строфе, говори јасно, да је овде реч о једној сасвим новој, оригиналној песми у част Св. Саве, која је само утолико слична, што се пева на исту мелодију и што је спевана према истом мелодијско-метричком обрасцу. У свом тексту она распламсава патриотске идеје уједињења свег Српства под заставом Светог Саве. Она наводи већину земаља где Срби живе, па је много касније у том смислу допуњавана и другим и другачијим строфама, које су постале нове варијанте и редакције ове песме. Тих нових текстовних варијаната Протић-Николићеве редакције *Светиосавске химне* биће већи број, али их овде нећемо наводити, јер прелази оквир овог рада. Довољно је напоменути да је ова нова, школска *Химна Светиом Сави* потиснула у заборав све претходне редакције ове песме и остала као најсвечанија песма Св. Сави, коју и данас, у нешто измењеној редакцији, пева сваколико Српство.

6. Званична Химна Светиом Сави

Текст званичне *Химне Светиом Сави*, који је прихватила Српска православна црква, врло често се наводи у многим црквеним публикацијама, а редовно у православном календару. Захваљујући томе, текст се јако популаризовао и прихваћен је у српском народу као једна од најсветијих и најпознатијих српских песама. Текст званичне *Химне Светиом Сави* изгледа овако:

ХИМНА СВЕТОМ САВИ

1.

Ускликнимо с љубављу
Светитељу Сави,
Српске цркве и школе
Светитељској глави.
*Тамо венци, тамо слава,
Где наш српски пастир Сава,*
Појте му, Срби,
Песму и утројте!

2.

Благодарна Србијо,
Пуна си љубави,
Према своје пастиру
Светитељу Сави.
*Цело Српство слави славу
Своја оца свештога Саву*
Појте му, Срби,
Песму и утројте!

3.

*С неба шаље блајослов
Свешти отац Сава:
Са свих страна сви Срби
С мора и Дунава.
К небу ілаве подиінише,
Саву тамо уіледајше.*
Појте му, Срби,
Песму и утројте!

4.

Да се српска сва срца
С тобом уједине,
Сунце мира, љубави

Да нам *свима* сине
Да живимо сви у слози
Свети Саво, ти помози,
Почуј глас свог рода,
Српскога народа!

5.

Пет векова Србин је
У ропству чамио,
Светитеља Саве
Име је славио.
Свети Сава Србе воли
И за њих се Боју моли;
Појте му, Срби,
Песму и утројте!(25)

У званичном тексту *Светосавске химне*, који је пред нама, подвукли смо само оне стихове, полустихове и изразе, који су дело неког анонимног редактора песме(26). Поређењем званичне химне са текстом школске редакције *Химне Светом Сави* од учитеља М. М. Протића и С. Ј. Николића, види се велика сличност појединих строфа. Трећа строфа званичне химне („С неба шаље благослов свети отац Сава“) не постоји у школској варијанти и она је накнадно допевана. Али, она је органски везана са четвртом строфом („Да се српска сва срца...“). Будући да је у школској варијанти испред строфе са почетним стихом „Да се српска сва срца“ наведена строфа „Пет векова Србин је у ропству чамио“, тако је требало поступити и у званичном тексту *Химне светом Сави*: прво строфа „Пет векова Ср-

25) Текст је утврђен, исти у свим календарима. Видети, на пример, *Календар Црква*, Београд 1972, 29. У напомени испод текста додато је, да је Светосавска химна „најстарија српска химна“ и да „њени аутори нису познати“, што је тачно. Није тачно, међутим, да је „први пут певана на дан Светог Саве 1839. године“. То се може односити само на Стаматовићев српски препев, али не и на оригинални текст на црквенословенском језику, за који се зна да је настао незнано кад, али свакако пре 1810. године. Према томе, првобитна Светосавска химна је први пут певана давно пре 1839. године.

26) Мада нам је редактор званичног текста *Химне Светом Сави* остао потпуно непознат, може се претпоставити, да је садашњи текст ове песме тако обликован непосредно после II светског рата. Редактор је избацио формулу за дуг живот владара из краљевске куће и неке друге детаље. Засад нисмо испитивали како и када је настао текст званичне *Химне Светом Сави*. Могуће да је о томе остао и неки документ у црквеним архивама, што би требало пронаћи и објавити.

