

ЕПИСКОП АРТЕМИЈЕ  
СА ХРИСТОМ КРОЗ ЖИВОТ

Са благословом Његовог преосвештенства епископа  
рашко-призренског и косовско-метохијског  
Г. др АРТЕМИЈА

Едиција: *Следујући светим Оцима*  
Књига ПРВА

ISBN 86-84017-26-9

ЕПИСКОП АРТЕМИЈЕ

# Са Христијом кроз живот

Зборник радова



Мисионарски  
и духовни центар  
АТОС



# САДРЖАЈ

**Предговор .....** ..... 9

## **Богочовек у историји**

ПРОБЛЕМ НЕУСЛОВЉЕНОСТИ ИЛИ УСЛОВЉЕНОСТИ ОВАИЛОЋЕЊА БОГА ЛОГОСА .....	19
СВЕТА ТАЈНА БРАКА У ДОГМАТСКОМ СВЕТЛУ .....	43
ТАЈНА И СМИСАО СТРАДАЊА	
У ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ .....	73
ЦАРСТВО НЕБЕСКО У ПРАВОСЛАВНОМ ПРЕДАЊУ...	103

## **Предање и „предања“**

ПРЕДАЊЕ И ЦРКВА .....	135
ОТАЦ ЈУСТИН У СВЕТООТАЧКОМ ПРЕДАЊУ .....	163
СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА	
И СВЕТСКИ САВЕЗ ЦРКАВА .....	197
СВЕТИ НЕКТАРИЈЕ ЕГИНСКИ	
И ЊЕГОВ СТАВ ПРЕМА ЕКУМЕНИЗМУ.....	209
РЕВНОВАЊЕ ЗА ИСТИНУ .....	221
КОМЕНТАРИ, ОДГОВОРИ, ОБРАЋАЊА .....	233

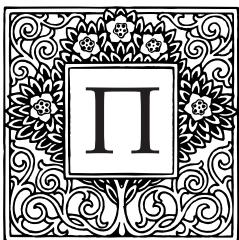
## **Човек у Богочовеку**

МОНАШТВО У ЦРКВИ ХРИСТОВОЈ.....	253
УЧЕЊЕ О МЕТЕМПСИХОЗИ И РЕИНКАРНАЦИЈИ	
СА ХРИШЋАНСКОГ ГЛЕДИШТА .....	269
ТАЈНА РАВНОАПОСТОЛНОСТИ СВЕТЕ БРАЋЕ	
КИРИЛА И МЕТОДИЈА .....	325
ПРЕДГОВОР КЊИЗИ	
СВЕТИ ЈОВАН КРОНШТАТСКИ.....	343
ТАЈНА СТРАДАЊА ВИТЛЕЈЕМСКИХ МЛАДЕНАЦА .....	351
КОСОВО – МУЧЕНИШТВО ИЛИ САМОУБИСТВО.....	359
ХИЛАНДАР У ИСТОРИЈИ СРПСКЕ ЦРКВЕ	
И СРПСКОГ НАРОДА .....	381

# **SLIKA**



## ПРЕДГОВОР



пред нама се налази књига чланака и студија Епископа рашко-призренског и косовско-метохијског Артемија, насталих углавном као насушна потреба одговора и сучељавања са оним проблемима и питањима која је живот доносио и наметао у протоку времена, а која су захтевала исправан, Православни став и светоотачки приступ њиховом решавању.

То је једна од главних и основних карактеристика ове књиге, уједно можда и највреднија, коју треба посебно истаћи и на њу обратити пажњу, а да-кле, написана је под светлом и призмом Светих

Отаца, њиховог живота, њихових дела и учења, супретати све и сваког у овоме животу, било добро или зло, било радост или тугу, било пријатеља или непријатеља, сваки проблем и сваки догађај, тако да писац ових студија може слободно и мирне савести са свима, кроз две хиљаде годишњу историју Цркве Христове овде на земљи просијалима светлошћу Христовог Јеванђеља Светим Оцима, учесницима Седам Светих Васељенских Сабора и свим осталим чуварима и бранитељима вере Христове, да каже: „Следујући светим Оцима ...”, и са Светим Оцима Четвртог Васељенског Сабора у Халкидону да понови, „У свему следујући установама Светих Отаца...”<sup>1</sup>, јер се у свему ономе што је преносио другима, чему их је учио и поучавао, трудио да буде што мање његовог, индивидуалног, различитог од Предања Цркве, већ пре свега и изнад свега Христос, онако како нам је предат и како смо га примили кроз Јеванђеље и Предање Цркве. Баш као што пише и отац Јустин, одговарајући онима који куде и оптужују часопис *Хришћански живот* који је он уређивао: „Себе не проповедамо, већ Господа Христа кроз Свете Оце, зато *Хришћански живот* не воле они који себе проповедају, који себе намећу место Светих Отаца, који вечно нормирају према времену... Ми не престајемо наглашавати да у Цркви најбоље мисле Свети Оци, јер Духом Светим мисле<sup>2</sup>”.

1. 28.  
2. , . 1980., . 67.

Али, да бисмо могли Свете Оце проповедати и њихову науку преносити, да бисмо могли, заправо, Христа проповедати, потребно је најпре следовати им у животу, потребно је ићи Путем којим су они ишли, и тек тада ће наша реч и наш пример имати снагу и силу да и друге препороди, да и друге пробуди, да их, заправо, вакscrne из духовне смрти, јер се „само усвајањем светоотачке науке и подвижничког схватања Православља може оживети наше замрло, наше парализовано осећање црквености”<sup>3</sup>.

Све ово видимо и можемо лако препознати на примеру Епископа Артемија, који је, имајући на уму речи светога Григорија Богослова: „Треба најпре себе очистити, па онда друге учити чистоти; треба најпре себе учинити мудрим, па онда друге учити мудrosti; треба најпре сам постати светлост, па онда друге просвећивати; треба се најпре сам приближити Богу, па онда друге приводити Њему; треба најпре сам постати светим, па онда друге освећивати”<sup>4</sup>, провео у пустињском, усамљеном манастиру Црна Река пуних тринаест година, чистећи себе и учећи друге чистоти, да би га тада Промисао Божији уздигао на службу и степен на којем се данас налази.

Многима је Епископ Артемије данас познат углавном по своме ангажовању и разноврсној активности коју је развио у вези са, већ дugo времена тиња-

3. *тт*, . 70.

4. . , 2,71; PG 35, 480 B.

јућом, и од недавно нараслом до експлозије, Косовском кризом, која је, својим развојем и својим током, судбине многих људи упутила путевима на којима никада нису ни помислили да ће се наћи, међутим скоро сви текстови сабрани у овој књизи настали су пре коначног, крвавог расплета Косовске драме, и не односе се својим садржајем на њу, већ су углавном по преимућству теолошке, догматске садржине, и у више наврата окренути савременим збивањима и кретањима у Цркви.

Сада бисмо се укратко осврнули на неке од тема обрађених у овим веома дубоким и значајним студијама.

**Брак** је институција која је неминовно скопчана са судбином и животом већине људи овде на земљи, којом се битно мења живот човеков од онога како је изгледао пре ступања у брак, која прати човека у највећем периоду његовог живота, и која као земаљска установа, али и као „таяна велика” по речима апостола Павла (*Еф. 5, 32*), због свог значаја и своје важности у животу свакога човека, неминовно захтева нека знања и неке претпоставке, да би човек могао сагласно вољи Божијој и Закону Божијем живети у браку и тако испунити његову сврху.

Шта је брак? Који је његов циљ? Која је његова намена, сврха? Како у браку треба живети? Знамо ли ми одговоре на сва ова питања? Да ли смо се добро припремили пре ступања у брак, са свешћу у шта улазимо и шта се од нас очекује? Ако све ово не знамо да ли ће наш брак успети,

испунити своју сврху, или ће можда, што је вероватније, доживети неуспех и, с обзиром да прожима све нивое човековог живота, и нас саме одвести у пропаст?

Са жалошћу морамо констатовати да велико неизнање влада у нашем народу у вези са овом светом Тајном, и да су, следствено томе, и последице тога незнанња погубне и за читав народ и за све генерације. Било је неких покушаја код нас да се понешто о овој светој Тајни напише, да се објави и понека књига о њој (као пре око три године када је манастир Хиландар објавио књигу посвећену светој Тајни Брака), али је све то, по нашем мишљењу, било неуспешно, и уместо да нас води и усмерава на прави пут, чешће нас је заводило и одводило на странпутице, понекад угађајући палој људској природи и сводећи узвишене захтеве које Црква поставља пред супружнике на оне мере које ће нама одговарати, уместо да се дешава супротно, а то је управо оно што Црква и захтева од нас: да ми себе мењамо, „да се преобрежавамо обновљењем ума свога, не саобрежавајући се овоме веку“ (*P.m. 12, 2*) и тако „достигнемо у меру раста пуноће Христове“ (*Eph. 4, 13*).

Зато се у тексту **Света Тајна Брака у догматском светлу** говори о браку са догматске стране, о његовој суштини, а у светлу Светих Отаца и њиховог учења, дајући нам знање које нам је свима неопходно, по могућству пре ступања у брак, јер по речима оца Јустина: „Ми смо хришћани, прави хришћани све дотле док држимо веру Светих Ота-

ца. Без те вере нема нам спасења, ни вечног живота. Само се тако може имати благодатно осећање Православности, које се даје кроз молитвено општење са Светитељима”.<sup>5</sup>

И у осталим текстовима овога зборника разматрају се у основи доктортске теме и на тај начин дају се одговори који муче и раздире душу сваког Православног хришћанина.

Тако у студији под насловом **Проблем условљености или неусловљености оваплоћења Бога Логоса**, даје се, на основу учења светог Максима Исповедника, тумачење „тајне од вечности сакривене у Богу, који је саздао све кроз Исуса Христа” (*Еф. 3, 9*), „тајне сакривене од векова и покољења, која се сада јави светима Његовим” (*Кол. 1, 26*).

Особита вредност ове књиге, на шта бисмо хтели посебно да скренемо пажњу читалаца, јесте освртање, или боље речено, тумачење на основу светоотачког Предања, и пружање православног одговора – а самим тим и сведочење Истине, јер „познајте Истину и Истина ће вас ослободити” (*Јн. 8, 32*), говори Христос, који је сам Истина - на већ дуже време постојеће у Православној Цркви учешће од стране извесног дела јерархије у тзв. екуменском покрету, којега (екуменски покрет) аутор отворено назива правим именом – јерес.

Можда га на овако смео и неустрашив став пре- ма јеретицима разних врста, којих је читаво мноштво у данашњим смутним временима, наводи, из-

5. , . 184.

међу осталог, и стално сећање на речи које је изговорио приликом своје хиротоније за Епископа, а које изговара сваки Епископ при својој хиротонији: „Оне пак који другачије, а не православно мисле о хришћанској вери, одбацијем као туђемислеше Христовој Цркви, као кваритеље Истине Божије и упропаститеље спасења људи... и јасно и гласно говорим: Свима јеретицима анатема!“<sup>6</sup>

Из свега онога што ова књига садржи и што нам нуди, произилази, сматрамо, недвосмислено и јасно, да је њен аутор пре свега и изнад свега богослов, те да је богословље, које је по речима светог Дијадоха, Епископа Фотичког, благодатни дар Божији, његов живот, а оно га, опет по речима светог Дијадоха, покреће на љубав према Његовој доброти и дарује души прве дарове<sup>7</sup>.

То богословље које је хлеб наш наушни и које је свакодневна потреба нашега бића, нуди нам се овде као што се на једној изобилној трпези налази мноштво ђаконија пријатних за око и корисних за тело, само са том разликом што се овде ради о храни духовној и јелима душекорисним, и уводи нас у тајне Православне вере и Православнога живота.

Намера је и жеља уредништва да ова књига буде прва у новопокренутој едицији издања мисионарског центра „Атос”, која ће се звати „Следујући светим Оцима” и у којој ће се, сходно постоје-

6.        , , 1995, 5, . 32.

7. . , , , 67; . S. Ch. No 5, 127.

ћој замисли и плану, објављивати дела аутора са времених или оних који су нам претходили, на различите теме (Православне свакако), домаћих или страних, независно од обима, али којима ће једно обележје бити заједничко: неодступна спремност да се следи пут Светих Отаца, оних који „тајну богословља јасно предадоше Цркви”<sup>8</sup>, да се „наш пут одлучно окрене ка поретку канонском и светоотачком”, јер само ходећи путем који су они пропутили можемо „у светлости Христовој угледати светлост”, као што и свети Кирило Александријски у своме писму Јовану Антиохијском каже: „Ни на који начин не допуштамо да се од неких уздрма утврђена вера...” сећајући се онога који је рекао „не померај границе вечне, које поставише оци твоји” (*Приче Сол.* 22, 28); „јер не беху они који говораху, него Дух Бога и Оца, који исходи од Њега...”<sup>9</sup>

Са овим мислима предајемо књигу у руке читачкој јавности, која ће, надамо се, знати да цени и вреднује књиге овакве врсте и овакве садржине.

*Проіпос. Симеон*

8. , 11. , ,

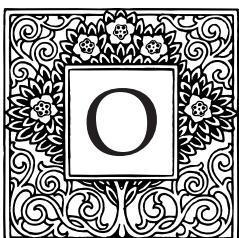
9. J. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, V, 308-309, Florentiae et Venetiis 1757-1798, Parisiis 1899-1927; Ιωάννου Καρμίρη, Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά μνημεῖα τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας, ‘Αθῆναι 1960, . 153, . 1.

# БОГОЧОВЕК У ИСТОРИЈИ





## ПРОБЛЕМ НЕУСЛОВЉЕНОСТИ ИЛИ УСЛОВЉЕНОСТИ ОВАПЛОЋЕЊА БОГА ЛОГОСА



сновни је став светога Максима Исповедника да се тајна „обожења“ човека, базира и изграђује у целини на надумној тајни очовечења и оваплоћења Бога. Те две тајне у Православној теологији заједно стоје или падају, јер су међусобно нераздвојно повезане. За разумевање, пак, узајамног односа ових двеју тајни, тј. тајне очовечења Бога и обожења човека, потребно је да обратимо своју пажњу на најосновнију тему максимовске теологије: на тему односа између пада човека и оваплоћења Бога, или, другим речима, на тему о неусловљености или условљености оваплоћења Бога Логоса. Овај, ни-

мало лак проблем, решава се, по светом Максиму, само у светлу тајне обожења човека, узетог у најпунијем своме изразу као „ипостасно сједињење“ човечанске природе са Божанском у Ипостаси Исуса Христа, као што ћемо даље видети.

Иако Светитељ говори обично (као, између осталог, и сви Свети Оци Цркве) о условљености оваплоћења Бога, примајући, дакле, да је „оваплоћење било ради спасења природе“<sup>1</sup>, или како пише на другом месту: „Бог постаје човек да спасе изгубљеног човека“<sup>2</sup>, или опет на другом месту: „Сећамо се да је почетак и услов Његовог у телу чудесног доласка к нама једино наше спасење“<sup>3</sup>, као, такође, на другом месту: „јер једини узрок рођења Његовог тела имајаше спасење природе“<sup>4</sup>, итд., ипак постоје у његовим делима не мало местама која јасно говоре о неусловљености оваплоћења Бога Логоса. Вели, дакле, свети отац, да божанско оваплоћење и очовечење Бога Логоса представља првобитну одлуку Бога о човеку и свету, одлуку коју је, као последњу намеру и циљ целокупног стварања, Бог донео и одлучио пре сваког стварања. Најглавније од таквих места светог Максима налази се у његовом делу *Одговори Таласију*<sup>5</sup>. У њему свети Максим првенствено поистовећује „тајну Христа“ са самим „Христом“, који је „неизрециво

1. Πρὸς Θαλάσσιον 63, скол. 36, PG 90, 692B.

2. Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1308I.

3. Πρὸς ἡγουμένην Ἐπιστολή 11, PG 91, 456C.

4. Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1040B.

5. Πρὸς Θαλάσσιον 60, PG 90, 620B–625D.

и незамисливо ипостасно сједињење Божанства и човечанства“, или, као што вели мало ниже, Христос је „једна од обе [природе] сложена ипостас“ (без умањивања или измене тих двеју природа). У продужетку текста Свети Отац, у једном веома сажетом одломку, вели да ова тајна сложене ипостаси Христове, дакле Христа као Богочовека, представља „велику и скривену тајну“ коју је донео и одлучио пре свих векова велики Божји савет: „То је тај блажени циљ, ради кога је све постало. То је божански циљ, који је предзамишљен пре стварања бића, који циљ дефинишемо овако: предзамишљени циљ, ради којега је све, а он ни ради чега [тј. ради Богочовека је све, а не Он ради ичега]. Гледајући у тај циљ, Бог је произвео суштине бића. То је несумњиво врхунац самог промишљања и онога о чему Бог промишља, врхунац по коме ће бити возглављење (*ἀνακεφαλαίσθις*) у Богу створења која је Он створио.“ Ову тајну превечног савета Божијег, вели даље Светитељ, открио је сада као „весник“ (= носилац вести) Логос Божији, „поставши човек и објавивши најунутрашњију дубину (*πυθμένα*) Очеве доброте“ (тј. све што је Бог Отац имао да даде човеку) и у себи показавши циљ (*τὸ τέλος*) ради којег су очигледно створења добила почетак постојања. Јер ради Христа, то јест, ради тајне Христове, „сви векови и оно што је у тим вековима, добили су у Христу почетак бића и крајњи циљ“. У развијању своје мисли о „тајни Христа“ Свети Отац примећује: „Јер је замишљено пре векова [од Бога у предвечном савету Њего-

вом] сједињење ограничења и неограничености, мере и безмерја, краја и бескраја, Творца и твари, стајања и кретања, које [сједињење] настаде у Христу јављеном у последња времена, и оно даде собом испуњење предзнања Божјег“, и беше испуњење целокупног Промишљања и пуне намене човекове постављене од Свете Тројице. А та намена (= одређење) састоји се у „натприродном“ обожењу. Јер управо обожење човека и твари, као сједињење са Богом, представља први и последњи циљ и одређење целокупне твари, Промишљања и Икономије (Домостроја) Божије о свету. Отуда Светитељ и додаје: „Заиста је требало да Онај који је по природи Творац суштине бића буде и лични Остваритељ благодатног обожења посталих бића, да би се Давалац бића [постојања] показао и као Дародавац вечног добробића [блаженства]“. Карактеристична и допуњујућа је и примедба прва на ово место која додаје: „Твар је ипостас [постојање] бића која су настала из небића. Њихово сједињење „по ипостаси“ са Оним од кога су она настала, вели, предзамишљено је по Промислу“<sup>6</sup>.

Поред овог многозначајног места постоје и друга места светог Максима која исто тако јасно говоре за неусловљеност оваплоћења Логоса Божијег. У једном од њих (опет из дела *Таласију*)<sup>7</sup> вели Светитељ да Бог, Који је створио сву твар, имаћаше пре свих векова „о њима [тварима] неизразиву и

6. Πρὸς Θαλάσσιον 60, схол. 1, PG 90, 625C.

7. Πρὸς Θαλάσσιον 22, PG 90, 317B–321C.

преблагу одлуку. Она [одлука] беше пак у томе да, с једне стране, Њега [Бога Логоса] неизменљиво учини имаоцем човекове природе преко истинског сједињења, а да, с друге стране, људску природу непроменљиво сједини Њему, да би Он, поставши човек као што Сāм зна, учинио богом човека кроз сједињење са Собом.“ У продужетку текста додаје Свети Отац да је „Господ наш Исус Христос и почетак и средина и крај векова, и прошлих и садашњих и будућих“, и завршава дотично место учењем о обожењу човека у Христу. И овде су опет веома карактеристичне прва и трећа примедба (схолија)<sup>8</sup>, које наводе да је „неизрециви циљ“ предвечног творачког Божанског савета био „ипостасно сједињење Логоса са телом“, да би постало тело (= цео човек) „божанско по ипостаси“, ствар која управо и представља највишу садржину обожења. Зато се и додаје (у трећој примедби) да је „очовечење Бога сигурна потврда наде на обожење природе људи, које је у толикој мери човека учинило богом, у коликој је Он постао човек“. Овим примедбама треба додати и примедбу осамнаесту на педесет четврти одговор Таласију, која карактеристично говори: „Јер у логосу [принципу, идеји, појму] Божанског оваплоћења садржи се стварање векова и свега онога што је у вековима, и продужење живота бића по благодати неограничено изнад свих векова.“<sup>9</sup>

8. *Истό*, схол. 1 и 3, PG 90, 321CD.

9. *Πρὸς Θαλάσσιον* 54, схол. 18, PG 90, 532AB.

На горе већ наведена места треба додати и друга нека, као текст чувеног тумачења светог Максима на слово *O сиромахољубљу*<sup>10</sup> светог Григорија Богослова, и посебно на следећу реченицу овога слова: „Нас који смо делови Бога“ („Μοῖραν ἡμᾶς ὄντας Θεοῦ“). У свом дубоком богословском тумачењу на ово место свети Максим излаже такође неусловљеност (τὸ ἀπροϊπόθετον) „тајне Христа, тј. савршеног очовечења Његовог („по ипостаси“ = „καθ' ὑπόστασιν“) и нашег возглављења у Њему као „удова тела Његовог“, а која тајна је „циљ од пре векова скривен у Богу и Оцу“. Тајна ипостасног сједињења у Христу човечанске природе са Божанском, дођаје даље Светитељ, „показала је да смо ми ради тога саздани, као и предвечни свеблаги циљ Божији о нама. При томе овај циљ није претрпео никакво преиначење у себи, а испуњен је, међутим, увођењем једног другог новијег начина.“ И завршава свети отац са следећом карактеристичном реченицом: „Нема сумње, свима је јасно да је тајна, која се у Христу збила на крају века, сигуран и очигледан доказ и испуњење онога што је у почетку века постављено (παραθέντος) у прародитељу.“<sup>11</sup>

Могли би се овде додати још и други текстови светога Максима, али сматрамо да и ови до сада наведени сведоче јасно о неусловљености оваплоћења Бога Логоса. О овом богословском ставу светог Максима бавио се мањи круг новијих истражи-

10. Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου, *Λόγος* 14, 7, PG 35, 857–909.

11. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1097AD.

вача. Тако о. Георгије Флоровски, на основу горе наведених места, изражава гледиште да „Логос по-стаде тело“ не само ради искупљења, јер тајна оваплоћења по светом Максиму јесте „тајна Богочовека, тајна божанске љубави, која јешира и дубља од искупитељског милосрђа“<sup>12</sup>. У једном своме чланку о. Флоровски понавља и развија своје мишљење о дотичном проблему, говорећи: „[Свети Максим] проповедао је да оваплоћење треба да се посматра као безусловни и првобитни циљ Бога у делу стварања. Природа очовечења, то јест сједињења божанске величине са човечанском слаботињом, јесте у сваком случају једна неиспитљива тајна, али макар можемо да схватимо да је смисао и циљ ове највише тајне био, по светом Максиму, ово само оваплоћење, и заједно са овим наше утешавање у Тело Оваплоћенога. Терминологија светог Максима је јасна и чиста.“<sup>13</sup> Исто овакво тумачење дао је нешто пре Флоровског С. Л. Епифанович, значајни истраживач светог Максима.<sup>14</sup>

Са стране других новијих истраживача богословља светог Максима ова тема није била предмет

12. Г. Флоровский, *Византийские отцы V–VIII*, Парис, 1933, стр. 209–10.

13. Г. Флоровский, *Cur Deus Homo? The motive of the Incarnation* (превод на грчки од Стам. Хазистаматију) у зборнику „Θέματα ὁρθοδόξου θεολογίας“, ’Αθήναι, 1973. стр. 36–37. У истом своме чланку о. Флоровски се позива укратко на оне који су се од средњег века до данас бавили питањем условаљености или не божanskog оваплоћења, где и упућујемо заинтересоване за библиографију о овоме, као и на *Dictionnaire de Théologie Catholique* 7, Per Incarnationem, итд.

14. С. Л. Епифанович, *Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие*, Кијев, 1915, стр. 69.

особите пажње и изучавања, него је се дотичу само узгред. Један од њих, H. U. von Balthasar, подржава гледиште да је Светитељ био за неусловљеност оваплоћења Логоса. Он вели да би у једној дискусији са схоластичарима о овој теми свети Максим био на страни Duns Scotus-а, али не би прихватио услове хипотетичке теологије схоластика<sup>15</sup>. Од других истраживача P. Sherwood<sup>16</sup> и J. H. Dalmais<sup>17</sup>, иако се само узгребно дотичу ове теме, заступају исто гледиште. А достојно је пажње да и Н. Нисиотис, иако се није специјално бавио светим Максимом (нити нашом темом), ипак пише „да је крајњи циљ стварања заједничарење Љубави у Телу човечијем са Богом“<sup>18</sup>, иако не прима неусловљеност оваплоћења Бога.

Постоје, међутим, истраживачи богословља свега тог Максима који подржавају супротно гледиште. Тако, примера ради, В. Лоски говорећи о циљу сабирања у Богу различитих сфера (пет раздеоба) света, вели: „Ако су ова сукцесивна сједињења или спајања која превазилазе природне раздеобе, остварена коначно у Христу, то се десило зато што Адам није успео у својој намери [одређењу]. Христос их остварује сукцесивно следећи поре-

15. H. U. von Balthasar, *Kosmiche Liturgie*, Einsiedeln, 1961, стр. 270.

16. P. Sherwood, у „Уводу“ његовог превода „The Four centuries on Charity“ св. Максима, у *Ancient Christian writers*, Nr. 21, London, 1955.

17. J. H. Dalmais, Introduction у књизи *Saint Maxime Le Confesseur*, Les Editions du soleil, Hamur, Belgue, 1964.

18. Ник. Νησιώτου, *Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωστιολογίαν*, Ἀθῆναι, 1965, стр. 65.

дак, који је одређен за првог Адама.<sup>“<sup>19</sup></sup>

Исто поимање има и професор атинског Богословског факултета А. Теодору, који је недавно писао о светом Максиму. У својој опширијој студији<sup>20</sup> о дотичној теми, професор Теодору наводи мноштво места из текстова светог оца, делећи их на она која су за неусловљеност и она за условљеност оваплоћења, објашњавајући опширио свако од њих. На крају своје студије професор А. Теодору долази до следећег закључка: „У наведеном одломку своме ка Таласију [питање 60, PG 90, 620–621] свети Максим прихвата неусловљено очовечење. Карактеристично је да то чини у одговору на питање које се односи на место из Светог Писма (*I Пећар.* 1, 19–20; *Кол.* 1, 6), што очигледно сведочи о библијској структури његове мисли. Али у Светом Писму ниједанпут се не посвежава идеја о неусловљености очовечења. Јасно је да свети Максим уопштава у конкретном случају библијске идеје, употребљавајући чак претеране схеме богословског ума. Ово уопштавање истиче јединственост божанског очовечења за обожење човека и твари. „Ову идеју“, продужује професор Теодору, „Максим свега једанпут истиче, ниједанпут не повративши се – бар не изричito – на њу. Остали ток његових мисли усмерава се веома јасно ка

19. Владимир Лоски, ‘Η Μυστική θεολογία τῆς ἀνατολικῆς Ἑκκλησίας, Θεσσαλονίκη, 1964, стр. 152.

20. ’Ανδρέας Θεοδώρου, *Cur Deus Homo? Ἀπροϋπόθετον ἡ ἐμπροϋπόθετον ἐνανθρώπησιν τοῦ Θεοῦ Λόγου;* у ЕЕΘΣΠА, том 19, ’Αθήναι, 1972, стр. 297–340.

условљеном очовечењу. Немогуће је да неко у мисли светог Максима одвоји идеју очовечења од идеје искупљења и спасења... Сматрамо да је неусловљено очовечење, чак и као гола богословска мисао и теорија, одсутна у богословској мисли светог оца. Више о тој ствари не можемо да кажемо<sup>21</sup>, закључује А. Теодору.

Јасно је да неслагање истраживача богословља светог Максима о овој теми показује да овде стварно постоји један проблем. Утолико више што чак и по онима који не прихватају идеју о неусловљености оваплоћења код светог Максима постоји макар један текст његов у коме се „изражава јасно учење његово [св. Максима] о апсолутном и неусловљеном очовечењу“<sup>22</sup>. Истовремено, међутим, постоје, као што смо видели, и многа друга места која не остављају никакве сумње о томе да је очовечење Бога Логоса било ради спасења човека, следствено, очовечење има као предуслов (προϋπόθεσιν) и покретач пад човека и самим тим потребу његовог искупљења и спасења. Шта да кажемо о овом неслагању текстова једног и истог светог оца? Постоји ли заиста суштинско неслагање и опреченост њихова? Или се, можда, проблем налази у томе како се тумачи ово „неслагање“ текстова у склопу ширег обима богословске мисли овог великог оца Цркве?

21. *Исτοι*, стр. 339–340

22. Ἀνδρεάς Θεοδώρου, *Исτοι*, стр. 301. Тада текст је: *Πρὸς Θαλάσσιον* 60, PG 90, 620B–625D.

Пре свега треба да се каже и јако истакне чињеница да је свети Максим по преимућству сотириолошки богослов, као уосталом и сви Свети Оци Православне Цркве. Спасење човека је за њега централна порука (објава) Јеванђеља Цркве Спаса Христа, и због тога оваплоћени Логос Божји, Господ Исус Христос, јесте првенствено Спаситељ. Речено је од многих истраживача отачког богословља да је свети Максим првенствено христолошки Богослов, али је чињеница да за њега, као и за све друге христолошке Оце Истока, сама ова христологија увек се посматра сотириолошки. То бива просто зато што је Богочовек Исус Христос дат нама и појавио се у историји палог света и у Цркви као Спаситељ и Искупитељ, као што уосталом показује и Његово лично име Исус = Спаситељ (Види: Д. А. 13, 23). Из тог разлога не појмљиво је за светог Максима да чини „претпоставке“ типа средњовековних схоластика, јер би оне означавале уклањање са чврстог терена билискоотачког богословља Цркве, које је једино „богословље факата“, дакле догађаја свештене историје откровења Тројичног Бога у свету ради спасења палог човека. Због тога исправно пише Balthasar: „У сваком случају Максиму је страна претпоставка оне схоластичке групе која полази од једног не стварног, већ могућег поретка бића [тј. безгрешног стања]. За њега [св. Максима], предпостојећа воља Божија поистовећује се са царством „идеја“ и „могућности“. Поредак бића и поредак догађаја подударају се у том највишем

знаку.<sup>23</sup> Следствено, треба посебно нагласити чињеницу да свети Максим ни у једном тексту не изражава хипотетичку мисао или идеју у вези са неусловљеношћу или условљеношћу оваплоћења, него, напротив, говори подједнако позитивно како о томе да се Логос Божији оваплотио ради искупљења и спасења палог Адама, тако и о томе да је божанско очовечење Логоса тај „блажени циљ ради кога је све постало“ и „предзамишљени божански циљ, ради којега је све, а он ни ради чега“<sup>24</sup>.

По нашем мишљењу богословски „кључ“ за решење овог проблема код светог Максима јесте управо централна богословска мисао његова – обожење. Из његове целокупне богословске визије постаје јасно да се све одређује и објашњава из свога циља. „Истражујући дакле свој циљ (τὸ τέλος) човек достиже почетак, који се природно у циљу налази.“<sup>25</sup> Тако и целокупни план Божији о стварању човека и света, о Промислу, спасењу и возглављењу свега у Њему (Богу), показује се у потпуности и објашњава се искључиво и једино у потпуном обожењу човечанске природе и целокупне твари. Шта међутим означава обожење за светог Максима? Да ли означава просто једно „етичко обожење“ или бар једно обожење само „по благодати“? Постаје јасно из целокупног бого-

23. H. U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, стр. 270–271.

24. Πρὸς Θαλάσσιον 60, PG 90, 621A.

25. *Истio*, 59, PG 90, 613D.

словског сведочења светог Максима да је обожење човека незамисливо без очовечења Бога Логоса, јер на крају крајева, пуно обожење, по њему, јесте само ипостасно сједињење човечанске природе са Богом. Постоје многобројна места код светог Максима која сведоче о поистовећењу обожења човечанске природе са ипостасним сједињењем исте са Богом Логосом. И веома је карактеристично то да се истраживачи светог оца који одричу неусловљено оваплоћење нису бавили овим основним обележјем максимовског богословља, тј. са обожењем као ипостасним сједињењем, док управо текстови који говоре о неусловљености оваплоћења увек истичу ово поимање. И не само да се обожење, по светом Максиму, подудара са ипостасним сједињењем, које је – сувишно је да кажемо – могуће само у очовеченом Логосу Божијем, него и возглављење (или: „зavrшетак“) по њему има исти смисао, чак и, бар у неким местима његових дела, реч „спасење“ (спасење = обожење = ипостасно сједињење)<sup>26</sup>. У том смислу раније најведені шездесети одговор Таласију је јасан: „Тајна Христа“ је „ипостасно сједињење божанства и човечанства“<sup>27</sup> и то је „натприродно обожење“<sup>28</sup> које бива кроз оваплоћење Бога Логоса, Који „по природи Творац суштине бића“ показа се и „остава-

26. Упореди: *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας Α'* 67: „Јер по благодати, а не по природи је спасење спасених“, PG 90, 1108B.

27. *Πρὸς Θαλάσσιον* 60, PG 90, 620C.

28. *Истio*, PG 90, 621D.

ритељ обожења посталих бића по благодати<sup>“29</sup>. Такође, напред наведено место светог Максима на нејасна места светог Григорија Богослова<sup>30</sup>, говори са истом јасноћом о обожењу и возглављењу и „утеловљењу“ нашем у Тело Христа, као о сједињењу „по ипостаси“ у Христу наше природе „нераздељиво и несмесиво“<sup>31</sup>. У продужетку овај текст каже да је то био „предвечни циљ преблагог Бога за нас“, чије остварење, без икакве сумње, једино очовечење Бога Логоса обезбеђује и приводи крају<sup>32</sup>.

Али факат је да се на крају дотичног места истиче једно основно питање на овај проблем, будући да Светитељ каже да „тајна која се остварила у Христу на крају века... доказ је и испуњење“ онога што је у почетку века „постављено“ у прародитељу<sup>33</sup>. Која је то била у Адаму „постављена“ тајна?

29. *Историја*, PG 90, 624D. Овакво, дакле пуно обожење, као сједињење по ипостаси, унапред је одлучено у предвечном свету Свете Тројице, као што правилно вели тамо у примедби 1. (*Πρὸς Θαλάσσιον* 60, схол. 1, PG 90, 625C), као и тумачење на „Оче наш“ (PG 90, 873CD) и главе 23. и 25. друге сотнице *Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας* (PG 90, 1136AC). Још јасније о овоме говори 22. одговор Таласију (PG 90, 317BC), којег смо навели у почетку, као и тамошње примедбе 1. и 3. (PG 90, 321CD), од којих 3. примедба јасно говори да је обожење немогуће без очовечења Бога Логоса, будући да је „очовечење Бога сигурно уверење наде на обожење природе људи“ (PG 90, 321D), Упореди и: *Κλήμεντος Ἐλεξανδρέως, Παιδαγωγὸς I*, 7 (ВЕПЕΣ т. 7, стр. 126).

30. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1097AD.

31. *Историја* (PG 91, 1097B).

32. Упор. *Πρὸς Θαλάσσιον* 63, схол. 35: „Промисао Божји се показује у ипостасном сједињењу Логоса са телом“ (PG 90, 692B).

33. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1097D.

Била је свакако обожење човечанске природе и у њој сједињење целокупне твари са Богом. Јер је обожење било унапред одређени коначни циљ Божији о човеку, као што смо видели. Али питање које се овде намеће јесте следеће: је ли био у стању првоздани Адам да постигне свој циљ, дакле, своје обожење? У продужетку текста свети Максим поставља једно врло интересантно тумачење, по коме први човек, Адам, живећи исправно „по природно датој му испочетка сили“ и крећући се „природно“ ка Богу, могао би да сједи-ни постепено у себи и кроз себе постојећих пет де-оба у свету и на тај начин да достигне у обожење себе и твари, тј. у сједињење себе са нествореним Богом<sup>34</sup>. Какво би било то сједињење? По овом тексту светог Максима било би сједињење кроз „љубав“ створене са нествореном природом, које би постигао човек „сав будући пројект потпуно потпуним Богом, поставши сав оно што је Бог, без поистовећења по суштини, и примајући у себе целокупног Бога, и због свога узласка к Богу, до-био би као једину награду самога Бога“<sup>35</sup>.

У овом тексту светог оца као да изгледа да би обожење Адама, као сједињење његово са Богом, било остварљиво и достижно да он није сагрешио. Међутим, и поред тога, имамо право да поставимо овде још једно питање на основу целокупног богословског става светог Максима: је ли обожење, као

34 *Историја*, PG 91, 1304D –1308C.

35 *Историја*, PG 91, 1308B.

натприродна благодат, достижно за било коју створену природу, па макар и природу потпомагану божанском силом? За светог Максима натприродно обожење је једна стварност, „коју ниједан принцип [логос] бића по природи сасвим достићи не може“<sup>36</sup>. Или, како каже на другом месту: човек може да чини врлине, али не и своје обожење, зато што у будућем веку (веку обожења) „успокојићемо своје силе у односу на по природи пролазне ствари, поставши оно [= обожени] за које никако не постоји сила по природи да се достигне, будући да за оно што је изнад природе [као што је обожење], природа не поседује постизајну моћ. Јер ниједно створено биће није по природи творац обожења, пошто не може ни Бога постићи.“<sup>37</sup> А исто тако у петој примедби на овај текст додаје се следеће карактеристично: „Трпимо dakле по благодати као натприродно, али не вршимо обожавање. Јер немамо по природи пријемчиву силу обожења.“<sup>38</sup> Обожење, dakле, и то као пуно „по ипостаси“ сједињење са Богом, јесте недостижно за створену човечанску природу по себи, па макар она била и предпадна природа првог Адама. Зато ће свети отац објавити отворено да је само тајна очовечења Бога извршилац натприродног обожења. „Десно dakле, по промислу постоји тајна оваплоћења Логоса, као извршилац по благодати од пре векова предодређеног нат-

36. Πρὸς Θαλάσσιον 63, PG 90, 684A.

37. Источно 22, PG 90, 321A.

38. Источно, схол. 5, PG 90, 324A.

природног обожења спасаваних.<sup>“39</sup> Исто ће казати свети Максим када, тумачећи нејасна места светог Григорија Богослова, призна да „цео човек се обожава благодаћу очовеченог Бога обоготовања“<sup>“40</sup>. Можемо, дакле, на основу последњег места да кажемо да Адам, да није сагрешио, свакако би се обожио, не међутим просто „Божанском благодаћу“, него управо „благодаћу очовеченог Бога обоготовања“, зато што обожење неизоставно претпоставља сједињење по ипостаси човечанске природе са Богом Логосом који је обожује, или другим речима, обожење човека претпоставља и захтева (као услов) очовечење Бога. Да би постао, дакле, човек бог (= обожење), потребно је као предуслов тога, да постане најпре Бог човек (= очовечење). Дакле предуслов ( $\pi\tau\circ\mu\circ\theta\epsilon\sigma\varsigma$ ) нашег обожења јесте оваплоћење Бога Логоса, које само по себи нема никаква предуслова, као што смо раније показали. Свакако, као што смо видели, свети Максим пише у једном раније наведеном месту, да први Адам напредујући возглавио би у себи твар и да би се најзад и сам сјединио „кроз љубав“ са нествореним Богом, зато што је љубав сила „која обожава човека Бога“.

39. *Исіо* 63, PG 90, 684A. Предајући праву веру оглашеноме, у вези са мером обожења, свети Григорије Богослов пише следеће: „Веруј Сина Божјега... Који је толико [постао] човек ради тебе, колико ћеш ти постати кроз Њега Бог“ ( $\Lambda\circ\gamma\circ\varsigma$  40, 45; PG 36, 424B). Упореди мишљење светог Максима, који вели да се Бог Логос очовечио „да толико нас обожи по благодати, колико је Он по икономији природом постао човек“ (*Πρὸς Θαλάσσιον* 64, PG 90, 725C). Упореди *Исіо* 22, PG 90, 320A; *Πρὸς Θεόπεμπτον*, PG 90, 1400D.

40. *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1088C.

гом кроз богољубље“<sup>41</sup>. Међутим, сила истинске љубави, по светом Максиму, не састоји се само у овом, да кажемо, једносмерном кретању човека ка Богу, зато што љубав, као што каже свети Отац, има увек и „добрар заокрет“ (од Бога ка човеку): „Чинећи [љубав] човека Богом кроз обожење човека, а Бога човеком кроз очовечење Бога. Јер хоће Логос Божји и Бог увек и у свему да врши тајну сво-га оваплоћења.“<sup>42</sup>

Следствено, можемо већ са сигурношћу да кажемо да, по светом Максиму, „тајна која је у почетку била стављена (παραθέν) у праоца“, а које тајна Христа представља „доказ и испуњење“, не би се испунила сем једино кроз очовечење Бога Логоса, из простог разлога, што обожење представља нешто недостижно за сву створену природу саму по себи, и што пуно истинско обожење означава сједињење по ипостаси човечанске природе са Богом. А то (обожење) изgraђује и извршава само очовечење Бога као почетак, продужетак и завршетак његов. Управо ради тога је и поставио у Тројици човекољубиви Бог, у предвечном савету своме, обожење у Христу човека и твари, дакле то само сједињење по ипостаси човечанске природе са Богом Логосом. Ради овог циља (или: краја) управо је и створен човек и свет, будући да се на тај начин открива „најунутрашњија дубина Очеве доброте“<sup>43</sup>.

41. *Историја*, PG 91, 1084C.

42. *Историја*.

43. Πρὸς Θαλάσσιον 60, PG 90, 621B.

Како се међутим усаглашава ова богословска визија светог Максима са фактом пада човека, као и оваплоћења Бога Логоса ради искупљења и спасења палог Адама? Овде поново долазимо на већ наведени сотириолошки карактер целокупног богословља Светитељевог. Али, поставља се питање: зар овај сотириолошки карактер не трпи штету и не искорењује се богословским гледиштем светог Максима о неусловљености божанског оваплоћења? Већ смо рекли да свети отац не чини никакве „претпоставке“ о томе шта би било да Адам није пао итд. Ако ми, међутим, тражимо да нађемо у делима светог Максима позитиван одговор на **непостављено** од њега питање, али које је могуће поставити, тада ћемо наћи његова ниже наведена места у којима се показује јасно да би оваплоћење и очовечење Логоса било, независно од пада човека, и то због тога што је постављени од Бога првобитни и крајњи „предобри циљ“ човека и света био циљ „Логосовог оваплоћења и нашег обожења“ (као што би рекао свети Јован Дамаскин)<sup>44</sup>. Он би се остварио тада (без Адамовог пада) „не претрпевши никакво преиначење у себи самом“<sup>45</sup>. Грех пак Адамов није био непредвиђен и изненадан за Бога, није приморао Бога да промени свој првобитни план по унутрашњем „смислу“ свом. Предвиђање, по предзнању, Адамовог греха донело је просто јед-

44. Λόγος εἰς τὸ Γενέσιον τῆς ‘Υπεραγίας Θεοτόκου, у ‘Η Θεοτόκος, ’Αθῆναι, 1970, стр. 90

45. Περὶ διαφόρων ἀποριῶν, PG 91, 1097C.

но „увођење“ другог „новијег“ начина остварења божанског плана<sup>46</sup>, то јест икономични „начин“ оваплоћења и крсног страдања Христовог, првенствено ради искуплења и спасења палог человека, а затим, или тачније, истовремено, ради коначног обожења његовог. Овај „нови начин“ непроменљивог и неизменљивог „самог по себи“ предвечног плана Божјег савета, показује се јасно у следећем тексту светог оца, где он раздваја „промишљање“ од „суда“ Божијег; и, с једне стране, промишљање (као шире) примењује на оваплоћење, као на тајну која остварује и сачињава натприродно обожење, а, с друге стране, суд као тајне страдања Господњег, (уведене) ради искуплења и спасења пале природе Адамове. Тако читамо: „Десно, дакле по промишљању, постоји тајна оваплоћења Логоса, као извршиоца по благодати од пре векова предодређеног натприродног обожења спасаваних, које ниједан принцип [логос] створених бића сасвим достићи не може; а лево, по суду, очигледно постоји тајна животворних страдања Бога који је пожелео да пострада по телу; као делатна [тајна], с једне стране, потпуног укидања свих неприродних својстава и кретања уведених у природу непослушношћу [Првозданог]; а као творачка, с друге стране, целосног (= недефектног) васпостављања свих раније природних својстава и кретања, по коме [vaspostavljaju] се уопште не налази ни један искривљен принцип [створених] бића.“<sup>47</sup> Ово место свети Максим

46. *Испо.*

47. Πρὸς Θαλάσσιον 63 (PG 90, 684A).

појашњава у примедби тридесет пет и тридесет шест, пишући: „Промисао, говори, показује [се] у сједињењу Логоса по ипостаси са телом; а суд се пројављује у пристанку да пострада телом ради нас; кроз која, сједињење и страдање, изграђено је спасење свега. Оваплоћење, вели, било је ради спасења [=обожења] природе, а страдања – ради искушења свих који су кроз грех држани у смрти.“<sup>48</sup>

Ови значајни текстови светог Максима које смо тек навели, сматрамо да јасно представљају стварне размере богословља светог Максима о великој теми оваплоћења Бога Логоса, као основи (и извршиоцу) нашег обожења. Без да прави „претпоставке“ (= хипотезе), Светитељ открива **неусловљеност** тајне очовечења Бога Логоса, и у Христу обожења и утешавања човека и твари. Следствено, по овом великому светом оцу, Адам (узет било у предпадном, било у попадном стању своме) није „кључ тумачења“ свега, него је то Богочовек Христос, и једино Он.<sup>49</sup> Не објашњава се оваплоћење Логоса из Адама, него и Адам и све остало обја-

48. *Исіо*, сколија 35–36, PG 90, 692B. И на другом месту свети Максим јасно прави разлику између тајне искушења и (кроз њу) васпостављање човечанске природе у „првобитној лепоти“ њеној, која (тајна искушења) се изражава кроз вольна страдања Исуса Христа, и тајне обожења (која се остварила) кроз само оваплоћење Логоса. Тако, по њему, Господ Исус „кроз страдања – бестрашће, и кроз бол – пријатност, и кроз смрт – вечни живот дајући природи, опет је васпостави;... а кроз само оваплоћење дарује природи натприродну благодат – обожење“, *Кефалаia διάφora* IV 43, PG 90, 1324 BC.

49. Упор. Архим. Јустин Поповић, *Ἀνθρωπός καὶ θεάνθρωπος*, ’Αθήναι, 1969. „Мера свега Богочовек“, стр. 106 и даље.

шњавају се из и у оваплоћеном Богу Логосу. У Њему, дакле Христу, састају се почетак (=стварање) и крај (=обожење) човека, али и између тога извршена Икономија спасења, тако да би се открио и показао у Ваксрсломе коначни божански циљ свега: „Тајна отеловљења (=оваплоћења) Логоса има [у себи] силу свих пророштава и праобраза по Светом Писму, и знање свих појава створених бића. И онај који је упознао тајну крста и гроба, схватио је смисао прореченога (пророштва). А онај који је посвећен у неизрециву силу Ваксрсења, сазнао је циљ ради којега је Бог из раније све створио“<sup>50</sup>.

Отуда можемо из свега напред реченога да закључимо да, по светом Максиму, обожење човека представља другу страну једне и исте тајне, чија је прва страна – оваплоћење Логоса. Као што, дакле, божанство очовеченог Логоса не трпи никакву промену или претварање у своме сједињењу са човечанством, управо исто тако и човечанска природа у обожењу (по неким Оцима: обоготоврењу) своме не претвара се у божанску природу, у смислу пантезма, нити трпи било какву промену по својој суштини: „јер као што је [Он] постао доље ради нас непроменљиво, и човек као и ми само

50. Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας Α' 66, PG 90, 1108AB.

51. Περὶ διαφόρων ἀποτιῶν, PG 91, 1280D. Упореди *Исаио*, PG 91, 1280BC. „Оци Цркве говоре неприкривено о обоготоврењу човека“ и појашњавајући то „учаху да се оно разуме као обожење које бива по благодати и причешћу [општењу], а не као прелажење у божанску суштину“ (В. Х. Јоаннідou, ‘Ο μυστικισμὸς τοῦ ἀποστόλου Παύλου’, ’Αθῆναι 1957, стр. 123). Упор. Г. Флоровский, „Твар и тварност“, *Православная мысль*, Випуск I, Парис, 1928, стр. 209.

без греха, разрешујући чудесно законе природе, тако и ми по следствености постајемо горе кроз Њега и богови као што је Он тајном благодати, ништа не мењајући од природе.”<sup>51</sup>.



## СВЕТА ТАЈНА БРАКА У ДОГМАТСКОМ СВЕТЛУ



и о једној светој Тајни Цркве Божије није писано нити изражено толико много и тако разних аспекта као о светој Тајни Брака и проблемима у вези с њом. Не постоји, такорећи, роман, приповетка, драмски комад, а поготову филм, где није пројављен бар делић „тајне“ ове свете Тајне, а у многима од „тајне“ ништа није ни остало – све је откривено и јавно показано. Многобројни су чланци, поготову у новије време, по разним часописима и дневној штампи у којима се проблеми у вези са Тајном Брака посматрају са различитих страна: ту су нај-

чешће проблеми планирања породице, употребе контрацептивних средстава, полног васпитања, озакоњење абортуса итд. По црквеним часописима такође се нађе ту и тамо понеки чланак на исте или сличне теме, који покушава да те проблеме објасни и осветли са чисто теолошке и црквене стране.<sup>1</sup> Но, и тамо се Тајна Брака најчешће посматра у правним, социјалним, етничким, економским или, у најбољем случају, моралистичким оквирима. Једна пак страна Тајне Брака – и то најважнија - страна доктрина, остала је не само необрађена, него и нетакнута у новијој црквеној литератури.

Истини за вољу, треба рећи да су крајем XIX и почетком XX века велики руски мислиоци и филозофи, као Соловјев и Берђајев, поред других проблема своје философије, говорили и о питањима брака (љубав, полни односи, и др.), но и они више са аспекта своје философије. У својим погледима на брак они су се најчешће постављали насупрот црквеном Предању и учењу Светих Отаца Цркве православне. У томе се нарочито одликовао Николај Берђајев, који је одлучно одбацивао свако мешицење Цркве, и поготову светих Канона, у брачне

1. Ј. Мајендорф, „Брак у светlostи православне теологије”, отисак из *Теолошки поэзеди*, бр. 3, 1974.

- Протојереј Сергије Шукин, „Питање брака и деце“. *Православље* бр. 233, 1. децембар 1976. (Превод из „Orthodox life“, бр. 25).

- Овде би требало навести, иако не спада у чланке, опширу и познату студију о браку уваженог Сергија Тројицког, проф. универзитета: *Хришћанска философија брака*, Београд, 1934.

односе супружника. Тај њихов философски утицај у погледима на Тајну Брака и њене „тајне“, преко париске богословске школе (нарочито П. Евдокимова) стигао је и до православне Грчке, где је нашао своје следбенике у лицу неких млађих атинских богослова.

Године 1965. појавио се у Атини број 34. познатог часописа „Σύνορο“ (који је издавао млади грчки богослов Христо Јанарас) читав посвећен питањима Тајне Брака. Сви чланци у њему претендују на теолошко приступање и осветљење момената Тајне Брака, но сви су они пројети мање више тим новим философско-богословским назорима који иду у раскорак са учењем Цркве. Сви чланкописци у наведеном броју часописа полазе са становишта да је брак света Тајна, базирају се на књизи Постања где се говори о стварању человека и благослову Божијем: „рађајте се и множите се“ (*I Mojc. 1, 28*), а нарочито на речима Божјим: „и биће двоје једно тело“ (*I Mojc. 2, 24*). Обилато користе и учење св. ап. Павла о „великој тајни“ Христа и Цркве (*Eф. 5, 32*), као и многа друга места Светога Писма која се односе на ту тему. Посебно се пак истичу она места из Светог Писма, па и из Отачке литературе, где се врше поређења љубави (ἔρως) Божје и љубави (ἔρως) код људи.

Но, ови нови богослови иду и даље. Они не само упоређују, већ поистовећују те две љубави (ἔρως). Штавише, они узимају не просто брак, већ конкретно полне односе мужа и жене (и то не само у браку) као један од главних (ако не и најглавни-

јих) путева и начина богопознања и богоуподобљења. Тако, под благословом Цркве (=Христа) „просто биолошко и законско сједињење брака преображава се у општење (заједничарење) лица, у љубав натприродну, живо искуство љубави Божије“<sup>2</sup>. По тим новим теолозима „постојање двају човечанских полова, мужа и жене, и чежња и љубав које цветају међу њима, помагали су старателју човеку да предосети нешто од безграницне љубави Божије за своју твар, која је показана са оваплоћењем Логоса Божјега“<sup>3</sup>. Иако се овде не види да ли та „чежња и љубав“ између човека и жене „цветају“ ван брака или у браку, она је ипак, по чланкописцу, служила старим људима као пут богопознања, иако непотпуно („нешто“ су могли да предосете). Али, писцу овога члánка је и то мало. Он чак и смишао Тајне Боговаплоћења види у томе што је иста открила смишао сједињења мужа и жене: „Откровење последњег циља, сједињења Бога и човека у „једно тело“, показало је смишао посебног циља, љубави и сједињења, „у једно тело мужа и жене“<sup>4</sup>. Но, исто тако и човечанска љубав ( $\epsilon\acute{ρ}\omegaς$ ), и њена природна последица – брак, које је „мудрост Божија измислила“, има за циљ „да учи ни човека способним да осети љубав Божију за себе, и да удахне у срце његово чежњу за узвраћа-

2. Τάσου Ζάνη, Τὸ μυστήριον τοῦτο..., Σύνορο 34, лето 1965, стр. 97.

3. Δανιὴλ Χίου, Τὸ μυστήριον τοῦ ἀνδρός καὶ τῆς γυναικός, Σύνορο 34, лето 1965, стр. 104.

4. *Историја*, стр. 109.

њем ове љубави, и да повећа у души његовој жељу за сједињењем целом душом и целим телом са Царем неба и земље<sup>5</sup>. Тако се човечанска љубав (ἔρως) јавља као извор чежње за богоуподобљењем и обожењем (које се и остварује у пуном сједињењу са Богом). Занесени љубавник иде и даље и у тој плотској љубави види скоро искључиви пут за познање божанске љубави: „Тако младић (=млад човек) који воли једну девојку и чезне да је загрли и да је држи у своме наручју, може некако да разуме безграницну љубав Божију, чежњу његову да загрли своје створење, и да га држи у свом „сведржилачком наручју“<sup>6</sup>. Жена је, међутим, у још повлашћенијем положају, јер она „је у положају да разуме болje од било кога другог и нужду коју има човек помоћи Бога и неописиво богатство дарова које му даје сједињење с њим“<sup>7</sup>.

Но даље и од Данила Хиоског иде Христо Јана-рас у својој посебној књизи ‘Η ἐλευθερία τοῦ ἥθους („Слобода морала“)<sup>7a</sup>, где просто пева оду не само

5. *Исціо*, стр. 106.

6. Тамо.

7. Тамо.

7a. Грчка реч ἥθος је тешка за превођење јер има многа значења која се у преводу никада не могу обухватити једном нашом речју. Тако ова реч може значити: 1) Начин мишљења и делања неке јединке у своме обичном свакодневном животу и уобичајен начин њеног опхођења у заједници са другим људима. (То углавном одговара нашој речи: „карактер“). 2) Навику, обичај (нарочито у множини: τὰ ἥθη – обичаји). 3) Морална каквоћа, мишљење, ћуд, начело, моралност, морал. 4) У хришћанској пак теологији реч ἥθος означава „заједничарење са Богом у Христу Духом Светим и освећење целог човека на путу обожења...“ (тј. целокупну хришћанску веру и живот). Јером. Атанасије Јевтић, *Δόγμα καὶ ἥθος*, Атина, 1968, стр. 11.

љубави, нити само браку, него чисто еротским односима. Тако он пише: „Љубавни [еротски] однос је сам по себи достојан поштовања као једна фаза природног живота човекова, која и ван Цркве може да сачува (=спасе) већи део истине о човеку као икони Божијој“<sup>8</sup>. Он даље у својој књизи пропагира пуну слободу тих еротских односа, па вели: „Ако, дакле, људи хоће да се задовоље [тј. да им је доста] са природним љубавним односом [тј. без благослова Цркве], оним доброма која даје љубавни [еротски] живот сам по себи, у границама једног часног супружничког саживљења, Црква не може имати ништа против тога, утолико више, не може окарактерисати овај однос као „неморалан“ са критеријума конвенционалног јавног морала“<sup>9</sup>. Имајући овакве погледе поводом брака и полног живота уопште, разумљиво је што се Јанарас тако драстично обрачунао и са светим Канонима светих Васељенских Сабора, као и са Светим Оцима који су их донели, трпајући све то у психопатологију<sup>10</sup>. Пошто се силно научудио и напостављао чудних питања у вези са светим Канонима који се тичу полног живота човековог, он пише читаву апологију телесне страсти, разрачунавајући се са Канонима. Тако он иронично вели: „Љубавни [еротски] однос брачних другова не може се помирити

8. Χρήστου Γιανναρά, ‘Η ἐλευθερία τοῦ ἥθους, (едиција „Σύνορο“, Атина, 1970, стр. 120–121.

9. Исто, стр. 121.

10. Исто, стр. 140.

са учествовањем у Божанском Причешћу, ни пре ни после. Утолико више не може се помирити са учествовањем у Евхаристији [тј. са причешћивањем] *било какво друго љубавно пројављивање, ма колико чисио* [које ли је то? – Еп. Артемије] кад није „озакоњено“ са свештеним чином црквеног брака. Са духом и критеријумима канона љубавни [еротски] живот – који по преимућству очувава [=спасава] истину личности, тј. икону Божију у човеку – прља се и загађује, сматра се сам по себи грешним и нечистим...<sup>11</sup> Јанарас нарочито устаје против Канона (самим тим и против Светих Отаца) који стављају не као циљ брака, већ као циљ супружанских (полних) односа у браку – рађање деце<sup>12</sup>, јер по њему „...спушта се тако еротски живот на једну понижујућу функцију животињског продужавања врсте, коју по снисходењу и „по допуштењу“ трпе Канони, и поред факта да је Црква исти [тј. тај еротски живот] узвела на степен Тајне Богојављења и Богопознања“<sup>13</sup>. Разуме се, Јанарас не сматра за дужност да нам покаже и докаже где је то Црква подигла „еротски живот“ на степен тајне Богојављења и Богопознања. Можда он то види у чину венчања и благосиљања брака! Но о том благослову брака и његовом циљу и улози у Цркви биће више речи касније. Јана-

11. Тамо.

12. Види I Посланицу (канонску) светог Атанасија Великог, Πρὸς Ἀμοῦντα, у Πηδάλιον, Αθῆναι 1976, стр. 577.

13. Χρήστου Γιανναρά, Ή ἐλευθερία τοῦ ηθούς, стр. 141.

рас је моментално заузет бригом због „муке“ коју хришћани трпе због моралне шизофреније, за коју су по њему углавном криви свети Канони (односно њихови творци – Свети Оци). Тако он вели: „Хришћани се муче једном врстом „моралне шизофреније“: примају црквени благослов свога брака и истовремено налазе пред собом на сваком кораку подозрење, опрезност, презрење еротског живота од стране Канона Цркве“.<sup>14</sup> Но још више од тога он жали младалачку (детињу) љубав, која нема разумевање Цркве, и бори се за њено признање. Тако дословице он пише: „Љубав ( $\varepsilonρως$ ) младе и неискварене користољубљем деце, ова страст искрености и преданости, богатство живота и истине која је еротска љубав у годинама младалачке чистоте, најнепосредније предвкушеније истинске љубави за Бога\*, не налази места у животу Цркве“<sup>15</sup>, тј. не одобрава се од стране Цркве.

Јанарас нарочито настоји да покаже као да је Црква касније, особито од Пето-шестог Васељенског Сабора, изневерила и изменила своје раније погледе на „слатки живот“, јер вели: „У првим вековима живота Цркве Канони који се односе на „слушајеве“ грехова били су малобројни... Тек од kraja sedmog veka, i konkretno sa Trolskim Pe-

14. Тамо.

\* Позива се на Дионисија Ареопагита (*Migne PG*, 3, 709C), где он вели за љубав Божју: „Нападе љубав Твоја на ме као љубав жене.“ Но то позивање је неосновано, јер овде је само поређење „као“, а не да је љубав жене „предвкушеније“ љубави Божије, како то хоће Јанарас.

15. Χρήστου Γιανναρά, ‘Η ἐλευθερία τοῦ ἥθους, стр. 143.

то-шестим Васељенским Сабором, почиње један приметни раст канона који се односе на опште „слушајеве“ грехова<sup>16</sup>. Међутим, тај покушај Јана-расов је крајње неоснован, јер као што и сам признаје, већина тих Канона су, у ствари, само потврђени канони ранијих помесних Сабора или Светих Отаца. С друге стране, и Оци Трулског Сабора су рекли: „Следујући Светим Оцима...“ и они су им уистину следовали како у догматском, тако и у канонском погледу. Количински више Канона који говоре оном житоту и о гресима у вези са тим, само је знак да је живот хришћана каснијих векова ослабио у строгости, те се појавила нужда да се помоћу Канона некако одржи у пристојним границама. Из тог **привидног** сукоба каснијих векова са првим вековима хришћанства јасно избија свом силином питање: шта управо Црква у браку благосиља? Какав је циљ брака: сексуално иживљавање, или...?

На сва та питања, као и о предањској вредности и исправности напред наведених ставова новијих богослова, показаће се одговори сами по себи из једног, ма и кратког, догматског осврта на Тајну Брака и проблеме у вези с њом.

О браку се говори још на првим страницама Библије у вези са стварањем човека. Постоје три основна елемента у библијском излагању установе брака: Први. Најпре у самом стварању човека, у њему се разликује човек и жена: „И створи Бог

16. *Историја*, стр. 134–135.

човека, по образу Божијем створи га, мушки и женско створи их“ (*I Mojc.* 1, 27; 2, 18. Упор. *Мил.* 19, 4); Други. у стварању жене од ребра Адамова (*I Mojc.* 2, 18–24) која ће му бити помоћница „према њему“ у остварењу циља стварања, и трећи у благослову Божјем изливеном на први пар људи још у Рају: „Растите и множите се и напуните земљу и владајте њоме“ (*I Mojc.* 1, 27–28). Овај рајски брак био је по преимућству духовног карактера (јер тек по изгнању из Раја „позна Адам жену своју“), и представљао је не само природну установу, него уједно и божанску, па се њен тајински карактер посебно истиче од стране Цркве. Овај елеменат претпоставља поистовећење брака са односом Бога према своме изабраном народу у Старом Завету, и са односом Христа и Цркве у Новом Завету (*Еф.* 5, 32). О поимању и дубљем разумевању овог „рајског“ (предпадног) брака првих људи биће говора и касније, приликом излагања учења и ставова појединих Отаца Цркве Православне поводом тог питања.

По православном, пак, доктормском учењу, Брак је једна од Тајни Цркве, кроз коју она (тј. Црква) благосиља, уздиже и освећује добровољно супружанско сједињење мужа и жене, дарујући им неопходну божанску благодат за испуњење целог живота њиховог „у Господу“ и постизање циљева брака. А главни и коначни циљ православног брака јесте духовно и морално (савршенство) супружника, ка којем они узлазе испуњавајући друге делимичне циљеве, од којих је најглав-

нији рађање и хришћанско васпитање деце<sup>16a</sup>. Ради постизања ових циљева даје се супружницима кроз молитву и благослов Цркве (= свештеника) божанска благодат која уздиже, освећује и чини моралним и духовнијим сједињење супружника, оснажујући их у испуњењу узвишеног циљева брака. Зато се управо и моли Црква кроз свога служитеља, скоро у свакој молитви чина венчања, да Господ подари слугама својим најпре „целомудрије, частан брак, постельу неоскврњену“, затим „семе дуговечно, у деци радост, да виде децу деце своје“, и најзад земаљска добра „од небеске росе одозго, и од квалитета земље“ – и ова, наравно, не просто ради њиховог уживања, него „да дају и онима који имају нужде“<sup>17</sup>.

Изузетну светлост на Тајну Брака бацају овде текстови Новога Завета (Апостол и Еванђеље) који се читају у Чину венчања. Тако у посланици Ефесцима (5, 22–23), апостол Павле, даје с једне стране, практичне савете о међусобном односу мужа и жене у хришћанском браку, повлачећи паралелу тих односа са односом Христа и Цркве. Муж глава жени, Христос глава Цркви; Црква

16a. Тако свети Златоуст карактеристично пише: „...Јер брак је уведен, не да би раскалашни били, нити да блудничимо, већ да би били целомудрени. Чуј дакле Павла који каже: „Али због блуда сваки да има своју жену, и свака жена да има свога мужа“ (*I Kor.* 7, 2). Јер постоје два разлога, због којих је брак уведен: да будемо целомудрени и да постанемо оци. А од ова два важнији је разлог целомудрија“ (I. Χρυσοστόμου, Εἰς τὸν ἑρὸν θεσμὸν τοῦ γάμου. У: Ἀπαντα τῶν ἀγίων Πατέρων 1975, том 35, стр. 155).

17. Види: Требник, Чин венчања.

слуша Христа, жена слуша свога мужа „као Господа“; Христос је Спаситељ Цркве – тела свога, а муж – жене своје као свога тела. Говорећи о тим чудесним богочовечанским тајнама заснованим на љубави, отац Јустин Поповић пише: „На том богочовечанском хијерархијском поретку за-снива се, стоји и постоји хришћански брак, хришћанска породица. Све се добија од Христа кроз послушност Христу. Зато је све христолико, све - христочежњиво“<sup>17a</sup>.

Јеванђељем, пак, које се чита на Венчању (*Jn. 2, 1–11*) о присуству Исуса на свадби у Кани Галилејској и Његовом првом чуду које је ту учинио претворивши воду у вино, света Црква жели да покаже истинитост Христових речи: „Не мислите да сам ја дошао да покварим закон или пророке; ни-сам дошао да покварим него да испуним“ (*Mt. 5, 17*). Како у односу на све остало што има вечној вредности у Старом Завету, тако и овде у односу на Тајну Брака. Христос не уништава ту првобитну људску заједницу, него је својим присуством освећује, и тиме обнавља и потврђује оно што је Бог још у Рају благословио првим људима. Брак добија свој божански, бесмртни смисао тек са благословом Христовим који долази од Његовог присуства. Прво чудо своје Спас је учинио на свадби, да би показао колико је освећење брака важно за род људски. Од светог брака – света породица,

17a. Архим Јустин Поповић, *Тумачење посланице Ефесцима*, Београд, 1983, стр. 140.

свет породични живот; благословен брак – благословена породица, благословен сав брачни живот, посебно благословени и свети плодови његови – деца коју Бог таквим супружницима дарује.

Међутим, све и друге проблеме који су везани за Тајну брака, немогуће је дубински и правилно разумети, сем у општим границама хришћанске антропологије. Само ако правилно схватимо учење Цркве о циљу стварања човека, о паду и искушењу његовом, моћи ћемо правилно разумети и њено учење о браку.

Тако, по учењу Цркве, израженом најбоље кроз Свете и богоносне Оце, циљ стварања човека је општење са Богом у љубави, или, по светом апостолу Петру: „заједничарење у божанској природи“ (*II Пејп. 1, 4*). Позивајући се на ово место из посланице ап. Петра, свети Максим Исповедник пише: „Зато нас је створио Бог, да постанемо заједничари у божанској природи и учесници у Његовој вечности, и да се покажемо слични Њему по обожењу од благодати, кроз коју је настанак и постојање свих бића, и произвођење и стварање – не постојећих“<sup>18</sup>.

Ка овом циљу требало је да се креће човек живећи сагласно са својом природом, тј. са вољом Божијом, која је била усађена у човекову природу у самом стварању исте. Али, природно кретање човека ка том коначном циљу које је Бог поста-

18. Свети Максим Исповедник, *Κεφάλαια διάφορα*, I, 22, Migne PG 90, 1193D.

вио у њега прекинуто је падом. Грех првог човека и почетак зла у видљивом свету састоји се, по светом Максиму, у неправилном кретању природних сила човекових, или другим речима, у **злоупотреби** (неприродном коришћењу) природних сила његових и других створења Божијих. Од тада, човек робовски служаше неразумним кретањима ових сила своје природе, које су га гурале да тежи само ка задовољствима и да избегава, колико је могуће, страдања; јер пали човек „имађаше сву тежњу ка задовољству, и пуно избегавање страдања; за прво борећи се свим силама, а друго избегавајући сваким старањем“<sup>19</sup>.

Последице пада човекова у грех биле су многе. Као најглавнија последица пада сматра се од Светих Отаца чињеница да је кроз грех ушла у човека (и кроз њега у свет уопште) трулежност и смрт, пошто је човек кроз грех отпао од вечног живота – Бога. Међутим, по светом Максиму, плаћа човеку за грех не налази се само у страдалности и смртности његовог тела. Човек није изгубио само нетљеност своје природе, него је и осуђен на страсно рађање од семена, попут животиња. „Први човек је с правом осуђен од праведносудећег Бога да има из тела невољно и материјало и смртно рађање, он који је својевољно бољем претпоставио горе...[тј. уместо] са Богом божанске и не-

19. Св. Максим Исповедник, *Πρὸς Θαλάσσιον, Πρόλογος*, PG 90, 256 A. Свети Максим је дао велики значај односу задовољство – страдање у човеку. О томе се опширије говори у мојој дисертацији: *Тајна спасења ио свештлом Максиму Исповеднику*, Атина, 1975, стр. 57–61.

изрециве части, добио је безчасни део са бесловесним животињама.“<sup>20</sup> Исто тако и свети Григорије Ниски, пишући у вези са последицама пада, постепено развија учење о осуди човека на семено рађање, па каже: „А будући да кроз превару непријатеља нашег живота човек вољно имађаше тежњу ка ономе што је животињско и бесловесно, нерадо се удаљаваше од горега с једне стране, и под принудом се обрађаше на болje, с друге стране.“<sup>21</sup> На другом пак месту, исти свети отац све последице пада карактерише као „облачење кожних халјина“ (Види: *I Mojc.* 3, 21). Под „кожним халјинама“ подразумева Светитељ скуп свих знакова трулежности човечије природе, као што су: „сједињење [мужа и жене], зачеће, рођење, нечистота, дојење, храњење, рашићење, постепено узрастање до зрелости, врхунац снаге, старост, болест, смрт“<sup>22</sup>.

Грех, као што смо видели, увео је у човека и твар, смртност и смрт. Смрт представља, као што је познато, крај живота јединке, пошто је она раздвајање душе од тела. Међутим, човек је позван да живи. Тога ради закон греха, да би сачувао равнотежу према закону смрти и да задовољи, макар у малом, нагон живота, изразио је себе у најнижем облику сладострашћа, што је имало као последицу „у гресима“ (*Пс.* 50, 5) рађање. Л. Тинберг у свом познатом делу *Microcosm and mediator*, тумачећи

20. Свети Максим *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1348A.

21. Григорије Ниски, *Πρὸς τοὺς πενθοῦντας*, PG 521D–524A.

22. Григорије Ниски, *Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*, PG 46, 148C–149A.

светог Максима, вели: „Закон смрти уравнотежен је законом сладострашћа, који служи у природном рођењу сваког човечијег бића.“<sup>23</sup>. А по светом Максиму управо кроз „у гресима“ рађање од првог Адама предаје се свима људима и грех воље (ладострашће), као и грех природе (страдалност њена, тј. непријатности), будући да се у сваком од семена рођењу предаје целокупни првородни грех: „Адам праотац, будући да је преступио божанску заповест, увео је други почетак настанка од сладострашћа, у природу која се болом смрти завршавала. Тиме је све који су од његовог тела настали кроз неправедни почетак од сладострашћа, увео са собом у праведан крај кроз бол у часу смрти.“<sup>24</sup>. Да-кле, по овоме изгледа да се првенствено у сладострашћу састоји првородни грех, са којим и у коме се рађа сваки човек, будући да „сви... који од Адама постају, у безакоњима се зачињу, потпадајући под прародитељску осуду“<sup>25</sup>.

Х. Балтасар има утисак да, по светом Максиму, „факт постојања два пола има значајно место у вези са овим. У себельубљу се налази егоизам и плотско сладострашће. Кроз сладострашће и рађање човек настоји да се ослободи страдања и смрти. Резултат? Још једна жртва смрти“<sup>26</sup>. Говорећи, међу-

23. Thünberg Lars, *Microcosm and mediator. The theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund, 1965, стр.169–170.

24. Свети Максим, *Πρὸς Θαλάσσιον* 61, PG 90, 632B.

25. Свети Максим, *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις* 3, PG 90, 788B.

26. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekenners*, Einsiedeln, 1961, стр. 194–196.

тим, о рађању из сладострашћа, Балтасар се пита: „Дакле, је ли брак грех?“ – и одговара: „Не, зато што кад би брак био грех, био би грех и природни закон рађања. Тада би сва кривица за грех пала на Творца човекове природе.“<sup>27</sup> Слажући се и исповедајући „са свима Светима“ да брак уистину није грех, већ благослов Божји, ипак смо дужни да споменемо да је Балтасару промакла чињеница да за светога Максима, нама познати закон рађања из семена није закон стварања, већ закон који је увео грех. Зато и пише Светитељ: „Јер требаше, заиста требаше да Творац природе [тј. Исус Христос], обнављајући у себи природу, најпре уништи законе природе, којима је грех кроз преступ осудио људе да узимају својства један од другога по начину животиња [тј. на рађање од семена], и тако да обнови законе првог и уистину божанског стварања, да оно што је човек из непажње као слаб уништио, то кроз човекољубље Бог као моћан обнови.“<sup>28</sup>

На другом месту свети Максим, упитан од некога шта значи оно у Писму: „У безакоњима се зачех, и у гресима роди ме мати моја“ (*Пс. 50, 5*), одговара овако: „Првобитни циљ Бога беше, не кроз брак да се рађамо из трулежности [тј. семена]; него преступ заповести уведе брак, пошто Адам учини безакоње“<sup>29</sup>. Али, и пре светог Максима тако је учио и свети Јован Златоуст, пишу-

27. *Истio.*

28. Свети Максим, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1276B.

29. Свети Максим, *Πεύσεις καὶ ἀποκρίσεις*, PG 90, 788B. Треба приметити да и Давид и Свети Оци говоре о рођењу „у гресима“ у законитом бра-

ћи: „Првосаздани је живео у Рају, а о браку није било ни речи. Замолио је да му се створи помоћник – и он се јавио; и при томе брак се још није показивао нужним. Њега не би било ни до сада, и људи би остали без њега живећи у Рају као на небу, бавећи се разговором са Богом... Јер, с једне стране, док не беху заробљени [првоздани] од ћавола, и познаваху Владику свих [твари], пребињаше и девство укращавајући их више и од царске круне и златних хаљина. А пошто постадоше заробљеници [ћавољи] свукли су ову царску одору [тј. девство] и умрли за небески свет, а примили су смртност од смрти, и проклетство, и страдање и мучан живот. Тада је са овима заједно произашао и брак – та смртна и робовска одежда. Видиш ли одакле је брак добио свој почетак, и од чега је постао неопходан? Од непослушања, од проклетства, од смрти. Где је смрт, тамо је и брак. У одсуству првога и други нема потребе.“<sup>30</sup> Овај став Светих Отаца повезан је чврсто са другим принципом, да дакле, по првобитној одлуци волье Божје, човек не беше раздељен на мушки и жен-ку.

Такво поимање о рађању сусреће се већ у Старом Завету, где Бог одређује специјалне жртве „за грех“ ради очишћења жене после порођаја (Види: *Левит. 12, 6–8*. Упореди: *Лк. 2, 24*). Ово схватање изражава и Црква говорећи између осталог: „...опрости слушкињи Својој (име), која се данас породила...“ (Трећа молитва жени у први дан пошто роди дете); или: „Измиј њену телесну и душевну нечистоту по навршењу четрдесет дана,...“ (Молитва породиљи после четрдесет дана. Молитва мајци детинијој). Види Требник.

30. Св. Јован Златоуст, *Περὶ Παρθενίας* 14, PG 48, 543–544. Упореди: Св. Атанасије Велики, *Εἰς Ψαλμούς*, PG 27, 240 C.

ско, пошто се „мушки и женски својство ниуколико не оснива на божанској (првобитној) намери о стварању човека; Богом је био предвиђен и други начин умножавања људи“<sup>31</sup>.

Треба подвући овде да по светом Максиму, као и по свим осталим Светим Оцима Цркве, зло (= грех) не налази се у стварима, зато што је Бог све створио „врло добро“ (*I Mojc.* I, 31), већ само у злоупотреби истих од стране човека. Тако, карактеристично пише свети Максим: „Нису јела зло, већ чревоугодије; нити рађање деце, већ блуд; нити новац, већ среброльубље; ни слава, већ празнославље (= сујета). Ако је тако, онда ништа у бићима није зло, осим злоупотреба, која означава немарност ума за природно обрађивање“<sup>32</sup> (употребу, дакле, по природи). У чему се управо састоји та злоупотреба појединих ствари објашњава исти свети отац на другом месту, говорећи: „Зло је погрешан суд појмова, којег прати злоупотреба ствари. То јест, као у вези са женом, правилан суд сједињења, циљ је рађање деце. Онај, дакле, који гледа само на сладострашће, греши у суду називајући добрым оно што није добро. Такав, дакле, врши злоупотребу сједињујући се са женом. Слично је и са осталим стварима и појмовима.“<sup>33</sup>.

31. Свети Максим, *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν*, PG 91, 1309A.

32. Свети Максим, *Περὶ ἀγάπης* III, 4, PG 90, 1017CD.

33. *Истio* II, 17, PG 90, 989AB. Дакле, као што се јасно види, код Светих Отаца не постоји ни трага од напред наведеног мишљења и учења савремених богослова (као Јанараса и других са њим).

По светом Максиму постоје три узрока који нас покрећу на свако зло: „страсти, демони и зла воља. И страсти као кад желимо ствари без разлога; као храну у невреме, или ван потребе; или жену ван циља рађања деце и незакониту...“<sup>34</sup>. Овај став светог Максима – да, дакле, и у законитом браку однос мужа и жене благословен је и дозвољен само када има за циљ рађање деце – није усамљен став, ни „његов“, нити „нов“, него представља чврсти став Цркве, који се оснива на онтологији ствари, од самог почетка до данас. То сведоче Свети Оци пре и после светог Максима, као и сам дух Цркве Православне. Тако нпр. Атинагора, писац II века, каже следеће: „Сваки од нас женску, коју је узео по вашим [тј. римским] законима, сматра за жену до зачећа детета. Јер као земљорадник после тога, када је бацио семе у земљу, више не баца, тако и код нас [тј. хришћана] мером за нагон сматра се рађање детета.“<sup>35</sup> Отуда још у *Апостолским усавицама* стоји написано: „Да се не сједињују [хришћани] са трудним женама, јер оно они чине не за рађање деце, него ради уживања, а по-

34. Свети Максим, *Περὶ ἀγάπης* II, 33 PG 90, 996A. У вези са овим ставом Светих Отаца не може човек да се ослободи утиска да Јанарас и други са њим новији богослови, чије смо мишљење видели раније, не чине ништа друго већ само пишу теологију својих страсти.

35. Атинагора, *Прεσβεία περὶ Χριστιανῶν* 33, ВЕПЕΣ, т. 4, стр. 308. Упореди: Климент Александријски, *Παιδαγογός* II, 10, ВЕПЕΣ, т. 7, стр. 168–174. Из свега напред реченог, а особито из цитираних овде места, показује се јасно да после зачећа жене и за све време трудноће, супружници, нормално, треба да се не састају, пошто у том периоду не постоји уопште разлог за то, сем сладострашћа, а то је увек грех ван брака или у њему.

требно је волети Бога, а не уживање.“<sup>36</sup> Слично и свети Атанасије Велики, упитан од некога о употреби родних органа, одговара: „Која велиш употреба? Она по Закону, коју је Бог дозволио, говорећи: „Растите и множите се, и напуните земљу“ (*I Mojc. 1, 28*), и на коју је апостол указао, рекавши: „Частан брак и постельја неоскврњена“ (*Јевр. 13, 4*)? Или она по јавном мнењу која се врши кријући и прелуботворно?... Блажен је онај који у младости има јарам слободан, употребљавајући природу за рађање деце; а који чини разврат са блудницама и прелубочиницама, снаћи ће га казна коју Апостол прописује“ („Прелубочинцима и блудницима судиће Бог“ – Јевр. 13, 4)<sup>37</sup>. Свети Никодим Светогорац, отац осамнаестог века, имајући у виду све раније Оце Цркве, има исто мишљење о овој ствари, које је изразио опширно у многобројним својим списима, а нарочито у Тумачењима посланица Апостола Павла (посебно: I Коринћанима, 7 глава; Ефесцима, 5, 22–23; I Тимотеју 4, 1–5) и у Схолијама на свете каноне.<sup>38</sup> (у „Πηδάλιον“, VI-II издање, Атина 1976. године).

Из свега до сада реченога постаје очигледна истина да Црква и богоносни Оци њени примају, допуштају и благосиљају човеков брак у палом свету, јер, с једне стране, сада не постоји уистину

36. Апостолске установе VI, 28, PG 1, 985.

37. Свети Атанасије Велики, Ἐπιστόλὴ πρὸς Ἀμοῦν μονάζοντα, у *Πηδάλιον*, изд. VIII, Атина, 1976, стр. 577. Упореди: Свети Григорије Ниски, *Περὶ Παρθενίας* 19, PG 46, 396C.

38. Свети Никодим Светогорац, у „Πηδάλιον“, VIII издање, Атина 1976. године.

други начин „размножавања“ сем кроз брак, а с друге стране, постоји велика слабост човечије природе према телесном сладострашћу, тако да брак долази као лек и помоћник човеку да победи своју немоћ и живи целомудрено. Ово мишљење први је изразио свети апостол Павле, пишући: „Ради блуда сваки да има своју жену, и свака да има свога мужа“ (*I Kor.* 7, 2). Ово, пак, место код светог апостола (као и толика друга) говори и да се брак дозвољава (блуда ради), и да је циљ његов целомудрије. Богонадахнути тумач апостола Павла, свети Златоуст, у истом духу пише о допуштењу брака: „Немој, дакле, оно што ти је због слабости дозвољено [тј. брак], претпостављати девствености, шта више не треба их ни изједначавати.“<sup>39</sup> Исто тако свети Никодим Светогорац, тумачећи горе наведено место апостола Павла, озбиљно наглашава: „Рекавши Павле да блуда ради треба да се дозволи брак, на уздржање и целомудрије покреће ожењене и удате... Због тога се и назива „брак частан“, јер чува људе у целомудрености тела, и спречава их да чине блуд и прељубу“<sup>40</sup>. О „до-

39. Свети Јован Златоуст *Περὶ Παρθενίας* 15, PG 48, 545. Упореди: Θεοδώρου Ν. Ζήση, *Τέχνη Παρθενίας*, Α.Β. 15, Σολун 1973, стр. 37–38.

40. Свети Никодим Светогорац, ‘Ἐρμηνεία εἰς τὰς 14 ἐπιστολὰς τοῦ ἀπόστολου Παύλου’, издање II, Атина, 1971, т. I, стр. 253. По овом Светом Оцу целомудреност у браку означава то „да само ради рађања деце треба да бива сједињење брачника, а не ради сласточубља“ (*Ιστορία*). Ово није ништа друго до понављање дефиниције целомудрености светог Григорија Богослова, који пише: „Целомудреност је – не подавати се задовољствима [тела]; а подавање истима – ја називам распусношћу“ (свети Григорије Богослов, т. II, *Ἐπη ἡθικὰ* 31, *Ὥροι Παχυμερεῖς*, PG 37 949A).

пуштењу“ брака, међутим, најјасније говори свети Григорије Богослов: „Брак је допуштен због страсти“<sup>41</sup> као „законита телесна веза“<sup>42</sup>. Али и он (као и сви остали Оци) захтева у браку целомудреност, говорећи: „Добро је везати се браком, само целомудрено, удељујући већи део Богу, а не телесном савезу. Али је боље остати слободним од веза, одјући све Богу и горњим [стварима]... Који је ступио у брак брине о супрузи и милој деци, а код девственика је сва брига о Христу.“<sup>43</sup> А свети Григорије Ниски несумњиво изражава став целе Цркве о овоме, када каже: „Нико да нас не сматра да одбацујемо икономију брака; јер нама није непознато да и он није лишен благослова Божјег.“<sup>45</sup> У чему се управо састоји овај „Божији благослов“ на браку, објашњава свети Златоуст, говорећи: „Брак је добро, зато што чува мужа у целомудрености и не допушта му да погине идући на прелјубу.“<sup>45</sup> На другом месту исти свети отац још више наглашава овај смисао брака, пишући: „Видиш ли, да он [тј. апостол Павле у I Кор. 7, 9] брак сам по себи нигде не прославља, но ради избегавања прелјубе, искушења, неуздржања.“<sup>46</sup>

41. Свети Григорије Богослов, *Πρὸς Παρθένους παρανετικός*, PG 37, 634A.

42. Исти, *Ὥροι Παχυμερεῖς*, PG 37, 958A. Упореди: Исти, *Σύγκρισις βίων*, PG 37, 651A.

43. Исти, *Εἰς σωφροσύνην*, PG 37, 643A–644A.

44. Свети Григорије Ниски, *Περὶ Παρθενίας* 8, PG 46, 353A. Црква је осудила оне који су имали супротно мишљење о браку као „гадости“, као јеретике: Маркионите, Енкратите и Манихејце. Упореди 51. Канон светих Апостола, као и каноне: 1, 9, 10 и 14. светог Сабора у Гангри.

45. Свети Јован Златоуст, *Περὶ Παρθενίας* 25, PG 48, 550.

46. *Tam*о 39, PG 48, 562.

У овом догматском светлу показује се да нико од Отаца не говори о браку (утолико мање о „тесним односима“, јер брак се не своди само на њих) као о путу „богојављења и богопознања“, као што то чине неки новији богослови чија смо мишљења навели раније. Свети Григорије Богослов наводи опширно све „успехе“ брака, који се своде углавном на цивилизацију, на земаљске идеале<sup>47</sup>. Ову оду браку плету „они који се слажу са својим ребром“ (тј. ожењени), али уопште не наводе у овим „успесима“ брака теме духовног узрастања, тј. богопознања и обожења. Напротив, Оци говоре да, с једне стране, брак и што је у вези са њим представљају сметњу за узношење горе, а с друге стране, да је пут узношења пут чистоте, уздржа-

47. „Гледај, шта даје људима савез љубави мудри брак. Ко је научио [људе] жељеној мудrosti? Ко је проучио тајанства која скрива у себи и земља, и море, и небо? Ко је дао градовима закон и пре закона ко је основао градове и са надахнућем пронашао вештине? Ко је напунио пијаце и домове? Ко места за публичне игре? Ко војску за битку и столове за гозбу? Ко хор појаца у миријном диму храма? Ко је укротио животиње? Ко је научио орати земљу и сејати биљке? Ко је послао у море за борбу са ветром црну лађу? Ко је, ако не брак, сјединио море и копно влажним путем и тајно оно што је било раздељено једно од другог? То су дарови брака у том смислу. Али постоји нешто што је још више увишено и боље. Сvezани везом брака ми замењујемо једно другоме и руке, и слух, и ноге. Захваљујући му [тј. браку], добијамо двоструку снагу на велику радост пријатеља и јад непријатеља. Заједничке бриге смањују сметње. Заједничке радости постaju угодније. Богатство даје већу радост због једнодушности. А код оних који немају богатство, једнодушност даје већу радост, но богатство. Брак је кључ који отвара пут према чистоћи и љубави“ (Свети Григорије Богослов, *Παρθενίας ἑπαινος*, PG 37, 541A–543A.). Као што се из наведеног цитата види, цела материјална култура има основу у браку, али не и духовна. Сви највећи философи (Кант и др.) и научници (Тесла) света били су слободни од брачне везе.

ња, или укратко речено девственост. Тако нпр. свети Григорије Ниски, премда беше ожењен<sup>48</sup>, пише: „...показано је да је немогуће друкчије да се душа сједини с нетрulежним Богом, ако и она као Он не постане чиста кроз нетрulежност, како би сличним задобила слично.“<sup>49</sup> Још касније о томе учи свети Григорије Богослов, говорећи о предности девства, и продужујући: „Напротив, супружанство или сасвим удаљује од Христа, због погубних распаљивања тела и сваке врсте светских брига, или се олако [једва] дотиче божанскога.“<sup>50</sup> И ово слабо приближавање Богу у браку могуће је само кроз целомудреност. У противном „брак, онда нарочито се и лишава сваке похвале, када се неко користи њиме до пресићености“<sup>51</sup>. Они који се састају „ненасито“ (ἀκορέστως) неће бити осуђени што би, можда, сам акт састајања у браку био грех, него због одсуства уздржања у границама Богом кроз Цркву постављеним, због неподвизавања за више, узвишеније циљеве. Кроз то неумерено састајање они постају и остају за сву вечност „крв и тело“, која, по речи светог апостола, неће наследити Царства Божијега. Не реци ми: Па они се могу, можда, подвизавати на другим плановима, и ипак задобити Царство Божије. Свети Оци и историја

48. О томе он сам сведочи када пише о девству и вредности истога, говорећи: „Зато смо ми само посматрачи блага туђих [тј. девственика] и сведоци блаженства других...“ (*Перὶ Παρθενίας* 3, PG 46, 325B).

49. *Tam*, 11, PG 46, 368B.

50. Свети Григорије Богослов, *Παρθενίας ἐπαίνος*, PG 37, 563A.

51. Свети Јован Златоуст, *Перὶ Παρθενίας*, PG 48, 557.

Цркве нам сведоче да човек који само мисли на сладостраствна уживања (у браку или ван њега, свеједно) неспособан је за било какве подвиге, чак ни да мисли о вишим духовним стварима. Сладостра-сник и не помишља да треба да пости, да се моли, да се смирава – јер кад би то све чинио душе своје ради, без сумње показао би уздржање и у брачним односима. За таквога важе речи светог Григорија Ниског: „Који се предаје [браку] не по овом настојању (сходно са I Кор. 7.5), сав постаје тело и крв, у којима не обитава Дух Божији.“<sup>52</sup> На другом месту исти свети отац каже: „Као што изгледа, дакле, васпитава нас сећањем на велике оне пророке [тј. Илију и Јована] да се не заплићемо ни у какве бриге светске; једна од тих брига је брак. [Он је] чак почетак и корен свих узалудних брига.“<sup>53</sup> Свети Григорије Богослов у поређењу ова два начина живота још је конкретнији, пишући о девствености после Христа: „.... Тада је засијало светло за лјуде девство, одвојено од света и које одваја од себе немоћи света, толико цењеније од брака и земаљских веза колико се душа претпоставља телу, и широко небо земљи, колико је бољи неизменљиви живот блажених од брзопролазног живота, колико је Бог савршенији од човека.“<sup>54</sup> Зато управо девство (а не брак) има такву

52. Свети Григорије Ниски, *Перι Παρθενίας* 8, PG 46, 356D.

53. Тамо, 7, PG 46, 352D.

54. Свети Григорије Богослов, *Παρθενίας ἐπαίνος*, PG 37, 538A. О овом преимућству девства пред браком, говори читаво дело Теодора Зиси, *Τέχνη Παρθενίας*, А.В. 15, Солун, 1973.

силу „да Бога сведе до заједничарења у човековом животу, а човека да узведе у себи ка жељи небеских [блага]“<sup>55</sup>.

Брак не досеже у такве висине, јер „брак, иако частан [в. *Јевр. 13*], може достизати само дотле да не оскврњује онога који живи у њему, а да још предаје светост [или: „богопознање“, по Јанарасу] он сам није у стању – то већ није ствар његове моћи, већ девства“<sup>56</sup>. Свети Златоуст, одговарајући онима који питају: „Како је Аврам у браку достигао савршенство, а многе деве су погинуле“ (види: *Мил. 25, 1–13*), пише: „...нити је брак учинио та-квим (тј. светим) Аврама, нити је девственост погубила оне несретне деве (*Мил. 25, 12*); но друге врлине душе прославиле су Патријарха, и други пороци живота предали су деве огњу“<sup>57</sup>. Исто тако, тумачећи речи апостола Павла (*I Кор. 7, 16*) „јер шта знаш жено да ако мужа спасеш“, исти свети отац пише: „А шта ћемо ми, упитаће [неко], рећи Павлу, који говори: „шта знаш, жено да ако мужа спасеш“? и следствено признаје њену помоћ у духовним делима? И ја се с тим слажем: ја не удаљујем њу потпуно од помоћи у духовном, – Боже сачувај! – но ја говорим, да она то чини онда, када се не бави брачним делима, већ, остајући женом по природи, достиже врлине блажених мужева... На тај начин жена може спasti мужа не тиме, што се сједињује с њим као жена, но својим еванђелским

55. Свети Григорије Ниски, *Перι Παρθενίας*, II PG 46, 324B.

56. Свети Јован Златоуст, *Перι Παρθενίας* 30, PG 48, 554.

57. *Историја* 82, PG 48, 593.

животом, што су чиниле многе жене и без брака... Ако се пак жена буде непрестано бавила женским стварима, то не само што му [мужу] неће донети никакве користи, него ће и штетити.“<sup>58</sup>

Истинитост, пак, оваквог погледа и става Светих Отаца о браку и девствености, и неоснованост погледа новијих богословова потврђује и сам живот Цркве. Највећи светитељи (богоподобници) и познаваоци божанских тајни нису највећи љубавници (ерасте) (мислим на човечанску, плотску љубав), већ, напротив, највећи уздржљивци у сваком погледу. Пример тога? Сва житија Светих и све богослужбене књиге, и сва дела Светих Отаца. Док би сагласно са Данилом Хиоским, Христом Јанарадасом и другима, требало да буде обратно.

Из свега до сада реченог могуће је извући закључак и кратко изразити учење Цркве о браку у следећој схеми:

1) Црква, следећи верно Господа Иисуса Христа, Апостоле и Свете Оце, ставља девственост изнад брака, јер „неожењен брине за Господње, како ће угодити Господу; а жењен брине се за светско, како ће угодити жени. Друго је жена а друго девојка. Неудата се брине за Господње, да буде света телом и духом; а удата брине се за светско, како ће угодити мужу“ (*I Kor. 7, 32–33*).

2) Због слабости наше Господ и Црква дозвољавају и брак, благосиљају га и освећују, и тако природно сједињење двога „у једно тело“ освећују и

58. *Историја* 47, PG 48, 568–569.

чине Тајном. Телесни односи супружника у браку благословени су само ради рађања деце.

3) Црква снисходи слабости нашој још и више и трпи и односе „из слабости“ (сходно према I Кор. 7, 8–9) у браку, који немају као непосредни циљ рађање деце, него служе као лек против блуда и прелубе (тј. против односа ван брака), не употребљавајући при том никакве сметње, ма каквог вида и природе за зачеће детета, ако се то деси као последица општења. У овом случају човек треба да је свестан своје слабости и немоћи и да се смирава (а не да очекује венце – „богопознање и богоуподобљење“ за такве односе), надајући се да га Бог помилује ради смирења његовог.

4) Црква даље од овога не може да снисходи, сматрајући као грех свако средство или начин, било природан, било вештачки, као сметњу ради избегавања рађања деце, зато што који тако чини, показује јасно да он гледа само на сладострашће као на једини циљ тих односа. Отуда постаје јасно зашто Црква такве одлучује од Божанског Причешћивања светим и животворним Тајнама, као и све остале који се не саображавају одредби апостола Павла о уздржавању у време поста и молитве (I Кор. 7,5) и осталим Канонима Цркве у вези тога.<sup>59</sup>

59. Види: Канон 69. светих Апостола и схолију на њега, Πηδάλιον, Атина 1967, стр. 94. Упореди: Каноне (и схолије на њих) 13. Пето-шестог Васељенског Сабора (*Историја*, стр. 230); 3. Дионисија Александријског (*Историја*, стр. 549–550); 13. Тимотија Александријског (*Историја*, стр. 672–673); 5. Јована Постника (*Историја*, стр. 702).



## ТАЈНА И СМИСАО СТРАДАЊА У ПРАВОСЛАВНОЈ ТЕОЛОГИЈИ

„...Страдање је атмосфера  
наше тужне иланетије“.

(О. Јустин, Доситејевски о Европи и Словенству)



ивот човеков је једна велика тајна. Свет у коме живи јесте свет тајни. Човек у малом и бедном људском телу испуњен је и опкољен је безбројним тајнама и проблемима. Тајна до тајне, проблем до проблема, загонетка до загонетке, то је атмосфера у којој човек живи са лелујавом светиљком ума свога. Светиљка је мала и светлост преслаба да осветли и одгонетне све те проблеме и загонетке у човеку и око човека, да их схвати и разуме, да им нађе узрок и смисао. А

нека неодољива сила тера човека тајнама и проблемима који га окружују, он им прилази са сваке стране, поставља их себи и мучи се да их схвати и разреши. И у томе је сва трагедија човека што он не може да се не мучи тим, како их велики ум Достојевскога назива „вечним проблемима“. Човек се мучи њима од кад се човек зове, решава их и разрешава, али никако да им нађе коначно решење, решење које би човекову мисао умирило и успокојило. „И управих срце своје да тражим и разаберем мудрошћу све што бива под небом; тај мучни посао даде Бог синовима људским да се муче око њега“ (*Екл. 1, 13*), признаје немоћно човек устима старозаветног Проповедника. А као плод све те муке и напора јесте искрено и тужно признање: „Чудно је то за мене те не могу знати“ (*Јов 42, 3*). Но и поред тог признања, човек није престао да се мучи тим проблемима, трудећи се на овај или онај начин да им нађе решење.