бин је у ропству чамио“, која евоцира прошлост, а затим трећа строфа („С неба шаље благослов...“) и четврта („Да се српска сва срца...“). То говори и сам садржај ових двеју строфа, које представљају кратку стиховану молитву Св. Сави, управљену на садашњост и будућност, а која се увек ставља на крај песме⁽²⁷⁾.

Поставља се, дакле, у том смислу питање: да ли је текст званичне химне доцније несолидно испреметан и неусклађен и ко и када је то учинио? И друго, да ли треба саставити нов текст званичне *Химне Светом Сави* консултујући као најстарију, школску варијанту Протића-Николића? То питање остаје да се реши у будућности, у оквиру Синода Српске православне цркве.

Осим усклађивања званичног текста *Химне Светом Сави*, не би требало дозволити да ни остали, како црквенословенски, тако и српски текстови, падну у заборав. Требало би, дакле, препоручити — да се на дан Св. Саве, 14/27. јануара, *Химна Светој Саве* поји у свим њеним признатим и познатим варијантама, које смо прегледали у овом раду. Тако ће се у српским манастирима појати, као света песма, тзв. „калуђерска“ *Химна Светом Сави*, на црквенословенском, и то нарочито у Хиландару и Кувездину. Свештеници ће у српским црквама, заједно са богословима, изводити црквенословенску свештеничку варијанту, студенти српски препев проте П. Стаматовића, грађани редакцију Александра Сандића, на славама, а ђаци и гимназијалци *Химну Светој Саве* у редакцији учитеља М. М. Протића и С. Ј. Николића. Преуређена званична *Химна Светом Сави* могла би се певати на званичним скуповима и светосавским беседама.

На тај начин, разноврсним појањем текстова упућеним Светом Сави Немањићу, на његов дан и у другим свечаним приликама током црквене године, улепшала би се ова изузетна свечаност, драга сваком српском срцу и сваком Србину, Српкињи и Српчету у српском роду.

27) Према томе, у тексту званичне Химне Светом Сави р е д о с л е д строфа треба да изгледа овако: (1) Ускликнимо с љубављу; (2) Благодарна Србијо; (3) Пет векова Србин је; (4) С неба шаље благослов; и (5) Да се српска сва срца.



НА ПРАВОМ ТРАГУ

(„Логос“ 1-4,
часопис студената
Богословског факултета СПЦ,
Београд 1991.)

Да повратак традицији у њеном изворном значењу (повратак вечно живом Светом Предању Цркве, дакле) може бити плодносани у садашњости, показује пример новопокренутог часописа „Логос“ чији су издавачи студенти Богословског факултета Српске православне цркве у Београду. Одлучивши се за сведочење православног Хришћанства у тренутку кризном, по много чему судбинском за историју српског народа и његове Цркве, они су схватили да то сведочење мора бити утемељено у светоотачком начину мишљења, али и да мора кореспондирати и са савременошћу, па је у „Уводној речи“ као један од главних циљева покретања „Логоса“ постављено МИСИОНАРЕЊЕ; наравно, мисионарење схваћено као објављивање свету „неувенивог Лика Христовог“, посољено „љубављу и смирењем“ и испуњено „истински хришћанским ентузијазмом“. То јест: „академско богословље“, недоживљено и непроживљено, за покретаче „Логоса“ није ништа друго до „бацање мреже у плићаку“ свакодневице. Да би се „добар лов ловио“, по речи Христовој, мора се ићи НА ДУБИНУ.

(У том контексту, индикативан је и сам наслов часописа — „Логос“. Знано је да су студенти Богословског факултета СПЦ и пре рата имали свој лист, који је од 1932. до 1941. године излазио под насловом „Светосавље“. Уводничар „Логоса“ нам сведочи да се редакција дуго двоумила око имена обновљеног листа, па је, на крају, због „свебитијне, онтолошке тежине појма Логос“, ипак решено да се лист не зове „Светосавље“, јер и светосавље је светосавље Логосом — Речју Божјом — Христом. Уосталом, у последње време термин „светосавље“ се /зло/намерним коришћењем у баналне политичке сврхе помало „излизао“.)