Нема тога човека, који је иоле нормалан, а да себи никада није поставил та „проклета питања“. Али исто тако ниједан проблем није озбиљно постављен ако није постављен истински и опасно, тако да од сусрета са њим у грозницу пада и разум човечији, и душа, и срце. Тако суштински животне проблеме постављају само челници људске мисли: Јов, Соломон, апостол Павле, Шекспир, Достојевски и др. Ипак, људи могу само уочити и поставити проблеме, али не и дати им коначно решење, које у крајњој консеквенци зависи од апсолутног смисла и циља људске историје.

Централни животни проблем, проблем који синтезира у себи све проблеме и сву трагику бића што се човек зове, проблем од чијег решења зависи вредност и смисао самог живота, јесте проблем страдања и смрти. Да је то тако види се по томе што тај проблем мучи сваког човека, од првог до последњег. Чак и за најмање људско сазнање, очигледна је чињеница: страдање је свуда присутно; све што постоји страда; сва је васељена потопљена у страдање; страдање је просто нека кобна неопходност овог тродимензионог света.

У нашем српском роду нико није тако дубоко завирио у тајну страдања као свети пустињац Ђелијски, отац Јустин, сводећи сва страдања на смрт као врхунац и кулминацију свих. Отуда, по њему, „једна је стварност стварнија од свих стварности у свету; то је: смрт“. А људски живот на земљи шта је ако не стално грчевито отимање од смрти, борба са смрћу, и најзад – пораз од смрти? Баш зато је, по оцу Јустину, трагично бити човек, јер ма колико се напрезао да превазиђе трагику људског живота, човек не може не осећати и не сазнавати да стално остаје затвореник у неотворљивој тамници смрти, тамници која нема ни прозоре ни врата.

Због тако исувише блиске и свудаприсутне своје реалности, проблем страдања и смрти задавао је највише муке духу човековом. Тада проблем су себи постављали многи мученици мисли у роду људском, тражећи му прави смисао и решење. Но овај проблем није могуће решити док се не нађе

прави одговор на питање: откуд страдање и смрт у овом нашем свету и у човеку?

Ово питање нас враћа на прве странице Библије и на сами почетак хришћанске антропологије. По библијско-светоотачком учењу Бог је створио првог човека по „лику своме и по подобију“ као родоначелника човечанског света. Створио га је „мало мањим од Анђела“, а много већим од остале твари. Телом створеним од земље, човек припада материјалном свету, а душом, коју му је Бог удахнуо, свету духовном, те собом представља мали свет у великоме (микрокосмос) или – велики у маломе (макрокосмос). Створен по лицу Божијем, човек је изашао из руку Творца непорочан, бестрастан, безазлен, свет, безгрешан, бесмртан. Но, сва та својства првозданог човека била су колико дата, толико и задата, јер човек је створен као биће позвано на усавршавање до богоподобности и обожења. Образ Божји човек је примио при стварању, а подобије је добио као задатак да га стекне и оствари вежбањем себе у подражавању Богу. То и јесте богодана циљ живота човековог: да сву садржину, сва својства бића свога уподоби Богу, да постане савршен као што је Бог савршен (види: *Мит.* 5, 48), да постигне обожење (θέωσις) целокупне природе своје заједничарењем у Божијој природи (*II Пећир.* 1, 4). Отуда произилази јасно да је човек имао мисију да, сјединивши се с Богом, приведе са собом и у себи целокупну творевину Богу и да је сједини с Њим, тако да на крају „буде Бог све у свему“ (*I Кор.* 15, 28).

Међутим, први човек није испунио своје назначење, него се кроз пад у грех удаљио од њега, а са мим тим и од свог Праобраза – Бога. Грех је помрачио небеско и узвишено назначење човека, и спречио његово извршење у Богу. Могућност греша лежала је у слободној воли човековој, управо у оном елементу бића човековог који му је био дат да би, вођен њиме, достигао своје пуно назначење кроз природно кретање свих дарованих му душевних и телесних сила.

По светом Максиму Исповеднику, као и у целокупном црквено-библијском светоотачком учењу, грех првог човека и почетак зла у видљивом свету састоји се управо у неприродном кретању природних сила душе. Човек, уместо непрекидног кретања ка своме Творцу, као јединственом извору живота и обожења као циљу свога постојања, окренуо се према чулним добрима као према нечemu „стварнијем“.

Последице пада, dakле, овог погрешног кретања душе човечије, биле су многобројне и страшне за све силе душе и тела. Све силе човечије, уместо да се хране и утврђују духовном храном која им је била одређена, почеле су да траже ослонца у гресима и страстима, или, како би рекао свети Владика Николај: „Човек је напустио јединога живога Бога, као хлеб живота, и отишао да тражи себи храну на њивама глади.“ Човек, отпавши од духовне истине и знања, потражио је у чулима задовољење и замену за изгубљено духовно блаженство, и њиме су почеле владати телесне страсти.

Због ових страсти тело човечије, које је требало да се продухови анђелским начином живота, постало је облак и завеса за разум (вођу душе); разум пак човека, прекинувши нит која га је повезивала са његовим извором (божанским Логосом) изгубио је силу моралног управљања неразумним силама душе (као што су жељни и афективни њен део), и од некадашњег господара постао је роб. Отуда разум ропски служи неразумним покретима ових сила (жеља и афекта), које га гурају да тежи само ка задовољствима (сладострашћу = ἡδονὴ), а да избегава колико је год могуће непријатности и страдања (ἀδύνητο).

Свети Максим придавао је изузетно велики значај односу између уживања (ἡδονὴ) и страдања (ἀδύνητο) у човеку. Прво је узрок другом, а друго је последица првог. Међутим, божанска правда поставила је границе тежњи човекове воље према греху. Бог, из превеликог човекољубља, пресецајући неприродно расположење и кретање човекове воље, удружио је са неправедним задовољством (ἡδονὴ) праведну казну – страдање (ἀδύνητο), које се пројављује управо у телу, према коме је човек управио сву своју грешну чежњу. То је Бог учинио, вели свете Максим, икономишући наше спасење.

Достојно је пажње мишљење да Свети Оци, посебно свети Григорије Богослов и свети Григорије Ниски, сматрају све последице греха које се односе на тело као облачење „којних халјина“ (*I Mojc. 3, 21*), дајући сваки од њих овом библијском појму различиту садржину. Међутим, сви се слажу

да под „којним хаљинама“ треба разумети све оно што изражава и кроз шта се пројављује страдалност, пролазност и смртност тела, тј. збир свих оних својстава које имају неразумне животиње.

Али, по светом Максиму, плата човеку за грех не налази се само у страдалности и смртности његовог тела. Човек кроз пад није изгубио само нећиеност своје природе, него је и осуђен на страстно рођење од семена, попут животиња. Исто тако и свети Григорије Ниски, говорећи о последицама пада, постепено развија учење о осуди човека на семено рађање.

Грех, као што смо видели, увео је у човека и твар пропадљивост и смрт. Смрт представља, као што је познато, крај живота јединке. Међутим, човек је позван да живи. Тога ради закон греха, да би сачувао равнотежу према закону смрти и да би задовољио, макар у малом, нагон живота, изразио је себе у најнижем облику сладострашћа, што је имало као последицу „у гресима“ рађање (*Пс. 50, 5*). Даље, по светом Максиму, управо кроз то „у гресима“ рађање, од првог Адама предат је свима људима и грех воље (сладострашће = ἡδονὴ), као и грех природе (страдалност њена = ὁδύνη), будући да се у сваком из семена рођењу предаје целокупни прародитељски грех. Адам је све који су од његовог тела настали кроз неправедни почетак сладострашћа, увео са собом у праведан крај кроз бол у часу смрти.

Пошто сви људи воде порекло од Адама, то је првородни грех путем наслеђа прешао и пренео

се на све људе. Адам је рађао децу „по образу својему“. Само у том контексту могуће је разумети речи многострадалног Јова: „Ко ће бити чист од прљавштине? Нико, па макар само један дан поживео на земљи“ (*Јов 14, 4–5*). Примајући од Адама људску природу, сви ми са њом примамо и грешовну искушеност. Отуда, чиме је пострадао Адам, тиме смо пострадали и сви ми који произошлимо од семена Адамова. То показује да је наследност првородног греха свеопшта, па отуда и свеопшта страдалност и смртност. Извор смрти је греш, а претече смрти су болест и страдање. Тело је грешом постало трулежно, „а смрт трулежношћу царује над свима људима“, вели свети Атанасије Велики.

Став Цркве поводом питања свеопштости првородног греха манифестију се од почетка праксом крштавања мале деце, при чему се кум у име деца одриче Сатане, што сведочи да се деца, која не учинише личног греха, налазе под теретом првородног греха, јер су рођена са огрешовљеном природом у којој дејствује Сатана (Блажени Августин). А и само страдање деце не долази због њихових грешова, него је то пројава казне коју је праведни Бог изрекао над природом људском палој у Адаму (*Исіо*).

Тек после овог укратко изложеног православног учења о генеалогији греха и страдања, могуће је говорити о покушајима решавања венчног проблема страдања и смрти кроз историју људске мисли. Будући да је тај проблем највећа мука духу

човековом, човек није могао не мучити се њиме, тражећи му коначно решење. Проблем смрти, по оцу Јустину, јесте пробни камен на коме се пробавају сви божови и сви људи. Суочени са проблемом смрти пали су на испиту не само сви људи као појединачни, него и сви колективни изрази духа човековог: наука, философија, уметност, техника, цивилизација, и све такозване природне религије. Сви ти дometи духа људског у најбољем случају прате човека само до гроба, трудећи се безуспешно да му горку тајну живота који се завршава смрћу бар мало засладе, да би се и они, раније или касније, стропоштали у гроб разједени и уништени микробима смрти и трулежности.

Проблем страдања и смрти постављан је и решаван и у Старом Завету на више места, али нигде дубље и исцрпније као у Књизи о Јову. Нема ниједне књиге ни у Библији, ни у светској књижевности, која би тајни страдања пришла тако просто и тако дубоко као књига Јова. Са њом се не може мерити ниједна философија туге и жалости људске, па стајали иза њих Шопенхауер или Хартман, Данте или Гете, јер их она све далеко премаша по дубини своје проблематике.

Главни проблем ове књиге је проблем страдања праведника у овом свету. Она не третира питање страдања уопште, пошто се сматра, као општепозната истина старозаветног закона, да свако страдање долази као директна последица греха, односно гажења закона Божјег. Страдање, dakле, тих преступника закона је јасно, и не представља никан-

кав нерешив проблем за старозаветног мислиоца, пошто они страдају за своје преступе. Овде је питање: зашто страдају они који нису преступници за-кона, који су сав закон испунили и живели по њему „беспрекорно“? На то мучно питање труди се да даде одговор цела ова књига, а да ли је успела, и колико, видеће се из даљег излагања.

Главна личност ове књиге је Јов, иначе велики праведник Божији, јер „бијаше добар и праведан, и бојаше се Бога, и уклањаше се од зла“ (*I, 1*). О његовој праведности говори и пророк Језекиљ, на-водећи га као пример праведности са праведним Нојем и пророком Данилом (*Јез. 14, 20*). За ту своју праведност Јов је био изобилно обдарен од Бога овоземаљским добрима. Имао је Јов огромна стада камила, волова, оваца и друге стоке. Јов је био врло сретан и у породици. Имао је седам сино-ва и три кћери, што се такође сматрало за велики благослов Божији. Но, по непознатом узроку за Јова, њега изненада сналазе велика и тешка искушења, све једно веће од другога. За врло кратко време Јов, по допуштењу Божјем, постаје пуки сиромах. У исто време када дознаје о својој економској пропасти, он дознаје и за смрт све своје деце. У једном тренутку руши се благослов Божији, ишчезава потомство, нестаје богатство.

То све Јова сналази из зависи свелукавог врага који га опада код Бога, као да је Јов богобојазан не из љубави према Господу, него, вели, зато, што си му Ти, Господе, даровао земаљска блага, мимо осталих људи. Зато он, бојећи се да не изгуби та

блага, поштује Те. „Ниси ли га Ти оградио и кућу његову и све што има свуда унаоколо? Дело руку његових благословио си, и стока се његова умно-жила на земљи. Но, пружи руку Твоју, и косни се свега што има, псоваће Те у очи“ (*Јов 1, 10–11*). А Господ, знајући веру и трпљење слуге свога Јова, допушта Сатани да га лиши свега што има да би га на тај начин посрамио за клевету. Ђаво կушање Јова није могао извести само по својој злости, „јер он не може ништа чинити“, каже свети Златоуст, „ако не допусти Бог“.

Тако дакле, по допуштењу Божјем, ђаво лиша-ва Јова свега богатства, и када је, по његовом очекивању, Јов требало да похули на Бога, догађа се нешто што га је страховито поразило: Јов паде на земљу, поклони се и рече: „Го сам изашао из утробе матере своје, го ћу се и вратити онамо. Господ даде, Господ узе; да је благословено име Господ-ње“ (*Јов 1, 20–21*). Каква духовна снага и какав ди-ван лик праведнога Јова! Јер, „уз све то не сагреши Јов нити рече безумља за Бога“ (*Јов 1, 22*).

Но, зли враг, иако је претрпео пораз, ипак не одступа. Он опет тражи повод да би оклеветао пра-ведника пред свезнањем Божјим, и дрско иступа пред Бога са изјавом: „Све то што је Јов изгубио, само је спољашња вредност; но ево, косни се самог њега, псоваће те у очи“ (*Јов 2, 5*). А Господ ре-че Сатани: „ево ти га у руке само му душу чувај,“ (*Јов 2, 6*), тј. ево ти њега, ради с њим шта хоћеш, само сачувај му живот. И заиста, ђаво показује сву своју сатанску злобу и умешност у пакошћењу

људима. Он наводи на Јова опаку и тешку болест губу, због које је морао бити изолован из насеља. Избачен изван града, седео је на ћубришту и црепом стругао гној са тела свога, које се живо распадало у љутим боловима. Ђаво је Јова мислио победити страшном проказом, но да би му победа била што сигурнија, он наводи на Јова још једно искушење које је за његову богољубиву душу било теке од свих телесних мука. Наиме, ђаво за своје оруђе користи Јовову жену, која, као сажаљевајући га, говораше му: „Докле ћеш трпети... Но реци неку реч Господу и умри“ (*Јов 2, 9*). Али Јов се и овде показује као духовни горостас, прозире циљ жене, или боље рећи Сатане, због чега јој и одговара: „Говориш као луда жена; добро смо примали од Бога, а зло зар нећемо примати?“ (*Јов 2, 10*). Јов је тачно успоставио дијагнозу своје жене кад тако говори – лудило. Јер сваки ум људски, ако је поседнут ђаволом, грехом, злом, он је у лудилу. Грех није ништа друго до мало лудило ума људског, душе људске, а бити ђавоиман, носити ђавола у души својој – ето потпуног лудила (*Мт. 8, 28–34*). „И уза све то Јов не сагреши уснама својим“ (*Јов 2, 10*). И овога пута Јов односи победу над Сатаном, који, будући потпуно посрамљен, више се не усуђује да клевета праведника.

Истина, ђаво је успео да лиши Јова имовине, по-рода и здравља, али није постигао свој циљ. Није га успео изнудити да каже богохулну реч, и тиме упропасти добродетели његове душе. У тој борби Јов се показао као гранитна стена о коју су се по-

ломиле све стреле лукавога. Њега нити је раније богатство учинило гордим, нити га је садашња беда сломила, нити је био доведен у забуну и очајање, него је свуда показао своје јунаштво.

Но драма Јовова ту се не завршава. Ђубриште на којем је Јов седео у љутим патњама постаје најчувенија светска катедра, постаје место где се решава најтежи животни проблем – проблем страдања. Пред језивом стварношћу људских страдања човеков ум спопада грозница и он занеми, као што нам показују и ова три пријатеља Јовљева, који су дошли да га теше. Кад су видели у каквом је јаду њихов пријатељ, посуше се прахом по глави и плахаху седам дана, не проговоривши ниједне речи, „јер виђаху да је бол врло велик“ (*Јов 2, 12–13*).

Гледајући страдање изражено у таквим димензијама, њихова се мисао покреће и они се труде да реше проблем страдања, да објасне откуда страдање долази и зашто човек уопште страда. Мишљења свих људи до Јова или после Јова, са свим свеједно, могу се сумирати у три врсте мишљења, а која су заступљена у Књизи о Јову, као што ћемо даље видети. Сви учесници ове, у историји света јединствене полемике, напрежу се и труде да реше тај, за људски ум нерешиви проблем. Ипак, у тим разговорима и дијалозима, они су проблем страдања толико рашчланили и изанализирали, да после њих људски ум не може о том питању да каже ништа ново. Погледи на страдање које даје Књига о Јову, јесу једини могући погледи са људске тачке гледишта.

Дискусију отвара Јов својом јадиковком, у којој проклиње дан свога рођења (*Јов 3, 3–4*), чиме даје повода својим пријатељима да и они проговоре и изнесу своја мишљења у погледу страдања.

Пријатељи Јовови: Елифас Теманац, Вилдад Сушанин и Софар Намаћанин, по договору дошли су сваки из свога места „да га пожале и потеше“ (2, 11). Они су имали добре намере и били су људи верујући који су имали страхопоштовање пред Богом, те им је јадиковка Јовова, која је била прилично смела (види: *Јов 3, 20–26*), изгледала помало и богохулна. Они су људи законског поретка и ста-розаветне психологије, по којој страдање долази као казна за грех учињен према Богу, нарушавањем Његовог закона. Њихово је резоновање у са-гласности са речима Божјим које Мојсије саопштава народу: „Ако узаслушаш глас Господа Бога својега, држећи и творећи све заповести Његове, које ти ја данас заповедам, узвисиће те Господ Бог твој више свих народа на земљи. И учиниће Господ да си обilan сваким добрим, плодом утробе своје, и плодом стоке своје, и плодом земље своје“ (*V Mojc. 28, 1 и 11*), док за неизвршење Његових заповести Бог прети најљућим казнама (*V Mojc. 28, 15* и даље). Уз то, сигурно да су имали доста примера на којима су се те речи обистиниле, због чега их они примењују и на Јова, говорећи: „Опомени се, ко је прав погинуо, и где су праведни истребљени“? (*Јов 4, 7*). Они, не знајући да је Јов грешан, и који су греси на њему, изводе логички закључак из његових страдања, аналогно ста-

розаветном закону и тврде да је он грешан. Они знају само то да страдања долазе за грехе, знају да у Бога нема неправде, а виде великог страдалника пред собом и закључују: „Јов је крив, јер иначе не би страдао.“ У том смеру они развијају своје говоре и убеђују Јова да призна своју грешност и да се покаје, како би му Бог опростио, јер, веле они, „Бог не одбације доброга, али не прихвата за руку зликовца“ (*Јов 8, 20*).

Но Јова не задовољава та упрошћена шема његових пријатеља, који нагоне душу његову да ћути пред Богом. Душа његова не може да ћути док не схвати оно што не зна, и зато тражи да се излије пред Богом својим. Јов зна и целом душом својом осећа да пријатељи његови говоре апстрактно, теоретски. А он тражи доказе: „Поучите ме и ја ћу мучати; и у чему сам погрешио обавестите ме“ (*Јов 6, 24*). Јер Јов, познавајући себе добро, био је свестан да се о закон Божији није огрешио и да га је целог испунио, због чега га и сам Бог назива „добрим и праведним, који се боји Бога и уклања се од зла“ (*Јов 1, 8; 2, 3*). А и сам Јов, сећајући се свог пређашњег живљења, смирено исповеда: „У правду се облачих и она ми бијаше одело, као плашт и као венац бијаше ми суд мој. Око бијах слепцу и нога хрому. Отац бијах убогима...“ (*Јов 29, 14–15*).

Ипак, иако Јов овако говори, он не сматра себе потпуно слободним од греха. Наслућује он, као кроз маглу, оно што је касније у Новом Завету постало јасно „као у огледалу“, да се првородни грех

наслеђује, и да нико од њега није слободан, па резонује: „Ко је слободан од нечистоте? Нико, па макар само један дан поживео на земљи“ (*Јов 14, 4–5*). Јов, dakле, не сматра себе безгрешним, не оправдава себе пред Богом, него само указује на несразмеру која постоји између његових страдања и његових грехова. У томе и јесте суштина Јововог погледа на проблем страдања, јер само тврди да страда више него што заслужује. У том погледу и он остаје у нормама старозаветне логике, иако нешто друкчије од његових пријатеља.

Јов познаје своје бесконачно ништавило и празнину свих својих речи, он осећа да човек „као цвет ниче, и отсеца се и бежи као сјен, и не остаје“ (*Јов 14, 2*), али као човек, мучен многим недоумицама, поставља извесна питања и тражи решење истих. Њега страховито мучи то што се у његовој души зародила мисао која је довела у питање праведност Божју која може да дозволи толику несразмеру страдања у односу на његове грехе. Та мисао је подгревана и распиривана тиме што он види и другу страну живота: благостања које безбожници уживају (*Јов 21, 7*), јер поред свих зала које чине ближњима својим, ипак „мирне су колибе лупешке, и без страха су који гњеве Бога, њима Бог даје све у руке“ (*Јов 12, 6*).

И не само то. Јов је седећи у гноју и пепелу извршио анализу и ревизију целог управљања светом, и нашао много нескладнога и неумеснога. Главно од тих мрачних места тог „светског безпоретка“, нема сумње представља та пуна беспомоћност це-

лог човечанства пред лицем смрти, као синтезом и врхунцем свих страдања којима је изложен цео род људски. (Види: *Јов 14, 7. 10. 12 и 14*).

Не видећи у свету, у себи и око себе, никакве сврхе и циља свему томе, Јова раздиру мучна и тешка питања. Ако зло побеђује, као што изгледа, и не види се крај његовим победама, није ли оно прави закон постојања? Можда Бог и не управља светом? Можда следовати закону Божјем није боље од заблуде? Своја лична страдања Јов овде уопште не поставља на прво место. Неправилност, неприродност поретка ствари више од свега мучи душу праведника. Јов је жедан истине, жедан је Божјег одговора на своје душевне патње, јер зна, ако пође за људском логиком, лако може довести у питање праведност Божју и основни поредак ствари у свету, а то значи порећи Промисао Божји, и признати да овим светом управља нека слепа сила.

Мучен тим проблемом до очајања, а не видећи његово решење ни код себе, а још мање код својих пријатеља, он осећа да одговор може добити само од Бога. Он се не задовољава спољашњим схватањем „правде“ и „закона“ како му излажу његови пријатељи, него кроз маглу, некако тамно осећа, да његова тајна страдања може бити решена само у његовом личном сусрету са Богом – Оцем. Без тога ми не можемо познати ни тајну наших страдања, ни дубину нашег живота. Него само када схватимо да смо ми деца Оца Небескога, када осетимо Њега, чујемо Његов глас, само

тада – предосећа Јов, можемо наћи одговор на сва наша земаљска питања. Зато праведна и чиста душа Јовова жели да изађе на суд пред Бога, и он вапије: „О, кад би човек могао имати правдање с Богом..., о када бих ја знао где да га нађем, и када бих могао доћи престолу Његовом! Ја бих изложио пред Њим ствар своју, и уста би моја напунио разлозима; сазнао бих речи којима би ми Он одговорио, и схватио бих шта ми Он каже“ (*Јов 23, 3–4*).

У преживљавању те последње глади духа човечијег, Јов долази у полуочајање, које би се могло назвати „протестом“, но протестом не у том смислу у каквом протестују многи људи без љубави према Богу, када устају против Творца са злобом противљења, са грчом мржње. Људи са таквим осећањима никада не могу да познају истину. Но када се чисто и смилено тражи истина, када се човек бори са ћутањем Божијим, то такву борбу, борбу тражења истине, Господ воли више него неразумну и слепу механизовану покорност. Зато Јов, иако осећа све своје ништавило, као и ништавило човека уопште пред Богом, каже: „Ипак бих говорио са Свемогућим, и рад сам с Богом правдати се“ (*Јов 13, 3*), но не у том смислу да би се он равнао с Богом, него би само био рад да Га пита, да говори с Њим, да излије пред Њим сву жалост своју, као дете пред родитељем својим.

Јов овде није богоборац, атеист, како неки неосновано желе да га прикажу. Јов тражи Бога, он је богоискатель, и он страда када се осети удаљен и

остављен од Бога. Но Јов јасно увиђа и то да пред Богом, пред највишом светошћу, пред којом су „и небеса нечиста“ (*Јов 15, 14*), који „и у анђела својих налази недостатака“ (*Јов 4, 18*), човек се не може сам правдати, и као човек не може сазнати своја страдања. Зато, шибан неодољивошћу проблема који га мучи, Јов најзад открива због чега је проблем нерешив: „Нема међу нама посредника, који би ставио руку на нас обојицу“ (*Јов 9, 33*). На две хиљаде година пре рођења Христова, пре свих Пророка, бедни и прокажени старац, седећи на ћубришту у арабијској пустинији, предвидео је и осетио оно, што човечанство тако животно потребује и што треба да се збуде. Он је провидео да пали свет гладује за посредником, који би, као нека карика, сјединио небо и земљу.

Јов је ту потребу човечанства у посреднику не само осетио, него је био свестан да само преко њега човек може добити решење свих вековечних проблема, па и проблема страдања и смрти. Тај посредник између Бога и света, осећао је Јов, могао би бити само Онај ко би био свет као Бог, и имао учешћа у страдањима као човек. Једном речи, посредник је могао бити само Богочовек, што се после две хиљаде година и збило у чудесном лицу Исуса Христа, јединог правог Посредника између Бога и човека.

Јов таквог посредника жели и таквога тражи. А њему се за посредника нуди самовољно његов четврти пријатељ Елијуј Вузићанин, трудећи се да Јову реши проблем страдања на свој начин, који

се много не разликује од ранија три пријатеља Јовљева. Ипак, он сматра да је главни грех Јова у томе што се прави праведнији него што јесте, и зато га укорева, говорећи: „Ето у томе ниси праведан“ што си рекао „чист сам, без гријеха, прав сам и нема безакоња у мени“; „јер је Бог већи од човека“ (*Јов, 33, 12*).

Истина, Елијуј допушта могућност да не мора страдање увек бити казна за грех, него да Бог може страдање допустити и из других разлога: да сачува човека од моралнога зла, од охолости или да казнама лечи духовне ране (*Јов 33, 17–18*). На све досадашње вапаје Јовљеве и на његова правдања, Елијуј гледа као на неке бунтове, те саветује Јова да се тако не односи према Богу „у кога је јачина и мудрост“ (*Јов 12, 16*) и наговештава му за то опет срећу (*33, 23*). Јов, пак, свим бићем својим осећа да је и овај четврти пријатељ сличан оној тројици, те ако је он и рекао шта боље од њих, он ништа ново није открио, те није Јова ни могао утешити. Зато неутешни страдалник говори: „Не дао Бог да пристанем да имате право; докле дишем нећу одступити од своје доброте“ (*Јов 27, 5*), тј. од свога тражења одговора на ова општечовечанска питања. Кроз Јова је ту проговорило цело човечанство које заиста није престало да тражи решење док га коначно није добило у осмишљењу страдања Христом.

Нерешен проблем страдања, страдање неосмишљено, баца човека у најочајнији песимизам. Историја нам пружа безброј примера. Тако на пример

Буда који је само посматрајући ужасе страдања дошао до своје философије црног песимизма. Отуда, како вели отац Јустин, Будизам није ништа друго до пунолетство очаја. То је не само философија него и религија црног песимизма. Тајна небића је за Буду пријатнија од прегорке тајне бића, која је проткана црном нити страдања.

Кад је Буда, само посматрајући страдања, дошао до оваквих закључака, како онда да се Јов одржао да не падне у очајање и песимизам Буде у мору својих страдања? Несумњиво, само надом на Искупитеља. Он нам са пророчком вером и надом говори оно што је као кроз маглу наслућивао: „Али знам да је жив мој Искупитељ, и Он ће у последњи дан подићи из праха ову кожу моју која се распада, и ја ћу у телу моме видети Бога. Ја ћу Га сам видети; моје очи, не очи другога, видеће Га“ (*Јов 19, 25–27*). По великој благодати Божијој Јов је дошао не само до сазнања „сведока“, не само „посредника“, но и „Искупитеља“.

Та нада у Искупитеља, кога је он поцрвенелим очима од бола и суза назирао, и спасла је Јова од очаја и самоубиства, који се у таквим приликама показује као једини и најбољи излаз за људе без вере и без Бога. Јов трпљиво подноси своје несреће и не отпада од Бога не зато што он мисли о награди, него просто зато што он верује у Бога. Зато он, још у почетку, у одговору својој жени и не помиње о будућој награди, него просто још једном исповеда своју веру у Бога: „Добро смо примали од Бога, а зла зар нећемо примати?“ (*Јов 2, 10*).

Јов, иако није добио одговор на своја питања, ипак није остао неутешен. Када је чаша Јовљевих страдања испуњена до врха, када су умукле све речи човечије, немајући више шта да кажу, Јову се јавља Господ у вихору и у бури. Господ се не јавља Јову да сада и овде реши проблем страдања, јер се такви чворни проблеми не решавају буром, него се јавља да покаже важност самог проблема, као и његову коначну нерешивост без Бога. Бог у овом јављању у виду разних питања из устројства света, показује Јову своју премудрост и своје свемогућство. Тиме он указује Јову да Он промиšља о свему, те да и на њега није заборавио, што значи да Јовова страдања имају неки смисао и значај на општем плану Божијем. Схвативши из овог јављања Божијег да је тражио више него што може поднети, Јов са смирењем говори: „Гле, ја сам мален, шта бих Ти одговорио? Мећем руку своју на уста своја. Једном говорих, али нећу одговарати; и другом, али нећу више“ (*Јов 39, 37–38*).

Када се дакле Господ јавља и открива своју величину, Јов се баца у прах и пепео пред свемогућством Божијим, и потпуно умирен, кличе: „Ушима слушах о Теби, и сада Те око моје види. Зато поричем и кајем се у праху и пепелу“ (*Јов 42, 5–6*). Тиме је његова вера нашла необориви доказ, он сада зна да „истина побеђује“. О избављењу од страдања Јов више и не помиšља, јер његов Бог, у самој ствари, јесте Бог, јесте Истина, за њега је то главно.

И тек сада се догађа чудо. Када је Јов коначно смирио себе и предао се у руке Божије, Бог, потвр-

ћујући исправност Јовљевог става у препирци са његовим пријатељима, и награђујући га за потпуно смирење, сада излива на Јова сугуби благослов, јер „умножи Господ Јову двојином све што беше имао“ (*Јов 42, 10*). Но никако се не сме узети да је у овом умножавању Јовљевог богатства решен проблем страдања. Не. Овим је само Јов утешен и уверен у своју законску праведност, док његови вапаји за решењем проблема страдања остају и даље неудовољени. Књига о Јову тај проблем није решила коначно, него само показује немогућност и неспособност старозаветног човека да реши те основне проблеме живота.

Плод свих дискусија Јова са његовим пријатељима, и уопште, плод голе мисли људске своди се на искрено признање Јовљево: „Чудесно је то за мене, те не могу знати“ (*Јов 42, 3*). Кроз ове речи Јовове проговорило је цело човечанство и коначно признало своју немоћ у решавању вечних проблема. Људска мисао је исувише мала да би обухватила све путеве Божијег Промисла. Зато сваки човек који задаје себи оваква метафизичка питања и тражи разумно оправдање свога живота, дужан је, пре свега, да рачуна на слабост свих својих човечанских способности и сила за сазнање. Грех, којег је човек добровољно усвојио и унео у своју душу, деловао је разорно на наше органе сазнања. Он је онеспособио и унаказио људски ум за схватање и усвајање Истине. Или, како би рекао отац Јустин, грех је релативизирао човека на свим нивоима. За њега су престале да постоје ап-

солутне вредности, што показује трагичном судбином својом човек релативистичке философије. „Истина је трансцендентна човеку и вештаству. Непремостива провалија зјапи између човека и истине. Човек је с ове стране провалије, на овој обали, и никако да пронађе средство које би га пренело и искрцало на ону обалу, где живи трансцендентна истина. Али, на немоћ с ове стране, одговара свемоћ Истине с оне стране“ (*Гностологија свећног Исака Сирина*).

Из огромне љубави према палом човеку у овом свету се јавља сама оваплоћена Истина у лицу чудесног и ничим заменљивог Господа Иисуса Христа. „Ја сам Пут, Истина и Живот“ (Jn. 14, 6), рекао је Он. Дакле, Он је не само Истинска, него и Пут ка Истини и Живот у Истини и са Истином. Са то троје „Једини Човекољубац“ решава коначно све проблеме који муче човекову мисао. Тек у Христовој светлости, коју је Он својим доласком излио на свет, можемо сагледати и правилно оценити не само узрок Јовљевих страдања, него проблем страдања и смрти уопште.

Тек, дакле, у новозаветној светлости, обасјан Богочовеком Христом, цео проблем страдања, посебно страдања праведника и деце, постаје потпуно јасан и решив. А решење тога проблема, као уосталом и свих других, јесте у његовом осмишљењу. Питање: зашто ја страдам? тражи у одговору не толико узрок, колико сврху, циљ, смишљајући муга страдања. Сићушни ум људски, уз то помрачен грехом, мора признати да није у стању осми-

слити и оправдати страдања, а посебно смрт. То нам показује како Књига о Јову, тако и целокупна историја Старог Завета, али и историја човечанства. Стари Завет, дакле, то није могао да учи ни јер је он био само педагог, само васпитач и вођ ка Христу (*Гал. 3, 24*). Он само води човека од проблема до проблема, као на некој чудној изложби, а човек, измучен и изгруван њима, пита свога вођу: шта је ово, а зашто је ово овако? На сва та питања и запиткивања Стари Завет као да одговара: „Ја видим те проблеме као и ти, али зашто је тако, ја не знам. Него знам ко ће нам сигурно на то одговорити: Христос. Идемо к Њему да Га питамо.“ И тако, Стари Завет, држећи човека за руку као васпитач дете, да се не угрува по урвинама страхотних проблема, води га између њих, као између Сциле и Харидбе, ка једином Решитељу свих тајни у свима световима – Богочовеку Исусу Христу.

Насупрот старозаветној логици Јовљевих пријатеља, по којој је грешник увек кажњен, а праведник награђен, стоји новозаветна Богочовечанска логика по којој, напротив, „сви који побожно хоће да живе у Христу Исусу биће гоњени“ (*II Тим. 3, 12*), а то значи: страдаће овде на земљи. Ово је несместиво у главу такозваних логичара, јер се не слаже са Божијом правдом. Међутим, Богочовек Христос који се не руководи људском логиком, осветљава овај проблем новом божанском светлешћу и изјављује: „Благо прогнанима правде ради, јер је њихово Царство Небеско“ (*Мар. 5, 10*). Он

преноси тежиште тога проблема из ове „долине плача“ у Царство Небеско на које ставља пуни акценат и тиме даје смисао страдању, претварајући ту прегорку реалност у неисказану радост: „Радујте се и веселите се, јер је велика плата ваша на небесима“ (*Mū. 5, 12*).

Богочовек Христос је једино сигурно и непогрешиво решење свих вечних проблема: проблема света, човека, добра, зла, живота, смрти, па и страдања. Без Њега сви ти проблеми остају заувек тајне запечаћене са седам печата, које нико други не може распечатити.

Проблем страдања, dakле, може решити једино Бог који је одболовао све људске болове, одстрадао сва људска страдања и није пао у очајање; Бог који је прошао кроз смрт и није се препао; Бог који је осмислио, оправдао, облаговестио, засладио и свет, и човека и смрт, и живот. Само Бог који је био у човеку, живео животом човека, одстрадао сва страдања, препатио све муке, савладао све смрти, осмислио свет и човека, могао је решити потпуно и Јовов проблем, и од Јова бунтовника створити онако смиреног и кротког покајника који посипа главу пепелом и говори: „Једном сам говорио више нећу говорити“ (*Јов 39, 38*).

Такав Бог био је, јесте и биће само Богочовек Исус Христос, једини Осмислитељ, и зато једини Спаситељ овога света и човека. Једино, dakле, Господ Христос, који је својим страдањем, смрћу и Вајскрењем осмислио страдање, претворио га у сладост, учинио то да људи жуде за страдањем, је-

сте и има право да буде једини истинити Бог. Да Спаситељ није страдао и да није умро, најмучнији проблем људског живота – страдања и смрти, остао би нерешен, и тиме највећа мука неолакшана и највеће зло неуничтено. Но, Христос је и дошао зато, не да нас остави и даље у оковима страдања и смрти које смо ми сами на себе наметнули, него да нас од њих ослободи и да нас веже за себе везом своје слатке љубави.

Смисао страдања и смрти открива се у потпуности тек онда када страдање и смрт постану Божији, када Богочовек прође кроз њих. Господ је отстрадао сва страдања којима је страдала природа људска од Адама до последњег његовог потомка, и то потпуно невин, као једини прави и апсолутни Праведник, јер „Он греха не учини, нити се нађе превара на устима Његовим“. Кроз једнога човека – Адама који је погрешио, ушло је страдање и смрт у овај свет; а кроз страдање другог невиног – Христа, они су истерани из света.

Наравно, не треба схватити да је Христос проблем страдања и смрти решио на тај начин да њих нема више у овом свету. Не, они су и даље ту, само што су сада добили свој смисао и своју сврху у Христовим страдањима. Да је Христос страдање и смрт претерао из овога света феноменолошки, то би значило стварање „царства земаљског“ и обесmrћење човека оваквог какав јесте. Христос то није хтео, јер је имао неупоредиво узвишенији циљ за човека. Он проблем страдања решава на тај начин што даје смисао страдању овде на зе-

мљи, ако се исто подноси у име Христа и за Христа, јер та и таква страдања овде на земљи осигуравају нам у оном свету вечни и бесмртни живот. Богочовек проблем страдања решава у овом свету за онај свет. Кроз своја богочовечанска страдања Господ Христос води људску природу спасењу најпре од греха као узрочника зла и смрти, и као нови представник целог човечанства, јер је био истински Бог и истински човек, уводи нове односе и принципе у живот човека. Красно страдање Богочовека постало је, по човекољубивом Промислу Божјем, средство којим се дарује људима живот вечни. Христос нас спасава својим невиним страдањима, којима је обожио човека сјединивши људско обличје са небеским. Због тога свети Григорије Богослов, Нови Завет, новозаветни закон назива „тајном страдања“. На врло прост и једноставан начин ту тајну спасења извршену Богочовечанским страдањем, света Православна Црква изражава кроз своју богослужбену поезију у једној јединој реченици: „Страстију твојеју Христе, от страстей свободихомсја...“ (Стихира на стиховије гл. 1).

Но, ни само страдање Христово, ни Његова крсна смрт, не би били никакво решење да после свега тога није дошло тријумфално и славно Његово Вакрсење. Тек светлим Вакрсењем Христовим разломљени су тајanstвени печати на проблему страдања и смрти, и кроз Вакрсење Христово човечанство је угледало Царство Небеско у коме је живот вечни, правда вечна, истина вечна, љубав

вечна. У томе је смисао и осмишљење свих страдања овде на земљи, и то је коначно и једино могуће исправно решење тога проблема. Пренети људску природу из вечне смрти у вечни живот могао је само Бог, а учинити њеним вечни живот (усвојити га) могао је само човек. Отуда само Богочовек може бити и јесте наш Спаситељ.

Својом крстово-васкрсном жртвом Господ је осветио људска страдања, засладио их и орадостио, те су она постала радост за христоносце. Отуда она задивљујућа смелост хришћанских Мученика у погледу страдања и смрти. Хиљаде и хиљаде њих су са песмом на уснама одлазили и на најљуће муке. За доказ тога треба отворити било коју страницу Житија Светих, па се уверити да су страдање и смрт за хришћане радост и добитак. За њих то није више онај страшни льгави паук који је разапео своју отровну мрежу по свој од греха почађавелој планети, те лови људе у њу као немоћне мухе.

За следбенике Христа распетог и Вајскрслог, страдање и смрт је само капија кроз коју се пролази у вечно и блажено Царство Господа Христа, где нас очекује оно „што око не види и ухо не чу и у срце човеку не дође“ (*I Kor. 2, 9*).



## ЦАРСТВО НЕБЕСКО У ПРАВОСЛАВНОМ ПРЕДАЊУ



зрази: Царство Небеско, Царство Божије, Царство Христово, мање-више су синоними једне и исте стварности. Царство Небеско представља централни појам Божанског Откровења, који има за циљ спасење света у Христу, и радосни догађај који је објавио Господ одмах у почетку своје проповеди, рекавши: „Испуни се време и приближи се Царство Божије“ (*Мк. 1, 15; Мт. 4, 17*).

Но, не само у Откровењу, него и у светоотачком Предању Цркве, као и у савременом систематском богословљу, најважније место заузима исти-

на о Царству Божјем. То учење пружима целокупно усмено и писмено Предање Цркве, иако се често за појам „Царство Божије“ употребљавају и други изрази (као: вечни живот, велија милост, итд.) који у суштини имају исти смисао.

Али, као што је за све очигледне истине и вредности тешко дати одређену и свеисцрпну дефиницију, тако и о хришћанској истини о Царству Божијем не постоји заједничка и од свих прихваћена дефиниција.

Господ наш Исус Христос кроз чудесне своје приче о Царству Божијем, описао је јасно природу, суштину и важност Царства Божијег, као и услове уласка у њега и блаженство у њему. Касније, а на основу ових еванђелских описа, створене су различите дефиниције за наглашавање ове или оне стране, сходно личним погледима и предусловима сваког истраживача.

Тако, по некима, Царство Божије означава владавину свете воље Божије у душама људи, док други стављају акценат више на друштвену страну и Царство Божије схватају као идеално друштво у коме се стално остварује божанска воља (пример: прва хришћанска заједница у Јерусалиму), као јединствен закон живота и делања. Неки опет поистовећују Царство Божије са самим Христом, а неки са историјском Хришћанском Црквом. У Учењу дванаесторици *Αἴσαπτολα<sup>1</sup>*, представља се као будуће царство које се очекује. Исто тако га пои-

1. Διδαχὴ 10, 5 ВЕПЕС, т. 2, стр. 218.

мају и многи Оци Цркве, као и свети Златоуст, који у тумачењу прозбе из молитве Господње: „*да дође Царсиво Твоје*“, говори: „*а да дође Царсиво Твоје*“ значи не везати се за видљиве ствари, нити их сматрати за шта велико, него вапити ка Оцу и очекивати будуће.“<sup>2</sup> А Зигабен, у тумачењу исте ове прозбе, говори: „*Нека дође на нас Царсиво Твоје*, тј. царуј Ти над нама а не ђаво.“ Ориген опет, осврћући се на речи Претечеве: „*Покажи се јер се приближило Царсиво Небеско*“ (*Мит.* 3, 2), вели: „*Прво налазимо Јована да помиње Царсиво Небеско, које је Христос.*“ Исто тако Ориген, тумачећи три прве прозбе молитве Господње, тврди да израз: „*како на небу тако и на земљи*“, може да пристоји уз сваку од те три прозбе, јер је „*Име Божије освећено на небу, Царство Његово је утврђено на небу и Његова воља се стално тамо врши, али то је оно што недостаје нама на земљи, а које могу да се остваре ако достојно себе припремимо*“<sup>3</sup>. Посебно за прозбу „*да дође Царсиво Твоје*“, примећује: „*Онај који се моли да дође Царство Божије, с правом се моли да се у њему роди Царство Божије и донесе плод и усаврши се.*“<sup>4</sup> Ориген, дакле, прихвата Царство Божије као остварено у душама човека кроз искорењење из ње греха, с једне стране, али и као будућу стварност у савршеном њеном облику, после Другог Христовог Доласка.

2. *Ἀπαντα τῶν Ἀγίων Πατέρων*, ’Αθῆναι 1974, τ. 64, стр. 361.

3. *Περὶ εὐχῆς*, ВЕПЕС, т. 10, стр. 276.

4. *Исих.*

На западу, блажени Августин, као што је познато, дао је снажан подстицај изучавању учења Господњег о Царству Божијем, и много је утицао својим идејама на касније хришћанско мишљење. Своје погледе о томе он излаже у своме чувеном делу *De Civitate Dei* (*О држави Божијој*), у коме паралелно поставља земаљско друштво (уређење), које сачињавају неверници и рђави људи и демони, и оваплоћује га историјски у конкретној форми у идолопоклоничкој држави, са „*Civitas Dei*“ која обухвата анђеле и светитеље сваког племена (и народа) и сваке епохе, и оваплоћује га у конкретној – Цркви. Тако блажени Августин *ποιεῖσθαι εἷναι τὸ Καρτῖτον θεῖον* – *Царство Божије са Црквом*.

И касније, Свети Оци, као уосталом и савремени богослови, излажу мање-више сличне погледе о Царству Божијем. Тако, Царство Божије, или Небеско, по П. Трембели, познатом грчком богослову, означава власт Божију „било у срцу човека, било у заједници (друштву)“. То Царство „је већ почело, али као савршена и пуна стварност извршиће се у вечној будућности“<sup>5</sup>. Отац Јустин Поповић, тумачећи прозбу: „*Δα δοήσει τὸ Καρτῖτον θεῖον Τέως*“<sup>6</sup>, вели да то значи: „да дође Царство Оца и Сина и Светога Духа – Царство Тројичног Божанства, са свима својим богатствима и даровима, у коме све бива од Оца кроз Сина у Духу Светом.“ У сво-

5. Παναγιώτης Τρεμπέλας, ‘*Υπόμνημα εἰς τὸ κατὰ Ματθαίον Εὐαγγέλιον*’, Αθῆναι, 1958, стр. 56.

6. Архим. Јустин Поповић, *Тумачење Еванђеља по Матију*, Београд, 1979, стр. 233.

јим списима даље, отац Јустин Царство Божије час поистовећује са самим Господом Христом, назива Га Царем и тврдећи: „Где је Господ Христос Цар Неба – ту је и Небеско Царство са свима својим вредностима и радостима“<sup>7</sup>; час са Црквом, јер, по њему, „Господ је и дошао у свет да оснује Богочовечанско Царство своје – Цркву. А то је Царство: спасење человека од греха, смрти и ћавола, кроз охристовљење = кроз обожење = кроз отројичење“<sup>8</sup>; час опет види Царство Божије у души испуњеној врлинама, или још као есхатолошку стварност у коју се улази вером у Господа Христа и животом по Његовом Еванђељу. Ово богатство погледа и слика оца Јустина Поповића о Царству Божијем базира се на богатству самога појма Царства које је и у Светом Писму употребљавано у разним значењима, као што ћемо још ниже видети.

### *a) Царство Божије у Старом Завету*

Учење о Царству Божијем је толико широко да обухвата целокупну садржину Еванђеља Господњег. Као и све, отприлике, новозаветне хришћанске истине што се пророчански (=сеновито) налазе и помињу у Старом Завету, тако и истина о Царству Божијем.

Носилац тог учења је идеја о Месији и Месијином царству, која се протеже кроз цео Стари За-

7. Историја.

8. Историја.

вет, још од првог обећања Месије Праородитељима после њиховог пада. Та идеја је понављана и наглашавана много пута у историји развоја човечанства, поготово у истоји јеврејског народа. Зато, кад Господ почиње своју проповед са „*наврши се време и приближи се Царство Божије*“ (*Мк. 1, 14*), Он говори о религиозној теми коју Његови слушаоци – Јевреји, разумеју и њоме се загревају. За Јосифа Аrimateјског се каже: „И он чекаше Царство Божије“ (*Лк. 17, 20; Мк. 15, 43*), што значи да су Јевреји, савременици Христови, о томе говорили и очекивали долазак Царства Божијег.

Чудновато је да се у целом Старом Завету реч „Царство Божије“ не сусреће ниједном, па ипак, нема странице Старог Завета из које не избија као нешто јасно и разумљиво само по себи, да је Бог једини Цар и Господар Израиљев и свих народа, и целог видљивог и невидљивог света који је Он створио из небића у биће. У *Псалму 102, 17*, вели се: „Господ је на небу припремио престо свој и Царство Његово над свим влада“, а у *Псалму 23, 7*: „Врата, узвисите врхове своје, узвисите се врата вечна, и уђи ће Цар славе... Ко је тај Цар славе? Господ сила, Он је Цар славе.“

Како је Јеврејски народ изабран почев од Аврама и стављен у посебан однос према Богу, па преко Мојсија и Синајског Законодавства, и даље преко свих пророка који су говорили о Месији и Његовом Царству, почиње се остваривати Царство Божије у једном делу земље, тј. у животу израиљског народа, који је постао „народ Божији“, тео-

кратски народ којим у свему руководи Бог. Дакле, Царство Божије у народу израильском било је једна стално присутна стварност, чија су добра и благослове уживали свуда у свакодневном животу. Есхатолошка идеја о Царству Божијем била је непозната у јеврејском народу у првим вековима народне историје, све до вавилонског ропства. Тада смишљао и такво поимање добија касније са појавом апокалиптичких писаца познијег јудејства.

У дававилонском периоду Израиљци су били грађани једног теократског царства, чији је цар био сам Бог, због чега их је и Господ назвао „синовима царства“ (*Мт. 8, 12*). Благослови и добра у овом друштву са Богом односили су се на овај живот, и зависили су искључиво од њихове верности Богу. Јер, када је народ одступао од Бога бивао је кажњаван на разне начине, па је чак допадао у разна ропства: асирско, вавилонско, грчко и најзад римско. У ропству су нарочито много пали, те им је изгледало нелогично и иронично да и надаље себе сматрају изабраним народом Божијим. Поједини списи Старог Завета препуни су вапаја због одступања Бога од њих (неки *Псалми*, *Плач Јеремијин* и др.). Тада се појављују пророци који са смелошћу објављују да је ропство казна због грехова народних (или њихових старешина), и уливали су наду говорећи, ако се обрате, да ће Бог послати Месију и да ће месијанско време бити време слободе, мира и благостиња, време повратка старој слави и блаженству, али уједно и године мира и правде међу свим народима на земљи.

Месија, очекивање и нада изабраног народа, или и целог човечанства, биће светлост и спасење Израиља и свих народа, и учиниће све ново, жељећи да излечи све ране човечанства од грехова својим ранама и страдањима (Види: *Ис. 42, 6; 49, 6; Мих. 5, 1; Амос 9, 11–15*). Кроз пророка Данила (и друге апокалиптичке писце поставилонског периода), имамо нове представе Царства Божијег и Месије, или „*Сина човечијег*“ кроз кога ће се остварити успостављање једног вечног царства. У пророчанствима и виђењима пророка Данила, Месија се представља као надземаљска, надсветска, предстојећа Личност, који ће доћи у слави да суди свету и да успостави, на место разних светских царстава, непропадиво и преславно Царство Божије, и да донесе обновљење и преображај човечијег живота.

Међутим, у виђењима апокрифних апокалиптичких писаца из времена пред долазак Господа Христа (као и за Његово време), преовлађује политичко и евдемонистичко (о срећи и благостању) гледиште на месијанско време. У почетку правилно схватана преславна владавина Месије као царство божанско и духовно, касније, под утицајем ропства и тешког живота, почело се замишљати и очекивати као срећно и славно царство Израиља и његов тријумф над свим својим непријатељима.

У време Господа Христа већина Јевреја је имала ово друго мишљење о Месији и Његовом Царству. Ово погрешно поимање и тумачење старозаветних пророчанстава о Месији, продрло је с кра-

ја на крај целог јеврејског народа и обухватило све (чак и најниже) народне слојеве. На основу та-квог поимања и супруга Зеведејева је молила Хри-ста за своја два сина – Јована и Јакова – да их узви-си када постане Цар и узме управу над Јеврејима. Са тим поимањем су се саглашавали и ови њени синови, предубеђени њеним сујеверјем. Но и оста-лим Апостолима није било страно ово мишљење, због чега и „узнегодоваше“ на ова два брата. Ме-ђутим, негневиви Господ наш Исус Христос одмах одсеца и одбацује од ове жене и њених синова ово искривљено тумачење и поимање (које је већ по-стало идеал и идол за многе), рекавши: „Не знайе шта ишиштейе; Царство моје није од овога света“ (*Мт. 20, 22 и Јн. 18, 36*).

Истина, било је тада, али много мање, и оних који су месијанско доба очекивали у духовном смислу, као време мира и правде и потчињавања светој во-љи Божијој. Такви су били свети Симеон Богопри-мац, по коме ће Месија бити Спаситељ, „светлосћ да обасја незнабоище и слава Израиља“ (*Лк. 2, 32*), као и први следбеници Христови, који су, иако рани-је заражени погрешним појмовима, од силаска Све-тог Духа у дан Педесетнице, сасвим правилно пои-мали идеју о Царству Христовом, и Његово учење разнели као буктињу по целоме свету.

### **б) Царство Божије у Новом Завешту**

Господ Христос, почињући свој јавни рад, одмах је објавио да Његова мисија и искупительско дело

имају за циљ стварање Царства Божијег за све људе. „*И другим градовима треба ми проповедаши Еванђеље о Царству Божијем; јер сам на то послан*“ (Лк. 4, 43). Кроз своје учење Господ је истичао да људи треба да сматрају Бога својим Оцем, да од Њега очекују све са вером „да ће добити“ и да Га воле из све душе више од било чега другог. Живот сваког човека треба да је богоцентричан, да се Божија воља врши у њему у љубави. Господ је одлучно одбацио овоземаљско светско схватање о Царству Божијем као о земаљској срећи, благостању и националној надмоћи Јudeјаца над другим народима.

Царство Божије које Господ проповеда има духовни карактер. Оно је унутарње, супротно политичкој моћи и слави царства овога света. А и средства ширења Царства Божијег су духовна, као и циљеви његови што су духовни, надсветски и непролазни, потпуно различити од наде коју су гајили Јудејци. „*Царство моје није од овога света*“ (Јн. 18, 36) често је наглашавао Господ. Због оваквог супротстављања Царству Божијем, идеји која је у глави народа била усађена и искривљена, био је одбачен и гоњен од Јевреја и од незнабожаца најпре Господ, а затим и Његови нови принципи у животу људи, као и Његови следбеници.

Но, поред свих тих разлика, главна карактеристика Царства Божијег у проповеди Господњој јесте то да се о њему учило и приказивало као да је оно већ почело да се шири и намеће са самом појавом Господњом. У том смислу Науку Господњу су

схватили како свети Апостоли тако и Свети Оци и учитељи Цркве од самог почетка до данас. Довољно је и летимице погледати тумачење Светих Отаца на текстове Еванђеља и осталих списка Новог Завета, па се у то уверити. По светом Златоусту, када Јован Претеча говори у почетку своје проповеди, да се „*приближило Царство Небеско*“, под тим разуме „*први и други долазак Христов*“. Тумачећи исто место из Еванђеља, блажени Теофилакт вели: „Под Царством Небеским Крститељ разуме први и други долазак Христов и добродетельни живот. Јер, ако ми, странствујући по земљи, живимо као на небу, далеко од страсти, онда имамо Царство Небеско“. А Зигабен вели да „Царством Небеским Крститељ назива Христа, као Небеског Цара по Божанству. Царством Небеским назива и анђeosки живот, који је Христос ускоро имао да заведе путем еванђелских Заповести“. А по највећем савременом Православном Богослову, оцу Јустину Поповићу, речи Крститеља: „Приближи се Царство Небеско“, значе: „Приближи се Месија, Спаситељ, Богочовек, а са њим и за њим и – сво Небеско Царство... У ствари, Господ остварује и даје оно чему је свети Крститељ водио и приводио: Царство Небеско.“

Христос је у својим проповедима истицао да су почела да се испуњују старозаветна обећања Божија о будућем Месији или Спаситељу човечанства и месијанском времену. Сам Христос тврди за себе да је Месија у разговору са Самарјанком (*Јн. 4, 25*), пред Пилатом (*Јн. 18, 36*), као и у другим при-

ликама. Царство Божије је, dakле, почело доласком Христа у свет и Његовим искупитељским делом, и постепено се шири и намеће, попут зрна горушичиног или квасца, да би се у будућем веку показало у свој слави и савршенству своме.

### ***в) Царство Божије и свет***

Господ Христос је рекао једном приликом својим ученицима, а преко њих и свима својим следбеницима: „*Ви нисиће од овога света, него вас ја од света изабрах, зато мрзи на вас свет*“ (Јн. 15, 19), и тиме јасно поставио дистанцу између Царства свога и царства овога света. И још: тиме је објаснио зашто свет непрекидно војује против Царства Божијега и гони верне слуге Христове. Царство Божије је нови свет у свету овом, жива заједница која живи вером у Христа и љубављу према Њему и међусобно. Живот и идеје и дух ове заједнице су христоцентричне, јер Христос представља и извор и силу њеног живота и њен циљ. Остали свет, нехристијанизиран и непрепороћен духом Христовим, живи у греху, стран је Богу и Његовој волји, те стога његов живот одређују друге вредности и мерила недуховна и нехришћанска. Постоје, dakле, два духа: дух Божији и дух овога света (I Кор. 2, 12), док апостол Јаков директно вели: „*Пријатељство овога света не пријатељство је Богу*“ (Јак. 4, 4).

Треба, међутим, знати да Свето Писмо под речју „свет“ не подразумева свет као Божију творевину

ну, свет природни и материјални (јер природа и материја нису извор зла), него *човечансіво организовано без Бога*, у коме влада грех и које се бори да искључиво својим средствима побољша и среди свој живот, и тако „усрећи“ човека. Овај грешни свет који живи без Бога, надахњује се својим идејама и принципима, а следи вредности и идоле и критеријумеузете и обрађене у животу без икаквог додира и везе са Богом и вечним духовним вредностима.

Но, факат је био и јесте да верници, иако „нису од овога света“, ипак живе у структурата и облицима овога света. Сам Господ, у својој архијерејској молитви, молио се за ученике своје Оцу своме „не да их узме са свијета, него да их сачува од зла“ (Јн. 17, 15). У *Посланици Диохнешу* се каже да се хришћани не разликују од других људи ни језиком, ни обичајима, ни оделом, ни храном, ни кућама, него светошћу свога живота, те отуда „што је душа у телу, то су хришћани у свету“<sup>9</sup>.

Међусобни, пак, однос Царства Божијега, односно следбеника Христових и овога света, регулисао је сам Господ рекавши да треба дати „дару царево, а Божије Богу“ (Мт. 22, 21). Шта то практично значи показали су сами свети Апостоли, који су, сигурно, најбоље схватили свога Господа, Учитеља, када су, приморавани од Јевреја да прекину проповед о Царству Божијем (Господу Христу), одговорили: „Судиши је ли јправо пред

9. Πρὸς Διόγνητον ἐπιστολὴ, ВЕПЕС, т. 2, стр. 253.

*Боѓом да вас већма слушамо нега ли Бога“?* (Д. А. 4. 19), а на другом месту: „*Већма се треба Богу ћокоравати нега ли људима*“ (Д. А. 5, 29). Говорећи о горњим речима Спаситељевим, свети Златоуст вели: „Када чујеш Спасову реч: „*иодай-ти ћесарево ћесару*“, разуми под тим само оно што ни најмање не шкоди побожности; а све што је супротно побожности, већ није порез ћесару, него порез и данак ћаволу.“<sup>10</sup> По овом непоколебивом принципу Христовом поступали су, после светих Апостола, читаве плејаде светих Мученика и Исповедника кроз, ево, скоро две хиљаде година. Тог принципа се држе и данас они који се труде и боре да наследе Царство Небеско. Чинити супротно, значи чинити себе недостојним и неподесним за Царство Божије.

### *2) Царство Божије и Црква*

У старини, сходно учењу Господњем, нико није могао замислiti да одрекне истоветност Царства Божијега са Црквом. Сумња, и посебно бављење том темом, започело је, углавном, од Реформације у шеснаестом веку, када су од оних који су тада напустили заједницу са Римом (који је још раније био отпао од једине, свете, католичанске (=саборне) и апостолске Цркве Христове) „настале“ многе независне „цркве“, са различитом црквеном управом и начином живота, те се

10. Беседа на Матеја 70, 2, Άπαντα τῶν ἀγίων Πατέρων, т. 68, с. 317.

Царство Божије није могло поистоветити са овом или оном од многих група, које су се самозадовољно називале црквама. Насупрот томе, једина, свeta саборна и апостолска Црква Православна, разликујући у своме недељивом јединству цркву војујућу и цркву тријумфујућу, поистовећује прву са Царством Божијим у његовом земаљском виду, а другу са Царством Божијим у будућем веку, после последњег Суда у његовом савршеном и прослављеном виду.

Христос се родио и живео у Цркви старозаветној, признајући свештене принципе њене, празнике, жртве и закон њен. Црква старозаветна обухватала је све Израиљце, због чега их Господ и назива „синовима царства“ (*Мт. 8, 12*), а кроз које се сведочи да је Црква старозаветна поистовећивана са Царством Божијим. И будући да се Израиљци нису показали достојни овог Царства, оно је одузето од њих и дато незнабошцима који су поверовали у Христа (види: *Мт. 21, 43*). Јудејска вера се налази у тесној вези са хришћанском, и прва се сматра припремним стадијумом за остварење Господом Христом искупљења и спасења човечанства. И Стари Завет и Нови Завет потврђени су крвљу. Први, крвљу животиња на Гори Синају (и уопште старозаветним жртвама), а други пречистом крвљу самога Господа на Голготи (*Јевр. 9, 14–15*). Јасна је, dakле, веза између Цркве старозаветне и Цркве новозаветне, јер у првој имамо народ који је признавао Бога као свога Цара и Његове Заповести као закон свога живота, а у другој –

једну заједницу светих, искуплjenih из ропства грешака, смрти и ђаволу, жртвом Христовом, који због тога Њему припадају и посвећују му се као „нови Израиль“, као нови „изабрани“ народ Божији.

Али Господ, основавши Царство Божије на земљи, имао је, dakле циљ да то учини кроз оснивање једне видљиве и организоване Цркве, која би била историјска, и у простору и времену представљала остварено Царство Божије. У Матејевом Еванђељу (16, 18) Господ јасно изражава своју намеру да оснује Цркву: „*И на овом камену сазидаћу Цркву своју, и вратића ћаклена неће је надвладаћи*“. А у Mt. 18, 17, учи да онај који се не саобрази саветима и одлукама Цркве, да се истера из ње, јер не припада Цркви, није члан Царства Божијега.

Реч „Црква“, сем у овде наведеним mestима, нигде се више не наводи у Еванђељу, јер управо њен смисао садржи учење о Царству Божијем. Тако, све приче Христове о Царству Божијем (види Mt. 13 гл.) одговарају хришћанској Цркви. Црква Христова је почела од малог броја чланова, али временом се раширила по целом лицу земље, као мало „зрно горушичино“ које се развије у велико дрво. Она је и као „мрежа“ из приче, јер обухвата у своме крилу и здраве и болесне чланове; јесте и као „њива“ приче, у коју се са добрым семеном сеје и кукољ од непријатеља. Дванаест Апостола, који су сачињавали прво језгро Царства Божијег на земљи и били први посвећени у „тајне Царства Божијег“ (Mt. 13, 11), постали су дванаест вођа Цркве Христове и послати су од Господа

да риболове и друге чланове у Царство Божије, тј. у Цркву Христову.

И док у Еванђељу преовлађује идеја о Царству Божијем и ретко се наводи реч „Црква“, дотле се у другим књигама Новог Завета, наспрот, место Царства узима Црква, што јасно показује да се Царство Божије и Црква поистовећују. А уколико се у другим књигама Новог Завета ипак говори о Царству Божијем, оно се, углавном, свуда узима у есхатолошком своме смислу. (Упор. I Kor. 6, 10; Гал. 5, 21; Ef. 5, 5; II Сол. 1, 5; II Тим. 4, 1,18 и др.).

Око Цркве се концентрише брига и љубав првих хришћана и њу сматраху за „*сийуб и тврђаву истиине*“ (I Тим. 3, 15), која нема на себи „мрље ни мане, или нешто тако“ (Ef. 5, 27). Црква је мистично тело Христово, који се назива главом Цркве, због чега се сматра Оснивачем и Животом Царства Божијега на земљи. Ако је Христос имао мисију да оснује Царство Божије на земљи, онда, вистину ово Царство није ни једна друга историјска и видљива стварност до хришћанска Црква. Разуме се, Царство Божије је шире од Цркве по своме садржају, ако се под њим разуме владавина Божја над свим бићима и појавама, док је Црква живи организам (=тело) Богочовека Христа, кроз коју се продужује искупителско дело Господње, преко у њој обитавајућег Светог Духа и свих божанских дарова, којима је ову Спаситељ обдарио.

Да је Господ, оснивајући Царство, мислио на историјску Цркву, види се по томе што је у њој по-

ставио најпре Апостоле (*Мк. 2, 14–19*), установио Тајну Крштења, кроз коју се улази у Цркву и постаје њен члан, као и друге тајне кроз које се верни освећују и примају дарове Светога Духа, и најзад објавио да ће бити са њом непрекидно до свршетка века. Црква, dakле, и Царство Божије изражавају исту божанску стварност, исти божански ред и стање, због чега је онај који је истински и верни члан Цркве, уједно и син Царства. Отуда, исти услови се траже да би неко био члан Цркве који се траже и за улазак у Царство Небеско.

### ***ћ) Царсћво Божије као ўрисућна и будућа стварност***

Да би остварио своју мисију и основао Цркву своју (=Царство Божије), Господ Христос је скоро за све време свога земаљског рада водио борбу против злих сила, које су пружале отпор и противиле се да завлада света воља Божија на земљи, тј. против зле силе у срцима људи и свим личним и друштвеним односима њиховим. „*Ако ли ја Духом Божијим изгоним ђавола, dakле, дошло је к вама Царсћво Божије*“ (*Мт. 12, 28*). Реч „дошло“ показује да је то „нешто“ што је било предмет наде и очекивања почело да се остварује. Царство Божије, или месијанска епоха, била је већ стварност. Будући да је Његова појава била одлучна и веома битна за свет, она је праћена разним чудима: „*Слејци ўрогледају, и хроми ходе, ѡубави чисте се и ѡлухи чују, мртви уситају и сиромашнима ўрођоведа се*

Еванђеље“ (*Мт. 11, 5*). То је остварење пророштава старих пророка, који су учили да ће се очекивани Месија препознати и по чудесима која ће чинити божанском својом благодаћу.

Свети Еванђелист Лука сведочи да је Господ Христос почeo своју проповед у назаретској синагоги, читајући књигу пророка Исаије и тумачећи пророчанство, рекавши: „Данас се изврши ово писмо у уцима вашим“ (*Лк. 4, 21*). Значајним изразом: „Данас се изврши“, показује Господ да је Месија = Царство Божије стигло онда кад је Он почeo да проповеда о Царству Божијем (*Мк. 1, 14*). Када би Царство Божије припадало само далекој будућности, после краја овога света, не би Господ препоручивао да најпре *ишићемо „Царство Божије и правду његову“*, па онда оно што је за овај живот потребно, јер у будућем животу сви ће живети као анђели Божији (*Мт. 6, 33; 22, 30*), те би „јело и пиће“, као додатак уз Царство Божије, били излишни. Осврћући се на ову многозначају заповест Христову, отац Јустин вели да је „смисао човечијег живота наћи Царство Божије и испунити душу Царством Божијим и правдом његовом. Садашња блага су додатак Царству Божијем; она су нека врста мираза који се даје ономе који најпре иште Царство Божије и правду Божију. Човек је Христов ако је Царство Божије крајња мета свих његових жеља, све душе, свег ума, васцелог бића његовог“<sup>11</sup>.

И у изврсним причама Христовим о Царству Небеском (*Мт. 13 гл.*) оно се представља као присут-

11. О. Јустин Поповић, нав. дело, стр. 249.

на стварност. Христос натприродне тајне Царства Небеског низводи у природу; натприродно облачи у природно; сву тајанственост неба сабија у зрно пшенично. „За земљу и људе на њој Царство Небеско није неприродно, него природно као и зрно пшенично“<sup>12</sup>, вели отац Јустин. Оно се представља као присутна стварност, као присутно највеће благо, за које вреди да човек даде све и да чини све само да га добије (прича о бисеру). У причама о мрежи и квасцу откривају се важне црте Царства Божијег, тј. да оно обухвата у садашњем виду своме, овде у свету, са добрым и зле чланове, и да је у свом почетку неприметно и беззначајно, али временом невидљиво ће се проширити свуда и обухватити целу васељену. Очигледно је да се у овим причама Царство Божије поистовећује са хришћанском Црквом, јер све речено у причама за Царство Небеско, апсолутно је применљиво на Цркву.

У Јовановом Еванђељу реч „Царство Божије“ ретко се употребљава (*Јн. 3, 3.5*), него уместо тога користе се друге речи, као „живоӣ“, „светілосӣ“, и др. Тако срећемо изразе: „уђиши у живоӣ“, „синови светілосіи“, уместо: „уђиши у Царство“ и „синови Царства“. Исто тако у Делима Апостолским „последња времена“ (*Д. А. 2, 17*), о којима говори пророк Јоил (2, 28, 29) и у који ће се излити Дух Божији на људе, стигла су – то су дани оснивања Цркве на Педесетницу. Верни већ живе у те „последње дане“, јер се на њих

12. *Историја*, стр. 341.

излио Свети Дух, као што је прорекао Јоил. Ученици Христови и сви верници већ су окусили та блага месијанске епохе у своме животу са Христом и у Христу. Од појаве Господње несумњиво је почело Царство Божије и била је присутна божанска стварност у свету.

Али, и друго схватање о Царству Божијем, као будућем и очекиваном, оснива се, такође, на речима Господњим, као и оно напред објашњено. Есхатолошки елеменат у Хришћанству је веома јак и неоспоран. Најдубље чежње верника не окрећу се на блага овога пролазног света, него на будућа и непропадљива блага другог живота. Јер сваки верник, ако не речима, а оно животом, понавља речи светог апостола Павла да „овде немамо града који ће остати, него тражимо онај који ће доћи“ (*Јевр. 31, 14*) и да „не гледамо на оно штито се види, него на оно штито се не види; јер је оно штито се види за време, а оно штито се не види вечно“ (*II Кор. 4, 18*)<sup>13</sup>. Житија Светих, од прве странице до последње, најречитија су потврда ове истине. А Светитељи Божији и јесу прави верници Цркве, или другим речима, праве вернике Бог прославља као своје светитеље.

13. Колико је овај еванђелски принцип прожео нашу народну душу, види се по томе, што се њиме руководе не само појединци, као верници, него читав народ, као целина. Народни геније тај свој еванђелски став изразио је у народној песми, објашњавајући одлуку св. кнеза Лазара и целог српског народа пред одлучну битку на Косову, да се приволе „Царству Небескоме“, па ма и по цену видљивог пораза на бојном пољу и небивалог страдања касније у ропству, јер „Земаљско је за малена царство. А небеско увек и довека“.

У блаженствима (*Мт. 5, 3–12*), као и у целој Беседи на Гори, Господ представља Царство Божије као будуће добро које се чува за кротке, чисте срцем, милостиве, сиромашне духом, прогнане у овом свету ради вере и љубави Христове. Међутим, најјасније се показује есхатолошки карактер Царства Божијег у драматичним оним описима краја света, Другог доласка Господњег, Последњег Суда и успостављања Божије власти над свима. Ти описи у Еванђељу слични су онима код Исаије, Данила, Јоила, и др. Претходиће ратови, глад, земљотреси, болести, прогонства верних, појава лажних пророка, проповед Еванђеља у свим народима, и „тада ће доћи крај“ (*Мт. 24, 1–45; Лк. 21, 5–17; Мк. 13, 1–31*).

Посебно, будући карактер Царства Божијег истиче се неупоредиво у јединој пророчкој књизи Новога Завета, у Откровењу Јовановом. У њему је главна тема, управо помоћу символа и виђења, приказивање будућих догађаја који ће се јавити у свету. У овој књизи се Царство Божије приказује и карактерише као „*Нови Јерусалим*“, који је сав од драгог камења, обасјан славом Божијом (*Одкр. гл. 21, 22*).

Оваплоћењем Господа Христа, Царство Божије заузима централно место у животу и историји човечанства, које је почело да се преображава у једну јаку и божанску стварност која се намеће све више и више у животу на свим плановима његовим. У почетку Господ и мала група ученика Његових сачињавали су језгро овог Царства на земљи.

мљи, јер је у кругу оних који су поверовали у Господа царовао Бог и света воља Његова била је и воља правих хришћана. Овај круг верних ширео се све више и више и тако Царство Божије, кроз проповеди Апостола и сарадника њихових, шири се непрекидно и осваја простор у свету и у душама верних, преображавајући га и освећујући својим божанским силама. Ову истину о таквом ширењу Царства Божијег у свету и његовим својствима, изнео је Господ у дивним причама о сејачу и семену, о пшеници и кукольу, о зрну горушичином, о мрежи и квасцу (*Мт. 13, 1–9; 18, 88; Мк. 4, 30–32; Лк. 13, 18.*).

Па ипак, ово Царство Божије које је почело пре скоро две хиљаде година и шири се постепено, није могуће да достигне у условима овог света савршену и преславну своју форму. Савршенство се ово чува за будући непролазни живот, јер у овом животу „видимо нешто као кроз стакло у загонетки, а онда ћемо лицем у лице...“ (*I Кор. 13, 12*). Онај савршени одлесак у будућем Царству Божијем и блаженство доживљавају први верници још овде, због чега их свети апостол Павле и назива „децом светлости, суграђанима светих, и домаћима Богу“ (Види: *Рим. 8, 16; Еф. 2, 19; 5, 8*).

**e) Природа Царства Божијег  
и услови стварања у њега**

Царство Божије, као и само Еванђеље чију садржину сачињава, јесте духовног карактера. Све је у

том Царству духовно, унутарње, тиче се дубине човекове природе и најдубљих човекових тежњи и тражења. Апостол Павле, одбацујући из Царства Божијег све материјално и земаљско, пише: „Царство Божије није јело и пиће, него правда и мир и радост у Духу Светоме“ (*Рим. 14, 17*). Царство Божије није успостављено „да се види“ (*Лк. 13, 20*), тј. помоћу видљивих средстава и помпса, као што су то очекивали Јевреји. Духовност сачињава главни знак за препознавање Царства Божијег, зато што је његова садржина Бог, који је „дух“, те и они који припадају том Царству познају се по духовности свога живота, као они који обожавају духовног Бога, и као они који су вођени у свему Духом Светим, који сачињава животворну силу у животу верних. Духовно заједничарење верних са Богом и између себе, успостављено је на Педесетници силаском Светог Духа на Апостоле, а затим и на друге верне и њихове сараднике. Као духовно Царство Божије, оно се шири и намеће духовним средствима: помоћу речи, љубави, служењем и саможртвовањем члanova његових ради Христа.<sup>14</sup>

Што се пак тиче услова за ступање у Царство Небеско, они су у потпуности сагласни са пријордом Еванђеља и Цркве Христове. Ти услови углав-

14. Сушта супротност томе је „царство ислама“, које будући сво земљо-сано и прожето чулношћу, остварује се и шири искључиво овогемаљским средствима – огњем и мачем, како у прошлости тако и данас (Види: *Кур'ан часни*, Светлост, Загреб 1969, Поглавље 2, дио 24, ајет 193; поглавље 9, дио 6, ајет 43; поглавље 9, дио 7, ајет 53. и тд.). Уосталом, није познато да је муслиманска вера било где проширена или примљена преко мисионара – без освајања.

ном сачињавају садржај хришћанске етике, или како се то код Отаца назива „живоћа у Христу“. И свети Претеча, и Господ Христос почињу своју проповед истим речима: „Покажи се, јер се приближи Царство Небеско“ (*Мт. 3, 2; 4, 17*). То по оцу Јустину значи да је „показање врата Христовог Еванђеља. Мимо њих се не може ући у Христово Царство. Смерност их увек налази, а гордост их намерно обилази. Од показања почиње нови човек, новозаветни човек. То је потпуно нови живот: сав устремљен божанској, бесмртној, вечном“<sup>15</sup>. Из показања и са показањем иду све остале еванђелске врлине: дубока вера, љубав, милостивост, смерност, молитве, пост, итд. што све скупа сачињава „живот у Христу“, тако да свак може рећи са апостолом Павлом: „Не живим ја, него живи у мени Христос“ (*Гал. 2, 20*). Јер, „ако је ко у Христу нова је твар, старо прође, гле све ново постаде“ (*II Кор. 5, 17*).

Свети Дух, Којега верник прима у светој Тајни Крштења и Миропомазања, спаљује све нечисто и грешно у човеку, док целог човека одуховљује и преображава, тако да и тело упија нестворену благодат Духа. Конкретно, Беседа на Гори садржи у величанственој простоти услове ступања у Царство Божије. Ту је Господ поставио не само принципе у позитивном смислу, него је истакао и сметње за Царство Небеско: „Неће сваки који ми говори: Господе! Господе! ући у Царство Небеско; но

15. *Нав. дело*, стр. 93.

који чини њо волји Оца моћа који је на небесима“ (*Мт. 7, 21*). То значи да се у Царство Небеско улази не само када човек речима исповеда Господа Христа, него и делима и животом. Није доста признавати и хвалити смиреност, кротост, чистоту, љубав, итд. као Христове врлине, но треба себе смирити смиреношћу Христовом, укротити кротошћу Христовом, ољуботворити љубављу Христовом; речју: оврлинити себе сваком врлином Христовом<sup>16</sup>, вели отац Јустин.

Свакако, ширењу Царства Божијега речју и примерним светим животом верника, стоје на путу многе сметње и препреке и у нама самима и у свету око нас. Стога нам предстоји непрекидна борба са тим злим силама, које апостол Павле назива „духовима злобе испод неба“, јер нам „кроз многе невоље вальа ући у Царство Божије“ (*Д. А. 14, 22*). Та борба, иако је тешка, није безнадежна, јер ми знамо да су божанске силе јаче од злих и мрачних сила. „Ви сиће од Бога, дечице“, говори свети Јован Богослов, „и надвладасће их, јер је већи који је у вама нећо ли који је на свијету“ (*I Јн. 4, 4*). Само онај ко се добровољно преда у службу тим злим силама и служи им ревносно кроз грехе и страсти, тај их и не може победити. Али, за та��ве и нема уласка у Царство Небеско. „Не варај-ће се“, вели свети апостол Павле, „ни блудници, ни идолопоклоници, ни прелубочинци, ни ацувањи, ни мужеложници, ни луђежи, ни лакомци, ни

16. *Нав. дело*, стр. 259.

ијанице, ни кавгације, ни разбојници, Царсћива Божијега неће наследити“ (I Кор. 6, 9–10; Гал. 5, 21; Еф. 5, 5). „И овакви бијасће неки“, продужује свети апостол Павле пишући ондашњим и садашњим хришћанима, „него се ојрасће и њосвешти-сће и ојправдасће именом Господе нашеђа Исуса Христова и Духом Бога нашеђа“ (I Кор. 6, 11).

### **ж) Царсћво Божије и хришћанска аскеза**

У подвигничкој аскетској литератури Православне Цркве, као и у практичном животу Православних верника, Царство Божије се поима углавном као вечни блажени живот којега ће наследити праведни и достојни. „Ходиће благословени Оца мојеђа; примиће Царсћво које вам је припра-вљено од њосићања свећа“ (Мт. 25, 34), рећи ће на Страшном Суду Господ онима који буду удостојени стати с десне стране Њему. То Царство се стиче свесним и упорним трудом у оваплоћавању сваке еванђелске врлине у своме животу. „Шта је овај живот?“ – пита отац Јустин, и сам одговара: „Ништа друго до припрема за живот вечни. Живот на земљи је непрекидно спремање за живот на небу. То спремање се врши помоћу небеских врлина. А то су еванђелске врлине које је људима објавио Цар Неба, Господ Христос сишавши на земљу и поставши човек.“<sup>17</sup> Многи су примери у Еванђељу који потврђују истинитост речи Христових да

17. Исто, стр. 477.

се „Царство Небеско напором узима и да га подвижници задобијају“ (*Мт. 11, 12*). Довољно је сетити се прича Спаситељевих о десет девојака, о талентима, о радницима у винограду, свадби царевог сина и многих других, па видети да се без труда нико није уселио у Царство Небеско.

Свети Апостоли су правилно схватили ову просту еванђелску истину и усрдно се потрудили на распостирању и насађивању Царства Божијега на земљи, крунисавши свој труд на ширењу Еванђеља проливањем крви своје за Господа свога. Њима су следили сви истински верујући хришћани из сваког народа и племена на земљи, и у сваком времену од светих Апостола па до данас.

Али, иако се врлински живот захтева и претпоставља као услов за ступање у Царство Небеско, ипак оно није плата за наша дела, него дар и поклон Оца нашег Небеског. „*Када све извршиши  
што вам је задовођено, говориши: ми смо залудне  
слуге*“ (*Лк. 17, 10*). Врлине, подвизи и добра дела чине нас само способним да тај дар примимо и усвојимо. Јер, Царство Небеско, које се у Еванђељу упоређује са свадбом царева сина, припада свима; оно је отворено за све људе од најбољег до најгорег, од најмудријег до најпростијег. Боголикошћу својом сваки је човек званица на свадбу Сина Божијег. Добра дела и врлине су свадбено рухо које нам омогућује приступ на свадбу.

За стицање Царства Небеског потребно је најпре имати благодат Духа Светога која у срцу ради, а пројављује се кроз молитву и добра дела, нарочито ми-

лосрђа. И Господ, откривајући ово, рекао је: „Царство Божије је унутра у вама“ (Лк. 17, 21). По Светим Оцима „Царство које је унутра у нама“ означава „блага која доброљубиво око није видело, и честољубиво ухо није чуло, и у срце празно Духа Светога није дошло“ (I Кор. 2, 9), и која су залог будућих добара која Бог даје праведнима у будућем Царству. Стога, ко се не труди у овима, која су плодови Духа (Гал. 5, 22), у уживање оних не може доћи.“

По светом Максиму Исповеднику, „неки говоре да је Царство Небеско живљење достојних на небу. Други, пак, да је равноангелно стање спасених; а други опет – врста божанске лепоте оних који су понели на себи обличје небеског човека (=Христа) (I Кор. 15, 49). Ја пак мислим, вели свети Отац, „да се сва три мишљења о овоме уистину слажу. Јер, свакоме ће се у Небеском Царству дати будућа благодат по аналогији каквобите и количине праведности.“<sup>18</sup> Потпуно, дакле, у духу Христових речи о многим становима у дому Оца Небескога (Јн. 14, 2), јер под тим је Спаситељ мислио различите степене духовности и напредовања тамошњег стања. Једно Царство има у себи многе разлике, јер је „једна слава сунцу, а друга месецу, а друга слава звездама; јер се звезда од звезде разликује у слави“ (I Кор. 15, 41).

У томе је мудрост и неизмерна љубав Небескога Цара који тиме омогућује свакоме спасење. Потребно је само трудити се. Ако нисмо способни за

18. Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας κεφάλαια II, 93, PG 90, 1169AB.

највећа добра дела, јесмо за најмања, али само нека су добра. Јер „шта је јефтиније од давања чаше хладне воде или парчета хлеба (потребитоме), и уклањања од сопствене воље или личног мишљења? ради којих нама припада Царство Небеско, благодаћу Онога који је рекао: „Гле, Царство Небеско је унутра у вама“ (*Лк. 17, 24*). Јер није далеко, говори Дамаскин, нити споља, него – унутра; само усхтедни да надвладаш страсти, и гле имаш га у себи кроз богоугодан живот. Ако ли га нећеш и немаш га“<sup>19</sup>, вели свети Петар Дамаскин.

Све свете Тајне и свете врлине: еванђелска истина, еванђелска правда, еванђелска љубав, еванђелска доброта, еванђелска милостивост, еванђелска смерност, представљају путеве који воде и уводе у Царство Небеско. Кључ којим га откључавамо јесте молитва. Ко њу има, вели Илија Презвите, како треба, посматра блага Царства Небеског премљена његовим пријатељима, а земаљска добра превиђа.<sup>20</sup> Зато је Царство Небеско, као нешто најважније за человека, и ушло у састав молитве Господње, која се најчешће употребљава. Јер „само је молитвом измоливо оно што је заповеђено тражити (*Мт. 6, 33*). Ако је Спаситељ заповедио да се тражи само Царство Божије и правда Његова, онда је с правом упутио оне који желе божанске дарове, да то ишту молитвом“<sup>21</sup>.

19. Петар Дамаскин, *Περὶ τῆς τετάρτης θεωρίας*, *Φιλοκαλία* III, с. 47.

20. Илија Презвите, *Ἀνθολόγιον γνωμικῶν* 102, *Φιλοκαλία* II, с. 298.

21. Максим Исповеденик, *Ἐρμηνεία σύντομος εἰς τὸ Πάτερ ἡμῶν*, *Φιλοκαλία* II, стр. 198.

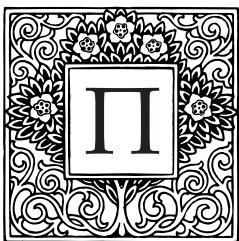
# ПРЕДАЊЕ И „ПРЕДАЊА“





## ПРЕДАЊЕ И ЦРКВА

„Немој узећи нићда од усћа мојих  
речи истиине“ (Пс. 119, 43).



итање Предања је питање живота и смрти, веног живота или вечне смрти, за сваког члана Цркве Божије. Питање о Предању имало је одувек за Цркву огроман значај зато што се и апостолат њен у свету, а тиме и само њено постојање, налази у непосредној зависности од њеног односа према Предању. Оно је и данас, може бити, важније од сваког другог питања, данас када смо вольно или невольно запали у разна беспућа различитих савремених покрета: екуменизма, хуманизма, јалових дијалога и других дру-

штвених болести савремене нам епохе, на коју би се савршено могле применити речи светог Василија Великог да су се у њој „све границе отца помериле; сви темељи и тврђаве догмата пољујале“<sup>1</sup>.

Важност Предања извире из саме његове суштине, јер је Предање, као што ћемо видети касније, најдрагоцености дар неба земљи (дар који и земљу чини небом).

Тајна Предања бесконачна је као и тајна богочовечанског организма Цркве, обухвата све што обухвата и Црква, и остаје неисследива до kraја као и Црква. Ово Предање је апостолско наслеђе Цркве примљено од наследника апостолских. Тако посматрано, Предање је неодвојиво од Светог Писма, зато што чине нераздвојиву двоједину целину, с обзиром и на порекло, и на садржину, и на значај. Могло би се рећи да и Свето Писмо спада у Предање, као његов записани део (а и јесте Предање, јер је и оно предато Цркви), а опет да је предање незаписано од стране Апостола Свето Писмо. Такав њихов однос био је познат и светим Апостолима, као што то сведочи сам апостол Павле: „Тако dakле, браћо, стојте и држите Предања којима се научисте или речју или из посланице напе“ (*II Кол. 2,15*). Тим речима свети апостол нас учи да, с једне стране, Предање или „Предања“ садржи у себи сву писмену и усмену науку Апостола, а с друге стране, истоветну важност оба та на-

1. . , *Περὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος*, 30, SC 17, Paris, 1968,  
. 522.

чина предаје Науке. Тако су међусобни однос Светог Писма и Предања схватили и сви Свети Оци Цркве, те увек када говоре о питањима вере, неразвојиво помињу увек и Свето Писмо и Свето Предање.

Тако Ориген, тумачећи речи премудрог Соломона: „Сине, слушај наставу оца својега, и не остављај наук матере своје“ (*Приче 1,8*) пише: „Оца – слушамо реч писма; а мајке – неписана Предања Цркве“<sup>2</sup>, поручујући у наставку: „Немој желети да све чујеш од писама.“<sup>3</sup> Слично учи и осећа и свети Епифаније Кипарски: „Треба се пак и Предањем користити; јер је немогуће све узети из Божанског Писма. Зато што су свети Апостоли нешто предали у писмима, а нешто у предањима.“<sup>4</sup> Зато с правом пише грчки богослов Мацукас: „...Свето Писмо и Предање православни сматрају за само живо тело црквеног живота... Према томе, основним критеријумом Истине Откривења треба да се сматра живот Цркве“<sup>5</sup>.

Отуда је Предање везано за веру, за докмате, за живот, и за све Тајне Цркве. Тако, на пример, свети Иполит нас учи да је Предање истоветно са вером, говорећи: „Верујем dakle, блажена браћо, по Предању Апостола, да је Бог Логос сишао с неба у Свету Деву Марију, да, оваплотивши се из Ње...,

2. , PG 17, 157A.

3. .

4. , *Katà aiρέσεων* 2, PG 41, 1048B.

5. Н. А. Матсоύка, *Γένεσις καὶ οὐσία ὁρθοδόξου δόγματος*, Θεσσαλονίκη 1969, . 69–70.

спасе палога [човека]...<sup>6</sup> Отуда и сама вера у оваплоћење Бога Логоса јесте вера по предању, јесте само то Предање. По светом Григорију Ниском то исто важи и за свете Тајне Цркве, конкретно за тајну Крштења, као закона Господњег предатог ученицима, „јер закон је Предање божанске мистагогије“<sup>7</sup>. Свети, пак, брат његов, Василије Велики, у 27-ој глави свог знаменитог дела *O Свейштим Духу* наводи многе примере неписаног Предања, који по њему сачињавају неодвојиви део пуноће писаног апостолског Предања (= Светог Писма). Тако, на пример, у споменутом делу свети отац наводи као примљено из Предања знак Крста (Начин како се крстимо); окретање према Истоку у молитви; речи епиклезе (у светој Литургији); благосиљање воде за крштење и уља за помазивање; трикратно погружавање; одрицање од сатане (у крштењу) и анђела његових, итд. итд...<sup>8</sup> Исто тако, по светом Иринеју (као уосталом, и по свим Светим Оцима Цркве) „апостолско Предање обухвата целокупну Цркву и све у Цркви: презвитере или Епископе, истинску веру (= Православље), дарове Светога Духа, црквени поредак и организацију, истинске црквене Тајне, тј. Евхаристију, крштење, истински хришћански живот и све друге елементе, који се налазе свуда у помесним апостолским црквама и које сачињавају ипостас (= суштину) Цр-

6. . . . . 6, 20.

7. . . , *Πρὸς Εὖνόμιον ἀντιρρητικός λόγος* 11, PG 45, 181.

8. . . , PG 32, 188A–192C.

кве Божије у свету<sup>9</sup>. Слично богословствује о Предању и отац Јустин Поповић тумачећи речи апостола Павла: „Стојте и држите Предања, којима се научисте или речју, или из посланице наше“ (*II Сол. 2, 15*), који на питање: „та су Предања наша?“, одговара: „Све оно што нам је Господ Христос Сам и преко Духа свог Светог заповедио да држимо и да по томе живимо; све оно што је предао Цркви својој, у којој стално обитава Он са Духом својим Светим (упореди: *Мт. 28, 19-20*). „Предања наша“ – то је сав благодатни живот наш у Христу Богу Духом Светим; живот нас хришћана који је почeo у Цркви Христовој преко Апостола силаском Духа Светога. Сав тај живот наш, није од нас већ од Господа Иисуса благодаћу Светога Духа. Или тачније: сав тај живот наш је од Оца кроз Сина у Духу Светом... Ту човек ништа не ствара, нити може створити, већ све то може усвајати, примати, у своје претварати; све се у Господу Христу и у Цркви Његовој даје њему благодаћу Духа Светога, даје и предаје. Ту се од човека тражи једно: да та Предања прими и по њима живи. Све што је Апостолима предато Господом Христом и Духом Светим и јесте Предање, свето Предање... Све то предали су они нама „или речју или посланицом“. Зато и свети Златоуст вели: „Постоји ли Предање [Цркве], више ништа не тражи“, јер у њему је све што је потребно за спасење људи и за њихов живот и у овом и у оном свету... Једном речју, бо-

9. , , ,  
— , 1972/1.

жанско, богочовечанско Предање је предавање кроз векове и поколења самог Господа Иисуса Христа, са свим божанским истинама и заповестима, благодатима (= тајнама) и врлинама Његовим, као живот Бога и Спаситеља, у Цркви и као Цркве. То управо и јесте Црква Христова као богочовечанско Тело Његово тј. свето Предање које живи и продужује се кроз векове, вечно живећи Богочовек Христос и све што он има у Себи и што носи Собом.“<sup>10</sup>

Па и поред свега тога тешко је, скоро немогуће, одредити границе Предања, тј. дефинисати Предање, с обзиром да Предање није једна теорија или скуп логичких закључака, него живот, и то живот Богочовечанског организма Цркве. Ипак, изгледа да је дефиниција светог Викентија Леринског „Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ („Што су свуда, што су свагда, што су сви веровали“) била и остала најуспелија. Објашњавајући ту своју поставку исти свети отац продужује: „Свепопштост следујемо када исповедамо да је само оно истинита вера коју исповеда целокупна Црква (ή καθ' ὅλον Ἑκκλησία); древност пак тако што ни на који начин не одступамо од оне вере за коју је познато да су је славили свети претци и оци наши; а сагласност – ако у истој древности следимо одредбе и учења свију или бар скоро свију како презвитера (=Епископа), тако и учитеља.“<sup>11</sup>

10. . . , Ἀνθρωπος και Θεάνθρωπος, Αθήναι 1969, . 201–203.

11. . . , *Commonitorium pro cath. fid. Aniq* 11, 2, PL 50, 640.

Да су овај принцип следовали сви Свети Оци, сведоче они сами у својим списима, где се тако често позивају на Предање Апостола, на Предање Цркве, на сагласност са претходним Оцима, истичући увек и свуда јединство Предања и јединство вере, а тиме и кроз то јединство Цркве као носитељке и чуварке и праве вере (=Православља) и правог Предања. Тако је већ свети Климент Римски писао у својој посланици Коринћанима: „Не напуштај ’заповести Господње’, него сачував оно што си примио од Њега, ’нити додајући’ на њих ’нити одузимајући’ од њих; ’не додајући’ пак, ’речима Његовим, да те не изобличи и не постанеш лажљивац’ (*IV Mojc.* 4, 2; 12, 32).<sup>12</sup> Слично учи и свети Кирило Јерусалимски, говорећи: „Држите ова Предања без повреде, и сачуваћете себе без спотицања.“<sup>13</sup> Уопште узвеши, речи светог Василија Великог „оно што су рекли дакле Оци наши, и ми говоримо“<sup>14</sup>, могу се приписати с истим правом сваком Светом Оцу.

То следовање Оцима од Отаца најјасније се показало на Васељенским Саборима, чије скоро све докматске одлуке почињу речима „Следујући Светим Оцима...“. Говорећи о томе отац Георгије Флоровски истиче да „Црква заиста наглашава одмах из почетка истоветност вере своје кроз векове. Истоветност ова и остајање (= трајање) од апо-

12. . . . . 2. . . 122.

13. . . . , *Μυσταγωγικαὶ Κατηχήσεις* 5, . . 39, . . 262.

14. . . . , *Περὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος* 7, PG 32, 96A.

столских времена је најјаснији знак и пример праве вере<sup>“15</sup>.

Ово јединство у вери, остваривано у јединству Предања, основ је јединства Цркве. То јединство је један првобитни факт, једна унапред дата стварност: „Један Господ, једна вера, једно крштење; један Бог и Отац свију...“ (*Eф. 4, 5-6*). Истовремено, оно је и циљ свих хришћана „док не достигнемо сви у јединство вере и познања Сина Божијега“ (*Eф. 4, 13*). Овај циљ, међутим, могуће је остварити само кроз Предање, овог дакле првобитног јединства у вери. Отац Јустин Поповић, тумачећи наведено место апостола Павла, вели: „До јединства вере и познања Христа долази се само у заједници 'са свима Светима', само саборним (τῆς καθοληκῆς) животом 'са свима Светима', под врховним руководством свих апостола, пророка, еванђелиста, пастира и учитеља. А њих најсветије води и руководи Дух Свети од Педесетнице па надаље кроза све векове до Страшнога Суда. У Њему је и од Њега је и 'јединство вере, и познање Сина Божијега', Господа нашега Исуса Христа“<sup>16</sup>. Истинско јединство вере и познавање Сина Божијега може да постоји само када „православствујемо у догматима и живимо у љубави“<sup>17</sup>.

15. , *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ Πατερική Παράδοσις*, Πανηγυρικὸς τόμος, Θεσ/νίκη 1960, στρ. 240.

16. . . . ,  $\bar{u}$  . . . .  
, 1955, . 76-77.

17. . . . , PG 124, 1008A.

Овде се ради, разуме се, о правој, истинској вери у Господа Христа, као темељу јединства Цркве. За саме свете Апостоле, као и за све Свете Оце „Црква Христова оснива се на правој и спасносној вери истине. По овом апостолско-отачком схваташу права вера се поистовећује са истином, а истина са Христом. Предање према томе није ништа друго до управо предавање ове вечне тајне истине у Цркви и за Цркву.“<sup>18</sup> Тога ради и Црква је по преимућству христолошка стварност, христолошка тајна, имајући истовремено и неизгладиви апостолско-отачки печат, будући да је по оцу Флоровском она „испуњена проповеђу апостола и догматима Отаца“<sup>19</sup>. А то сведоче и речи црквеног пе-сника:

*Црква, чувајући  
Пројовед апостола  
и дољмаће Омила  
једну веру запечати  
и носећи хиљон исписане,  
изашкан од богословља свише,  
управља и слави  
велику шајну побожносћи*<sup>20</sup>

Само та и таква Црква Христова, Црква Живота, била је, јесте и биће кроза сву вечност стуб и тврђа истине“ (I Тим. 3,15), по божанственим ре-

18. . . . . , ‘Η Ἔκκλησιολογία τοῦ Ἀποστόλου Παύλου κατὰ τὸν Ἱερὸν Χρυσόστομον’, Αθῆναι 1967, стр. 161.

19. . . . . , Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς καὶ ἡ Πατερικὴ Παράδοσις, Πανηγυρικὸς τόμος, Θεσσαλονίκη, 1960, стр. 241.

20. Ρομανὸς ὁ Μελοδός.

чима божанственог Апостола. Њој је предата од Господа, преко Апостола и њихових наследника, сва благодатна ризница вере и живота. А да би сачувала та поверена јој блага, Црква је кроз своју историју лила крв својих светих Мученика и Исповедника, и сакупљала сузе и зној својих светих подвигника, те је отуда по речима једног песника-богословља „сва крвљу заливена, и сва славом окићена“<sup>21</sup>. Предање, будући апостолско, отачко и црквено, живи у једној таквој Цркви и чува се у њој.