Текст „Православна христолошка истина о човеку“ Милана Л. Васиљевића, служи као добар увод у неке од основних тема хришћанске антропологије Источне Цркве. Та антропологија је заснована на чињеници да је човек саздан као икона Божја и да је његово изворно назначење да буде СВЕШТЕНИК, онај који Творцу благодари „о всјех и за всја“. Живећи у доба које негира богослужење, човек се раз-христовљује; од саборног, црквено сазданог и усмереног, бића, он постаје себично, психологизовано, у себе заточено „ја“ које се препушта стихијама овога света. Јер, како каже Васиљевић, „човекова личност, као света тајна јединства душе и

тела, остварује се само у Христу, у евхаристијском јединству Тела Његовог — Цркви“. Причешћен Христом, човек се преображава у Христа (у Христа крштен, у Христа се облачи, по речи Светог Павла). И тек такав човек схвата живот као „дар, трајни и необјашњиви поклон вечно Живога Бога“ (Васиљевић).

Текст Небојше М. Крстића „Појам Логоса код Светог Јована Богослова“ занимљив је теолошко-лингвистички оглед о кључном термину новозаветне Цркве, чије је превођење на савремени српски језик постало „камен спотицања и стена саблазни“ још од времена Вука Караџића. Рационализовано тумачење Логоса као „разума“ и „речи“ (схваћених у дводимензионалном, „одвише људском“, контексту) које је Вук примио од оснивача протестантизма, Лутера, нанело је много штете нашој богословској терминологији — а самим тим, и теологији као таквој. Крстић покушава да укаже на изворне дубине овог појма, појма којим се заоденуо Син Божји, Исус Христос, силазећи Духом Светим у благодатно ткиво Еванђеља по Јовану.

Чланак „Харе Кришна — прелест под обликом кротости“ представља покушај да се дају апологетски одговори на нека од кључних питања искрслих у кризи верског идентитета Српства. Једноставно писан, он има за циљ да укаже на духовне опасности индуских секти које северски необразованим младим Србима, у последњих неколико година, немећу као образац праве религиозности.

Кратак, али садржајан, поглед владике Атанасија (Јевтића) на „сведочење хришћанске омладине у плуралистичком друштву“ представља прави мали програм деловања младих Хришћана данас. Хришћанство КАО СУСРЕТ БОГА И ЧОВЕКА, РЕАЛНОСТ ЉУБАВИ, ПОКАЈАЊЕ не може се свести на дневно-политичко ангажовање нити се може уклопити у вулгарно човекобожје потрошачко друштво Запада. Јер, БЕЗ КРСТА, сам собом, човек је осуђен на идолопоклонство. А владика Атанасије громко сведочи да „ми никада Христа не можемо заменити за идола“.

Занимљив је и оглед Владимира Соловјова „О Цркви“, написан без примеса мутног софијанизма. Поред ових већих целина, „Логос“ је у свом првом издању донео и две песме, као и приказе недавно изашлих православних књига.

Наравно, има и недостатака које ћемо укратко поменути. Пре свега, ако је циљ „Логоса“ мисионарење, текстови би морали бити краћи и сажетије писани; требало би обезбедити рубрике за одговоре на „врућа“ питања свакодневнице. Такође, као што смо већ напоменули, млади богослови морају настојати да сведоче ЖИВО, а не АКАДЕМСКО православно Хришћанство (један монах, кад је ишчитао први број „Логоса“, благо рече: „Добри су момци, али им мало фале бројанице“). Па ипак, „Логос“ је, чини нам се, на правом трагу и, ако Бог да, ето нам још једног квалитетног црквеног часописа.

В. Д.

Jasques Maritain,
Филозофија повијести,
превео З. Сушић, Загреб 1991,
9-105.

Један од ретких савремених мислилаца који се успешно бавио проблемом смисла људске историје али са аспекта хришћанског, односно откровењског гледања на филозофију историје, јесте *Жак Маритен* (1881—1979). Његова Филозофија историје се управо недавно појавила и код нас у преводу. Иако не тако обимна, књига је врло садржајна и на један врло приступачан, тако рећи популаран начин саопштава понекад врло сложену проблематику хришћанског догматског, заправо теолошког гледања на историју.

Хришћанство поред осталог доноси на свет и ново, до тада непознато гледање на историју. Наиме, дохришћанско и нехришћанско схватање историје је да је она стално кружно, циклично кретање. На самом почетку своје књиге Ж. Маритен указује какво је хришћанско поимање историје, да је оно истинито, право и једино човека достојно; то је такозвано линеарно — праволинијско схватање историје и њеног тока који прелази у метаисторију.