Да је Црква, пак, чувар Предања, говори нам опет свети Викентије Лерински, тумачећи речи апостола: „О Тимотије, залог (=Предање) сачувај“ (*I Тим. 6, 20*). „Ко је данас Тимотеј, вели свети отац, ако не уопште читава Црква или посебно скуп црквених Предстојника?... „Предање, вели, сачувај.“ Шта је то Предање? То је оно што ти је поверио, а не што си пронашао; што си примио, а не што си измислио; то није ствар даровитости већ учења; није ствар приватног стицања, већ општег предања: ствар теби поверена, а не од тебе створена; у којој не можеш бити творац но чувар; не учитељ, већ ученик; не вођа, но следбеник. „Предање, вели, сачувај.“ Залог васељенске вере сачувај неповређен и неокрњен. То ти је поверило, то нека остане код тебе, то ће се од тебе тражити. Злато си примио, злато предај; нећу да ми подметнеш једно место другог...; нећу изглед зла-

21.               ,    ,    ,    , 1961. . 22

та, но његову природу“<sup>22</sup>. Држећи се таквог принципа, Црква је успела да сачува кроз векове своје Предање неокрњено и неповређено.

Ово остајање Цркве у Предању је основни знак целокупне њене историје. Ево неколико примера за доказ тога. Свети Сава, први Архиепископ Цркве у Србији, излажући пред Епископима, својим наследницима, православну веру, између осталог рекао је: „Примамо све свете Саборе по Божијој благодати, који су се сабирали у свако време и место ради објављивања благочестија (= Православља, праве вере, побожности) и еванђелског живота, које прима васељенска (= Православна) Црква. Којих се пак одрекоше они Свети Оци, одричмо се и ми; и које проклеше они, оне анатемишмо и ми...“. То „духовно учење“, тј. вера православна, продужује свети Сава, „није игра нити безумље мисли човечијих, него света вера проповедна, на којој бише основане све свете истине о Христу Исусу Господу нашем, о Коме пророци Светим Духом Божијим прорекоше, Апостоли научише, Мученици исповедише, и сви Свети очуваше, и преподобни Оци беспрекорно сачуваше...“<sup>23</sup> У исповедању вере Сабора у Цариграду 1727. године, налазимо исто сведочанство: „Дужност је сваког побожног хришћанина... да цени и прима све црквено Предање, писано и неписано, као што је и сама Источна Црква Христова од почетка још

22. . , *Comm nitorium I*, 22, PL 50, 667.

23. . , *iii* *iii* .

од самих Апостола примила и наследила и дела и чува неодступно до данас.“<sup>24</sup>

Но, значи ли то онда да је Предање један скаменљени фосил, беживотан и непокретан, који Црква љубоморно чува? Да је Црква, дакле, један археолошки музеј? Ни у ком случају. Тако нешто тврдити било би крајње неразумно, јер би се то противило целокупној стварности и животу Цркве. Предање је, као што смо већ видели, сама Црква, а Црква је живи богочовечански организам, који не прекидно живи и развија се, не мењајући ни у чему своју суштину и своју садржину. Сам свети Викентије, који, као што смо видели, утврђује Предање, истовремено подвлачи идеју животног напретка и развоја Цркве. Напредак, по њему, до звољава се и то чак и веома велики, но ипак на тај начин „да то бива стварни развој вере, а не њено мењање. Стварни развој бива када се једна или друга ствар раскрива сама у себи, а измена, када прелази из једног у друго.“<sup>25</sup> Нужно је да се развијамо и да напредујемо са ходом векова у сазревању, сазнању и мудрости и као особе и као заједници, но увек укорењени у истој мисли, у истој вери, у истом Предању Цркве.

Природно, усклађивање ова два елемента у животу Цркве, тј. тачно чување Предања с једне стране, и усрдно развијање у поимању истога с друге.

24. Ι. Καρμίρη, *Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* II, 864.

25. . , *Commonitorium I*, 28–30, PL 50, 688.

ге стране, представља не малу тешкоћу, поготову за онога који покушава да ту привидну антиномију реши својим умом. За таквога увек постоји двојака опасност, опасност Сциле и Харибде – или да захтева вештачко пресецање и заустављање тог животног процеса и развијања у Цркви, или да се оклизне у бездан јеретичког унакажења Предања и апостолко-отачке вере Цркве. За хришћанина, пак, следстено и за богослова, који свој ум смирењу потчињава уму Цркве, савести Цркве, та опасност не постоји, јер ни за Цркву наведена антиномија не постоји, будући да је и једно и друго (тј. и чување Предања и његов развој) природни израз њеног сопственог живота као богочовечанског организма. „Нико не може, нити је икome дозвољено да раздваја ова два елемента; једино сам живот црквеног организма у новим околностима излаже исти садржај вере језиком дате епохе. Сваки живи организам тако се развија и прилагођава; само мртви организам нема никакве способности прилагођавања. У датом случају не мења се морфологија (= спољашњи облици живота) као нешто туђе или што може да буде одсечено од садржаја вере, него сам живи организам појављује у свакој фази свога живота своју суштину.“<sup>26</sup>

Тако Црква Божија, вођена Духом Светим, кога свети Кирило Јерусалимски назива „Великим Учитељем Цркве“<sup>27</sup>, осигурана је против заблу-

26. N. A. Ματσούκα, *Γένεσις καὶ οὐσία ὁρθοδόξου δόγματος*, Θεσσαλονίκη 1969, . 34.

27. . , *Κατηχήσεις* 16, . 39, . 209.

да, но само као целина, а не као било који њен члан, или форум, или део. Отуда, уопште се не поставља питање спољашњег критеријума Предања у Цркви. Критеријум је сама Црква као целовити организам, са својом Богочовечанском Главом – Господом Христом, и Духом Светим који у њој обитава и храни је свим благодатним Даровима својим. Јер, као што каже свети Иринеј: „*Ubi ecclesia, ibi et Spiritus Dei; et ubi Spiritus Dei illic ecclesia et omnis gratia.*“<sup>28</sup> (Где је Црква, тамо је Дух Божији; а где је Дух Божији, тамо је Црква и сва благодат.) У сваком посебном случају, кад се појави проблем за решавање, иступа глас и суд Цркве и указује решење сходно са духом њеним. Форме појављивања њеног гласа су разнолике и увек у зависности од датог историјског случаја. У једним случајевима овај глас Цркве се изражава кроз одлуке Сабора, у другим пак, кроз списе Светих Отаца и учитеља, јерараха и подвигника који су по мишљењу Цркве добро изразили њену веру. Понекад – у култу и литургичким формама; а понекад опет у ћутљивом и пасивном противљењу верујућег народа било чему противном његовој предањској вери. Примање или непримање од стране саборне савести пуно ће црквене, игра одлучујућу улогу у њеном животу и очувању истинског Предања.<sup>29</sup>

28. IRAEN. III, 24, 5.

29. . . , ... , ū i, . . . ,  
PRESS, Paris, 1937, . 34–35.

Ту своју истину да је само Тело Цркве критеријум, носилац и чувар Предања, Црква је изразила недавно у одговору Православних Патријараха Истока папи Пију IX, са Сабора у Цариграду одржаном 1848. године: „Код нас ни патријарси ни сабори никада нису могли увести ништа ново, зато што је заштитник вере тело Цркве, тј. сам народ који хоће своју веру вечно неизмениву...“<sup>30</sup> А каквом ценом тај прости народ зна да плаћа одбрану своје вере, нека нам послужи, између многих, само један пример из православног села Грбља код Котора: „За неродних година, под тешким наметима Млечића, четири лацманске [папистичке] цркве у Котору бежају напуњене кривом. И Грбљани умирају [од глади] а у цркву не крочише, а камо ли да узму храну...“<sup>31</sup>.

Како помирити, дакле, једно такво остајање у Предању са обновљењем Цркве и са развојем Предања, о коме, видели смо, говори свети Викентије Лерински? Са тим питањем дотакли смо једно од најглавнијих проблема живота Цркве. Развој Предања врши се спонтано у историји Цркве. Живот Цркве је сличан оном еванђелском семену које баци човек у земљу... и семе ниче и расте да не зна он (види: *Мк.* 4, 26–28). Њене историјске форме, изузев њеног доктормског учења, у знатној мери условљене су општим условима историјског

30. I. Καρμίρη, *Tὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* II, 920.

31. . „ ”, ”, .  
1969 – 1970, . 52.

живота. Догматско учење не зависи ни у ком случају од историјског процеса, но само оваплоћење тог учења у историјско ткиво подлеже извесним изменама. Црква мења форме свог историјског живота не случајно и не произвољно, не зато што се Црква прилагођава савременом животу и пасивно следује за сваком епохом. Промена настаје као одговор Цркве на изазов сваке епохе, а овај одговор извире изнутра, сагласно са вечном суштином њеном. Ове промене облика живота Цркве кроз њену историју најјасније се запажају на њеном спољном уређењу и развоју форми њених обреда. Појава, на пример, митрополитанског система, а касније патријарашког у организовању Цркве, била је нека нова форма у односу на претходно црквено уређење. Но, докматска структура тростепене јерархије остала је неизмењива у свим могућим историјским формама кроз које је Црква прошла у својој историји. Те промене можда се још јасније виде на развоју спољашњих форми (јер суштина увек остаје иста) црквених обреда. Обред је „слободна поезија символа или речи, којима се Црква (не појединац) користи да би изразила своје познање о Божанским истинама, своју безграницну љубав према своме Саздатељу и Спаситељу, и на крају – љубав која узајамно сједињује чланове Цркве (=хришћане) међу собом на небу и на земљи. Обред може да се мења (по форми израза), јер је у неку руку прозрачно покривало по суштини неизменивог докмата. Наиме, може бити, не постоји“, каже с правом Хомјаков, „у це-

лој Цркви ниједног обреда чија би савремена форма ишла од времена апостолских; а нема ниједног догмата који не би происходио од тих времена.“<sup>32</sup> Но, црквени живот и њени обреди не могу примати било какве форме, већ само оне које одговарају суштини Цркве и њеном Предању и које су способне да изразе њену докматску суштину и Предање у датим историјским условима. Нема сумње, све те и сличне спољашње промене у Цркви природне су последице црквеног живота, а никада и ни у ком случају последице канцеларијског богословља или неке маније за „новим“, за „савременим“, за угађањем страстима и слабостима људским. Сваки покушај такве принудне, вештачке, споља наметнуте измене у Цркви, води неминовно у заблуду, у јерес, у раскол. Свети, пак, Оци, поред строгог осуђивања лакомислених промена и чврстог стајања уз Предање, ипак сами нису избегавали да уводе нешто и „ново“, ако је то само израз суштине црквеног живота.

Проблем односа између вечнога у Предању и променљивога у формама црквеног живота, поставља се изузетно оштро у наше дане. Многи говоре да су проблеми наше епохе толико различити и толико „нови“, да захтевају корените измене у Предању Цркве да би се решили. Тога ради постављају питање: Шта да се ради? Како да Црква реши те проблеме и да помогне савременом човеку? Ми одговарамо питањем: Који су то „нови“

32. А. , II, 1900, . 177.

проблеми који нису постојали до данас за Цркву? Није ли човек и данас подложен истим физичким и духовним слабостима, истим страстима и гресима, којима је робовао и човек апостолске епохе, епохе Васељенских Сабора, епохе светог Симеона Новог Богослова и светог Григорија Паламе? Није ли за човека и данас душа скupoценија од целога света? Није ли и данас Христос једино Спасење сваког тела? И не важи ли и данас за апостолство Цркве оно што је речено Апостолима после Васкрсења Господњег: „Идите и научите све народе, крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа, учећи их да све држе што сам вам заповедио“ (*Mū. 28, 19–20*)? То „да све држе“ не важи ли за све, као и за Апостоле? А ако је све тако, онда који су то „нови“ проблеми савременог човека које Црква треба да реши, са којима у прошлости није суочена и које није успела да реши? Не варајмо се! Наша епоха није у суштини ни по чему тежа ни „новија“ од било које претходне епохе. Свака епоха у историји Цркве била је за себе „нова“ и имала је своје проблеме.

Четврти век, на пример, сматра се најсјајнијом епохом Цркве. Међутим, свети Василије је слика веома црним бојама, говорећи о трагичној „бури цркава ... у којој ... се све колеба и тресе висећи на трулим темељима“. Изврће се „спаситељна догма благочестија“ и апостолско Предање уопште.<sup>33</sup> Осећајући, дакле, тако живо савремене проблеме

33. . , Περὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος 1, SC 17, Paris, 1968, . 522.

сваке епохе, Црква их је увек решавала и решила без обзира на мноштво и озбиљност њихову, увек истим начином и принципом: држећи се Предања и живећи по њему, показујући се истовремено спасењем и судом сваке епохе. Пример за то су сви Свети Оци, који су увек били најдубље укорењени у Предању Цркве с једне стране, и зато најбољи тумачи Предања с друге стане, и тиме и кроз то давали најбоља решења проблема савремене им епохе. И данас, само тим методом, стојећи чврсто укорењена у Предању, Црква ће моћи, не велим да реши све саврамене проблеме (јер многи од њих и не спадају у њену надлежност), него да испуни своју апостолску мисију у свету.

Тако, ни свети Василије, нити ико од Отаца, који су без сумње сагледали проблеме своје епохе боље него други савременици њихови, никада нису постављали питање: данашњи човек неће ово или оно (рецимо докмате и живот по њима), него тражи нешто „ново“, није ли дакле Црква дужна да удоволи његовим „савременим“ захтевима? Замислите, на пример, апостола Павла, који проповеда свима истога Христа, и „тога распетога“ (*I Kor. 2, 2*), па иако је Он „Јеврејима безумље, а Грцима саблазан“ (*I Kor. 1, 23*), да пита своје слушаоце шта „хоче“ и „желе“ да чују, па да им то и проповеда! Или, боље да узмемо пример Господа Христа. Када Он говораше „тврду беседу“ (*Jn. 6, 60*) о давању свога Тела за храну и Крви за пиће људима, те због тога многи од ученика Његових „отидоше натраг и више не иђаху за њим“ (*Jn. 6, 66*), Он

због тога не само што није променио тему, него и начин објављивања истине „јер ето, људи неће то да слушају“, него је чак и рекао и дванаесторици Апостола: „Да нећете и ви отићи?“ (*Јн. 6, 67*) А будући да је Христос „јуче и данас исти и до века“ (*Јевр. 13, 8*), и да је истина Његова неизменива као и Он сам („Ја сам Истина“ – *Јн. 14, 6*), то и за нас данас не треба да постоји проблем шта и како да проповедамо свету. Христос је предао, а Апостоли и Црква Његова усвојили и даље предају не само истину него и метод проповедања истине. А тај је метод: „нађе за добро Дух Свети и ми“ (*Д. А. 15, 28*). Прво Дух Свети, па онда и ми (не: ја), то јест Црква као богочовечанско тело Христово, као саборно Предање, јесте мерило свега и основ једног истинског метода делања њеног у свету. Ово мерило и овај метод прихватили су и остварили сви свети Мученици, Свети Оци и Васељенски Сабори. Одступи ли се од њега, одступа се од светих Апостола и Мученика, од Отаца и Васељенских Сабора; одступа се од јединства, светости, саборности и апостолности богочовечанске вере Христове; једном речју, одступа се од Цркве, тј. од самог Господа Христа. Православна Црква је једна света, саборна и апостолска управо тиме што не одступа од овог мерила и овог метода. На тај начин, Црква преображава епохе и времена, а никада се не прилагођава њима, будући верна заповести апостолској: „Не владајте се по овоме веку, него се преобразите обновљењем ума својега...“ (*Рим. 12, 2*). Ево шта је једино спасносно, нужно

и истинско обновљење, обновљење не Цркве, јер је она вечно нова и млада Невеста Христова, него обновљење света и људи у њој. Христос је мера свих ствари и свих вредности, и зато се све према Њему обнавља и нормира. Зато и порука апостола Павла: „Како дакле примисте Христа Исуса Господа, онако живите у Њему, укорењени и назидани у Њему и утврђени у вери као што научисте...“ (Кол. 2, 6-7), важи за све ученике Христове у свим епохама. То је, по тумачењу оца Јустина, заповест над заповестима. „У Њему живите“, „не прилагођавајући Њега себи, него себе Њему; не преиначавајући Њега према себи, него себе према Њему; не мењајући Њега према себи, него себе према Њему; не пресаздавајући Њега по лицу својем, него пресаздавајући себе по лицу Његовом... А прави Господ Христос, у свој пуноћи еванђелске богочовечанске стварности, сав је у своме Богочовечанском Телу – у Цркви својој, како у доба светих Апостола, тако и данас, тако и до века... Живећи у Цркви, ми живимо у Њему...“<sup>34</sup>

То одређује и нормира став Цркве према проблемима свих епоха, према њеној мисионарској служби, према заблуделим јеретицима и свима који се налазе изван ње. Ако Црква одбаци овај принцип и овај став за рачун света, ако пристане да бива вођена а не да води, ако почне да се бави појединим питањима која намеће свака епоха (на

34. . . . ,  $\bar{u}$  . . . ,  
, 1957, . 103-104.

пример: социјална, национална, војна итд.) на рачун спасоносне проповеди и предавања истине и живота по себи, у уверењу да тиме сведочи присуство Духа Светога у себи, тада губи (као што веома успело каже Хомјаков) свако право на поверење људи.<sup>35</sup> Отуда и једини прави и еванђелски став Цркве како према јеретицима, тако и према неверним, јесте да настоји да их просвети светлошћу истинског богопознања, путем апостолско-отачког начина предавања истине, и да их тако учини децом својом.

Отуда, пре свега, допринос нас Православних као правих носилаца величине Цркве и њеног истинског Предања у овом свету заблуда, допринос у решењу многих савремених проблема, као и за „обновљење“ Цркве, биће настојање да живимо у Цркви, да живимо у Господу Христу „укорењени и назидани у Њему, и утврђени у вери као што смо научени“ (Кол. 2, 7). И за нас имају пуну важност речи светог Василија: „Дужни смо ми да се крштавамо као што смо примили, да верујемо као што смо крштени, да прослављамо Бога као што смо узверовали.“<sup>36</sup> А ми са наше стране додајемо: да учимо друге, као што смо научени. Јер прећуткивати истину под изговором сентименталних фраза „о духу времена“, или о „духу екуменизма“ који влада у свету или о „дијалогу љубави“ који тобо же загрева срца наших савременика насупрот до-

35. . . . , II, . . . , 1900, . 83.

36. . . . , LETTERS, 125, II, Paris, 1961, . 33.

садашњим „вековима мржње“, или другим сличним лицемерним фразама, јесте, најблаже речено, издаја истине, издаја Предања Цркве, издаја, да-кле, самога Христа. У Предање спада, ако хоћете и „тврђа срда“ и „мржња“ према јересима и неверју, ако се неко усуђује да тако назове ревност Отаца за истину и чистоту Предања, или пак сматра за себе да има већу љубав од Светитеља Божијих. „Јер, ја не називам љубављу него човекомржњом“, вели свети Максим Исповедник, „и отпадањем од божанске љубави, кад неко потпомаже јеретичку заблуду, на већу пропаст оних који се држе те заблуде.“<sup>37</sup> А управо то што Светитељ назива „човекомржњом“ раде данас, па чак и у име љубави, многа чеда Цркве, чак њени великодостојници, са-блажњени неправославним екуменизмом. Њих би требало упитати речима Хомјакова: „Приличи ли нама, синовима Цркве, који говоримо у њено име, не говорити њеним језиком? Можемо ли приморати Цркву да говори танким, у неку руку сладуњавим гласићем...? Да би говорила с људима, да би их упућивала и исправљала, истина нема потребе да смирено проси сарадњу заблуде.“<sup>38</sup>

Факат је да данас постоји криза у свету на многим пољима живота, па и код нас Православних. Ова криза, међутим, не решава се изменом неколико облика, фраза и израза, или чак и установа у Цркви, и замењивањем њих другим, „разумљиви-

37. . , *Πρός ἡγουμένην ἐπιστολή*, PG 91, 465.

38. A. , II, 1900, . 251–252.

јим за данашњег човека“. Корени ове кризе су много дубљи, и налазе се скривени у целокупном животном ставу нас чланова Црве према Предању, према истини, према Цркви, и у крајњој линији према спасењу нашем и оних око нас. Данас је једно потребно и спасоносно: да исповедамо искрено кроз уста светог Максима Исповедника: „Тешко нама несрећницима, јер напустисмо пут Светих Отаца и зато смо пусти од сваког дела духовног.“<sup>39</sup> А затим да се исправимо и вратимо на Православни пут Светих Отаца у сваком погледу и на сваком попришту црквеног живота и рада. То ће бити и највећи допринос нас Православних данашњем свету, кроз који ће се решити и многи савремени проблеми, јер ће то бити право сведочење и предавање истине у којој човек има потребу данас као и увек.

Ако, пак, некога и даље опседа дух обнове и промена у Цркви, он нека покуша, нека ради што му савест налаже, не заборављајући само да ако не изрази веру по Предању Цркве, потпада под страшну претњу Апостола испод које апостол не изузима ни себе, ни анђела с неба, јер „ако и ми или анђео с неба јави вам Еванђеље другачије него што вам јависмо, проклет да буде“ (*Гал. 1, 8*)

Црква, дакле, живи својим предањским животом, и ако настане потреба, она може, вођена Духом Светим, да изрази тај свој живот и у некој другој форми, као што је то и у прошлости чинила, увек,

39. . , Λόγος ἀσκητικός, PG 90, 932B.

међутим, органски спојеној са својим вечним Предањем. То сведочи цела њена историја. Јер ни до једне промене коју је Црква усвојила као своју, није дошло просто из жеље за променом, него напротив, Црква је увек борбом за очување Предања изналазила нове начине за његово изражавање и чување. Све промене у изражавању црквеног живота имале су искључиво и увек само сотириолошки значај. Промена покретана и произвођена са било којим другим циљем никада Црквом није усвајана. Црква не мења ништа без велике потребе; али кад затреба, она проговори реч која остаје у наслеђе за будуће векове.

Питам се: шта се постиже данас вештачком променом било чега из Предања (израза, облика итд.)? Хоће ли овај безбожни свет само због неколико друкчијих израза што ће их чути у Цркви постати побожан и прићи Цркви? Лично, веома сумњам. Зато и промене такве врсте нису ништа друго до унакажење Предања без икакве позитивне последице. Да наведемо један недавни пример. Чуо сам за беседу једног „доброг“ атинског проповедника на речи Христове: „Покажте се јер се приближи Царство Небеско“ (*Мат. 4, 17*), који је све време понављао „Јер се приближи Царство Небеско“, а ни један једини пут није употребио реч „покажте се“, јер забога, зашто плашити људе грехом? – то данашњи човек не жели да слуша. Нека то назове обновљењем ко хоће, ја пак не-

40. . , *Comm nitorium I*, 22, PL 50, 667.

мам друге речи сем да то назовем крајњим безумљем, јер се овде свесно ради о уништењу Еванђеља Богочовека Христа, Цркве; о одрицању потребе доласка Спаситеља у свет, Његовог страдања, Крста, живоносне смрти и Васкрсења. Шта једна таква врста обнове користи савременом човеку, или човеку, које епохе? Шта ја имам од тога што се „приближи Царство Небеско“ када, по речима Христовим, без покајања не могу ући у њега? А ето, „нови апостоли“ ту реч избацују из Еванђеља и не проповедају је.

Независно од свих таквих извртања Предања, Православна католичанска Црква остаје непокољебива, имајући као принцип свога делања следећа речи светог Викентија Леринског: „Eadem tamen qae didicisti doce, ut cum dicas nove, non dicas nova“<sup>40</sup> („Учи оно исто чему си био научен, да, говорећи новим начином, не говориш нове ствари“). Ни једном православном теологу није дозвољено да погази овај принцип, ако хоће, разуме се, да остане православан. Ако и ми, савремени хришћани, останемо верни овом начелу, као и речима светог Дамаскина: „Нећемо да померамо вечне границе које су поставили Оци наши, него ћемо се држати Предања као што смо примили“<sup>41</sup>, тада ћемо имати право да мирне савести исповедамо заједно са Оцима Седмог Васељенског Сабора: „Као што су пророци видели, као што су апостоли научили, као што је Црква примила, као што су учитељи

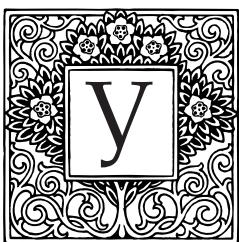
41. . , PG 94, 1297B.

одогматили, као што се васељена сагласила, како је благодат заблистала, како се истина доказала, како је лаж прогнана, како се Премудрост смело јавила, како је Христос потврдио – тако говоримо, тако проповедамо Христа, истинитог Бога нашег... То је вера апостолска, то је вера отачка, то је вера Православна! Та вера утврди васељену.“<sup>42</sup>

42. I. Καρμίρη, *Tὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 244.



## ОТАЦ ЈУСТИН У СВЕТООТАЧКОМ ПРЕДАЊУ



наше време дошло је до, раније небивалог, поремећаја свих вредности, па се у том хаосу изгубио и заборавио прави однос и став чак и према највећим светињама Православља, посебно према Светом Предању.

Проблем није у томе што би неко богословски и научно одбацивао и негирао Свето Предање као такво, него у томе што је Свето Предање престало да игра било какву улогу у нашем практичном животу и раду, што се ми Православни, често и наши духовни пастири, у животу понашамо тако као да Светог Предања и нема, или бар да је

оно за нас изгубило сваку практичну и вечну вредност.

Ово разматрање има за циљ да нас преко, у наше време јединственог примера оца Јустина, његовог става и односа према Светом Предању, врати са наших опасних и погубних странпутица на које смо залутали свесно или несвесно.

Да би се, пак, нешто могло рећи о оцу Јустину у светоотачком Предању неопходно је најпре рашчланисти и објаснити неке појмове, како не би дошло до неспоразума. Пре свега, треба видети ко су Свети Оци и шта је светоотачко Предање, као и то како се и када се правилно њему следује. Без тих појашњења и макар делимичних погледа на то питање кроз историју православне мисли, не бисмо могли правилно схватити ни однос оца Јустина према Предању, нити одредити наш став према истоме, што је за нас веома важно.

\* \* \*

Реч „отац“ у Цркви се веома често чује, али она нема увек и свуда исто значење. Пре свега, оци су били и називали се у хришћанској старини духовне вође и учитељи који су имали важно место у животу младе Христове Цркве, и зато уживали велики углед и поштовање, што је одговарало високој вредности које има за хришћанство ново духовно рођење. Сами свети Апостоли своје ученике називаху „чедима“ или „дечицом“, јер су их, по речима светог апостола Павла, „рађали у Христу Исусу Еванђељем“ (*I Kor. 4, 15*). То је свете Апо-

столе постављало у функцију духовних отаца или родитеља. Чедима су се називали и ученици њихових прејемника и наследника. Сасвим је природно и логично пошто су духовна рођенчад „чеда“, да се духовни родитељи називају оцима. Тако, рецимо, Александар, Епископ Јерусалимски, у својој посланици Оригену, изричito назива оцима њихове заједничке учитеље Пантена и Клиmenta, осниваче Александријске катихетске школе.<sup>1</sup> У смислу, пак, духовног родитеља, отац се називао и сваки Епископ у својој епархији, а касније и сваки свештеник. То се види из Мартирологија светог Поликарпа Смирнског. Када је свети Поликарп изведен на суд пред кнеза, гомила незнабожачка је урлала изазивачки: „Ово је учитељ Азије и отац хришћана.“<sup>2</sup>

У 4-ом веку назив „отац“ такође се давао с правом монашким вођама, пошто се организовање монашког живота тада постављало на принципу односа оца, или авве, и послушника, као његовог духовног сина. Они су временом постали, и кроз векове све до данас, остали вође не само својих ученика у ужем смислу речи, него и многих лаика који су долазили к њима по духовну корист, савете, исповест грехова итд. Оци пустине „Πατέρες τῆς ἐρήμου“ били су Оци целе Цркве, а њихове поуке, „Изреке Отаца“, веома су широко примљене и укорењене у црквеној плироми.

1. Види код Евсевија, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἰστορία* 6, 14, 9.

2. *Μαρτύριον Πολυκάρπου*, 12, 2 ВЕПЕЗ 3.

Тек касније, кроз непрекидну борбу Цркве Божије са јеретицима, нарочито антитринитарцима, створен је и истакнут назив црквеног Оца. Од тада ова реч постала је дефиниција за разликовање оних људи који су путем писања или делатног учешћа у великим и Васељенским Саборима формулисали веру и православно учили у Цркви. Њих подразумева свети Василије Велики, када наглашава да треба да се држи „оно чему смо се од Отаца научили“<sup>3</sup>.

По речима, пак, једног савременог грчког богослова „Оци Цркве су они велики горостаци благодати, који су продужили дело светих Апостола. Предани Христу душом и телом, опробани много врсно на стази врлина, удостојили су се великог просвећења и правилно су управљали речју истине својим живљењем, својим проповедима и препуним божанске мудрости својим списима“<sup>4</sup>. Њихови текстови и животи представљају један од најдрагоценјијих делова духовне заоставштине Цркве, и то најважније после Светог Писма. Све што су Оци написали представља једну величанствуenu струју њиховог удубљивања у Реч Божју, и то удубљивања које се вршило не само умом, него упоредо и животом. Они су остварили заповести Божије од највећих до најмањих, и зато су управо имали толико просветљену мисао, толико продоран умни узлет у тајне божанског откровења. Висина њи-

3. Василије Велики, *Ἐπιστολὴ 140, 2*, PG 32.

4. В. Μουστάκης, Πατέρες τῆς Ἑκκλησίας, у *Θρησκευτικὴ καὶ ἡθικὴ ἐγκυκλοπαίδεια*, 'Αθῆναι, 1966, т. 10, 124.

хових богословских узлета, исправност и тачност њихових доктриналних одлука, објашњавају се једино тиме што су они не само изучавали „дању и ноћу“ Свето Писмо, него углавном тиме што су живели и дисали њиме.<sup>5</sup>

Међу Оцима Цркве јасно се запажају две основне групе. Прва је група учених Отаца који су дубоко познавали не само хришћанску науку, него су изучили мање-више и сву светску мудрост. Они су нам оставили у наслеђе богатство својих списка у којима се сусреће сведочанство Православља, и чији је ауторитет у стању да учврсти праву веру. Друга група Отаца, многоbroјнија од оне прве, су они који су неписмени у светској мудrosti, али као врсни ученици Божји обилују јаком и чврстом вером. Они нису оставили никакве списе иза себе, али су Реч Божију ширили и утврђивали усменом проповеђу и светлим примером у животу, а на Саборима усвајали и потписивали саборске одлуке.

Главне, пак, одлике Отаца Цркве, било учених или неуких, углавном су две: 1. велика светост живота и 2. православно зрачење учењем. Ово друго не подразумева увек писану реч, а поготову не у смислу светске књижевности. Ко су пак Оци Цркве и које каквоће поседују, најбоље је изразила сама Црква установивши одређене празнике посвећене успомени оних Отаца који су учествовали на Васељенским Саборима. Тако нпр. успомену на триста осамнаест Никејских Отаца слави

5. Истo.

Црква у седму Недељу по Ускрсу (управо на овај дан када смо се и ми овде сабрали), коју и назива Недељом Светих Отаца. Сва величанственост коју даје црквена свест овим људима, изражена је устима богонадахнутог црквеног песника у следећим речима: „Збор [=Сабор] Светих Отаца, савршивши се из свих крајева васељене, одогматише једну суштину и природу Оца и Сина и Духа Светога, и тајну богословља јасно предадоше Цркви. Њих похваљујемо у вери, православно говорећи: о божански скупе, богоречити оружници војске Господње, пресветле звезде духовнога неба, необориве куле тајanstvenog Сиона, миомирисни цветови рајски, свезлатна уста Бога Речи, Никејска похвало, украси Васељене, усрдно се молите за душе наше.“<sup>6</sup>

Окићени таквим особинама и врлинама, Свети Оци су одувек били у великому и неослабном поштовању у Цркви Православној. Зато на једном месту и каже отац Јустин: „Ми не престајемо наглашавати да у Цркви најбоље мисле Свети Оци, јер они Духом Светим мисле.“<sup>7</sup> Стога у Православној Цркви Божијој никада није био прихваћен западњачки, схоластички приступ Светим Оцима, нити су усвајани њихови спољашњи критеријуми за распознавање Светих Отаца. Напротив, на Истоку су одвајкада распознавали отачка својства по њиховом искуству и заједничарењу са мишљу

6. Недеља 7-а по Ускрсу, Јутрење, Слава на хвалилне стихире.

7. О. Јустин Поповић, *На Богочовечанском ўзіў*, Бгд., 1980, стр. 68.

претходних Отаца, без да се труде да траже спољашња сведочанства.<sup>8</sup>

Склони да по своме рационализму све подводе под извесне форме и калупе, на Западу су, будући доследни својој схоластичкој мисли, почели да одређују границе отачкој епохи у Цркви, заборављајући на реч Божију да „Дух дише где хоће“ (*Јован 3, 8*), dakле, и кад хоће. Неки од њих су одређивали као крај отачке епохе 787. годину, тј. годину Седмог Васељенског Сабора, неки су хтели да то буде 451. г. па чак и 313. По Панајоту Христу, грчком савременом богослову, Православна црквена свест, која у свако време даје назив „Оци“ изабраним сасудима благодати који су живели у стара времена, проширила је отачку епоху до краја византијског периода, а убудуће помаћи ће је још и даље. То, међутим, не искључује да имају прва места у савести њеној Оци првих хришћанских векова, за време којих се изградила структура и формулисано до извесног степена догматско учење.<sup>9</sup> У сржи је, међутим, погрешно одређивати и фиксирати било које границе отачкој епохи, било да се ради о западњачким или неким принципима појединачних православних богослова. То стога јер су Оци немисливи без Цркве, као и Црква без Отаца, и што у свако време, па и у наше, има људи савременика који су по свему равни древним Оцима

8. Ти знаци су: 1. Православно учење, 2. светост живота, 3. потврда Цркве, 4. старина.

9. Види опширније о томе код П. Хрήстου, ‘Ελληνική Πατρολογία, I, 26, Солун, 1976.

и достојни су да понесу то узвишене име. Тај назив с правом би у наше време могао да дође уз име светог Нектарија пентапольско-егинског, Епископа Николаја охридско-жичког, оца Јустина ћелијског, оца Георгија Флоровског и др.

Главни и јединствени, рекли бисмо, предмет богословља Светих Отаца јесте Богочовек Исус Христос и Његово дело. Крајеугаони камен сваке њихове мисли, и свих скупа, јесте потресни факт да „РЕЧ ПОСТАДЕ ТЕЛО“ (ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο, *Jn. 1, 14*). Око тога се окреће у целости својој отачка књижевност, која у суштини није ништа друго до тумачење и обрада Еванђеља Христова. Неискрпни извор ове књижевности је Предање у општем његовом значењу, које предаје Богочовека Христа и све што је од Њега, у Њему и у вези са Њим каснијим генерацијама.

Свети Апостоли у својим проповедима ретко су се позивали на сведочанства књига Старог Завета, него су проповедали углавном „оно што видеше, што чуше, што рукама својим опишаше“ (*I Jn. 1, 1*). Слично поступају и Свети Оци у првом веку после светих Апостола. Они се у својим делима не позивају толико на књиге Новог Завета колико на догађаје Новог Завета, јер „оно што је важно било за Цркву био је тај сами сотириолошки факт оваплоћења Сина Божјег, а не средства и начин његовог предавања“<sup>10</sup>. Нису књиге Новог Завета дале снагу и ауторитет Цркви, но обратно. Црква

10. П. Хρήστου, *Нав. дело*, стр. 91.

је преко Апостола дала дух свој књигама Новог Завета, а преко Отаца поставила печат свој на канон (=збирку) истих. Без Цркве Нови Завет је незамислив, и без Отаца Црква је незамислива. Тако књиге Новог Завета нису нешто изван Предања по шеми разликовања Писма и Предања, него је то од Апостола записани део Предања.<sup>11</sup>

Природно, са сакупљањем и формирањем Ново-заветног канона, није се изгубио нити био занемарен усмени део Предања. Дуго време Писмо и усмено Предање постоје заједно као две гране једне и исте духовне стварности – Новозаветног Откровења. Касније, онај део Предања који није записан у свештене књиге Новог Завета, унесен је у списе Отаца и Симболе цркава, као и у одлуке Васељенских Сабора, или је утеловљен у литургичке структуре Цркве. Па и поред свега тога, усменог Предања није нестало, јер увек остаје један неодредив елеменат који делује као сила у свагдашњем прилагођавању облика црквеног живота. Непрекинути и непрекидни континуитет Предања у Цркви омогућен је Духом Светим који у Цркви пребива од прве Педесетнице. Јер Господ Христос је обећао да ће после свога Вазнесења послати другог Утешитеља, Духа Истине, који ће од тада руководити ученике. И овај Дух никада није напустио Цркву, која по богомудрим речима Григорија Богослова и јесте по преимућству место делања Његовог.

11. *Истио*, стр. 92–93.

За Православље и за Православне одувек је, а поготову данас, проблем Предања био проблем живота и смрти, вечног живота и вечне смрти. Јер данас смо, вольно или невольно, запали у ћорсокак разних савремених кретања, као екуменизма, хуманизма, јалових дијалога и других друштвених болести савремене нам епохе, на коју се у потпуности могу применити речи светог Василија Великог да је у њој „померена свака граница Отаца и да се љуља темељ и зид догмата“<sup>12</sup>.

Кад кажемо Свето Предање ми разумемо скуп свих истина вере, у почетку од Господа и Апостола предатих усмено вернима у Цркви, а затим неокрњено од стране Цркве предаваних кроз векове и делимично ауторитативно формулисаних од стране Васељенских Сабора, или помесних, на овима потврђених, а делимично ношених у заједничкој вери и савести Цркве и обухваћених у кансијим догматско-символичним текстовима, списима Отаца и богослужбеним књигама Цркве. У ширем смислу Свето Предање обухвата и сва остала црквена „предања“, она очувана у култу, животу, обичајима и уопште све оно што се односи на живот Цркве, а које треба да је у истом поштовању од црквене пуноће, али и да се разликује од догматских предања која се односе на истине вере.<sup>13</sup> Није, дакле, исте вредности све што је примљено

12. Περὶ τοῦ Ἅγιου Πνεύματος 30, SC 17, Paris, 1968, стр. 522.

13. Ν. Μιτσόπουλος, ‘Ιερὰ Παράδοσις, у Θρησκευτικὴ καὶ ἡθικὴ ἐγκυκλοπαιδεία том 10, 24.

од прошлости, нити је све оно што се прихвата из прошлости неминовно правилно. Као што је примио још давно један православни Епископ на сабору у Карthagени 257. године: „Господ је рекао: „Ја сам истина“, а не: „Ја сам предање или обичај““. Постоји разлика између Светог Предања и разних предања.<sup>14</sup>

Појам Светог Предања представља нераздвојни појам са Светим Писмом, јер они сачињавају једну нераздельиву двоједину целину и што се тиче порекла и садржине, и значаја обојега. Још је свети апостол Павле дао исту вредност и своме усменом и писменом учењу, рекавши: „Стојте и држите Предање којима се научисте или речју или из посланице наше“ (*II Сол. 2, 15*). Тако разумеју однос Светог Писма и Светог Предања и сви Оци Цркве, јер када говоре о стварима вере помињу увек заједно и Свето Писмо и Свето Предање. Тако свети Василије примећује: „Догме и проповеди које се у Цркви чувају, једне имамо од писаног предања, а друге из апостолских Предања предате нама у тајнама примамо, пошто обоје има исту моћ за побожност.“<sup>15</sup> Важност Светог Предања као равносилног са Светим Писмом извора хришћанске вере је очигледна, када се узме у обзир да је свето Предање претпостојало Светом Писму као усмена проповед Господа Христа и Апостола,

14. Архим. Калист Вер, „Свето Предање извор православне вере“, *Православни Мисионар*, Бгд, бр. 2/82, стр. 76.

15. PG 32, 188. Упор. Ориген, PG 17, 157A; Епифаније Кипарски, *Κατὰ αἰρέσεων* 2, PG 41, 104B.

те се Свето Писмо и представља као део првога, које је по надахнућу Духа Светог записано од Апостола и предато од њих вернима у Цркви.

Свето Предање у односу на Свето Писмо има известан допуњујући карактер јер га у нечему допуњује, посебно учећи оно што је у Светом Писму изнето некако магловито и загонетно. Тако по преимућству из Светог Предања предаване догме су одређивање Канона Светог Писма, број светих Тајни, приснодевство Свете Богородице, призивање Светитеља у молитви, поштовање њихових икона и моштију, итд.

Тајна Предања је широка колико и тајна богочовечанског организма Цркве, садржи све што има Црква, и остаје неистраживо као и сама Црква. Ово Предање је апостолско наслеђе Цркве које је она примила од наследника светих Апостола, и истоветно је са вером, са доктрина, са животом и са свима тајнама њеним. Тако, примера ради, свети Иполит нас учи да је Предање истоветно са вером, говорећи: „Верујемо, дакле, блажена браћо, по предању Апостола, да је Бог Логос сишао с неба у Свету Ђеву Марију, да би, оваплотивши се од Ње... спасао палог човека.“<sup>16</sup> Следствено, и сама вера у оваплоћење Бога Логоса јесте вера по Предању, јесте то само Предање. Свети Василије Велики у своме чувеном делу о Светом Духу, наводи многе примере неписаног Предања, који, по њему, сачињавају нераздвојни део саме писане

16. ВЕПЕΣ 6, 20.

пуноће апостолског Предања. Тако на пример, он наводи знак Часног Крста, окретање на Исток за време молитве, речи епиклезе, благосиљање воде за крштење и уља за миропомазање, трикратно погружење и одрицање од сатане за време крштења, итд.<sup>17</sup> Такође и по светом Иринеју (као уосталом и по свим Светим Оцима Цркве) „апостолско Предање обухвата целокупну Цркву и све што је у Цркви: презвите или Епископе, истинску веру [=Православље], дарове Светога Духа, црквени поредак и организацију, праве црквене скупове, тј. Евхаристију, крштење, прави црквени живот и све друге елементе који се налазе свуда у помесним апостолским црквама, а који сачињавају ипостас Цркве Божије у свету“<sup>18</sup>.

Слично богословствује о Светом Предању и отац Јустин Поповић, тумачећи познато место код апостола Павла: „*Своје и држије Предања, којима се научиште или речју или из посланице наше*“, (II Сол. 2, 15). На питање: „Шта су предања наша?“, одговара: „Све што је Богочовек Христос Сам и преко Светог Духа заповедио да држимо и по томе да живимо: све што је предао Цркви Светој, у којој пребива непрекидно Сам са Светим Духом Својим... Све што је предато Апостолима од Спаситеља Христа и Светог Духа сачињава управо Предање, Свето Предање... Једном речју, божанско и богочовечанско Предање је предава-

17. PG 32, 188A–192C.

18. Атанасије Јевтић, „Црква, Православље и Евхаристија по Светом Иринеју“, *Теолошки љубљеди* бр. 1, 1972.

ње кроз векове и кроз генерације самог Господа Иисуса Христа са свим божанским истинама и заповестима, свим благодатима и врлинама Његовим, као живог Бога и Спаситеља, у Цркви и као Црква. То управо и јесте Црква Христова као Богочовечанско тело Његово, дакле живо и протегнуто кроз векове Свето Предање, вечно живи Богочовек Христос и све што Он има у себи и што доноси са собом.<sup>“19</sup> Или на другом месту то вели још језгронитије: „Личност Богочовека Господа Христа, преображена у Цркву, потопљена у молитвено, богослужбено безобално море благодати, и сва у Евхаристији, и сва у Цркви – ето, то је Свето Предање.“<sup>“20</sup>

Поред свега тога, тешко је, боље рећи немогуће је, поставити границу Предању, тј. адекватно дефинисати Предање, зато што Предање није просто једна теорија, или један скуп логичких закључака, него живот, и то живот богочовечanskog тела Цркве. Па ипак, чини нам се да је дефиниција Светог Викентија Леринског „quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est“ („Што је свуда, што је свагда и од свих веровано било“), била и остала најуспелија. Тумачећи овај свој став, сам свети отац продужује: „Следујемо католичност [=посвудност] када исповедамо да је само она вера истинита коју исповеда Црква у целини; древност – ако се ни по какву цену не удаљујемо од ми-

19. Архим. Јустин Поповић, *Ἄνθρωπος καὶ Θεάνθρωπος*, Αθήναι, 1969, стр. 201–203.

20. Архим. Јустин, *Православна Црква и екуменизам*, Солун, 1974, стр. 74.

шљења за које је очигледно да су тако мислили стари Светитељи и Оци наши; а сагласност, ако у самој овој древности следујемо термине и учење свих или скоро свих старешина и учитеља.“<sup>21</sup>

Да су овај принцип следовали сви Свети Оци, сведоче они сами у својим списима, где се често позивају на Предање Апостола, на Предање Цркве, на сагласност са ранијим Оцима, истичући свуда и увек јединство Предања, јединство вере, а са тим и кроз то јединство Цркве као носиоца и чувара Православља и истинског Предања. Уопште узевши, речи светог Василија Великог: „Што су рекли, дакле, Оци наши и ми говоримо“<sup>22</sup>, могу бити приписане било којем Светом Оцу.

Отуда и свештена пракса Васељенских Сабора да све своје доктрине одлуке и одредбе почињу класичним изразом: „Следујући Светим Оцима...“<sup>23</sup>. Говорећи о томе, о. Георгије Флоровски подвлачи да „Црква увек истиче од самог почетка

21. *Commonitorium pro cath. fid. Aniq* 1, 2, PL 50, 640.

22. *Περὶ τοῦ Ἀγίου Πνεύματος* 7, PG 32, 96A.

23. Истини за вољу треба рећи да сви Сабори не користе исту дефиницију, иако је смисао свих њих исти као у горњем наводу. Тако II Васељенски Сабор у своме првом канону вели: „Свети Оци, сабрани у Цариграду, одредили су да се не одбацује вера 318 Отаца сабраних у Никеји Витинијској, него да она остане читава [=непроменљива]...“ (I. Кафмірη, *Tὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 132). III Васељенски Сабор у своме 7-ом Канону пише: „По прочитању овога [дакле, Никејског Симбола вере и измена од Харисија Филаделфијског презвитера], Свети Сабор је одлучио да не буде дозвољено никоме да произноси, или пише, или слаже другу веру, осим одређене од Светих Отаца сабраних у граду Никеји са Светим Духом...“ (I. Кафмірη, *Tὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 155).

истоветност вере кроз векове. Ова истоветност и сталност од апостолских времена јесте најјаснији знак и сведок праве вере<sup>24</sup>. У јединству Цркве Христове, која је увек била, јесте и биће „стуб и тврђава истине“ (*I Тим. 3, 15*). Њој је предата од Господа, преко Апостола и њихових наследника, сва ризница вере живота. Чувар, дакле, Светог Предања, као и Светог Писма, јесте само Црква у целини својој, а не нека помесна црква, или још мање само њен Епископ, као што је на Западу епископ Рима уздигнут и постављен за највишег чувара вере. Да би сачувала поверено јој благо кроз

IV Васељенски Сабор у Халкидону (после уводних текстова и читања Символа вере I и II Васељенског Сабора): „...Следујући, дакле, Светим Оцима, сложно и заједнички сви учимо да се исповеда један и исти Син Господ наш Исус Христос...“ (*I. Кафмίρη, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 175). V Васељенски Сабор у Цариграду (после изложења доктриналне одлуке вели: „Исповедивши, дакле, тако оно што смо примили од Св. Писма и Светих Отаца и одредиба о једној и истој вери од претходна четири Сабора...“ (*I. Кафмίρη, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 197). VI Васељенски Сабор, такође у Цариграду (после читања Символа вере I и II Васељенског Сабора, и увода) продолжује: „Следујући светих пет Васељенских Сабора и Светим изабраним Оцима и сагласно одредивши... исповеда... [следи одлука]“ (*I. Кафмίρη, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 223). Пето-шести Сабор у своме 38 канону вели: „И мы чuvамо канон [правило] постављено од Отеца наших, које гласи...“ (*I. Кафмίрη, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 232); канон 84: „Следујући канонским одредбама Отаца, одређујемо...“ (234). VII Васељенски Сабор у Нићеји (после прочиташа Символа вере I и II Васељенског Сабора): „...следујући божанском учењу Светих Отаца и предању католичанске Цркве, одређујемо...“ (*I. Кафмίрη, Τὰ δογματικά καὶ συμβολικὰ μνημεία τῆς ὁρθοδόξου καθολικῆς Ἑκκλησίας* I, 240).

24. Св. Григорије Палама и отачко предање, *Теолошки последи*, бр. 1, 1972.

сву своју крстоносну историју, Црква је често обливана крвљу својих светих Мученика и Исповедника од првих векова па све до данас, због чега се њој могу приписати речи богоумдрог светог Владике Николаја да је она „сва крвљу заливена, и сва славом окићена“. Предање, будући апостолско, отачко и црквено, живи, чува се и може бити сачувано само у једној таквој Цркви.

Да је Црква заиста вековни чувар Светог Предања, опет богонадахнуто сведочи свети Викентије Лерински, тумачећи речи светог апостола: „О Тимотеје, предање [παρακαταθήκην] сачувај“ (*I Tim. 6, 20*). Ко је данас Тимотеј, вели свети отац, ако не углавном католичанска Црква, или посебно целокупно тело предстојника? „Предање“, вели, „сачувај. Шта је Предање? То је оно што ти је поверено, а не оно што си ти пронашао; што си примио, а не измислио; оно не зависи од твоје генијалности, него од учења; није лични добитак, него заједничко предање; то је ствар теби поверена, а не од тебе створена. Не можеш бити њен творац, него чувар; не учитељ, него ученик; не вођа, но следбеник. Предање, вели, сачувај. Талант католичанске вере сачувај неокрњен и неупрљан; оно што ти је поверено, нека остане код тебе, јер ће се то тражити од тебе. Злато си примио, злато и да предаш; нећу да ми потуриш једно уместо другог... нећу изглед злата, него његову природу.“<sup>25</sup> Држећи се тога принципа, Црква је успела да очува своје Преда-

25. *Comm. I, 22, PL 50, 667.*

ње неокрњено кроз векове. Она кроз Свете Оце и Васељенске Саборе, од првог до последњег, само једну свевредност исповеда, брани, верује, благовести и свебудно чува: Богочовека Иисуса Христа, Који и јесте главно Предање, Свепредање Православне Цркве.

Али Црква није само стражар и чувар Светог Предања, него и јединствени орган предавања истога човеку. То стога што ван тела Цркве могуће је да неко изучава и да се диви садржају Светог Предања као и Светог Писма, али без Божанске благодати која се у Цркви и кроз Цркву лије не може да прими његов спасоносни утицај.

И поред оваквог тесног и нераздвојног односа и јединства Цркве и Предања, то ни у ком случају не значи да је Предање нешто окамењено, нешто без живота и покрета што Црква љубоморно чува, нити је пак Црква неки археолошки музеј, јер сва вековна стварност и живот Цркве показују супротно. Православно схватање Предања није статично, него динамично; није неко мртво прихватање прошлости, него искуство Духа Светога у садашњости. Јер је „Иисус Христос јуче, данас и довека један и исти“ (*Јевр. 13, 8*). Предање је, као што смо већ видели, сама Црква, а Црква је живи богочовечански организам, који непрекидно живи и развија се не мењајући ништа од своје суштине и своје садржине. Исти свети Викентије, који, видели смо, целим својим бићем стоји за Предање, истовремено подвлачи идеју живог развоја и напретка Цркве. Напредак је, по њему, дозвољен и

неопходан, али како вели, „да буде стварни напредак и развој вере, а не њена измена. Стварни напредак бива када се ова или она ствар раскрива по себи, а промена када се претвори у нешто друго“<sup>26</sup>. Потребно је да се развијамо и напредујемо током векова у зрелости, у познању и мудrosti и као појединци и као заједница, али увек укорењени у истој мисли, у истој вери, у истом Предању Цркве.

Свето Предање, иако је у бити својој непроменљиво, ипак стално прима и прихватата нове облике који допуњују оно раније, допуњују али не истискују. Ову идеју Предања као живе стварности дивно је изразио отац Георгије Флоровски речима: „Предање је сведочанство Духа Светога, непрекинуто откривење и проповед благовести Духа... Да бисмо прихватили и схватили Предање, треба да живимо у Цркви, треба да имамо сазнање и осећање благодатног присуства Господа у њој, треба да осетимо благодатни дах Духа Светога у Цркви... Предање није само један заштитни, конзервативни принцип, него је оно пре свега принцип раширења и препорода. Предање је стално пребивање Духа Светога у Цркви, а не само памћење и понављање речи.“<sup>27</sup>

Како је, пак, могуће хришћанину на делу остварити хармонију чувања Предања с једне стране, и његовог развоја с друге стране, најречитије гово-

26. *Comm. I*, 28–30, PL. 50, 668.

27. Г. Флоровски, *Саборносії-католічанскосіїї Православне Цркве*, 1961, г.

ри животни пут и дело оца Јустина, који је божански мудро и светоотачки верно остварио у потпуности обое у своме животу. За оца Јустина верност Предању и верност Оцима Цркве је једна и иста ствар. Верност Предању је и створила Оце, а Оци су опет сачували Предање. Једно без другога је немисливо и непостојеће.

Овај став према Предању одредио је и писмено изложио отац Јустин на почетку своје Догматике, поставивши као мото речи светог Јована Дамаскина: „Ја нећу ништа своје говорити, него ћу укратко изложити оно што су рекли Божији мудри људи.“<sup>28</sup> За светог Јована Дамаскина овај метод и принцип није значио чисто и механичко понављање само готових фраза и израза, него предана и предањска верност истини изложеној у списима ранијих Отаца Цркве, тих уистину „Божијих мудрих људи“, али верност која не значи вербално понављање, него органски раст и узрастање. Исто тако и код оца Јустина, верност Предању се не састоји само у навођењу цитата из богате светоотачке ризнице, у коју он не само да је „завирио“, него је био као прави ризничар који је одлично познавао вредност њених трезора, него првенствено у органском духовном срастању са њима и урасташњу у тај мистички организам који се назива Црква-стуб и тврђава истине (*I Тим. 3, 15*). Отац Јустин је живео Предањем и у Предању, и зато је

28. Јером. Др. Јустин, *Догматика Православне Цркве*, књига прва, Београд, 1932, стр. 9.

светоотачко-предањски и живео, и мислио, и говорио и писао.

Ако је једно од главних обележја Истине неизменљивост, јер је „истина“ увек и свуда „иста“ и равна сама себи, као што је и Бог неизменљив, јер је увек раван самом Себи, тако и код оца Јустина има једна црта која се тешко сусреће чак и код појединих великих Светих Отаца. Та црта је у томе што је отац Јустин од младости своје, од првих својих написаних и објављених редакта, па до последње записане мисли остао увек, кроз цео свој плодни списатељски и мислилачки живот, веран самом себи, или боље рећи истини којој је предано и предањски служио, о којој је мислио и писао. И стил, и језик, и неустрашиви став кад је у питању истина и Предање Православне Цркве, остали су непромењени кроз цео његов живот. У том смислу он се пред крај живота вистину није имао рапшта кајати или се чега одрицати од својих дела и мисли, као што су то многи, па често и велики умови, чинили.

Он је био те ретке среће, или боље рећи милости и Промисла Божијег, да је од самог почетка ступио на прави пут следовања Господу Христу кроз следовање Светим Оцима и Светом Предању, и да са њега није свртalo ни лево ни десно, ма у каквим се околностима и опасностима нашао. То је оно што особито очарава и привлачи оцу Јустину. Он је био, јесте и остаће светли пример исправног и усправног става којим се у Цркви живи и дела.

Многима је такав став оца Јустина лично на својеглавост, непокорност, сепаратизам и одуда-

рање од општеприхваћених манира и норми тога времена. Много је због тога пострадао и гоњен био од немила до недрага, али се он свога пута није могао одрећи, јер тај пут није био његов но Христов, како је негде лично записао. Многи су га због тога осуђивали и осуђују, јер их је његов исправан еванђелски, апостолско-светоотачко-предањски став пекао као жеравица, јер им је сведочио, иако не увек речима, да су они на погрешном путу, којега се нису хтели одрећи јер им је пријатан и удобан. Отац Јустин је само о једном водио рачуна: „Да се Богу не замери и да Његову Истину не изневери“. Шта ће људи мислiti о његовом ставу и поступцима, није га се много тицало, јер је био спреман за истину Божију претрпети и хиљаде смрти (његов лични израз), када би то било могуће. Зато се код многих савременика и познаника оца Јустина створило осећање, а неки то и јавно изражавају, да је отац Јустин био и остао савест Српске Цркве, а ми бисмо додали: и не само Српске. Јер, отац Јустин је растао, живео и делао у атмосфери еванђелске богочовечанске стварности, а кроз то и у атмосфери целокупног апостолско-светоотачког Предања Цркве Христове Православне. Зато он и припада целој васељенско-католичанској Цркви, као уосталом и сви свети Оци и уопште Светитељи Божији. Ниједан Светитељ не остаје затворен у уске границе једног народа, или неке помесне цркве, зато што се он и спасава у Цркви, у заједници „са свима Светима“, те свима и припада.

Отац Јустин је једна комплетна и свестрана личност, што га чини блиским и својим свим групама и категоријама у које би се свети Оци могли разврстati по овом или оном критеријуму.

У интересовању за проблеме светске литературе и философије, отац Јустин је био сличан и близак групи учених Отаца Цркве, особито светом Јустину Мученику и философу, чије је и име на монаштву узео, као и великим Кападокијцима – светом Василију Великом и Григорију Богослову<sup>29</sup>. Јер као што су они кроз дубоко и темељно упознавање и проучавање грчке књижевности и философије осетили немоћ људске мисли да сама реши вечне проблеме људског постојања, па свом душом, свим срцем и свим умом предали се и приљубили Господу Христу, тако је и отац Јустин од младости своје изучавао светску мудрост и „философију по човеку“ (Кол. 2, 8), али је убрзо увидео да га то све више и дубље уводи у мрачне лавиринте овога света из којих нема излаза, те се обратио и свим бићем предао јединој истинској и непролазној Мудрости – Богочовеку Христу. На путу пак „философије по Богочовеку“ отац Јустин је имао незаменљиве учитеље и сјајне примере за следовање у лицу Светих Отаца Цркве Православне, особито пак светог Јована Златоустог, светог Макарија Египатског, светог Атанасија и Василија, светог Исака Сирина и Симеона Новог Богослова, и многих других. На личном опиту упознавши да је

29. На Богочовечанском юшту, Београд, 1980, стр. 21.

тајна сваког Светитеља Господ Христос Који је све и сва у његовој души, у његовој савести, у његовом срцу, у његовом животу и његовом раду, отац Јустин богоумдро закључује да „и данашњи хришћанин – може бити прави хришћанин само ако буде вођен Светитељима из дана“<sup>30</sup>.

Поред ове сличности и сродности са ученим Оцима и богословима свете Цркве, отац Јустин је не мање био близак и свој и групи, у светском смислу „неуких“ Отаца, као што је био свети Николај Мирликијски, свети Спиридон Тримитунтски и многи други. Као и ови Свети Оци, отац Јустин се одликовао детињски чистом и искреном вером у Господа Христа, претачући ову веру у натчовечанске молитвено-аскетске подвиге, у којима је сав горео и сагоревао. Његов подвижнички живот и непрестане молитве праћене обиљем суза и унутарњих вапаја, и против његове волje нису могле остати сакривене и непознате, привлачиле су и одушевљавале не само богочежњиве Православне душе, него и неке иноверне који су имали прилику да оца Јустина изближе упознају. За оца Јустину је целог живота важила девиза светог Григорија Богослова: „Треба најпре себе очистити, па онда друге учити мудrosti; треба најпре сам постати светлост, па онда друге просвећивати; треба се најпре сам приближити Богу, па онда друге приводити Њему; треба најпре сам постати светим, па онда друге освећивати.“<sup>31</sup> Примењујући тај светоо-

30. *Испо*, стр. 24.

31. *Испо*, стр. 40.

тачки принцип, отац Јустин је непоштедним само-одречним подвизима (нарочито поста, молитве и суза) себе прерађивао у великог подвижника нашег времена, и зато се ваистину показао у свему сличан Светим Оцима подвижницима и правим Христовим богословима<sup>32</sup>.

Из овако животне близкости, верности и сличности оца Јустина са Светим Оцима, природно ниче и расте и богословска верност и доследност отачком Предању, о коме је раније било речи. Истина, као што његов подвижничко-врлински живот није био слепа копија овог или оног раније од неког светог Оца проживљеног живота, него оригиналан лични и непоновљиви живот „са свима Светима“, тако и његово богословље није било механичко и вербално понављање богословља Светих Отаца, него органско узрастање и израстање из њега. То није ништа друго до богословским језиком описана и изражена, из личног опита спозната, тајна овлаплоћења Богочовека Христа у личном животу сваког истинског верника. То нам сведоче сва дела његова, почев од сачуваних записа и свезака ћачких и студентских, до последњих објављених или још необјављених дела његових.

Ова верност светоаташком Предању и уједно сва оригиналност структуре и израза оца Јустина, најјасније се огледа у писању Догматике, те *Православне философије истиине*, како је он то своје дело назвао, поготову II и III тома, у којем на је-

32. *Историја*, стр. 41–42.

динствен, и од времена Светих Отаца до данас не- поновљен и непоновљив начин, излаже свесвету истину Православља: о Богочовеку и Његовом дeлу (Христологија и Сотириологија, Еклисиологија, Пневматологија и Есхатологија).

Сва богословска дела оца Јустина, а *До $\ddot{\text{o}}$ майтика* на првом месту, јасно и непобитно сведоче шта су за њега били и значили Свети Оци и њихово догматско богословље. О томе он сам смиrenoумно и светоотачки озбиљно сведочи: „Православље је Православље светитељством. Светитељство је живот у Духу Светом и Духом Светим. Нема Православља изван светитељства, изван духоноштва. У свету људских стварности светитељство је мерило Православности. У мери светости је мера православности. Православно је само оно што је од духоносних Светитеља, од Светих Отаца Цркве. Православно богословље је једино еванђелско богословље, јер је од Духа Светога, јер је од духоносних Апостола и Светих Отаца: „Свјатим Духом богословије“... Да, истинско, еванђелско богословље, бива само Духом Светим, добија се само Њиме и ствара се само Њиме. Отуда су за нас православне духоносни Оци Цркве – једини прави богослови о Тросунчаном Богу. Они су наши вођи, они – Православија наставници, они – трубе Духа Светога, они – тајници Свете Тројице, они – очи Христове. Због свега тога они су и мерило и провера свега православног, свега еванђелског. Што није од њих, што није у духу њиховом, није православно. Само оно што се може проверити њиховим духом, подве-

сти под њихово учење, јесте православно, јесте вечно. Изучавање Светих Отаца примарни је стога посао православног богослова. Ту се мисао крштава у живој води, и сва отиче у живот вечни. Душа се подмлађује, мисао окриљује и креће по орловски чистим висинама. И расте кроз све божанске бескрајности, подстицана својом богочежњивом логосношћу.<sup>33</sup> Оваква иссрпна, дубока и истинита похвала и оцена Светих Отаца, није никада, никде и ни од кога изречена. Говорећи о Светим Оцима, отац Јустин уједно износи и свој став према савременом помодарству у свему, па и у богословљу. „Ми не престајемо наглашавати“, вели он, „да у Цркви најбоље мисле Свети Оци, јер Духом Светим мисле... Има их који траже реформизам у Цркви, а не осећају да је модерни реформизам за Православну Цркву исто што и деформизам... Зато што смо одступили од наших незаменљивих православних Светих Отаца и подвижника, заразили смо се кожним, корним западњачким реформизмима. Заборавили смо заповест: „Не саобрађавајте се овоме веку, него се преобразите обновљењем ума свога, да бисте могли кушати које је добра и угодна и савршена воља Божија“ (*Рим. 12, 2*)<sup>34</sup>. Зато отац Јустин препоручује: „Молитвом и побожношћу се чува свето Предање од сваког људског демонизма и ћавољег хуманизма, и у њему сав Господ Христос, Који и јесте вечно Предање Цркве.“<sup>35</sup>

33. *Историја*, стр. 54.

34. *Историја*, стр. 68.

35. *Православна Црква и екуменизам*, стр. 74.

Доследан и веран Светим Оцима у позитивном учењу и излагању православних истина вере, отац Јустин им је не мање доследан у ставу и односу према јеретицима сваке врсте. Често је отац Јустин, а поготову у последње време, указивао на опасности како од римске унијатске пропаганде и неприхватљивог за православног човека папизма и протестантизма, тако и против модерне свејере-си екуменизма, као и против нејеванђелског става и односа према њему неких православних представника. Још 1927. године, осврћући се на један тадашњи римокатолички позив Православнима да приђу и потчине се Римској цркви и папи, отац Јустин, између осталог, пише: „...Мали је човек, сувише мали, па био он и папа, да би могли оставити Богочовека и да би пришли човеку... Папопоклонство – човекопоклонство изазива сетан осмех на жалостивој души православној и она се даноноћно моли Сладчајшем Господу да све човекопоклонике поведе путем Богочовечанске Истине у живот Богочовечански.“<sup>36</sup>

Познато је класично становиште оца Јустина да постоје три главна пада у историји рода људског: Адамов, Јудин, папин. Адамов пад – отпад од Бога; Јудин пад – продаја Бога; папин пад – хтети заменити Богочовека човеком, зато је и најтежи. Догмат римокатоличке цркве о непогрешивости папе – човека, по оцу Јустину, није друго до ренесанс незнабоштва и многобоштва.<sup>37</sup> Зато је папи-

36. „Хришћански живої“, 5–9, 1927. г.

37. *Православна Црква и екуменизам*, стр. 178–179.

зам – први протестантизам, по речима истиновидца Хомјакова.<sup>38</sup>

Светомаксимовски је непоштедан отац Јустин и према савременом екуменизму. „Екуменизам је, по оцу Јустину, име за псевдохришћанства, за псевдоцркве Западне Европе... А сва та псевдохришћанства, све те псевдоцркве нису друго но јерес до јереси. Њима је заједничко име: свејерес. За-што? Зато што су у току историје разне јереси не-гирале или унакажавале поједине особине Богочовека Господа Христа, а ове европске јереси одстрањују васцелог Богочовека, и на Његово место стављају европског човека. Ту нема битне разлике између папизма, протестантизма, екуменизма и осталих секта, чије је име легеон.“<sup>39</sup> Из оваквог стања ствари светоотачки је логичан закључак оца Јустина да „без покајања и ступања у истиниту Цркву Христову неприродно је и бесмислено је говорити о неком уједињењу „цркава“, о дијалогу љубави, о Intercommunion“<sup>40</sup>.

Овакав став оца Јустина према јеретицима ниуком случају не значи мржњу, него крик христочешкњиве душе због заблуде и пропasti оних за које је Христос умро на Крсту. То је израз верног следовања Светим Оцима и богочовечанској истини Цркве Православне. Нема сумње, он само оваплоћује у своме животу оно што је богонадахнуто изразио свети Максим Исповедник у речима: „Ја не

38. *Исčio*, стр. 185.

39. *Исčio*, стр. 189.

40. *Исčio*, стр. 190.

желим да се јеретици муче, нити се радујем њиховом злу – Боже сачувај! – него се већма радујем и заједнички веселим њиховом обраћењу. Јер шта може вернима бити милије него да виде да се растурена чеда Божја саберу у једно. Ја нисам толико помахнитао да саветујем да се немилост више цени него човекољубље. Напротив, саветујем да треба са пажњом и искуством чинити и творити добро свима људима, и свима бити све како је коме потребно. Притом, једино желим и саветујем да јеретицима као јеретицима не треба помагати на подршку њиховог безумног веровања, него ту треба бити оштар и непомирљив. Јер ја не називам љубављу него ЧОВЕКОМРЖЊОМ и отпадањем од божанске љубави кад неко потпомаже јеретичку заблуду, на већу пропаст оних људи који се држе те заблуде.<sup>41</sup>

Отац Јустин, као сумирајући став и учење свих Светих Отаца о јеретицима, пише: „Учење Православне Богочовечанске Цркве Христове кроз Свете Апостоле, кроз свете Оце, кроз свете Саборе о јеретицима, јесте ово: јереси нису Црква, нити то могу бити. Зато у њих не може ни бити светих Тајни; поготову свете Евхаристије – те Тајне над тајнама, јер свeta Евхаристија и јесте све и сва у Цркви: и сам Богочовек Господ Христос, и сама Црква као тело Његово, и уопште све Богочовечанско. Intercommunion – општење са јеретицима у светим тајнама, нарочито у све-

41. Писмо XII, PG 91, 465C.

тој Евхаристији – то је најбезочније издајство Господа Христа, издајство Јудинско; и притом издајство васцеле Цркве Христове, Цркве Богочовечанске, Цркве Апостолске, Цркве Светоотачке, Цркве Светопредањске, Цркве Једине.“<sup>42</sup>

После свега овога, сасвим је разумљива сета и негодовање оца Јустина против става поједињих православних представника који олако прелазе преко овако предањског става Отаца, Сабора, Цркве према јеретицима, постајући и сами чланови и укључујући своје Цркве у такозвани „Екуменски Савет цркава“, који, по оцу Јустину, није ништа друго до скуп свих могућих јереси. Може ли се са јеретицима заједнички молити, од њих тајне примати и истима свете Тајне Цркве Православне раздавати, и – православан остати? Јасно је и за комарачку савест да је тако нешто немогуће и немисливо. Сви покушаји да се такви ставови бране или правдају „љубављу“ према јеретицима, „дијалогом љубави“, „жельом за јединством“ итд. нису ништа друго до инјекције наркотика за успављивање и умртвљење црквене свести код православних верника. Не треба се варати: „Суштина љубави је истина; и љубав живи истинујући.“ Стога, нема „дијалога љубави“ без дијалога истине. Иначе, такав дијалог је неприродан и лажан. Отуда и заповест христоносног апостола: „Љубав да не буде лажна“ (Рим. 12, 9). Дељење и раздвајање љубави и истине само је знак недо-

42. Православна Црква и екуменизам, стр. 190–2.

статка богочовечанске вере и изгубљене духовне богочовечанске равнотеже и здравоумља. У сваком случају, закључује отац Јустин, то никада није пут Светих Отаца.<sup>43</sup>

Будући у свему доследан Светом Предању и Оцима Цркве, отац Јустин богоумдро предлаже једини могући излаз из свих безизлаза. А то је: Апостолска Богочовечанска вера – свестрани повратак на Богочовечански пут Светих Апостола и Светих Отаца.<sup>44</sup> То и само то, може спасти и ослободити робовања разним хуманистичко-хоминистичким човекоугодништвима, и човекослужењима, и спрати све грехе.<sup>45</sup>

Уопште узевши, отац Јустин и својим животом и својом усменом и писаном речју, на себи својствен и доличан начин благовести, поручује и у аманет нама оставља оно што су Оци Светих Седам Васељенских Сабора указали и потврдили као једини православни пут, пут Богочовечански, којим треба неустрашиво ићи кроз све тмине и помрчине овога века и света. И он може с пуним правом у хору Светих Отаца да исповеди пред свима анђелима и људима:

„Као што су Пророци видели, као што су Апостоли научили, као што је Црква примила, као што су Учитељи одогматили, као што се васељена сагласила, како је благодат заблистала, како се

43. *Испо*, стр. 191–192.

44. *Испо*, стр. 216.

45. *Испо*, стр. 217.

Истина доказала, како је лаж прогнана, како се Премудрост смело јавила, како је Христос потврдио – тако мислимо, тако говоримо, тако проповедамо Христа Истинитог Бога нашег... То је вера Апостолска, то је вера Отачка, то је вера Православна! Та вера утврди васељену.<sup>“<sup>46</sup></sup>

46. Акта Светог VII Васељенског Сабора, седница 4, и Синодикон Православља.



## СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И СВЕТСКИ САВЕТ ЦРКАВА



звршавајући одлуку Светог Синода бр. 3128/Зап. 1601 од 17. новембра 1994. године, подносим Светом архијерејском Синоду за САБОР овај кратки преглед историје настанка Светског Савета цркава, и односа према њему, тј. укључења у њега Српске православне Цркве.

### Стварање ССЦ

**1.** У самом називу „Светски Савет цркава“ садржана је сва јерес ове псевдо-црквене организације. Јер свети Оци II Васељенског Сабора одогмати-

ше веру Православну у ЈЕДНУ, свету, саборну (католичанску) и апостолску Цркву, а не у „МНОГЕ“ од којих би се могао градити или стварати некакав „савет“ или „савез“, што би била нека „НАД-ЦРКВА“.

Црква је једна и саборна, у њој је сабрана сва истина, сва благодат, све оно што је Бог собом до-нео на земљу и даровао људима, и оставио међу људима да се њиме спасавају. Она је једна и сабор-на јер сабира све оне који желе спасење у једну це-лину, у Тело Христа Богочовека. Отуда и сама идеја „савета“ или „савеза“ цркава је немислива, недопустива и неприхватљива за свест и савест православног човека.

**2. Историја Светског Савета цркава** има своју предисторију у модерној јереси – свејереси која се назива ЕКУМЕНИЗАМ. Феномен екуменизма није данас нешто ново и непознато. О њему се де-ценијама доста пише и говори, те се с правом може рећи да се ради о једној веома сложеној појави. Екуменизам је, пре свега, еклисиолошка јерес, јер удара на сам корен православне вере – на свету Цркву, настојећи да је претвори у једну „екумен-ску“ организацију, лишену свих богочовечанских епитета Тела Христовог, припремајући тиме пут самом Антихристу.

Темељи екуменизма ударени су још крајем про-шлога века, управо 1897. године на Конференцији сто деведесет и четири англиканска бискупа у Ламбету. На том скупу су формулисани основни принципи будуће екуменске уније хришћанских

„цркава“. Ова Ламбетска конференција афирмише догматски минимализам, који полази од чињенице да јединство треба тражити у минимуму заједничке сличности богословских учења. Ту минималну заједничку основу требало је да чине: Свето Писмо (али ван контекста Светог Предања), Никеоцариградски Символ вере и само две свете тајне – Крштење и Евхаристија. Поред тога, истакнут је и тзв. принцип толерантности према учењу других „цркава“ и спремност на компромис љубави. Трећи изум Ламбетске конференције јесте чувена Теорија ГРАНА (Branch Theory), која полази од тврђње да је Христова Црква као једно разгранато дрво чије су гране међусобно равноправне и само заједнички представљају манифестију једне Цркве.

Зло семе једном посејано, нагло се разрасло. Већ почетком двадесетог века, 1910. год. у Единбургу је, у организацији протестантских „цркава“ одржана „Светска мисионарска конференција“ на којој је одлучено да се организује светски покрет хришћана за питања вере и црквеног устројства. Истовремено са овим покретом деловао је и покрет „Живот и рад“, чији је задатак био да оствари јединство хришћана кроз њихову сарадњу у питањима практичног живота. Од ова два, искључиво протестантска покрета, ствара се њиховим уједињењем 1948. године на Првој генералној скупштини у Амстердаму „Светски Савет цркава“ са седиштем у Женеви. На тој скупштини биле су присутне, нажалост, и неке Православне Цркве, као: Ца-

риградска Патријаршија, Кипарска Архиепископија, Грчка Архиепископија и руска Митрополија у Америци (данас Православна Црква у Америци).

**3.** Православље, нажалост, није дуго одолевало овом искушењу модернизма и секуларизма, него је брзо њиме инфицирано. Од стране Православних Цркава прва је учинила уступак екуменизму Цариградска Патријаршија, још у јануару 1920. године својом Енцикликом „свим Црквама Христовим“. У њој се не само помесне Православне Цркве називају „Црквама“, већ је тај назив сасвим равноправно по први пут приодат и разним јеретичким конфесијама.

Тако, на самом почетку се каже: „...међусобно приближавање разних хришћанских Цркава и њихово општење не може бити одбачено због догматских разлика које постоје међу њима...“ Енциклика апелује да треба радити на „припреми и омогућавању потпуног јединства“; разне јеретичке групе назива „Црквама које нам нису стране и туђе, већ сродне и блиске у Христу“ и које су нам „санаследници и сателесници обећања Божијих у Христу“ (*Еф. 3,5*). Као први практичан корак у изградњи међусобног поверења и љубави сматра се потреба да Православне Цркве усвоје нови (Григоријански) Календар „ради истовременог прослављања великих хришћанских празника од стране **СВИХ** Цркава“, што је ускоро Цариградска Патријаршија, (а касније и још неке Помесне Православне Цркве) и учинила плативши то скромом ценом (унутрашњим расколом у Цркви и народу).

Друге Православне Цркве једно време су одолевале овом опаком искушењу. Нарочито је Московска Патријаршија показивала извесне знаке опрезности према екуменизму. О томе сведочи и сабор (совјешчаније) Епископа Помесних Православних Цркава одржан у Москви од 8–18. јула 1948. године, а поводом петстогодишњице проглашења аутокефалности Руске православне Цркве. На том Сабору су представници Александријске, Антиохијске, Руске, Србске, Румунске, Грузијске, Бугарске, Польске, Чехословачке и Албанске Цркве одбацili учешће у светском екуменском покрету и у ССЦ, који је управо био формиран, осудивши га као јерес.

**4.** Ова ревност Православних у одстојавању Истине Божије о Цркви, нажалост, није дugo трајала. Само четири године након формирања Светског Савета цркава, цариградски Патријарх Атинагора издао је Енциклику 1952. године којом позива све поглаваре Помесних Православних Цркава да се придруже Светском Савету цркава. Иако су разлози за такав позив били сасвим банални и нецрквени (рецимо: „приближавање народа и нација“ у циљу „суочавања са великим проблемима садашњице“), поједине Православне Цркве још исте те 1952. године хитају да се укључе у ССЦ. Васељенска Патријаршија шаље своје сталне представнике у централу ССЦ у Женеви. Године 1959. Централни Комитет ССЦ састаје се на Родосу са представницима свих Православних Цркава, од када је практично екуменизам ушао међу зидо-

ве Православља и почeo, попут рака, изнутра да га разједa. После Родоса, Православни сe простиo такмичe међусобно ко ћe сe показати вeћим екуменистом.

Православни екуменисти су, почев од 1961. године, сазивали низ конференција у циљу реализација екуменистичких циљева. Тако је 1964. године одржана Трећа конференција на Родосу, где је одлучено да сe водe „дијалози“ сa јеретицима „на равноправној основи“, као и да свака Помесна православна Црква негује самостално „братске односе“ сa јеретицима. Коловоћа у свим овим екуменским играма био је цариградски Патријарх Атинагора, који је започeo серију сусрета сa римским папом, међусобно скидањe анатемe из 1054. године, заједничке молитве итд. а касније, његови наследници и њихови сарадници, као што су Јаковос Амерички, Стилијанос Аустралијски, Дамаскин Женевски и многи други.

Тaj рад на екуменском плану прате и неконтролисане изјаве појединих представника Православних Цркава, не само оних сa цариградског трона, којe немају ништа заједничко сa ставовима и учењем Светих Отаца. Померене су међe којe поставише Оци наши измеђu истине и лажи, светlostи и tame, Христa и Велијара. Основни задатак свих тих излива сентименталне (у суштини обострано лицемерне) љубави којa сe у тим изјавама tobожe пројављујe, јесте да сe код православних хришћана развијe свест о томe да су сa неправославнимa браћa у Христу, и чланови једне и истинске Цркве Христовe.

То се говорило у сусретима, на конференцијама, штампало се у часописима и књигама, преношено је преко радија и телевизије. И све то требало је да доведе до „заједничке Чаше“, до заједничког причешћа (intercommunio), које и јесте основни циљ такозваног „дијалога љубави“. А то је, по оцу Јустину Поповићу, „најбезочније издајство Господа Христа, издајство јудинско и притом издајство васцеле Цркве Христове.“

### **Приступ СПЦ Светском Савету цркава**

По угледу на остале помесне Православне Цркве, а посебно на Цариградску Патријаршију, и Српска православна Црква од самог почетка трудила се да „ухвати корак“ са временом. Иако формално још није била члан ССЦ, она је почела да тесно и често контактира са тим „савезом јереси“, како би рекао отац Јустин, да прима у званичне посете представнике ССЦ, најпре лица задужена за слање међуцрквене помоћи, као г-дина Тобијаса, Максвела, г-ђицу Мајхофер, па до генералног секретара Висерта Хуфта.

Истина, Српска Црква није имала званичног представника – посматрача на II Конференцији ССЦ у Еванстону у Америци,<sup>1</sup> али је зато на III Скупштини у Њу Делхију 1961. године имала своју трочлану делегацију (којој је на челу био Епи-

1. Истина, тамо је био присутан Владика Николај у пратњи Протојереја Душана Поповића, пароха цркве светог Васкрсења у Чикагу. Владика је на том скупу и говорио, разуме се, само у православном духу.

скоп Висарион). На овој Скупштини дошло је до суштинског заокрета по питању учешћа Православних помесних Цркава. Изгледа, под притиском комунистичке совјетске власти, Московска Патријаршија, а са њоме и цркве у свим сателитским земљама, листом су се учланиле у ССЦ. Ту су се учланиле: Московска Патријаршија, Грузијска Патријаршија, Румунска Патријаршија, Бугарска Патријаршија, Пољска Архиепископија и Чехословачка Архиепископија.

Српска Црква је постала члан на „мала врата“, помало нечасно. Наиме, у посету је дошао генерални секретар Висерт Хуфт и замолио да се и Српска Црква учлани, без обавезе на потписивање неких теолошких докумената који би били догматски и канонски неосновани. Тадашњи Свети Синод (не, dakle, Сабор) СПЦ, са Патријархом Германом на челу, одлучио је да се и Српска Црква учлани. То је прихваћено и озваничено на заседању Централног Одбора ССЦ негде у Африци 1965. године.

Од тада па надаље Српска Црква је, као и остале помесне Православне Цркве, постала органски део ССЦ. Узимали смо учешћа преко званичних представника (Епископа или теолога) на свим ка-снијим ансамблејама, конференцијама, симпозионима, састанцима, молитвеним седминама и свему оном што је ССЦ падало на памет, а на шта смо ми беспоговорно пристајали. Резултат тог учешћа изражава се извесном материјалном помоћи коју је СПЦ повремено добијала од ССЦ у виду

лекова, лечења или опоравка неких лица у Швајцарској, студентским стипендијама, или извесним новчаним прилозима за неке конкретне сврхе и потребе СПЦ, као рецимо за градњу нове зграде факултета. Те мрвице материјалних добара плаћали смо губљењем на духовном плану у чистоти наше вере, канонске доследности и верности Светом Предању Цркве Православне.

Присуство наших (и уопште православних) представника на разноразним екуменским скуповима, нема канонског оправдања. Нисмо тамо ишли да смело, отворено и непоколебиво исповедамо вечну и неизменљиву истину православне вере и Цркве, него да правимо компромисе и пристајемо мање-више на све оне одлуке и формулатије које нам неправославни понуде. Тако се стигло и до Баламанда, и до Шамбезија, и до Асизија, што све скупа представља неверство и издају свете Православне вере.

За све то време падања и пропадања у сваком погледу Цркве светога Саве, једино се чуо глас архимандрита оца Јустина Ђелијског, који је био и остао будна и непроменљива савест СПЦ. Он, дубоко осећајући и литургијски преживљавајући дух апостолске и светоотачке истине, писао је по водом екуменских „подвига“ патријарха Атинагоре: „А Патријарх цариградски? Он својим неопапистичким понашањем, својим речима и делима, саблажњава већ деценијама православне савести, одричући јединствену и свеспасоносну истину Православне Цркве и вере, признавајући Римског вр-

ховног првосвештеника са свом његовом демонском гордошћу...“

Ове речи јасно изражавају један зрео, искрен и светоотачки став према Патријарху јеретику, као и прецизну дијагнозу основних намера Цариграда, које наследници Патријарха Атинагоре све до данас спроводе на очиглед и прећутно одобравање званичника осталих Православних Цркава.

Шта ли би тек данас рекао отац Јустин?

Једино што је добро у читавој овој ствари то је што наши званични представници и учесници на разним екуменским скуповима, по повратку отуда ништа не пишу и не објављују у црквеној штампи, што би тровало православни народ. Често и ми Архијереји на Сабору сакупљени остајемо ускраћени за званичне извештаје од браће Архијереја, као наших представника, што је, сматрам, недопустиво.

Имајући у виду све напред речено с једне стране, и вечно и непогрешиво еванђелско мерило „да се свако дрво по плодовима својим познаје“ с друге стране, јасно је као сунце шта нам ваља чинити.

Још на овом Сабору донети ОДЛУКУ о иступању Српске православне Цркве из Светског Савета цркава и свих других, њему сличних, организација (као КЕК и др.), и сходно томе прекинути праксу сваког екуменског деловања и практичног учествовања у екуменистичким безбожним манифестацијама.

То учинити из ових разлога:

1. Из послушности према светом апостолу Павлу, који саветује и наређује: „Човека јеретика после првог и другог саветовања, клони се.“

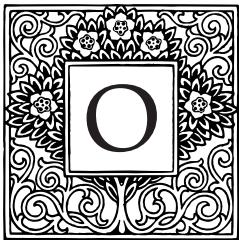
2. Што је то сагласно са свим светим канонима Православне Цркве, о које смо се до сада силно огрешили.

3. Што не постоји ни један једини међу светим Оцима Цркве који би нам својим учењем, животом и делима могао послужити као пример који би оправдао наше учлањење и даљи останак у непрквеној организацији ССЦ и њој сличних.

4. Ради спасења својих душа, душа поверене нам пастве коју смо досадашњим екуменисањем силно саблазнили и духовно оштетили, као и ради спасења свих оних који се још увек налазе изван Кивота спасења – Једне, Свете, Саборне и Апостолске Цркве Православне, којима ће више помоћи у тра жењу и налажењу истине и пута спасења један такав наш одлучан и јасан поступак, него безбојно и безбожно даље наше дружење са њима.



## СВЕТИ НЕКТАРИЈЕ ЕГИНСКИ И ЊЕГОВ СТАВ ПРЕМА ЕКУМЕНИЗМУ



животу светог Нектарија, а нарочито о датуму његовог блаженог упокојења 1920. године, више пута је истицано од стране претходних говорника. Исто тако, познато је да је „екуменизам“ у своме данашњем облику и поимању, настао знатно доцније, конкретно 1948. године као ССЦ (Светски Савет цркава). Имајући те две чињенице у виду, наша тема могла би изгледати мало анахрона. Па ипак није тако. Одбор ове прославе, који је предложио и овако формулисао ову тему, свакако је имао разлога за то.

И заиста, ако екуменизам, у правом смислу те речи, и није постојао у време светог Нектарија, постојали су његови корени, његове претече, према којима је свети Нектарије иtekako заузимао свој став, или боље рећи понављао је у себи став ранијих Светих Отаца Цркве, од којих се он ни по чему није хтео разликовати, чиме је и постао један од њих. Тај став светог Нектарија према претходницима екуменизма, па и према екуменизму начелно, размотрићемо доцније, пошто најпре погледамо развојни пут екуменизма од самих његових зачетака.

Први облик екуменизма јесте онај папски и римокатолички, који је вековима користио Унију као средство за постизање јединства хришћана, направно безуспешно, иако је то коштало Православну Цркву многих страдања и невоља кроз хиљадугодишњу историју. Та врста екуменизма је тема за себе коју би сада заобишли.

Други вид екуменизма, много опаснији и погубнији, родио се у крилу протестантизма, али са истим циљем – сједињења хришћана и „цркава“, но без јединства у вери и истини. Овај екуменизам као ССЦ и јесте предмет нашег излагања.

**2.** Појам екуменизма изражава се данас појмом „Светског Савета цркава“. И само име његово покazuје сву јеретичност ове псевдоцрквене организације. У учењу хришћанске вере постоје многе истине које су добиле у доктормским дефиницијама од стране Светих Отаца Цркве на Васељенским Саборима један одређени израз, који не трпи различита поимања. Тако су Свети Оци другог Васе-

љенског Сабора одржаног у Цариграду 381. године формулисали догму вере у ЈЕДНУ, СВЕТУ, САБОРНУ (КАТОЛИЧАНСКУ) И АПОСТОЛСКУ ЦРКВУ, а не у „МНОГЕ“ (цркве), од којих би неки облик „савета“ или „јединства“, или неки облик „над-цркве“ могао произаћи.

Црква је Једна и католичанска и у њој је сабрана (отуда и – Саборна) заједно сва Истина, сва благодат, све што је Господ Христос донео са Собом на земљу, предао и оставио људима ради њиховог спасења. Она је Једна и Саборна јер сабира у себи све оне који желе спасење у једно унутрашње јединство, у Тело Богочовека Христа.

Тако, сама идеја једног „савета“ (или „савеза“), или „сједињења“ цркава јесте немогућа, недопустива и неприхватљива за савест сваког православца, а камоли за једног Светитеља. Онај ко би имао супротно мишљење, како би могао бити Светитељ? И заиста, којег „светитеља“ имају од великих екумениста? Ниједног!

**3.** Историја екуменизма као ССЦ има своју предисторију. Као појава, екуменизам не садржи ништа ново; ради се о старој идеји, која је оживљена у последњих, отприлике сто година. Годинама и деценијама људи пишу, дискутују и говоре о екуменизму, тако да можемо да кажемо да се ради о једном веома компликованом проблему.

Пре свега, екуменизам је једна еклесијолошка јерес, јер први његов напад усмерен је против самих темеља православне вере, против свете Цркве, у настојању да је промени (Цркву) у једну екумен-

ску организацију, лишену Богочовечанске благо-  
дати Тела Христовог, крчећи тако пут за појаву  
Антихриста.

Темељи савременог екуменизма постављени су већ крајем прошлога века, 1897. године на Ламбетској конференцији, која је, као прво, формулисала један догматски МИНИМУМ, који је имао за циљ очекивано екуменско уједињење (унију) „хри-  
шћанских“ цркава. Овај догматски минимум долази од идеје да сједињење треба тражити у Светом Писму (а не и у Светом Предању), у Символу Ни-  
кео-цариградском, и у две свете Тајне: Крштењу и Евхаристији. Као друго, утврђен је принцип толе-  
ранције у односу на учења других „цркава“ и спремност за увођење „компромиса љубави“. И као треће „откриће“ Ламбетске конференције била је добро позната „теорија грана“ (branch theory), која на неки начин изједначава све „цркве“. Ово зло семе, чим је посејано, брзо је никло и разрасло се невероватно, као и сваки коров.

Са стране Православних у развоју екуменског покрета допринеле су много две циркуларне по-  
сланице Васељенског Патријарха Јоакима Трећег. Прва, 1902. год. упућена поглаварима сестринских Православних Цркава, дотиче теме односа Право-  
славних Цркава између себе, према римокатоли-  
цима и протестантима, као и питање календара. Одговори на ову посланицу сестринских Право-  
славних Цркава, и повратни одговор Велике (Ца-  
риградске) Цркве (1902–1904), заокружују ову преписку, која представља први званични текст

Васељенске Патријаршије у односима са другим Православним Црквама.

Друга Енциклика „свим Црквама Христовим“ (дакле и неправославним) послата 1920. год. пружа претпоставке за очекивану сарадњу „међу различитим црквама“ и за „подгревање хришћанске љубави“, као и пројекат од једанаест тачака за њено остварење у пракси.

У овом периоду (од 1904–1920) много се говорило о промени црквеног календара, проблем који је узнемирао и светог Нектарија. Наш Светитељ је сматрао односну промену за једно велико зло, али је истовремено, пре свога упокојења, дао савет игуманији Ксенији да, ако се случајно деси ова промена календара, његов манастир на Егини нека следи званичну Цркву, што се, заиста, и десило.

Овде треба још једном подвучи да првобитне организације које су претходиле ССЦ, као „Међународна мисионарска конференција“ (Единбург 1910), Светско удружење за ширење међународног пријатељства преко цркава (1914), покрет „Живот и дело“ и др. биле су чисто протестантске творевине. Нажалост, од 1922. год. Православни почињу активно да учествују на разним конференцијама и скуповима екуменског карактера, припремајући тако Прву Генералну скупштину ССЦ у Амстердаму 1948. године. На том скупу било је присутно доста представника Православних Цркава, као Патријаршија: Цариградске, Александријске, Антиохијске, Јерусалимске, Архиепископија Кипарске и Грчке, као и Руске Митрополије за Северну Аме-

рику (сада позната као „Православна Црква Америке“). Одбили су, међутим, да учествују на том скупу Цркве Источних земаља „иза гвоздене завесе“, које су чак и осудиле ССЦ као јерес. То је био први пут у историји екуменског покрета да се Православље у погледу односа према њему показало подељено. Интересантно је поменути да је и римокатоличка црква имала негативан став, забранивши учешће римокатолика и као посматрача. Она ни до данас није постала „званично“ чланица екуменског покрета, сачувавши своју доследност, иако у пракси иtekако међусобно много шурују.

Међутим, ова ревност појединих Православних Цркава за заштиту божанских истина Цркве није дugo трајала. Период неодлучности и колебања трајао је негде до 1965. године, када видимо да су све православне Цркве постале органски делови ССЦ, па међу њима и Српска православна Црква, иако међу последњима. Посебно после заседања Централне комисије ССЦ 1959. г. на Родосу, Православни између себе просто су се такмичили ко ће од њих бити већи екумениста, ко ће учинити већи компромис, уступак или попуштање неправославним, све у име неке „љубави“, која је много чешће и више била лицемерје и користољубље, него истинска јеванђелска љубав.

Од 1961. год. православни екуменисти (ако су та два појма уопште спојива међусобно), почели су да сазивају читав низ конференција и скупова са циљем да реализују своје екуменистичке програме и циљеве. Тако, 1964. г. сазвана је на Родосу

II Свеправославна конференција, где је донешена одлука за успостављање дијалога са јеретицима (свих врста) „на равној основи“, и свака помесна Православна Црква задужена је да одржава посебне „сестринске односе“ са јеретицима. Главни вођа свих ових екуменистичких замки био је Васељенски Патријарх Атинагора, који је започео сталне сусрете са Папом, „извршио“ узајамно скидање анатема из 1054. године, реализовао заједничке молитве (насупрот светим Канонима) итд. Затим, његови наследници и помоћници до данас држе се истога пута, превазилазећи у компромисима и снисхођењу чак и самог Атинагору.

Други представници осталих помесних Православних Цркава делују такође сагласно са овим екуменским програмом, тако да њихови поступци немају ништа заједничко са учењем и деловањем Светих Отаца и са свештеним канонима Христове Цркве. Међе које су поставили Оци наши нарушене су од стране такозваних „православних екумениста“; границе између истине и лажи, светлости и таме, Христа и Велијара, уклоњене су.

Све ово, по светом Старцу оцу Јустину Поповићу, представља јудинску издају Православља, страшну издају Господа нашег Исуса Христа и целокупне Цркве Његове. Да је то заиста тако, доволно је погледати Епископско исповедање вере пред хиротонију, и упоредити га са праксом савремених поборника екуменизма.

У том исповедању онај који се хиротонише за Епископа свечано изјављује пред Богом, Анђели-

ма и људима: „Примам богонадахнуте списе и учења старијих и новијих светих Отаца Цркве Христове, који су сагласни Јеванђељу и учењу светих Апостола... Оне пак, који друкчије, а не православно мисле о хришћанској вери, одбацујем као туђе – мислеће Христовој Цркви, као кваритеље Истине Божије и упропаститеље спасења људи... Све јерисиначалнике, и њихове једномишљенике одбацујем и анатемишем, и јасно и гласно говорим: свима јеретицима анатема!“ (*ср. Гал. 1, 8.*) И још додаје: „Примам и прихватам светих Седам Васељенских Сабора и све Помесне Саборе које свети Оци прихватише и потврдише... Исповедам све одредбе ПРАВЕ ВЕРЕ које су они изложили. Примам и све свештене каноне које саставише свети Оци и предадоше их Цркви... Изјављујем да све оно што Једна, Света, Саборна и Апостолска Црква Православних прима и догматски исповеда, то и ја примам и верујем и исповедам; ништа не додајући, ништа не одузимајући, ништа не мењајући ни од Догмата ни од Предања... А све што она осуђује и одбацује као учење туђе Јеванђељу, то и ја одбацујем...“

Ко, дакле, од савремених православних екумениста може с правом да понови речи светих Васељенских Сабора, који своје догматске одлуке скоро редовно почињу формулом: „Следујући Светим Оцима...“ или: „по учењу Светих Отаца...“ итд.? Када је на VII Васељенском Сабору прочитан Никео-цариградски Символ вере, Оци Сабора су изјавили: „Сви ми тако верујемо, сви тако исто мислимо, и сви се сагласно потписујемо... То је вера апостол-

ска, вера отачка, вера православна, вера која утврди Васељену... Ми следујемо древној одлуци Цркве и чувамо одредбе светих Отаца. Тако мислити ми смо научени и утврђени светим Оцима нашим и њиховим богопреданим учењем.“

По светом Максиму Исповеднику „Црква признаје за истините и свете оне Саборе који показаше да су њени истински догмати истинити.“ Слично говори и свети Кирило Александријски: „Сви који имају здрав смисао [=ум], старају се следовати учењу светих Отаца“, јер се по светом апостолу „само са свима Светима може разумети шта је ширена и дужина и дубина и висина Премудрости и разума Божијег, и познати љубав Христова, која превазилази свако знање“ (*Eph. 3, 18 – 19; Рим. 11, 33*).

У свим битним питањима вере и побожности потпуно се слажу сви свети Оци. „Отац не противуречи Оцима, јер су сви они били заједничари једнога Духа“, вели свети Јован Дамаскин.