Наравно са самим појмом људске историје и размишљања о њој, односно филозофијом историје скопчани су и многи други, просто незаобилазни појмови без чије анализе и правилне интерпретације не може бити ни правилног разумевања саме историје. Наш аутор, чију књигу приказујемо, полази од основне претпоставке да постоји оно што сви зовемо историјска истина као таква, с једне стране, с друге пак стране, налази се историчар-истраживач који се упушта у врло комплексан и сложен посао да сагледава историјску истину. Да би је боље, свестраније, потпуније и наравно објективније сагледао, истраживач-историчар и сам мора бити свестрано образован и верзиран, у противном, његово сагледавање прошлости биће врло скучено. С друге стране, Ж. Маритен филозофију историје признаје као моралну филозофију, а сама пак морална филозофија не може се ни замислити без теологије: какав је смисао историје, шта је њен крајњи циљ, ако не онај који је већ дат у Откривењу Божијем, а то је вечно Царство Божије. Историјско догађање се не завршава само овде, оно прелази у транс-историју и мета-историју. Тако теологија историје има да-

кле за предмет Царство Божије. То је у ствари историја спасења и искупљења и то у једном историјски датом времену. С друге стране филозофија историје је као наука, која са гледишта и закона овога света, разматра тај исти свет и човека у њему (стр. 31). Аутор посебно истиче и подвлачи да једино јудео-хришћанско Откривење (Стари и Нови завет) даје праву перспективу и разумевање како човекове слободе тако и времена, односно вечности а самим тим и историје (стр. 33).

Међутим, ток нашег свакодневног живота, присуство зла и греха у човековом животу, доводи Ж. Маритена до закључка о постојању такозваног двоструког-амбивалентног напретка, односно до тога да истовремено у историји, једно поред другог егзистирају и добро и зло. Писац нужност такве реалности види и у Христовим речима из познате јеванђелске приче О пшеници и кукољу: „Оставите нека обоје расте до жетве“ (Мат. 13:30). Присуство зла и греха биће до краја историје. То је и јеванђелско становиште. Зато аутор даље и каже: „Ниједно се историјско раздобље не може потпуно осудити или потпуно одобрити“ (стр. 39). Слична је и његова тврдња да Бог и нема противника, јер му служе и атеисти и противници: „Њему служе мученици, али и крвници који праве мученике“ (стр. 41).

Са тачке гледишта филозофије историје можда је најинтересантније треће поглавље ове књиге (стр. 53-73) у коме се разматра питање закона који владају у историји или правила по којима се одвијају сви историјски токови. У одговору на ово питање Ж. Маритен

опет полази од самог човека, његове природе и његове слободе. Како је наиме првородни грех утицао на усмерење тока историје? „Бог“, каже даље наш писац, „никада није изгубљену природу (човека) препустио самој себи, милости (благодат) Божија никад није престала деловати у човечанству“ (стр. 54). Ослањајући се на Откривење, он види у целокупној људској историји три стања човекове природе: 1 — стање природе пре писаног Закона (Мојсије), 2 — стање Закона (Стари завет) и 3 — нови Закон (Нови завет). Коментаришући старозаветни Закон, аутор доноси опширан цитат из Павлове посланице Римљанима 9:30-33 и 11:11-33, где свети Павле каже да је Закон доводио људе до спознаје зла и греха, али није омогућавао и да грех буде избегнут, пошто је плата за грех, смрт. Тек нас је Господ Христос у Новом завету коначно ослободио владавине Закона; Христос је заправо човечанству даровао закон слободе и љубави који је савршенији од слова Закона (стр. 56-57). У истом контексту размишљања аутор се осврће на често постављено питање улоге Јевреја у историји, пре свега у историји спасења: „Јевреји“, каже Ж. Маритен, „као одговор, нису схватили прелаз од власти Старог закона на власт Новог закона, који је закон слободе, они су се зауставили при власти Мојсијева закона“ (Рим. 9:30-33 и 11:1). Опет усвајајући становиште апостола Павла, каже да је Бог допустио Јеврејима ову грешку да би се спасило цело човечанство. Јевреји ће на крају историје опет бити народ Божји (стр. 57). Наведено место код апостола Павла

аутор сматра да је оно основни закон људске историје и као такав може бити схваћен само из перспективе натприродне воље и љубави Божије, „јер су неиспитиви Његови судови и неистраживи Његови путеви“ (Рим. 11:33).

Међутим, овај вечни закон људске историје у нововековној епохи лажно је разумео Хегел. Он је, како каже Ж. Маритен, супротно упозорењу апостола Павла, мислио да је зло нужно да би се унаредило добро. Тако је по Хегелу, сам Бог зачетник зла које му је чак и потребно. Зло је, према томе потребно као што је Бог потребан (стр. 59).

Зашто Јевреји толико страдају у историји, зашто су у дијаспори? Ж. Маритен је убеђен да то има смисла. Они су на такав начин живи пример који подстиче, изазива, надражује свет, покреће свет: „Он (Јеврејски народ) учи (свет) да буде незадовољан и неспокојан тако дуго док нема Бога...“ (стр. 60).

Кроз историју, односно на њеном почетку стоји свест примитивног човека у којој преовлађује магијско, заправо машта над интелигенцијом, разумом: „То је стање детињства човечанства: плодно стање кроз које се морало прећи“ (стр. 64). Насупрот позитивистима (Огист Комте, А. Берксон), наш аутор каже: „...знаност, филозофија, метафизика као и религија и мистика па и поезија по нарави су такве да заједно расту“ (стр. 65). Даље, аутор људско морално усавршавање доводи у везу и зависност од спознаје природних закона (стр. 66-67). У неминовну историјску законитост он доводи и прерастање, заправо

прелаз „сакралне“ цивилизације у „профану“ цивилизацију. То је просто нужност. Појам светог (сакрално) и световног (профано) тек је потпуно јасно искристалисано са Хришћанством (по начелу: „Цару цареву, Божије Богу“). Прелаз светог у световно кроз историју понекад је злоупотребљено: „Али тај нормални развој пратио је и изопачио један од најнасртљивијих и најглупљих напора којим се подручје социјалног и политичког живота одвојило од Бога и Еванђеља те их напоследку одбацило“ (стр. 70). Плод таквог приступа је атеизам комунистичке државе. Али, пита се Ж. Маритен, да ли је индијска цивилизација сакрална? Даље, да ли исламска цивилизација може постати профана (световна), као што је добрим делом случај са хришћанском цивилизацијом? (стр. 71).

Једно од последњих поглавља ове веома сажете и прегледне књиге бави се, у теологији историје незаобилазним питањем односа Бога и света (стр. 75-97). Хришћанско је становиште да зло и грех не постоје онтолошки: „Зло је једна ствар (јер није ствар) која би могла постати без Бога“ (стр. 75). Али у свету постоји Црква коју он сасвим правилно дефинише као мистично тело Христово, или „Царство Божије у путујућем и распетом стању“. Интересантно је, или боље рећи изазовно његово мишљење да у ствари сви људи припадају, заправо, потенцијално припадају Цркви и то по следећим категоријама: 1) видљиви чланови Цркве који јој припадају по вери, по крштењу и који активно делују у самом делу искупљења; 2) они који „невидљиво припадају Цр-

кви, који немају потпуну веру, и најзад 3) и они који потенцијално припадају Цркви (стр. 79). Ако је то тако, онда је одговарајући и закључак: „Ниједан људски догађај није сасвим зао — мислим у перспективи културне и повијесне (историјске) вриједности“ (стр. 86).

О односу пак Хришћанства и света, Ж. Маритен закључује: „Сви који хоће побожно да живе у Исусу Христу биће гоњени“ (апостол Павле). Хришћани су увек гоњени не само од многобожаца и иноверних већ и од самих хришћана. Зато ће непријатељство света према Христу и хришћанима постојати до краја историје. „Ви нисте од овога света“, и свет никада неће да се потпуно помири ни са Христом, нити са хришћанима. С друге стране, и у таквој супротности непрекидно се врши дело искупљења и спасења у Цркви као тајанственом телу Христовом. Спавају се не само свети и праведни већ и прогонитељи и грешници, „јадни расипни синови који се праћакају у злу у којем живе“ (стр. 91).

По Ж. Маритену неће се спасти само они, „који су сами у себи убили сваку божанску клицу добре воље и којима је дражи пакао него Бог“.