Ваистину, нема ниједног светог Оца који би се сложио са ставовима и праксом савремених екумениста, и који би благословио све оно што се радило у Камбери (1991), што се потписало у Баламанду (1993), што се видело у Риму (1995), и где све не. Више је него очигледно да ни свети Нектарије, без обзира на сву његову толерантност и трпљивост, нити би тако нешто чинио, нити би то благословио. Напротив! Ма колико да је он био човек љубави за све људе, што је несумњиво, ипак је најпре био човек православне вере и православног става. Сам он то исповеда говорећи: „Епископ тре-

ба да увек остане у моралним принципима Еванђеља и никада да их не напушта или да их преступа тобоже због догматских разлика.“

Шта значи ово ако не понављање, само на други начин, онога што је рекао свети Максим Исповедник, говорећи: „Ја не желим да се јеретици муче, нити се радујем њиховом злу – Боже сачувай! – него се већма радујем и заједнички веселим њиховом обраћању. Јер шта може верним бити милије него да виде да се растурена чеда Божија саберу у једно. Ја нисам толико помахнитао да саветујем да се немилост више цени него човеколубље. Напротив, саветујем да треба са пажњом и искуством чинити и творити добро свима људима, и свима бити све – како је коме потребно. Притом, једино желим и саветујем да јеретицима као јеретицима не треба помагати на подршку њиховог безумног веровања, него ту треба бити оштар и немилосрдан. Јер ја не називам љубављу него човекомрежњом и отпадањем од божанске љубави када неко потпомаже јеретичку заблуду, на већу пропаст оних који се држе те заблуде“ (*PG 91, 465C*).

Овде треба подвући један моменат који увек има велику важност за Цркву, а посебно у наше време. У почетку наведеног места, свети Максим саветује личним примером, говорећи да се он не радује мучењу јеретика, него се, напротив, радује и заједнички весели њиховом обраћењу. Није рекао Светитељ да се он, као и Црква Божија, радују напредовању у постизању јединства са јеретицима, него се радују њиховом обраћању. Јер само

обраћање од заблуде ка истини и од tame ка светlosti, може да им обезбеди вечно спасење. Управо и једино то за светог Максима има јединствену и вечну вредност. Свети Отац не познаје компромис са јеретицима, не ради на уједињењу са њима, него на поновном присаједињењу њих Једној и Једној Цркви Божијој, која чува своје јединство у јединству праве и спасоносне вере.

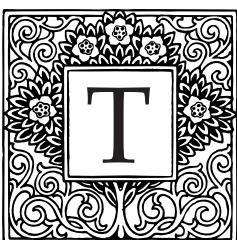
Сличан став према јеретицима, dakле и према екуменизму као свејереси, имао је и свети Нектарије, као и сви Свети Оци кроз векове.

Савремени „православни екуменисти“, који мисле, говоре или раде супротно Светим Оцима, шта заједничко имају са њима? Нека сами о томе озбиљно промисле.



## РЕВНОВАЊЕ ЗА ИСТИНУ

„Имају ревносћи за Бога,  
али не то разуму“ (Рим. 10, 2).



аквих је било увек у Цркви Божијој, још из апостолских времена, па кроз сву историју Цркве до данас. Тако свети апостол Павле у својој Посланци Римљанима, говори о својим сународницима – Јеврејима, који су га гонили, злостављали по судовима, за-сипали камењем, из „ревности за отачке своје обичаје“, јер се нису слагали са његовом (Павловом) проповеђу Христа „распетог и вакрслог“. Апостол Павле и поред тога гори љубављу према њима до те мере да тврди да би „желео да сам буде одлучен од Христа за браћу своју која су му род по

телу“ (*Рим 9, 3*). Он на њихову неизмерну мржњу према себи и злостављање, одговара неизмерном љубављу. Он их не осуђује што „имају ревност за Бога“, него само констатује да та „ревност није по разуму“ (*Рим, 10, 2*). Овде се „разум“, (као познавање ствари) односи на просвећење разума, које га чини способним да избегава заблуду. Јевреји, иако су имали ревност „за Бога“, нису имали просвећење Духом Светим, те су и пали у заблуду да се „ревносно“ боре против Оваплоћења Истине, коју је Павле проповедао. Отуда им то „ревновање“ није било на спасење, него на погибао.

И данас има много оних који ревнују „за Бога“, „за свете каноне“, „за Предање Цркве“ итд. али, нажалост, исто тако „не по разуму“. У тој групи „ревнитеља“ најпознатији су „Зилоти“ са Свете Горе и „Старокалендарци“ разних фракција из Грчке. Ови задњи у том свом ревновању „не по разуму“ стигли су у многе крајеве света, па су се недавно појавили и код нас, ма колико то парадоксално изгледало. Ревнујући за чистоту православља, за држање светих канона, нарочито оних који су усмерени против теоријског и практичног екуменизма у данашњој његовој пројави и обради, они превиђају, нарушавају и газе друге свете Каноне који регулишу црквени ред и поредак, одређујући стриктно до самих детаља докле се чија власт (јурисдикција) у Цркви простире.

Не улазећи овде у анализу и истраживање да ли су и која фракција грчких Старокаленданараца канонски или не, желимо да кажемо да њихов однос

према другим Православним помесним Црквама није нимало канонски. Можда је таква њихова ревност (не по разуму) изазвана ставом, изјавама или праксом поједињих високих представника Православне Цркве (Епископа, па и Патријарха) у погледу односа, мешања и молитвеног општења са савременом и веома проширеном јереси екуменизма, али њихово уплитање у живот поједињих Православних Цркава, без сагласности и благослова надлежних Епископа (Сабора), не може бити ничим оправдано.

Тaj проблем, посебно у нашој Српској православној Цркви, узима све више мања. Ми још нијмо довољно свесни његове опасности и последица које могу уследити у будућности. Али, ваља признати да им ми Православни на овај или онај начин дајемо повода да нас нападају за неверност Православном Предању и светим канонима, па чак и да „канонску јерархију називају [да ли оправдано, друго је питање] јеретицима“. Како, рецимо, схватити и чиме објаснити поступак Синода Московске Патријаршије од 17. јула 1997. године, који је одобрио коментар Синодалне богословске комисије о Баламандском споразуму, потврђујући нужност његове ратификације (*Православная Русь*, No. 17, 1997, стр. 16)? А та Синодална богословска комисија Московске Патријаршије на својим заседањима у 1997. години, исказала је и таква мишљења да је недопустиво „обраћати људе из једне Цркве у другу ради њиховог спасења“, као и да обраћање римокатолика у Православље треба да

буде забрањено ради „попуштања напетости“ међу религијама (*Истио*).

У свом интервјуу америчком часопису *Christian History* Патријарх Вартоломеј изјавио је следеће: „Мисао о томе да је чланство наше у видљивој Цркви неопходно ради наслеђивања раја, основана је на лажном тврђењу да смо ми некако аналогични Царству Божјем у овом свету... Дефиницијом Православне Цркве као Цркве коју је основао Господ... преко Своих светих Апостола, ми безусловно ограничавамо Царство Божије, од чега се треба уздржавати“ (*Истио*).

У марту 1997. године у месту Алеппо, Сирија, одржана је Конференција ССЦ. Од стране представника Цариградске, Антиохијске, Московске Патријаршије и многоbroјних инославних, био је потписан документ о УВОЂЕЊУ ЗАЈЕДНИЧКОГ ПРАЗНОВАЊА ПАСХЕ ОД 2002. године (*Истио*).

У свом интервјуу новинама *Moscow News* no. 28, 1997. Хризостом, Архиепископ Вилнуса и Литве, изјавио је да се он не боји да буде оптужен за јерес, тврдећи да је (римо)католичка црква такође спасоносна за нас као и Православна (*Истио*).

Од 17. новембра до 6. децембра 1997. године, Његово Високопреосвештенство Митрополит Николај (Карпатско-руска Црква при Васељенској Патријаршији у САД) представљао је православне Епископе, свештенство и народ на посебној Скупштини римокатоличких бискупа у Риму, посвећеној Цркви у Америци. Митрополит се најпре обратио Папи, рекавши:

„Ваша Светости,

Свим јерарсима Римокатоличке Цркве, Њиховим еминенцијама, екселенцијама и узоритостима сакупљеним у Ватикану на посебној скупштини посвећеној Цркви у Америци, љубљена браћо у Господу: доносим Вам братске поздраве од верног православног народа Америке. Када сам добио упутства Његовог Високопреосвештенства, Архиепископа Спиридона Америчког, Најчаснијег егзарха Његове Светости Вартоломеја, Архиепископа Константиновог града, Новог Рима и Васељенског Патријарха, да овде представљам заједницу православних Епископа Америке, зарадовао сам се прилици да се из прве руке упознам са вашим синодалним скупом. Овај Сабор је заиста блажен дођај за римокатоличке вернике западне хемисфере, као и за све људе добре вере и добре воље...

Ваши ставови о националним и интернационалним питањима, почевши од друштвене и економске правде до евангелизације и оснажења духовног живота ваших верника су сасвим одговарајући и дошли су у право време. Док се спремамо за славни дан када ћemo прославити два миленијума од Оваплоћења нашег Господа, Бога и Спаситеља Исуса Христа, радујемо се вашој надахнутој одлуци да размотрите и нагласите значај Еванђеља у комплексном окружењу нашег модерног доба.

Док започињете своју дискусију на тему „Суспрет са живим Исусом Христом – пут ка обраћењу, заједништву и солидарности у Америци“, молимо се да вас води Свети Дух, те да ваше одлуке

буду на добробит свих људи који се боре да актуализују у своме животу аутентичну и животворну реалност Исуса Христа.

Са најлепшим жељама за успешан сабор, и преносећи братске поздраве православне јерархије и верног народа Америке, молим се да љубав и мир свемилостивог Бога Оца, Сина и Светог Духа обитава у вама и надахњује вас у току ових светих и блажених дана вашег свештеног подухвата.“

У току Сабора, Митрополит Николај се обратио СИНОДУ римокатоличких бискупа помињући недавно путовање Његове Светости Патријарха Вартоломеја у Сједињене Државе. Текст беседе гласи:

„Ваша Светости! Браћо бискупи Браћо и сестре! Слава Исусу Христу! Сада вам се обраћам у своје лично име. Када су апостоли Петар, Јаков и Јован опитно доживели и посведочили Преображење нашег Господа, апостол Петар је испуњен радошћу завапио:

„Господе, добро нам је овде бити!“

Желим да вам кажем да и ја желим да изговорим ове чудесне речи након што сам ове дане провео са вама на Сабору који је толико испуњен поштењем, надом, гостољубљем и вером:

„Господе, добро нам је овде бити!“

Када смо ми, Епископи Васељенске Патријаршије Цариградске, путовали са Његовом СвесвештоПатријархом Вартоломејем у разне Епархије Америчке Архиепископије, а међу њима и мју, са радошћу смо се сећали и памтили искрену,

непатворену и свету добродошлицу коју нем је указала Његова Еминенција Вилијам Килер Кардинал у Балтимору заједно са својим свештенством и верницима. Поново сам могао чути речи апостола Петра:

„Господе, добро нам је овде бити!“

Заиста је било добро за нас да уђемо у велелепну и свештену базилику Вазнесења, испуњену до последњег места верницима Православне и Римокатоличке Цркве заједно са свима осталим. Заиста је било добро видети како Његова Свесветост Васељенски Патријарх Вартоломеј, Кардинал Килер и Кардинал Хики из Вашингтона, заједно са својим свештенством ходе на свом путу у Емаус.

Добро нам је било када смо у страху Божјем стајали пред олтаром као пред Несагоривом Купином. Сви смо осећали да треба да отресемо прах са својих сандала и да их изујемо. Заједно смо стајали у свој реалности пред Ваксрслим Христом.

Било је добро када смо изменили Целив мира или Свети Целив којим нас апостол Павле учи да поздрављамо једни друге. Такође је добро било видети како су наши јерарси разменили своје дарове, као и осетити гостопримство Кардинала Килера у његовој резиденцији.

У свој искрености морам да кажем да је мени онде добро било и да сам желео да подигнем три сенице и можда да тај тренутак историјске и свете посете некако учиним вечним.

Јер сви смо били преображенi и светлост Преображења нас није заслепила, већ нам је само

отворила очи да видимо како је добро живети у јединству.

Како је добро седети заједно разговарајући јер ће јединство доћи у Божје време. Оно је живо! Оно живи и ми га морамо учинити живим!

Дијалог нам помаже да се вратимо јединству најранијих дана када, иако смо били Исток и Запад, били смо једна НЕРАЗДЕЉЕНА Црква и „јели смо један хлеб и пили из једне чаше“. То је наш циљ у садашње време.

То је нада Цркве Истока и Запада. Молимо се да овај труд донесе плода. Ваша Светости, захваљујем Вам што сте ме на овом сабору примили као братског посланика и као Епископа Васељенске Патријаршије у Америци. Нека би Господ благословио ваш труд и труд свих бискупа сакупљених овде. Хвала вам.“

Најдаље је, изгледа, ипак отишао нови Патријарх Александријски Г. Петар, који је на своме устоличењу изјавио у пуном орнату и са амвона: „Сви заједно да ходимо ка заједничком Христу и Спаситељу нашем и да **васпоставимо** стару Једну, Свету, Католичанску и Апостолску Цркву“ (Часопис „ПАНТАИНОΣ“, званично гласило Александријске Патријаршије, свеска јануар–март 1997. године, стр. 29).

Осврћући се критички на горњу изјаву, старешина храма светог Павла у Патри, архимандрит Никодим Петропулос, каже да се њоме отворено гази догма, потресају се темељи Свете Цркве „коју је Христос стекао Својом крвљу“ и презире се

свештени Симбол Вере, на који се Његова Светост заклео пред Богом и људима за време своје хиротоније, обећавши чак да ће чувати Свештена Предања.

Насупрот обећаноме, Његова Светост својом горњом изјавом проповеда јавно, званично и са амвона, чак откривене главе, **јерес**, то јест протестантску еклисиолошку теорију о гранама (Branch theory). Отуда, архимандрит Никодим, обраћајући се лично **ОТВОРЕНИМ ПИСМОМ** Патријарху Александријском Г. Петру, пише му:

„Ван памети је оно што сте рекли званично са омофором на своме устоличењу, у својој беседи о **васпостављању** старе Једне, Свете, Католичанске и Апостолске Цркве. Дакле – Она је престала да постоји? – Угащено је апостолско Прејемство? – Изгубљена је спасносна благодат? И у том случају Ви и ми коју улогу играмо? Глумца? Имитатора? Богоругатеља? Крчмара светиње? Или – варалице народа? А тада? Шта је Православље? Сами изгубљени и бродоломници могу о вери тако да говоре. Свештеним патријарашким уснама није допуштено да произнесу такву бласфемију. „Који похули на Духа Светога, неће му се опростити ни у овом веку ни у будућем“ (Господ Исус).“

Нажалост, ни Српска Црква не заостаје у сличним примерима и подвизима практичног екуменизма. Недостало би нам времена и папира ако бисмо хтели, ма и укратко, да само набројимо све такве примере у последњих тридесетак година. Сматрамо да је довољно навести само пар примера у

најновијем времену, и поред одлуке Светог Архијерејског Сабора СПЦ о иступању из ССЦ као не-црквене и јеретичке организације.

Тако је Српска православна парохија у Бечу (Steinergasse 3), истакла, сигурно не без знања и благослова свога надлежног Епископа, оглас слеђеће садржине:

Екуменска служба Божија

Место: Српска православна црква, Беч 17.

Време: петак 21. фебруар 1997. год. у 19 часова.

Учествују:

Верници Српске православне цркве, парохијски хор „Св. Арсеније“; верници римокатоличке парохије Брајтенфелд са парохом, као и представници евангелистичке, методистичке и старокатоличке цркве.

Управа

Из овог огласа, разумљиво, не види се и пуна садржина те „екуменске службе Божије“, али се по њеним актерима и учесницима може закључити на шта је то све морало личити. Да не бисмо о томе нагађали, сасвим сигурно можемо закључити какве су то „екуменске службе“ из прилога којег објављују *Европске новости* у слици и речи, а под насловом: „**ТРИ ЦРКВЕ ПОД ЈЕДНИМ КРОВОМ**“. Испод наслова овако пише:

„Српски православци су, у недељу на први овогодишњи адVENT, били с немачким евангелистима и католицима, у старој цркви из 1726. у Бушофену код Бона. Било је веома занимљиво и лепо, под истим кровом видети свештенике три цркве и чути

их како вернике, Србе и Немце, ословљавају са „драга браћо“. Екуменско молитвено вече почело је речима Фридриха Хојпела који је на врло добром српском језику (слависта је, а као преводилац је низ година службовао у Београду) изразио радост што се овај адVENT у бушофенској цркви обележава заједно баш са Србима из Бона и околине.

Потом је парох бонски Драгољуб Јоић упутио поздрав верницима на српском, а онда и свештеници Ернст Еделман (евангелиста) и Антони Којак (католик) на немачком. Једночасовни програм је затим обухватио хорска певања и свештеничка појања, молитвена казивања и цитирања Светога Писма, да би све било завршено БЛАГОСЛОВОМ ВЕРНИКА ОД СВА ТРИ СВЕШТЕНИКА (подвикао Еп. Артемије). На немачке вернике је дубок утисак оставило појање јереја Јоића који је у препуној цркви изговорио и „Рождество“ и „Оче наш“ на црквенословенском...“

Да ли ићи и даље, или овде прекинути и поштедети читаоца од даљег „мучења духу“? Ипак, овде ћемо прекинути (бар за сада), јер и ово речено дољно је да покаже какав је наш однос према Светом Предању Цркве Православне, према светим канонима и Светим Оцима који нам оставише и веру Православну, али и пример како ту веру треба неговати и бранити од извртања до којег долази „кроз неодговорне контакте и молитвене скупове са јеретицима – екуменистима“.

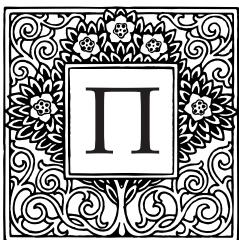
Треба ли се онда чудити што нас појединци будних савести и јасног осећања где су „међе које Оци

наши поставише“, критикују и изобличавају за ова-  
кве наше поступке и преступање тих „међа“?

Проблем, нема сумње, постоји, и није занемар-  
љив. Како га решити, питање је сада. Сигурно је  
једно: тај проблем неће и не може бити решен на-  
шом нетрпљивошћу према тим „ревнитељима“,  
разним тврдњама како су „ти неофити“ углавном  
бивши комунисти, који сада хоће да бране Право-  
славље; да нам највеће зло наносе они који су „ју-  
че крштени“ а преиспуњени су гордошћу; да они  
цепају хитон Господа Исуса Христа и стварају ве-  
лики немир међу верницима; да ти извесни мона-  
си, уместо да се удубљују у себе, постали су судије  
Патријарху и Цркви итд. Таквим својим ставови-  
ма и изјавама можемо у њима изазвати само још  
упорније „ревновање“, јер ћемо их само утврдити  
у уверењу да су они у праву, и да ми (Епископи  
СПЦ) немамо чиме да им одговоримо и побијемо  
њихове ставове.

Стога сматрамо да ће спасносно бити и за нас  
пастире, и за паству Српске Православне Цркве,  
и за ту нашу љубљену, а изгубљену, браћу, ако и  
једни и други упознамо Истину, јер само нас Исти-  
на може ослободити сваке заблуде, извести из та-  
ме на светлост, и привести од Велијара Богу  
Живоме и Истинитоме.

## КОМЕНТАРИ, ОДГОВОРИ, ОБРАЋАЊА<sup>1</sup>



### итање

У последње време све се чешће чује од појединача (нарочито студентске омладине), да суботом не треба постити чак ни онда када се желимо у недељу причестити, јер веле да тај пост суботом забрањују свети Канони. О чему се, заправо, ту ради и колико су они у праву?

*Jerej Зоран*

1. Овде су садржани одговори и коментари на разна питања која су постављали читаоци часописа *Свети Кнез Лазар*, а такође и обраћања Светом Архијерејском Синоду СПЦ, која су објављивана сукцесивно, у више разних бројева.

## **Одговор**

Само делимично су у праву, или још тачније, гледано буквалистички, они су у праву. Јер, заиста постоје канони који изричito говоре да се суботом не пости, па чак су предвиђене и казне за оне који би то чинили (клирик да се рашчини, а лаик да се одлучи од Причешћа). Али, ако се погледа историјски контекст и непосредни повод доношења тих канона, а особито њихово тумачење од познатих православних канониста, онда ствар ипак стоји друкчије.

Тако, 66. правило светих Апостола, дословно гласи: „Ако се који клирик затече да пости у дан Господњи, или у суботу (осим једне једине), нека буде свргнут; а ако је световњак, нека се одлучи.“ (Слична овом правилу су још и 51. и 53. правило светих Апостола и 14-то Правило Анкирског Сабора.)

Тумачећи наведено правило (66), наш познати канониста Еп. Никодим Милаш (Књ. I, стр. 136–137), говори да је та „једна и једина“ Субота која се пости, Велика Субота, када је Тело Господа Исуса Христа лежало у гробу, док све остале суботе током целе године се не посте. Међутим, он одмах и тумачи на коју врсту поста се ова „забрана“ односи. Овде се према његовом мишљењу (а и по схватањима осталих канониста) говори о „сухом посту“ (сухојаденије), када се читав дан до вечера не смије ништа јести, а увечер се може јести (опет) само строго посно јело (варено сочиво, поврће, али без уља)... Значи, наведеним правилом се дозвоља-

ва и у те дане (суботе или чак и недеље) блажији пост (рецимо јести два-три пута нешто кувано, макар и на води) од поста осталих дана посних седмица, *а забрањује се само сухи пост* (*сухојаденије*).

Познати византијски канониста ЗОНАРА (Види Зборник Рали–Потли, II, стр. 84), каже: „Пост је добра ствар; и оно што је добро нека бива на добар начин, ... јер добро није добро ако се не чини на добар начин. Ако пак неко пости десет или осам дана, па у њима буде нека субота или недеља (не греши), јер су многи од светих Отаца постили и до четрдесет дана (значи: и суботе и недеље, па нису „рашчињени“ због тога, него су управо тиме – прослављени). Тако се право у нашем народу држи пост за Причест када госпојински или божићни пост почиње негде средином седмице, а Причешће се планира на Преображење или на Ваведење, као и током свих постова (или ван њих), када желимо да се у недељу причестимо и сјединимо са Господом својим.

ВАЛСАМОН (у истом Зборнику, и на истом месту) наводи канон (66), тумачи га, па вели: „Изузми ми свете Оце који су ради вежбања у добру (δι' ἀσκησιν) постили и у ове дане, јер они нису осуђени...”

Овим каноном, као и свим осталим (наведеним), осуђује се уздржање од женидбе или неких јела „као од нечег злог по себи“, када се то чини „гнушајући се“ (*βδελυσσόμενος*), дакле у духу који му дају јеретици (који су и били повод за доношење оваквих канона), а не када се то чини ради вежбања у добру (ради неког узвишенијег циља).

Очигледно је, дакле, да ниједан од ових канона не забрањује пост суботом када се припремамо за свето Пritchешће Пречистим Тајнама Христовим, јер то је највиши циљ који човек може досегнути у овом животу. То је уједно и вежбање у добру и сједињење са апсолутним Добрим (нико није добар осим један Бог).

Како онда схватити тај талас нових, „канониста“ који говоре да суботом треба јести уље, (а по многима и – све остало), а у недељу се причешћивати? Очигледно, ради се о великој заблуди и замци нечастивога. Неки, можда, позивајући се на каноне против поста суботом, свесно (или несвесно) служе своме идолу – стомаку, угађајући своме „чревоугодију“. И још нешто – чинећи тако, саблажњавају многе око себе, како причом, тако и примером, и уносе смутњу у благочестиви народ. А знамо шта је Господ рекао за оне „кроз које долази саблазан“.

Нека нас Господ спаси од таквих искушења.

### **Јеромонах Симеон пита:**

Недавно на Цетињу, на Лучиндан, у цетињском манастиру, Његова Светост Патријарх српски Г-н Павле, говорећи у својој беседи о страдању народа у Босни и Херцеговини, рекао је да тамо подједнако страдају Срби, Хрвати и муслимани, те да је мир свима потребан, „јер смо сви ми деца Божија“. Да ли је ова последња тврдња одржива са православне тачке гледишта?

**ОДГОВОР:** У новије време, кад год се говори о тој немилој и трагичној стварности изазваној ратом

на простору бивше Југославије, могу се често чути, у овој или оној форми, сличне изјаве и од других наших Архијереја, које теже некој „уравниловки“ чак и пред Богом, а очигледно са веома приземним циљевима. Све у намери да испаднемо „широкогруди“, „демократе“, да се некоме не замеримо. У суштини, то су далеко пре политичке изјаве, него исповедање вере. Међутим, често слушање оваквих тонова наркотизује и некротизује православно осећање код наших верника, и они су сваким даном у све већој опасности да изгубе осећај разликовања Истине од лажи, праве и лажне вере.

На сличне изјаве и ставове, којих је било и после II светског рата, ево какав је одговор дао свети Владика Николај, света и будна савест Српске Цркве и српског народа. Кроз њега су проговорили сви свети Оци древног Православља. Он је смело могао почети свој одговор чувеном светоточачком клаузулом: „Следујући светим Оцима...“ А он је у своме писму од 11. фебруара 1950. године упућеном једном тада српском Владици, а поводом синодске посланице за Божић, написао између осталог и следеће: „Али, реците, сме ли Свети Синод да греши у тумачењу Јеванђеља народу? Ја сам често имао прилике да исправљам своје свештенике када су говорили народу: Бог је Отац свију људи! – Није тако. Бог је Творац свију људи. А Бог је Отац само оних људи који верују у Сина Божијега и у синовство. „Који се год одриче Сина, тај ни Оца нема, а ко признаје Сина, тај има и Оца“ (I Јн. 2, 23). Сви су људи створења Божја и

поштенцијално синови Божији. Али истински су синови Божији „они који Га примише и којима се даде власт да се назову синови Божији, који верују у Име Његово, који се не родише од крви... него од Бога“ (*Јов. 1, 12–13*). Ова разлика између хришћана и нехришћана тј. између рођених и створених мора се нарочито истицати у наше време вулгарне пропаганде да су све вере једнаке, снижујући планину у долине, а не дижући долине у висину планине.“

Сходно овом одговору, очигледно је да и став Њ. Светости Патријарха Павла да смо „сви ми деца Божија“, који се, нажалост, често чује, није одржив са православне тачке гледишта.

### **Раде Новаковић из Београда пита:**

Дошло ми је у октобру месецу текуће године до руку пастирско писмо српског свештеника из Вупертала у Немачкој, оца Стојана Барјактаревића, које упућује својим верницима, православним Србима, а у којем између осталог стоји: „Као што знамо, ми данас служимо у евангелистичкој цркви коју делимо са домаћинима, и црква нам припада недељом од 11,45 часова до 15,00 часова.“

Како ово није усамљен случај у животу наше Цркве у дијаспори, то Вас молим да ми одговорите да ли је то исправно?

**ОДГОВОР:** Сви савремени проблеми наше свете Православне Цркве, било у земљи или у дијаспори, одавно су позитивно решени у учењу све-

тих Отаца и канонима светих Сабора. Наша трагедија данас је двојна, и састоји се из непознавања и непоштовања. Непознавања става и учења светих Отаца и непоштовања онога што знамо, јер га се не држимо. Много мудрујемо и умујемо сами, уместо да следујемо светим Оцима. Тражимо често изговор и оправдање многим нашим поступцима који су недопустиви за православну свест и савест. То нарочито важи за нашу дијаспору. Уместо да исправним и управним ставом и верним држањем светог Предања православне Цркве утичемо позитивно на неправославну околину и помогнемо јој да нађе пут ка Једној, Светој, Саборној и Апостолској Цркви, а тиме и своме спасењу (што би била једина истинска љубав према неправославним), ми често идући на компромисе и попуњаштања, губимо и своје душе, као и душе оних који су нам поверили на старање.

То важи и за конкретан случај у Вуперталу (о коме ми пишеш). Довољно је и летимично погледати у свете каноне Православне Цркве, па видети колико смо далеко застранили таквом својом практиком, и у каквој се погубној опасности налазимо.

„У јеретичку цркву”, вели свети Никифор Патријарх цариградски, „можемо по нужди ући као у јавну зграду и молити се поставивши крст у средину. Међутим, забрањено је улазити у олтар, кадити или кандила палити“ (Зборник канона Рали–Потли, 4 том, стр. 431). Утолико пре није дозвољено на њиховом олтару свршавати страшну Бескрвну Жртву Евхарстије.

У Великом Требнику, пак, постоји чин „Отварања и очишћења цркве коју су оскрнавили безбожни незнабошци, или јеретици, или отпадници“, састављен од истог светог Никифора цариградског. Тамо се у уводној напомени, између осталог, каже: „Ако јеретици или отпадници, ма на који начин узму цркву од правоверних, и у њој на светом Престолу изврше своје богомрске службе, онда су оскрнављени и црква и свети Престо у њој. Због тога у таквој цркви, пошто је оскрнављена, није допуштено правоверним да се моле, а камоли да Бескрвну Жртву приносе“, док се црква поново не очисти и не освети прописаним начином.

Ако је већ тако, и ако су евангелисти многоструки јеретици, као што јесу, како би онда, за име Божије, могло бити исправно да православни свештеник (са благословом свога надлежног Епископа) сваке недеље приноси Бескрвну жртву у јеретичком храму и на јеретичном олтару, којег нечестиви јеретици скврнаве свакодневно својим богомрским службама?

Вапимо, браћо, вапимо Господу, да нас праведни гњев Његов не спржи због таквих неподобних поступака наших.

**ПИТАЊЕ:** „О другом Христовом доласку неће наступити опште вакрсење мртвих. Вакрснуће само они који су своју егзистенцију засновали на слободном, љубавном односу са Богом, док ће они други, који то нису остварили, отићи у (потпуно) небитније. Ово потврђује и израз „*ὅλεθρον*“ који

апостол Павле користи у II посланици Солуњанима (1, 9), а који управо значи „(потпуно) уништење“, „ишчезнуће“, а не неку вечну муку у паклу. Осим тога, ап. Павле каже да ће у есхатону Бог бити „све у свему“ (*I Kor. 15, 28*), а то онда искључује могућност постојања неког места веног мучења грешника, тј. пакла.“

Овако мисле и говоре поједини студенти Богословског факултета у Београду. Да ли је њихово мишљење засновано на Светом Писму, Светом Предању и учењу Светих Отаца?

*Родољуб Лазић*

**ОДГОВОР:** На Ваше питање, по коме поједини студенти Богословског факултета у Београду поричу „опште вакрсење мртвих“, верују у „(потпуно) уништење грешника“ и одричу „постојање пакла и вених мука“, није једноставно одговорити. Из простог разлога што се из писма не види јасно на којим местима Светог Писма, на којим доказима из Светог Предања и на којим Светим Оцима они базирају такву своју веру, односно неверовање. Затим, није јасно да ли су они сами дошли до таквих „научних“ и „непобитних“ закључака? Да ли је то њихово приватно мишљење, или је то, не дај Боже, садржај њихове будуће проповеди као свештеника? Шта на то кажу њихови професори, ако су упознати с тим „открићима“ (или: новим откровењем) својих студената? Све су то питања (а могла би се и још многа поставити) која долазе на горње питање, и која такође оче-

кују одговор. Али од кога? Можда управо од тих наших нових „учитеља“ и „апостола“.

Није ли таква „вера“ (која пориче Еванђеље Христово уздуж и попреко) плод нараслог зла у свету, и самим тим предзнак Другог доласка Христовог? Вешто маскирајући себе, зло ће у последње дане дејствовати успешно кроз лажне христосе и лажне пророке. Описујући то време (можда ово наше данашње), Спаситељ говори: „Изићи ће монди лажни пророци, и превариће многе“ (*Mū. 24, 11*). А свети апостол Павле у својој пророчкој визији, као објашњавајући ове Спаситељеве речи, вели: „Дух Свети изричito говори да ће у последња времена одступити неки од вере слушајући духове преваре и науке демонске“ (*I Тим. 4, 1*). Залуђени злом, они „здраве науке неће слушати, него ће по својим жељама накупити учитеље да их чешу по ушима“ (*II Тим. 4, 3*).

Одговор, пак, на Ваше конкретно питање: „Да ли је ово њихово мишљење засновано на Светом Писму, Светом Предању и учењу Светих Отаца“, јасно је из већ до сада реченога, мора бити одређан. А ево зашто.

Ништа у Светом Писму није толико јасно истакнуто и посведочено нелажним устима Господа Христа као учење о свеопштем вакрсењу мртвих. Ваистину, Вакрсење Христово, а због њега и са њим и вакрсење свих људи, јесте оно што Еванђеље чини Еванђељем. Отуда, проповедати Еванђеље без вакрсења не би имало право звати се Еванђељем = Благовешћу. Зато и свети ап. Павле с пра-

вом пита све сумњалице свога времена (па и ове наше, данашње): „Ако се Христос проповеда да је устао из мртвих, како неки међу вама говоре да нема васкрсења мртвих“? (*I Kor. 15, 12*).

О васкрсењу пак СВИХ мртвих, сам Христос је говорио присутним Јеврејима: „Заиста, заиста вам кажем, да долази час, и већ је настao, када ће мртви чути глас Сина Божијега, и чувши га оживеће... Долази час у који ће СВИ који су у гробовима чути глас Сина Божијега, и изићи ће они који су чинили добро у васкрсење живота, и они који су чинили зло [дакле: грешници] у васкрсење суда“ (*Jn. 5, 25, 28–29*).

Васкрсење, дакле, СВИХ мртвих јесте природна неминовност и логична последица јединства природе рода људског у Личности Ваscrслог Богочовека Христа, као што је смрт природна и логична последица јединства природе рода људског у Адаму, „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети“ (*I Kor. 15, 22*). Ваscrсење Богочовека Христа из мртвих осигурава свеопшту бесмртност људској природи, као саздању Божијем. Зато ће у последњи дан васкрснути сви људи, и добри и зли (*Cp. Jn. 5, 28–29; Mūl. 25, 7*).

Да није тако, да ли би било Страшнога Суда? Кога би то свеправедни Судија разлучивао „као што пастир разлучује овце од јаради“ (*Mūl. 25, 32*)? Кога би то Он стављао себи „са леве стране“ (ако грешници неће васкрснути), а затим им говорио: „Идите од мене, проклети, у огањ вечни...“ (*Mūl. 25,*

41), да би на крају закључио: „И ови ће отићи у муку вечну, а праведници у живот вечни“ (*Мил.* 25, 46).

Свети Јован Златоуст, богонадахнути тумач апостола Павла, у својој тринаестој беседи на посланицу Римљанима, посебно се задржава на следећим речима божанског апостола: „Ако ли живи у вама Дух Онога који је васкрсао Исуса из мртвих, Онај који је подигао Христа из мртвих оживјеће и ваша смртна тјелеса Духом својим који живи у вама“ (*Рим.* 8, 11). Тумачећи то многозначајно место, свети отац говори: „Опет [апостол] почиње да говори о вакрсењу, зато што нада вакрсења особито побуђује слушаоце и учвршћује их примером Христовим. Не плаши се, говори, тога што си ти обучен у смртно тело; имајући у себи Духа, и тело ће несумњиво вакрснути...“ Да нас не би оставио у недоумици да ли ће баш сви вакрснути, он наставља питањима: „Шта дакле? Зар неће вакрснути тела, која немају Духа?“ и сам одговара: „А како ће онда сви представити на Суду Христовом? А како ће бити уверљиво учење о геени? Гле, ако они који немају Духа неће вакрснути, онда нема ни геене. „Уосталом“, пита се свети Златоуст, „шта значе речи [апостола]: Сви ће вакрснути, но не сви за живот, него једни за казну [=муку], а други – у живот“. Зато овде није рекао: „вакрснуће“, него „оживеће“ [=оживотворити], што означава више него вакрсење, те се то „оживотворење“ и дарује само праведним. А указујући на узрок тог удела, он [апостол] додаје, говорећи: „Духом који живи у вама.“ „На тај начин“, продужује свети Златоуст,

„ако ти, живећи овде, изгубиши благодат Духа и умреш, не сачувавши га у целости, нема сумње погинућеш, премда ћеш и вакрснути.” (Овде реч „погинућеш“, не значи: ишчезнуће, небитије, уништење, него само и једино: вечност у мукама. – Прим. Еп. Артемије). Јер, ево шта по светом Златоусту очекује грешника по смрти: „Лишавање царства, геенске муке, вечни окови, тама најкрађања, отровни црв, шкргут зуба, жалост, тескоба, огњена река, вечно неугасива пећ.“<sup>2</sup>

Учење, дакле, како Светог Писма тако и Светих Отаца, изражава и очигледно сведочи стварност мучења грешних душа за гробом, али природу тих мучења покрива извесна тајanstvena нејасност, јер је тако било Богу угодно.

Но све до сада речено, као и многобројна друга места која говоре о мукама грешника у загробном животу, као и после Свеопштег Суда, расута по Светом Писму, у суштини својој означавају једно те исто: грешне душе налазе се у загробном животу у месту осуде и гњева Божијег, муче се, и то у извесном месту. Јер Свето Писмо вели да је Јуда после смрти отишао „у своје место – εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον“ (Д. А. 1, 25); а грешни богаташ из ада моли Патријарха Авраама да пошаље Лазара кући оца његова да посведочи његовој браћи, да не би и они дошли „у ово место мучења – εἰς τὸν τόπον τοῦτον τῆς βασάνου“ (Лк. 16, 28).

2. *Творения святых Иоанна Златоуста*, т. 9, књ. III, стр. 650–656.

А како ће онда у есхатону Бог бити „све у свему“? (*I Kor.* 15, 28), питају се новопечени „теолози“ и, по својој евклидовској логици, тврде „да то онда искључује могућност неког места вечној мучењу грешника, тј. пакла“. Али божанска и богочовечанска логика ипак вели друкчије. Њу је, нема сумње, најбоље схватио и изразио дубоки богословски ум светог Максима Исповедника, када говори о обожењу човека, као његовом последњем циљу.

За светог Максима обожење представља, пре свега, главни садржај есхатолошких збивања, зато што пуно и савршено сједињење са Богом и обожење, како човека, тако и целокупне твари, десиће се после општег воскрсења, када ће Бог бити „све у свему“. Свој поглед о будућем васпостављању свега (апокатастази), које ће се збити у будућем животу, излаже свети Максим у једном веома значајном одељку свога дела *Одговори Таласију*.<sup>3</sup>

На том месту свети отац пише да ће на крају бити пуно васпостављање целокупне створене природе, јер ће Бог „по неограничену моћи своје доброте све обухватити у себи, и анђеле и људе; добре и зле“. Али ово се ни у ком случају не подудара са оригенистичком апокатастазом (чија се апокатастаза повезује са његовим учењем о преегзистенцији душа), јер по светом Максиму, премда ће Бог обухватити у себи све, ипак неће имати сви исти однос са Богом, нити ће пребивање у Богу

3. Г.Флоровский, *Византийские отцы V–VIII*, Paris, 1933, стр. 226.

бити за све извор вечноног блаженства. Дакле, сви људи „неће на исти начин заједничарити са Богом“, него „сваки аналогно себи“. Ова аналогија зависи од употребе од стране свакога његових природних сила. Судија свачије употребе (или злоупотребе) ових природних сила, биће „природни смисао – ὁ τῆς φύσεως λόγος“ који ће испитати кретање воље према „злу или добру – πρὸς τὸ φεῦ ή τὸ εὖ“, по којој постаемо заједничари или отуђеници божанског живота.

Одавде постаје јасно да свети отац не говори о „апокатастази“ свега, као оригенисти, јер по њему „по бићу, и вечној бићу – κατὰ τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀεὶ εἴ-  
ναι“ све ће обухватити присутни Бог, али неће сви имати исто стање вечноног живота, будући да ће „по... вечној благобитију – τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι [Бог садржавати у себи] само сличне себи свете анђеле и људе; а по злобитију – τὸ ἀεὶ φεῦ εἶναι, оне који нису такви били по настројењу воље своје“. Из овога излази да ће на крају, када се заврше „времена и векови“, Бог као „почетак и крај свих бића“, као што је даровао свим створењима постојање (биће – τὸ εἶναι) по доброти својој, дароваће им и вечно битије – τὸ ἀεὶ εἶναι (васкрснуће, дакле, и грешници). Јер је потребно да цела твар добије нетљеност „у васкрсењу тела“.

Осврћући се, очигледно, на ова и слична места светог Максима, отац Георгије Флоровски закључује да ће Бог дати и повратити и грешницима све што су изгубили кроз грех, власпоставиће, дакле, њихове душе у пуноћи природних сила и моћи њи-

хових. Примиће они могућност духовног знања и моралног расуђивања и познаће Бога, можда ће чак изгубити и сећање греха и приближити се Њему „знањем – τῇ ἐπιγνώσει“. Али неће имати заједничарење (општење) Његових блага – (οὐ τῇ μεθέξει τῶν ἀγαθῶν)<sup>4</sup>. Тако ће и грешници имати „вечност“ (вечно битије – ἀεὶ εἶναι), али неће имати благобитије (εὖ εἶναι), јер то није могуће да буде даровано споља никоме, чак ни од самога Бога. За примање њега (благобитија) и његово усвајање, потребна је сагласност слободне воље сваког човека, изражене у подвигу љубави у земаљском животу.

Питање, dakле, будућег обожења, свети Максим разрешава разликујући начине сједињења Бога са људима. Јер, по њему, Бог са светима биће сједињен „по благодати – κατὰ τὴν χάριν“ а са недостојнима – неблагодатно (παρὰ τὴν χάριν)<sup>5</sup>. То сједињење за прве ће бити извор вечног блаженства, а за друге – извор мучења. Бог будући Светлост, за прве ће бити светлост која светли, а за друге –

4. Πρὸς Θαλάσσιον 59, PG 90, 609 ВС.

5. По светом Максиму ова разлика почиње од земаљског живота и продужује се у вечностни. „Бог је Сунце правде, као што је писано (*Мал. 4, 2*), и све обасјава зрацима своје доброте. А душа је по својој вољи или восак као богољубива, или блато као земљољубива. Као што се, dakле, блато по природи од сунца суши, а восак се, по природи размекшава, тако и свака душа земљољубива и светољубива од Бога саветована, и остајући као блато по својој вољи одбојна, скрепева се, и сама себе води у погибао, као Фараон. А свака душа богољубива, као восак се омекшава и примајући у себе божанске отпечатке [отиске], постаје обиталиште Божије у духу“ (*Богословске главе А, 12*, PG 90, 1088В).

огањ који опаљује, али не сагорева<sup>6</sup>. Овај начин сједињења Бога са људима у вечном животу, са свим последицама његовим (вечно благобитије, или вечно злобитије), неће зависити од Бога, него ће бити плод употребе или злоупотребе наше слободне воље у овом земаљском животу, који нам је дат да бисмо њиме задобили вечност, као што пише и божански Павле: „Пазите добро како живите... искупујујући време“ (*Еф. 5, 15–16*). Тако, по мишљењу светог Максима, не Бог, него сам човек припрема себи или вечно блаженство или вечно мучење у дан Суда. Јер блаженство и радост стичу се само драговољним саглашавањем воље човекове са вољом Божијом, по примеру који нам је дао Спаситељ и Господ наш Исус Христос.

Свети Максим, премда учи о васпостављању „природе“, ипак паралелно подвлачи како будући суд, тако и вечно мучење грешника. Последњи Суд биће не само „страшан“, него и „праведан“, на коме ће сваки добити сагласно према земаљским делима његовим.

Превиђати све ово речено, и мноштво таквих места овде ненаведених, како из Светог Писма, тако из дела Светих Отаца (јер је и непотребно даље проширавати и доказивати оно што је очигледно), и заснивати своју веру „у потпуно уништење грешника“ на основу једног израза (ὅλεθρον) код светог апостола Павла, који је богат у значењима (као и многи други грчки изрази), из-

6. *Марину монаху Посланица 20*, PG 91, 597 B.

међу којих има и значење: „уништење“ и „исчезнуће“, и тако супротстављати апостола Павла како Господу Христу, тако и самом себи, најблаже речено, крајње је неизбично и не заслужује даље коментаре.

# ЧОВЕК у БОГОЧОВЕКУ





## МОНАШТВО У ЦРКВИ ХРИСТОВОЈ

„Монашки живот је похвала Цркве Христове“  
(Исак Сирин)



онаштво у Цркви Божјој било је и остало кроз векове (од самог почетка хришћанства, па до данас) најзрелији и најбољи плод хришћанског савршенства. Монаштво је за Цркву кроз векове било од непроцењивог значаја. Од броја и квалитета монаха зависила је снага цркве, и светост једног народа. Црква без монаштва била би што и неплодна смоковница крај пута. Монаси су били најбољи ревнитељи и чувари не само узвишености и чистоте хришћанског живота, него и најхрабрији борци за

чистоту и неповредивост православне вере. Крвљу монашком углавном је запечаћена и извојевана свака победа православне вере над злославним јересима. И данас монаштво ништа није изгубило од свога значаја за Цркву Православну, нити од свога угледа у Цркви Божјој.

### **Почетак и порекло монашког живота**

Углавном у IV веку појавио се у крилу Цркве један велики и јак покрет удаљавања од организованих људских заједница (насеља) према пустињама, пештерима и јамама (раселинама) земаљским (*B. Јевр. 11, 38*). Ова појава изненадног покрета верујућих према пустињама створила је код истраживача настанка монашког живота многе претпоставке од којих су најважније две: по првој теорији, монашки живот представља појаву у историји хришћанства која је настала од III–IV века под утицајем источњачких религија, где је аскетски живот био присутан од саме њихове појаве. По другој, пак, претпоставци, монашки живот је израз оштора који се појавио због све шешњег односа хришћанства и светла (Цркве и Државе, нарочито од Константина Великог), што је довело до слабљења и пада моралног критеријума у хришћанству.

Међутим, ниједна од ових теорија није основана. Што се прве теорије тиче, немогуће је утврдити историјску везу између источњачког аскетизма и хришћанског живота. Ако би чак и било неког утицаја са стране, било би природније да је то

био утицај заједница Есена (једне од јеврејских секта), премда је и то неприхватљиво, јер су Есени нестали пре појаве монаштва. И још, Есени су живели у својим заједницама породично, што је битна разлика у односу на монаштво.

Што се друге теорије тиче и она је неодржива, јер је и пре давања слободе хришћанима (Милански Едикт, 313. г.) постојао на Истоку велики број монаха.

Данас верујемо да је монашки живот као систем обликован *сйонизован у крилу Цркве*, тело од тела и кост од костију њених. Монашки живот званично се појављује у IV веку, иако корени његови досежу до апостолске епохе.

Описан начин хришћанског живота у светим списима Новога Завета представља први аскетски типик, како по циљу тако и по методама. „Будите ви савршени као што је савршен Отац ваш Небески“ (*Мт. 5, 48*); „Који љуби оца или матер, сина или кћер, већма него мене, није мене достојан“ (*Мт. 10, 37*); „Ко хоће за мном да иде, нека се одрекне себе, узме крст свој и за мном иде“ (*Мт. 16, 24*). Већ сами Апостоли својим животом исказујавају монашке заветие, иако се они као такви формулишу много касније. Исто то важи и за свештог Препечу Господњег Јована, као и за Пресвету Богородицу, која је била и остала најузвишенији пример послушности и девствености за који свет зна.<sup>1</sup>

1. Још у Старом Завету могу се ту и тамо назрети неки елементи као далеке праслике монашкој живота: 1. Назореји (посвећују себе Богу на

Исто тако, још за време светих Апостола постојале су девојке посвећене Богу које, иако су живеле у дому родитеља својих, представљају зачетке монашког живота (*I Kor.* 7, 36–38).

Први таки аскети хришћанства (Јустин мученик и философ, Атинагора, а нарочито Ориген) говоре о животу појединих хришћана, називајући их „аскете“ и „уздржљивци“, који живот проводе у уздржавању и непрекидној молитви, што није ништа друго до описивање живота првих монаха. Ориген их чак назива и „духовнима“.

## Обликовање монашког живота – монашки системи

Првобитни аскетски живот појединих хришћана био је почетна ћелија образовања каснијег монашког живота. „Уздржљивци“ су ради свога начина живота врло брзо почели да сматрају неопходним и простиорно удаљавање од свећа. У првом стадијуму уздржљивци су живели усамљено, али не у пустињама, него у близини градова и свог завичаја. Док је само ово издавање из насеља представљало нови елемант који се приододаје почетном хришћанској животу. Тако је настao аскетски живот из којег се затим развио монашки живот.

Чак су и гоњења у време римских царева доприносила развоју и напретку монашког живота, јер

извесно време); 2. Јефтајева кћи (дата Богу на службу); 3. Пророк Самуило (дат на службу при храму још као дете, и остао целог живота).

су многи хришћани, да би избегли нечувена мучења, или одрицање од своје вере, *бежали у юстињу*. С обзиром да су многа гоњења трајала дуго, боравак у пустињи се продужавао и многи су се привикили на такав начин живота, те и после престанка гоњења, нису се враћали у насељена места, него су остајали да живе начином како су навикили у юстињи. Кад је престајало спољашње гоњење, многу су постајали „*гонитељи*“ самих себе у аскетском животу. И кад је престајало мучеништво од стране гонитеља, многи су постајали и остајали драговолни „*мученици савести*“, који по слободној вољи, из љубави приносе себе Богу на жртву целог свог живота, као што се говори за монахе.