Завршно разматрање аутор посвећује хришћанској есхатологији — Царству Божијем (...да приидет Царствије Твоје...), и са разлогом се пита да ли га је могуће

остварити овде у овом свету (*hic mundus*). Исусовци (Језуити) су сматрали да је могуће и покушали су да га реализују, али, разуме се, безуспешно. Свакако је комунизам 20. века имао исту замисао. Ж. Маритен овај проблем доста добро сагледава и зато циљ хришћанског живота овде на Земљи не види само у његовој „хоризонтали“, у социјалном и политичком реализму, у преображају овоземаљског света, већ у „вертикали“, која је много важнија, а то је спасење душе. На овој и оваквој Земљи раја никада бити неће, али Царству Божијем морамо стално и непрекидно тежити, јер: „Свет се неће никада потпуно измирити са Христом“ (стр. 94). Основни став, односно заблуда дијалектичког материјализма, атеизма и позитивизма је у томе што себе сматрају и приказују као последње, коначно, савршено откриће којим се завршава историја. Насупрот томе, и у томе је основна разлика, хришћанска филозофија историје, крај, есхатон, види с оне стране времена, у вечној перспективи Царства Божијег и правде Његове.

У сваком случају, у савременим погледима и схватањима историје, књига Жака Маритена добро нам је дошла јер је заснована на хришћанским уверењима по овом питању.

Њакон Радомир Појовић

САДРЖАЈ

Јеромонах др Игњатије Мидић, <i>Уместо уводника</i>	3
Епископ др Данило Крстић, <i>Култи и култура</i>	17
Епископ др Атанасије Јевтић, <i>Хришћанско схватање личности у историји</i>	19
Јеромонах др Игњатије Мидић, <i>Ог слободе као бунта до слободе као бића</i>	35
О. Георгије Флоровски, <i>Твар и шварност</i>	53
Митрополит пергамски Јован Зизулас, <i>Христос, Свети Дух и Црква</i>	85
О. Георгије Флоровски, <i>Европа, Свети Оци и унутарње памћење цркве</i>	103
Протојереј Божидар Мијач, <i>Смисао црквене аскезе по учењу Преподобног Симеона Новог Богослова</i>	107
Владета Јеротић, <i>Евхаристија и Света Тајна Исповести</i> ..	125
Епископ др Атанасије Јевтић, <i>О унијаћењу на шеријорији Српске православне цркве</i>	131
Ђорђе Перић, <i>Химна Светом Сави у прошлости и данас</i> ..	147
<i>На прагу зрелости</i> (приказ)	177
Жак Маритен, <i>Филозофија повијести</i>	179

Теоолошки цотледи

ВЕРСКОНАУЧНИ ЧАСОПИС 1-4'91



„ТЕОЛОШКИ ПОГЛЕДИ“

И з д а ј е

„П Р А В О С Л А В Љ Е“

новинско-издавачка установа

Српске патријаршије

с благословом

Његове Светости

Архиепископа пећког,

Митрополита

београдско-карловачког

и Патријарха српског

П А В Л А

У р е ђ и в а ч к и о д б о р:

Ћакон Радован Биговић

(главни и одговорни уредник)

др Димитрије Калезић

др Игњатије Мидић

др Владета Перишић

Ћакон Радомир Ракић

Градимиr Станић

У р е д н и ш т в о

и администрација часописа:

11000 Београд, 7. јула 5

Патријаршија

Слика на корици:

**РУКА ГОСПОДЊА, фреска из манастира Манасије
— Ресаве, 1406—1418.**

Часопис излази четири пута годишње

Цена овог четвороброја је 2.000 динара

Прилози који се објављују у

„Теолошким погледима“

првенствено представљају

ставове писаца,

а не саме Редакције.

На основу мишљења Републичког

секретаријата за културу СР Србије,

413-654/83-06, од 5. VII 1983. године

не плаћа се порез на промет.

Ш т а м п а:

Штампарија Српске патријаршије,

Београд, 7. јула број 5

Библиотека Српске Патријархије

БСП С



II 41/1991



000000414,1/4

COBISS



БИБЛИОТЕКА СПЦ

ПБ II 41/1991-14

Theological Views

**A quarterly published in Serbian
with summaries in English.**

**Publisher: »Orthodoxy«
the Publishing Institution
of the Serbian Orthodox Church.**

**Address:
Theological Views, 7 July No. 5,
11000 Belgrade, Yugoslavia**

**Annual subscription
for abroad: U.S. \$ 10.**