Први познатији пустињак-аскета био је *Павле Тиваидски у Горњем Егију*, али стварни господар пустиње и отац монашића био је *Антоније Велики* (+357. г.), takoђе Египћанин, чији је живот описао свети Атанасије Велики. Ово његово житије је постало основ и прототип свих каснијих животописа поједињих монаха – Светитеља. Тако се свећи *Антоније* узима као оснивач юстињског монашића.

### **Видови или облици монашког живота**

#### **1. Анахореїски**

Први и по настанку и по строгости живота био је *анахореїски* или пустињски облик монашког живота. *Анахореїт* (отишелник) је онај који се

*удаљава из месета своја живљења.* А пошто су та-  
кви одлазили у пустињу, зову се *еримији или ю-  
стинијаци.* Овај начин живота настао је у Египту  
и нагло се умножио. У време светог Антонија, ка-  
жу, било је *ћећи хиљада анахореїа у Нилујској  
(египатској) юстинији.* По овом начину, сваки је  
живео за себе и подвизавао се како зна и уме пред  
Богом и својом савешћу, *посећујући њовремено љо-  
знаје стварце – духовнике ради исповести, прима-  
ња духовних савета и причешћивања светим тајна-  
ма Христовим.*

## ***2. Лавриотски***

Други облик монашког живота био би *лавриот-  
ски.* Лавра је првобитно означавала византијску  
монашку организацију. *Преподобни Иларион,* уче-  
ник светог Антонија Великог, донео је отшелнич-  
ки начин живота у Палестину, где се исти проши-  
рио и створио различите монашке колоније које  
су добиле име „ЛАВРА“. Прва таква лавра је би-  
ла у *Фарану у јудејској юстинији,* основана око  
323–330 г. од преподобног *Харилона.* Лавра се  
битно разликује од општежића, тј. манастира у  
правом смислу речи, где су монашке келије огра-  
ђене једним зидом, јер *Лавра се састоји од многих  
самосталних келија,* мање или више удаљених јед-  
не од друге, а које имају заједнички храм где све-  
штеник, или духовник, дели свете Тајне монасима  
и тако их чини причасницима црквеног живота.

У киновији монаси живе заједно и све им је зајед-  
ничко, а у Лаври, напротив, *превладава љолују-*

*ситињски или анахореїски начин живота*, где је „*сваки иѓуман у својој келији*“. У V веку овај начин живота веома су наглашавали *преодобни Ефићимије и св. Сава Освећени*.

Касније, назив „лавра“ даје се и великим манастирима са великим бројем монаха, иако се у њима живело киновијски. (Велика Лавра у Светој Гори, Света Лавра на Пелопонезу, Студеничка Лавра итд.).

Веома сличан начин устројства монашког живота са старом Лавром је данашњи (и некадашњи) *скићски начин живота*. *Скић је у сивари „монашко село“* са већим или мањим бројем засебних келија, у којима живе по један, два, или највише три монаха, *са саборном црквом* у средини скита, где монаси долазе недељама и празницима на богослужење. Свакодневна пак богослужења обављају по својим келијама. Познати су стари „*Скићови*“ у Егићу као нитријска пустиња и Скит, где је живело и неколико хиљада монаха. Данас су познати *Скићови у Светој Гори* (Нови Скит, Скит свете Ане, и Скит мале св. Ане).

### **3. Киновијски или оштеђежијељни систем**

Зачетник или творац овог начина живота био је у Егићу у IV в. свећи Пахомије. Он је сабрао монахе у једно здање (манасијир) и дао монашком животу канонски облик. Све им је било заједничко: *стпан, одећа, исхрана и рукодеље*.

Прву општежитељну заједницу је основао св. Пахомије око 320. године на источној обали реке

*Нила.* За живота Паҳомијевог снага овог општежића је нарасла на шри хиљаде монаха и била је раздељена на дводесет чејшири групе (манасијира) од којих је свака имала свога настојатеља. Овај начин живота се брзо пренео из Египта у Малу Азију и Палесину, и осниве обласни Исток, као и на Запад.

Оснивач општежитељног живота у Палесини био је свети Теодосије Велики. Начин живота је био као и код св. Паҳомија. Касније је св. Василије Велики тај начин живота обликовао у Правилима монашког живота, што је остало темељ православног монаштва до данас. Општежитељни систем монашког живота се временом развио и постао најувршијенији облик монашког живота, јер је монах стављан у тешњи однос и контакт са осталима. Код Отаца се од првог момента оснивања општежића формира мишљење да ближњи представља шемељ спасења и за монахе. У тој личној заједници која је и евхаристијска заједница или Црква у маломе, монах шемељи свој еклесијални идентитет.

Овај начин монашког живота проширио се међу све Православне народе (Русе, Србе, Бугаре итд.), и у истом виду се одржао до данас, премда и данас има, иако у изузецима, свих вида монашког живота.

Покушаји преуређења киновијског монашког живота од стране св. Теодора Сидутија (VIII. век) и Атанасија Атонског (X век) углавном су били базирани на терминима и у границама Правила

св. Василија Великог, те до битнијих промена није дошло.

#### **4. Идиоритмијски систем (особаштина)**

Општежиће није било последњи облик развоја и обликовања монашког живота. Временом, код појединих монаха преовладала је тежња за строжијим животом (лавриотски начин), па је и општежиће временом добило строжије форме. Због ове недоследности киновијском начину живота, а и услед других одступања, нарочито од времена Јустинијана, а особито за време цара Лава Мудрог (IX век) примећује се *раслабљавање монашког живота и дисципилне*, што се завршило стварањем једног *новог* (у *ствари декадениног*) монашког *система – Идиоритмије* (руски: *особаштине*). Овај систем је плод не развоја, него *ојадања монашког живота*.

У идиоритмијским манастирима задржано је заједничко становање, молитва Недељама и величким празницима, и донекле рад и одевање, а лично или особно остала је исхрана, што је и довело до великих одступања и злоупотреба у том погледу. До скора се *велики број свеђогорских манастира* владао по овом систему, па и наш Хиландар, што је био узрок *ојадања монаштва како бројчано, тако и по квалитарству*.

#### **5. Монаштво на Зајаду**

Прва семена источног монаштва бачена су на Запад од свеђог Атанасија Великог, у време његовог боравка тамо као изгнаника, посебно његовим

животом свећог Антонија, које је убрзо преведено на латински језик. Допринос већем ширењу монаштва на Западу дали су блажени Јероним и исидоричар Руфим, као и други. Најзначајнији, пак, за његово утврђивање и обликовање били су, нема сумње св. Амвросије Милански, бл. Августин, Мартин Турски, а нарочито прето. Јован Касијан.

Међутим, наилазак германских племена на Запад у V веку донело је нестанак и гашење монашког живота на Западу. Тек свећи Бенедикт Нурсијски (VI век) обновио је монашки живот тамо, створивши свој манастир. Монашки живот на Западу нарочито се развијао у средњем веку, али потпуно различито од источног монаштва, јер су на западу створени многи монашки редови, сваки са неким својим посебним циљем. Познати су: Бенедиктинци, Доминиканци, Фрањевци, Језуити, итд.

### Идеал монашког живота

Монашки живот је нераскидиво везан са устројством Православне Цркве. Он је осниварење идеала хришћанског живота, зато што монах тежи да оснивари у поштуности хришћанске истиине. Он није плашљивац који бежи од живота, него, напротив, херој и храбри борац који непрекидно ратује са злом у свету, труди се даноноћно за узвиšенији живот и спасење своје душе. Отуда, с правом је монашки живот опеван кроз векове као најувршијена философија живота. Монах, да би изградио себе и задобио врлине, када везе

*са материјалним светлом и живи страним животом*, друкчијим од осталих по свему: по месту боравка, по одећи, по исхрани, по понашању. (Отуда: ИНОК, инаковиј, друкчији.) Бекством у пустињу он одбацује отаџбину, сроднике, имовину. Посебни и по преимућству највећи израз тога одбацивања земаљских ствари, показује се у томе што живи у девситетности и сиромаштву, два принципа који превазилазе дужности човека према Богу, нису Заповести Божија, него изузетак, док од стране монаха представљају дарове које он приноси Богу.

### Философија монашког живота

Монашки живот се назива анђелским животом овде на земљи. Основ и извор тога живота је Света Евхаристија, која је икона будућег царства. Отуда, монаштво као философија живота, старо је колико и хришћанство (што смо видели и раније, на примеру Св. Апостола).

Мишљења неких да су првобитне монашке заједнице основане по угледу на римске логоре, није исправно. По о. Георгију Флоровском, монаштво је организовано по пропоштију евхаристијске заједнице. Једна монашка заједница била је једна црква, која је имала једног игумана, односно једног Епископа на челу.

Монашки рад у заједници не базира се по угледу на рад војника у римском логору, него на Заповести Божјој првом човеку „да обрађује врш“,

као и на уђућиству ајосијола Павла: „*Ко не ради, да и не једе*“ (II Сол. 3, 10). Отуда је у монаштву ленситовање велики грех.

Исто тако третирање монаштва као посебног реда ван Црквене заједнице је неисправно. Монашке заједнице су увек признавале власт Епископа, што сведочи и св. Василије Велики као писац Правила монашког живота. *Монашићво је у сијавари иројава Царсива Небеског на земљи*. Тај анђелски живот је изражен кроз три монашка завета;

**1. БЕЗБРАЧНОСТ** – Када неко остави породицу, он улази у нову заједницу са Христом, *иосијавља своје биће на есхатолошким доѓађајима*, пројављује себе у царству небеском, јер *он свој живот види на СЛОБОДИ* као основној димензији монаштва. Монах не базира свој идентитет на видљивим стварима, већ на стварима које ће доћи (као уосталом и сви хришћани). Већина људи и после крштења остају у сфери природног идентитета и везују се за природни поредак ствари (рађање деце, стицање богатства, итд.). А *монах свој иденићиће иосијавља на заједници која није природна већ онтолошка*. Монаси се међусобно називају браћом, а свога духовника зову оцем. И овде је *израз слободе међусобна љубав*, али која није условљена природним поретком ствари (као родитеља према деци, и сл.).

**2. ПОСЛУШАЊЕ** – У хришћанству је све парадокс: треба да умреш да би живео; да се одрекнеш

себе да би био слободан; да се смириш да би те Бог узвисио, итд. Слобода у монаштву, које је израз остављања света, остављања природног начина постојања, није слобода избора (сем у самом одлучивању за монаштво), него је *слобода базирана на заједништву*. Волја код монаха је најјача кад се драговольно и слободно одриче своје волје. Отуда, монах ће увек да каже на заповест или примедбу духовника (игумана): „Нека је благословено“, што изражава апсолутну послушност. *Аīсолуīно īослушање је у заједници и израз заједнице, док је нейослушање – прекид заједнице.* (Стога, непослушан монах не може да остане у заједници – манастиру). Ту се изражава онтолошка слобода коју и Христос изражава у часу свога страдања: „Ако је могуће да ме мимоиђе ова чаша, али не како ја хоћу, него како ТИ“ (*Мт. 26, 39*).

Човек је створен као слободно биће да би слободно ушао у заједницу послушности, јер је *једини израз онтологичке слободе – заједница*. Кад би Бог Отац раскинуо заједницу са Сином, и Њега не би било, јер нема Оца без Сина. У рађању Сина, Отац постоји тиме што хоће да има заједницу, *а заједница се базира на љубави. Отуда „Бог је љубав“ (ІЈн. 4, 8)*.

Тaj начин постојања у Цркви и монаштву оснива се на светој Литургији. Света Литургија је заједница људи са Богом кроз Христа, али и заједница са ближњима. Зато каже ап. Павле: „Кад један хлеб једемо и једну чашу пијемо, једно смо тело многи“ (*Рим. 12, 5*). Тaj литургијски начин постоја-

ња је икона Царства Божијег на земљи, јер Литургија је – есхатологија. Тако је есхатологија већ присутна у свету и темељ је хришћанског живота. Још један парадокс: *Хришћанскоство корен има у есхатологији, а гране у историји*. Свако одбијање евхаристијске заједнице је базирање живота на себи, а то значи – смрт, јер створена природа (човек) може имати живот једино у заједници са нествореном природом (са Богом).

**3. СИРОМАШТВО** – Бити богат у земаљском смислу значи оснивати на стварима свој идентитет, своју личност. Отуда, сваки губитак или лишење тих ствари, угрожава и нас лично: „Где је благо ваше, онде је и срце ваше“ (*Мк. 6, 21*). И још, основна је порука Еванђелска да земаљска блага не могу дати живот: „Безумниче, још ову ноћ узећу душу твоју од тебе“ (*Лк. 12, 20*).

*Богатство не значи ћростљо имање, поседовање ствари, нежо заснивање свога бића на стварима, или на природи.* Грчка реч „οὐσία“ – означава природу, а «περιουσία» – иметак, богатство.

Монах, држећи се ова три основна завета и практикујући и све остале монашке „трудове“ (пост, молитву, смирење, трпљење итд.) труди се целог живота да са себе свуче „старог“ и обуче се у „новог“ човека; да у себи победи грехе и страсти и да задобије врлине. *Основ овог монашког живљења је СМИРЕЊЕ, а врхунац – ЉУБАВ* према свим људима подједнако.

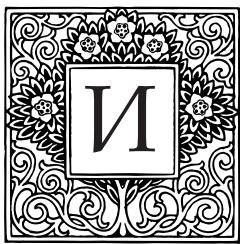
Дакле, монаштво није ништа друго до практично освавирање залога свегог Крштења у целом свом животу. Све што му је у Крштењу дато (умирање са Христом, васкрсавање са Христом, облачење у Христа) у монаштву човек практично остварује. Тамо су корени, овде су плодови. Тамо је благодат Светога Духа, овде слободна сарадња човекове воље.

У ствари, оно што се у Крштењу даје, задато је свима хришћанима као циљ који треба да остваре, а монах је само активни борац на остварењу тога. И најзад, монах није ништа друго до човек који се штруди да у животу и по животу буде хришћанин. Тиме је јасно да монах није ништа друго од хришћанина, нити монаштво нешто друго од Цркве.



# УЧЕЊЕ О МЕТЕМПСИХОЗИ И РЕИНКАРНАЦИЈИ СА ХРИШЋАНСКОГ ГЛЕДИШТА

## УВОД



сторију человека на земљи, од самог његовог почетка, прате многе чудне појаве, које су нерешиве не само за обичан разум старог примитивца, него и за највише философске умове у историји човечанства. Први проблем који се намеће уму човечијем јесте очигледно присуство страдања у свету, и упоредо с тим јасно изражена неједнакост у судбама људи. Од почетка је било људи, премда су сви подложни страдањима, који су у животу изгледали срећнији или несрећнији него остали. Одувек је било лепих и ружних, болесних и здравих, умно развијених и

душевно заосталих, и томе слично. Поред страдања и невоља које су људи покушавали да отклоне од себе и донекле успевали у томе, ма и привремено, да их чиме орадосте и ублаже, постојала је једна универзална појава којој се нико од људи није могао одупрети, премда никада нису престајали да се боре са њом најразноврснијим средствима. Тај непобедиви и најјачи непријатељ человека била је – смрт. Против ње људи су одувек били немоћни, јер нису схватали њену суштину као ни суштину самог живота и постојања уопште. Смрт је толико универзална да се простире не само на све људе, него и на сва бића на земљи, па чак, како каже један познати научник, и на небеска тела, јер и „звезде настају, развијају се и пропадају, баш као и жива бића“<sup>1</sup>. Проблем страдања и смрти припада свима људима, те и њихово решење мучи све људе. Интересантно је приметити да та питања о животу, страдању и смрти, о смислу постојања уопште, суштином својом налазе се у области религије, а тек касније и философије.

На свету постоји и постојало је много разноврсних облика религије, почев од најпримитивнијег (иако не првобитног) фетишизма и тотемизма, преко источних разних политеистичких религија, до најсавршеније монотеистичке Богооткривене хришћанске вере. Иако по својој садржини толико различите, ипак све се оне муче да даду одговоре на та многобројна питања која се са неодољиво-

1. Џемс Џинс: *Креирање звезда...*

шћу намећу човеку, а поготову да реше и оправдају постојећу неједнакост међу људима. Ти одговори на постављена питања толико су различити међу собом, као што су разноврсни и облици религија које их нуде.

Ако би све те одговоре покушали само да набројимо, без да их детаљније разгледамо, мислим да би нам недостало и времена и простора за један рад овакве природе. Уосталом, то и не спада у оквир нашег рада, који од нас захтева да поближе погледамо историјски развој једног од најинтересантнијих тих решења које је својствено већем броју религија, философа, као и неких окултистичких и спиритистичких друштава, и да то осветлимо са хришћанског аспекта. То решење је садржано у идеји МЕТЕМПСИХОЗЕ И РЕИНКАРНАЦИЈЕ, којом многе религије, нарочито индиjsке, покушавају да реше најтежа питања људског постојања, не само овде на земљи, него и у другим световима.

### **Појам метемпсихозе и реинкарнације**

Појмови метемпсихозе и реинкарнације су врло близки један другоме, како по своме пореклу, тако и по садржају, премда се ипак у нечemu и разликују. Реинкарнација (лат. *reincarnatio*) јесте веома старо учење по коме душа човекова после смрти дотичног тела, оваплоћава се у друга људска тела са циљем даљег усавршавања. Метемпсихоза (грчки: μετεμψύχωσις) пак, означава такође учење о

пресељењу душа после смрти, као и реинкарнација, само с том разликом што метемпсихоза допушта могућност да се душа оваплоћава не само у људска тела, него и у животињска, биљна, па чак и у минерале. То је и основна битна разлика између метемпсихозе и реинкарнације, премда се обе у основи своде на једно исто. Метемпсихоза је само шири појам од реинкарнације, јер се ова ограничава на прелаз душа само у друга људска тела.

Настанак овог учења врло је нејасан и обавијен магловитим мистеријама, тако да му је врло тешко одредити почетак. Познато је да је још код најстаријих народа о којима имамо историјске и друге податке била изграђена теорија да човечија душа, оно што чини суштину бића, пролази кроз многобројне фазе егзистенције у своме вечитом кружењу и хрљењу кроз васиону. То је такозвана трансмиграција или метемпсихоза, сељење душа из једног живота у други<sup>2</sup>. Из оваквог учења о метемпсихози, природним путем дошло се до учења о реинкарнацији, као о поновном оваплоћењу душа, али само у људска тела (мање или више савршена). Ово учење је касније преовладало, премда се и даље одржало и учење о метемпсихози.

Колевка тог учења јесте Индија, где се оно највише укоренило и до данас одржало. Постепено са развојем индијског духа, идеја трансмиграције (сам-сара) – нашла је свог израза у идеји карме, општег

2. Др. Павле Јевтић: *Индија ризница мудростим*, Београд, 1937 г. стр. 71-72.

васионског закона за сва бића<sup>3</sup>. По томе закону који важи не само за сва жива бића, него и за целу вициону, све се одиграва у човековом животу по неумитној узрочној нужности, јер садашња моја егзистенција, у свим детаљима, као и у целини, је условљена мојом преегзистенцијом, односно мојим пропштим животом. Отуда учење о пресељењу душа, каже Берђајев, јесте врло упрощено. Оно рационализује тајну човечије судбине. То учење примирају човека с неправедним и с несхватљивим страдањима живота, с болешћу, смрћу блиских, неуспехом у животу, разочарењима, променама итд.<sup>4</sup>

Учење о реинкарнацији (под којим ћемо од сада разумети и метемпсихозу, да не би стално наглашавали и делили, пошто минимална постојећа разлика то и не изискује) за своју појаву и опстанак нужно претпоставља као свој постулат учење о вечности свега постојећег, у које се укључује и учење о преегзистенцији људских душа. Полазећи од те претпоставке да све што постоји – постоји од вечности, а видећи да је свет сав у променама, дошло се до закључка да се све креће у круг, по

3. Реч „самсара“ јавља се у каснијим Упанишадама као ознака за егзистенцијални ток уопште, то јест за кретање човека кроз реинкарнације (Душан Пајин, *Философија Упанишада*, Нолит, Београд, 1980, стр. 170.) Појам, пак, „карма“ представља једну од основних поставки индијске философске мисли. Суштина тога појма је у томе да збир рђавих и добрих дела сваког човека (његова карма) одређује облик његове касније реинкарнације. Можеш се у будућем животу родити као отпадник, роб, па чак и као животиња, црв, комарац или бедна мушкица (Л. С. Васиљев, *Историја религија Исіока*, Ново дело, Београд, 1987, стр. 163).

4. *Переселение душъ*, Зборник чланака. Н. Бердяев: *Учение о переселении и проблема человека*, Ymcas press, Paris, 1935 г., стр. 66.

оном Хераклитовом „Πάντα ρεῖ“ – све тече, те и човек кад умре, у ствари, не пропада, него продужава своју егзистенцију, да би се после извесног времена опет појавио у овом земаљском животу. Ово учење и вера у реинкарнирање људских душа није својина само једне религије или народа. Она је била раширена у религији Индуза, Египћана, она сачињава саставни део будистичке орфејске и питагорејске философије, затим Платонове, Плотинове, Емпедоклове, Хераклитове и других. Данас су присталице овог учења разна окултистичка душтва, а нарочито теософи и антропософи. Зато, да би нам идеја реинкарнације била што јасније приказана, морамо је погледати у историјском развоју од њеног зачетка до данас.

## **Историјски преглед развоја учења о реинкарнацији**

### *a) У Браманизму*

Као што смо видели, учење о реинкарнацији појавило се у Индији – колевци старе културе, на близу хиљаду година пре Христа. Његовој појави претходио је дуги период развитка индијске философске мисли, која је изградила свој специјални поглед на свет, а који је касније послужио као база за развијање учења о реинкарнацији. Тај поглед се одликује источњачком тајанственошћу и мистичношћу, што је увек привлачило пажњу научника који се баве испитивањима старих народа и религија. У развоју индијске мисли има више

етапа или периода, од којих сваки има нешто специфично своје. Несумњиво да је најважнији и уједно најмистичнији период веданске религије. То је најстарија фаза индијских религија, чије је учење изложено у Ведама – најстаријим споменицима санскритске књижевности. Најстарији део Веда је свакако Ригведа, која је већином религиозне садржине, те се често, кад се помене име Веда, мисли само на Ригведу.

У Ведама (којих има четири дела), Ригведи и у тзв. Ведантама, изложено је религиозно учење браманске религије, која је свој назив добила по врховном индијском божанству Брами (сскр. Brahma), које је описано у индијској философији Веда.

Колико се успело позитивно утврдити од стране научника, најстарија религиозна вера у Индуза, како се она сусреће у религиозним химнама Ригведа, имала је теистички карактер. То је била вера ако не у једино, оно у највише божанство – творца, промислитеља и судију света (Асура, Варуна, истоветног с Ахура-Мазда старих Иранаца – „господара свештеног закона“) – и, у вези с тим, вера у личну бесмртност на небесима, у божанственом свету умрлих отаца.<sup>5</sup> Овакво учење најстарије индијске религиозности јасно је да је неспојиво са каснијом вером у пресељење душа.

Овакво учење код Индуса остало је неизмењено до првог налета аријских племена и њиховог меша-

5. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: Учение о переселении душъ, Париз, 1935 г., стр. 10.

ња са старим Семитима – староседеоцима Индије. Истина, ни стари Аријци нису имали још идеју реинкарнације у своме религиозном учењу. Они су, напротив, признавали постојање блаженог живота у небу – у царству Јама и мучење у аду. „Небеса за праведне и ад за грешне – то је правило. Праведнике очекује награда, а грешнике казна.“<sup>6</sup> Но, и поред тога, код старих Аријаца није било неког нарочитог учења о загробном животу, премда неке мутне представе о небесима и аду, као што смо видели, нису могле не бити у мислећим умовима. Појам о пресељењу душа поникао је не много времена после тога. Аријци су у време Веда били убеђени да смрт не значи крај уопште. После ноћи дан, после смрти живот. Бића једном изникавши, никада неће завршити своје постојање.<sup>7</sup> У Ригведи, истина, има један одељак (IV, 27, 1) који као да прави извесну алузију на идеју о пресељењу душа, што је више пута од непознаваоца тог периода схватано погрешно да и у Ригведи постоји зачетак учења о реинкарнацији. По томе одељку човек који је завршио сва своја дела и остарио одлази одавде и одлазећи одавде, он се рађа понови: то је, како тамо пише, „треће рођење“. Такво учење је сагласно са веданском теоријом, по којој се сваки човек рађа три пута: први пут као дете, други пут – благодарећи духовном васпитању и трећи пут – после смрти... Све

6. С. Радхакришнан, *Индийская философия*, перевод съ английского, т. I, Москва, 1956 г., стр. 93.

7. *Историја*, стр. 92.

то ипак не значи да је Аријцима епохе Веда било познато схватљење о пресељењу душа.<sup>8</sup>

Шта је, дакле, послужило као повод или темељ за рађање теорије о реинкарнацији, тешко је рећи. Ипак, неки историчари сматрају да је један од првих извора тог каснијег учења о пресељењу душа било усвајање од Аријских завојевача Индије тотемистичких представа тамних оборигенових крајева, тј. утицај природног елемента првобитне индијске религиозности<sup>9</sup>.

Такво учење појављује се у једном прелазном периоду од Ригведа к Упанишадама. Тада је мешање појмова стarih и рађање нових. Плод тог кретања људске мисли било је и учење о реинкарнацији. Стари Индијци нису могли да схвате да ће казне и награде трајати вечно. Претпоставља се да кроз неко време после тога како смо ми добили своју награду или казну, умиремо за тада живот и понова се рађамо на земљи. Природни ритам природе када живот рађа смрт, а смрт – живот, приводи нас концепцији беспочетног и бесконачног кругообразног развића.<sup>10</sup>

Прве идеје о реинкарнацији посматране су као нешто добро, а не као зло, које треба избегавати. Оно је обећавано као награда за знање неких божанских тајни.<sup>11</sup> По томе би излазило да се реин-

8. *Историја*, стр. 93–94.

9. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: *Учение о переселении душъ*, Париз, 1935 г., стр. 13.

10. Brut, III, 44; С. Радхакришнань, *Нав. дело*, стр. 110.

11. Sat. Brath. I, 5,3. 1,4. С. Радхакришнань, *Нав. дело*, стр. 109.

карнирају само они људи који су постигли известан степен савршенства, продревши у божанске тајне, а сви остали да не подлежу закону реинкарнације. Касније, пак, учење о реинкарнацији постаје у ствари сушта супротност овом схватању. Јер под реинкарнацијом (у тачном специфичном смислу тога значења) разуме се вера да нормална и неопходна форма посмртног битисања душе јесте њен прелаз у друго живо тело – у тело другог човека, животиње или растиња, вера у странство-вање, „блужденије“ (такав је смисао индијске речи „самсара“) душе – од једне телесне смрти к другој - кроз разна органска тела. Вера такве врсте сачињава у историји религиозних представа пре изузетак него опште правило.<sup>12</sup> У какво ће се тело душа оваплотити и да ли ће се уопште оваплотити, зависи од њеног живота у претходном оваплоћењу.

Учење о пресељењу душа у доба прелаза к Упанишадама је дубоко пессимистичко, тако уосталом као и у целом старом свету. Ако је почетна, изворна тачка био, како смо видели, страх од смрти (јер је поновни живот сматран као награда), који води ка кошмару поновљених смрти, то класично индијско учење о пресељењу душа је, напротив, израз страха од живота (који је пун страдања и бола).<sup>13</sup> Зато се с правом сматра да је класично индијско

12. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: *Учение о переселении душъ*, Париз, 1935 г., стр. 9–10.

13. *Истіо* стр. 17.

учење о пресељењу душа продукт одвраћања и уморности од живота и жеђи за завршним успокојењем у смрти.<sup>14</sup> Отуда прави идеал човеков овде на земљи постаје избављење од зависности живота и смрти, или ослобођење од „самсаре“. То се постизало благочестивим животом, после кога се душа човекова, његово „ја“, сједињује са апсолутним. Тај благочестиви живот се имао састојати у приношењу жртава боговима и у читању Веда. Јер „онај ко чини велика жртвоприношења, постиже велики мир“, а „онај ко чита Веде, избегава смрти, и постиже истоветност своје природе с Брахманом,“<sup>15</sup> без опасности новог пресељења. Тек касније појављује се представа да они који само свршују обреде, без знања њихове истинске природе, рађају се понова и опет постају храна смрти.<sup>16</sup>

Могућност реинкарнације заснована је, као што смо видели, на поимању вечности свега што постоји, па и људске душе. Оно је повезано овде – као касније код питагорејаца – с учењем о вечном поновљењу светског бића. Па ипак, људски дух је тада сматран као нешто сасвим друго од обичне емпириске. Јер, ако дух може да продужује своје постојање у разним оваплођењима, – то означава толико, пак, независност и унутрашњу одељеност духа од његове емпириске колико и удаљеност емпи-

14. *Ис蒂о*, стр. 13.

15. С. Радхакришнан, *Нав. дело*, стр. 110.

16. *Ис蒂о*.

рије од духа. Овде лежи корен учења, заједничког за све доктрине преоваплоћења, о битној разното-природности и одељености разних делова у човеку.<sup>17</sup> Оно што је вечно у човеку, што се управо и пресељава, јесте наше „ја“ као центар нашег бића. Оно никада не умире и никада се не рађа. Нерођено, нетрулежно, вечно, оно се не уништава заједно с у уништењем тела.<sup>18</sup>

### б) У Упанишадама

Бачено семе о реинкарнацији на погодно тле индијске мисли, наставило је да се развија и да добија нове форме, које су се мењале упоредо с тим како се мењао и поглед на свет. Философска мисао која је увек нагињала у Индији ка пантеизму, изградила је теорију образовања света путем изливавања из Браме. „Као нит из паука, дрво из семена, валови из мора, огањ из угља, тако свет излази из Браме...“<sup>19</sup> Брама значи универзални принцип у васионани, манифестован, док Атман означује светски дух. Брама је апсолутни дух у стању еволуције, Атман је апсолутно биће у процесу инволуције.<sup>20</sup> Ове нове мисли у индијској философији садржане су у Упанишадама, које се састоје из многоbroјних

17. Переселение душъ, Зборник чланака. Прот. В. Зенковский, Единство личности и проблема перевоплощения, стр. 100.

18. Katha Up. II, 18–19; В. II, 19–20; С. Радхакришнань, Нав. дело, стр. 22.

19. Лопухинъ, Православная богословская энциклопедия, т. II, Петроградъ, 1903. г., стр. 1074.

20. Др Павле Јевтић, Основне идеје у индијској философији, у *Misao*, Београд, Јуни 1928, стр. 432.

индијских расправа философске и ритуалне садржине. Упанишаде су покушај да садржину Веда философски образложи и приближи каснијим погледима на свет. Целокупна мисао Упанишада је усредсређена на једно питање: суштина бића и циљ његове еволуције. Брама је сушта реалност, космички дух, из кога извире и у кога увире целокупан живот. Он сам остаје вечно идентичан сам себи.<sup>21</sup>

Упанишаде се показују као завршни део Веда и зато се често називају „Ведантама“, или завршетак Веда – назив који наводи на мисао да је у Упанишадама изражена суштина веданског учења.<sup>22</sup> И заиста, мисли о реинкарнацији у прелазном добу од Ригведа к Упанишадама биле су разбацане, без неке нарочите системе. Отуда, када се посматра развој тих мисли, изгледа да је систематизацију мисли тог прелазног доба, провиђење ставило у дужност Упанишадама. У то време концепцију карме и пресељења (плод, несумњиво, аријског ума), немогуће је порицати, као и то да су прве мутне представе о њима могле потећи од Аборигеноваца, који су веровали да после смрти њихове душе продужују да живе у телима животиња.<sup>23</sup> Сада се тој идеји дају одређеније форме и садржај. Све се више доводи у везу реинкарнација са последицама ранијих живљења. Док стара учења Брама-

21. *Историја*.

22. С. Радхакришнан, *Нав. дело*, стр. 112, 113.

23. *Историја*, стр. 111.

на признају рођење и смрт само у будућем свету, дотле у Упанишадама таква веровања се преобраћају у доктрину преоваплоћења у овом свету<sup>24</sup>. Сада се већ одређено говори да се човек поново оваплоћава због својих преступа које учини у животу. А уз то је више издиференциран и појам греха. Грех – то је резултат површног схватања које рађа егоизам, који се задовољава сопственом ускогрудошћу и избегава сваку жртву. Упанишаде не говоре да је зло илузија или да је зло перманентно... Зло није реално у том смислу што је оно везано с могућношћу преобраћања њега у добро. Оно је реално по размерама оних сила, које су потребне за његово преобраћање.<sup>25</sup>

У вези са таквим поимањем греха и зла, Упанишаде дају и други метод за његово уништавање, односно за побожан живот. Оне се не задовољавају више спољашњом побожношћу, и обраћају пажњу са жртвоприношења (Ригведа), са формализма, на прави духовни религиозни живот. Савршенство се јавља унутрашњим и духовним, а не спољашњим и механичким. Ми не можемо учинити човека чистим, каже се у Упанишадама, оправши његову кошуљу.<sup>26</sup> Проблем зла показује се каменом спотицања свих монотеистичких система. У веданским химнама врлина се одређује као потчињење веданским прописима, а порок као непотчињење њима. У Упанишадама, пак, врлинско се показује знање

24. *Истбо*, стр. 208.

25. *Истбо*, стр. 202.

26. *Истбо*, стр. 121.

живота вечног, а пороком одрицање њега.<sup>27</sup> Упанишаде и на овај живот гледају као на средство за постизање јединства са апсолутним. У самој ствари, у њима има мало напомена о ништавности живота, затвореног у окове непрекидног обртања у круг смрти и рођења. Само формирање теорије самсаре, или преоваплођења, не показује се као јак доказ пессимизма Упанишада. Живот на земљи – то је средство самоусавршавања. Живот – то је степен у духовном усавршавању, степен у прелазу ка бесконачном. То је време за припремање душе за вечност. Живот – није празан сан, и свет – није бунило духа.<sup>28</sup> То се огледа и у томе што труд човеков овде на земљи није узалудан, јер они који су били добри брзо достижу доброродење – рођење Брахманом, кшатријем или вајшем. Но, они који су били рђави, врло брзо се рађају у виду свиње, пса или неке друге животиње.<sup>29</sup> То се још боље види у неким местима Упанишада, где се говори да индивид постаје једно с вишним, односно има тај циљ. Ту се показује Пранава (индивид) као лук, Атман – стрела, а Брахман се показује као циљ. Он треба да буде достигнут оним ко је неузбудљив, а то што постиже постаје слично стрели, којој се као циљ показује Брахман.<sup>30</sup> Ослобођена душа тико интензивно осећа своје јединство с Богом да она назива себе творцем света: „Ја сам – храна, ја

27. *Истіо*, стр. 202.

28. *Истіо*, стр. 120–121.

29. *Истіо*, стр. 209.

30. *Истіо*, стр. 199.

– онај који једе, ја субјект, ја објект, ја – оба заједно. Ја – сам прворођени, а такође разрушитељ света. ја – сличан сунчаној светлости. Ја – центар света, центар бесмртних богова.”<sup>31</sup>

### в) У будизму

Но, иако је индијска философска мисао направила велики корак у Упанишадама у односу на Ригведу о питању реинкарнације, ипак она ни издалека није довела ствари до њиховог пуног развоја. С обзиром на бујност источњачке маште, учење о реинкарнацији достиже сву ширину својих сразмера и богатство детаља у идућем периоду. Овај процват оно достиже у V веку пре Христа, а унапредио га је и развио, додуше у сасвим новом правцу Буда (сскр. Budha) „пробуђени, просвећени“, иначе оснивач, по њему познате религије (будизма).

Буда је без сваке сумње најмаркантнија фигура у историји индијске философије и религије. Он чини прекретницу у индијској мисли и упућује је новим током. Отуда није ни чудо што је његова личност обавијена митовима и легендама, па је из онога што се писало о Буди врло тешко, скоро немогуће, издвојити објективне историјске чињенице од легендарног материјала.

Оно што се зна сигурно о њему то је да је рођен у V или половином VI века пре Христа у аријској племићкој породици, у граду Капиловасту. Отац му је био поглавица аријског племена Сакија, бо-

31. *Историја*.

гат и угледан човек, који је своме сину званом Сидарта, (иначе Гаутама или Сакијамуни, и најпосле познат под именом Буде тј. „озареног“), створио удобне услове за живот. Иако је био ожењен у двадесет деветој години живота и имао чак сина, он некако у то време, по сведочанству свих предања, дубоко погођен величином и општошћу људских беда, решио се да напусти миран и удобан домаћи живот и да постави себи циљ, ако је могуће, да реши тајну људских страдања и да открије пут за њихово ослабљење и потпуно уништење. У том циљу он се повукао у пустинју, где се предао најстрожијим подвизима аскезе. Живећи таквим животом успео је да открије своје „четири знамените истине“, чије разрађивање је створилу целу систему будистичког учења. Те истине су: 1. факт страдања је неодељив од постојања; 2. узрок страдања – „жеђ“ или „жель“ (постојања); 3. уништење страдања достиже се уништењем те жеље; 4. пут ка томе – то је „осмокраки свети пут“; он води ка прекраћењу страдања.<sup>32</sup>

Нашавши на тај начин право, како је мислио Буда, решење загонетке живота, он се претворио у ревносног мисионара, проповедајући то ново учење и другима. Нећемо овде износити преглед целе система будистичког учења, него само његово учење које се односи на наш проблем реинкарнације, јер систематски преглед целог будистичког учења јесте питање посебне студије.

32. С. Г. Келлога, *Будизъмъ и християнство*, переводъ съ английскаго Љ. С. Орнатски, Киевъ, 1894, стр. 43–46.

Пре свега, да би нам учење о реинкарнацији било што јасније, погледаћемо прво једно питање, које је у органској вези са питањем реинкарнације, те се једно без другог не да ни замислити ни објаснити. Наиме, сва индијска философија, како она из претходних периода, тако и ова у будизму, учила је да постоји као основни закон бивања у свету (моралном): КАРМА – закон каузалитета, и из њега изведен закон реинкарнације.<sup>33</sup> Под законом карме разуме се судба човечије душе у новом земаљском животу, опредељене њеним делима у пређашњем животу – одговарајућу плату – награду или казну – које ће трпети душа у новом оваплоћењу, под резултатом онога што је она учинила у прошлом животу.<sup>34</sup> Закон карме је, у ствари, процес моралне еволуције, којег ми не можемо задржати, управо онако као што не можемо зауставити деловање нужних природних закона. На тај начин закон карме у моралном свету, аналоган је физичком закону јединообразија. То је закон чувања моралне енергије. Сагласно принципу карме, нема ничега непознатог или случајног у моралном свету.<sup>35</sup>

Закон карме је општи закон и он се примењује на људе и на божове, на животиње и на биљке.<sup>36</sup> Карма је, пре свега, индијска форма теодиције, јер

33. Др Павле Јевтић, Бхагавад-гита, у *Misao*, Београд, Јуни 1928. г., стр. 220.

34. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: *Учение о переселении душъ*, Париз, 1935 г., стр. 19.

35. С. Радхакришнань, *Наведено дело*, стр. 204.

36. *Истіо*, стр. 205.

без ње не може се схватити и оправдати разноликост људских судби овде на земљи. Карма то једноставно решава, јер и страдање и радост су увек заслужени у прошлом животу. Добро и зло сваког человека, остварени у једном његовом животу, чувају се и продужују да делају и опредељују његову судбу у следећем његовом животу.<sup>37</sup> Но, као што карма утиче на живот человека, тако и човек својим животом ствара своју карму. Јер закон карме не намеће се споља, он је положен у самој нашој природи. Као такав, он је принцип који установљује праведност у људским односима.<sup>38</sup>

Закон карме је неумитан. По сили тог закона, духу човековом је неизбежно после смрти да се понова оваплоћава у емпиријски омотач, но потпуно нов: прошло остаје у виду плодова својих само у духу. Емпиријски омотач није „васкрсли“ пређашњи, него потпуно нов.<sup>39</sup> Овакво учење и јесте основ за могућност развијања учења о реинкарнацији, јер без првога не може се замислити ни ово друго.

Тек када смо ово видели и одредили међусобни однос карме и реинкарнације, можемо се вратити на будистичко учење о реинкарнацији. Ово учење, као што је било и у претходним периодима, у органској је зависности од општег погледа на

37. С. Франкъ, *Нав. дело*, стр. 14.

38 С. Радхакришнань, *Нав. дело*, стр. 374.

39 *Переселение душъ*, Зборник чланака. Прот. В. Зенковский, *Единство личности и проблема перевоплощения*, стр. 99.

свет, и од погледа на смишо човековог живота. А тај будистички поглед на свет у много чему се разликује од погледа Ригведа и Упанишада. Зато је разумљиво што и учење о реинкарнацији добија нове видове.

Основне поставке будизма су врло просте. Он не признаје ни творца ни твар. Свет је вечан јер је одувек постојао и увек ће постојати.<sup>40</sup> Будизам нема никаквог појма о личном Богу, па чак изгледа ни о Богу уопште, те се на том питању скоро изједначује с атеизмом. Неким научницима то изгледа исувише смео закључак, и радије би да будизму припишу агностицизам у погледу Бога. Но, речи Будине које је употребио у разговору са једним брамином, хтели ми или не, очигледно указују на одрицање бића Божјег. Он је рекао том приликом: „Ја никога не видим ни у небеским световима, ни у свету Маре (злог духа – царство зла), ни међу становницима Браме, ни међу боговима и људима, кога би требало да поштујем.“<sup>41</sup> Зато није претеран закључак већине научника, да „нема Бога“ – јесте основна поставка будизма.<sup>42</sup> У сваком случају, једно је сигурно – да будизам, макар и имао неког пантеистичког Бога, ништа није знао о било каквом бићу које би макар мало одговарало теистичком представљању божанства<sup>43</sup> – није

40. Лопухинъ, *Православная богословская энциклопедия*, т. II, Петроградъ, 1902. г. стр. 1147–48.

41. С. Г. Келлога, *Нав. дело*, стр. 134.

42. *Историо*, стр. 135.

43. *Историо*, стр. 137.

имао личног Бога. За Буду та питања чак немају никаквог практичног значаја за спасење од патњи и страдања овог живота. Зато он најрадије о њима ћути и ништа не говори.

Када га је његов ученик Малунка једном запитао да ли је вечан свет који постоји или не, он му није дао никаквог одговора, јер је то питање учитељ сматрао потпуно бескорисним.<sup>44</sup> Другом једном приликом Буда је говорио својим ученицима овако: „Ученици! Не мислите о свету: да ли је свет вечан или не; да ли је коначан или бесконачан. Ако ви мислите, ученици, то треба да мислите овако: то је страдање; ви треба да мислите: то је уништење страдања; ви треба да мислите: то је пут за уништење страдања.“<sup>45</sup> То страдање је елеменат изван кога Буда неће и не може да мисли. Њему је једини циљ да прво у себи оствари, а затим и друге да научи ослобођењу од страдања и утапању у нирвану<sup>46</sup>. То се постиже живљењем по његове четири истине и упражњавајући осмокрачки свети пут. Ко живи таквим животом ослобађа се жеље за животом, а самим тим – и страдања.

Но, живот човеков је врло кратак овде на земљи, да би се за време само једног живота могao

44. *Исіо*, стр. 135.

45. *Исіо*, стр. 135 – 136.

46. НИРВАНА је коначни циљ будизма. Патња (страдање) настаје од жудње за животом, за насладом, за влашћу, за вечитим животом и сл. Треба уништити ту незајажљиву жудњу, одрећи се жеља, ослободити се земаљске таштине – то је пут за уништење патњи. Управо иза тог пута, налази се потпуно ослобођење, НИРВАНА. Ч. Вељачић, *Будизам*, Београд, 1990. стр., 179.

ослободити те жеље за животом. Зато је неопходно реинкарнирање човека више пута, што му је неопходно за постизање тог циља. Само страдање се показује као услов прогреса. Борба – то је закон постојања, а жртва – узрок еволуције. Што већа борба и жртва, тим виша радост и слобода... Страдање се показује искуплењем којим човек плаћа за достигнуће свога венца.<sup>47</sup>

Сагласно учењу о богу, будизам се показао доследан и у своме учењу о човеку и његовој души, поричући њено онтолошко постојање, као неке посебне субстанције. Скоро сви ауторитативни научници, без изузетка, сагласни су у томе да будизам, сагласно учењу самога Буде, како нам је оно познато из Питака (Питаке - будистичке канонске књиге, познате под именом „Три Питаке“, од којих свака носи своје нарочито име: Vinaya, Sutta, и Abhidhamma) није признавао постојање душе човечије.<sup>48</sup> Неки, истина, сумњају у то, као Макс Милер, који покушава да докаже да учење о непостојању душе које се налази у трећој Питаки, не припада Буди, него да је то каснија интерполяција, јер, наводно, противречи учењу (неким мести-ма) из прве две Питаке, где се говори о постојању душе. Међутим, тај његов покушај правдања побио је и обеснажио Р. Девидс, који наводи два дужа места из друге Питаке у којима се управо говори да човек нема душу, и да између учења друге и

47. С. Радхакришнан, *Нав. дело*, стр. 205.

48. Др Павле Јевтић, *Индира ризница мудрости*, Бгд. 1937, стр. 82.

треће Питаке нема противречности, како то тврди професор Милер. Тако у другој Питаки Sutta-Nipat-e, казано је између осталог: „Једно само име остаје неразрушиво од личности онога ко се удаљио из овога света.“<sup>49</sup> Р. Девидс указује и на друга места Sutta-Pitake, где се Буда представља да набраја шеснаест јереси, по учењу којих душа постоји свесно после смрти тела, затим осам јереси, по учењу којих душа постоји после смрти без свести, и на крају више од осам јереси, по учењу којих душа постоји после смрти у равнодушном стању: ни у стању свесном, ни у стању бесвесном. Из тог места учење будистичко о непостојању душе открива се јасно као дан.<sup>50</sup>

После свега овога јасно нам је да у будизму не постоји личност, односно нешто што је носилац личности. Одрицање од вере у постојање индивидуалне душе, односно схватање душе као безличног комплекса одвојених њених елемената и процеса, показује се као услов за спасење душе од будућих пресељења, завршног њеног успокојења у блаженству „нирване“. Право порекло учења о пресељењу душа састоји се у спајању природног погледа на свет с оригиналном идејом која чини

49. С. Г. Келлога, *Нав. дело*, стр. 146–147.

50. *Исио*, стр. 46–47. Па ипак има и супротних мишљења о том питању од овог којег наводи Келога. То ново гледиште сматра да је по будизму душа бесмртна и потпуно различна од оног вештаства с којим живи у сједињењу. Увучена у вихор живота, душа прелази серију наизменичних постојања пресељавајући се из једног тела у друго, живећи у условима више или мање удобним, више или мање срећним. Лопухинъ, *Православная богословская энциклопедия*, т. II, Петроградъ, 1902. г., стр. 1148.

оригинално достојанство индијске религиозности, с идејом карме.<sup>51</sup> Ипак, то пресељење о коме говори будизам мора се разликовати од пресељења Ригведа и Упанишада, који признају душу. У будизму чак нема ништа што би личило на пресељење душа или прелаз индивидуа из једног живота у други. Када човек умире, његов физички организам – основа његове психике – распада се, и на тај начин психички живот прилази крају. Поново се, пак, рађа не тај исти мртав човек, но други. Нема никакве душе која би се могла пресељавати. Продужава да постоји само карактер.<sup>52</sup> Једино што је заиста бесмртно у човеку јесу његова дела. По будизму, несумњиво са смрћу завршава се све. Човек је само номарупа тј. „име и форма“; у њему после смрти не остаје ништа што би супстанцијално могло да продужи своје постојање. Нас преживљавају само наша дела и ништа више.<sup>53</sup>

Па и поред свега тога што будизам одриче индивидуалност и душу као њеног носиоца, то му ништа не смета не само да учи о стварности реинкарнације, него поставља и циљ исте – утапање у нирвану. Нирвана (с скр. *nirwana*) је нови појам у будистичкој религији и философији, а значи управо „угаснуће“, стање вечитог и блаженог мира који се налази с оне стране света, савести и индивидуалног живљења. До овога стања, за којим просвеће-

51. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: *Учение о переселении душъ*, Париз, 1935 г., стр. 13–14.

52. С. Радхакришнань, *Нав. дело*, стр. 378.

53. С. Г. Келлога, *Нав. дело*, стр. 187–188.

ни будист тежи као за највишом и крајњом сврхом, долази се потпуним угаснућем свога „Ја“ и воље за животом, тј. потпуним ослобођењем духа од материје.

Реч „нирвана“, објашњава најбољи познавалац индијске философије Радхакришнан, буквално означава „гашење“, или „хлађење“. „Гашење“ напомиње крај. „Хлађење“ се показује не пуним уништењем, но само умирањем страсти. У сваком случају, нирвана, сагласно будизму, није блажено јединство с Богом, јер такво јединство јесте само продужење жеље да се живи.<sup>54</sup> Достигнути, пак, нирвану, значи ослободити се од страдања и жалосних услова постојања. Онај ко је достигао нирвану не може се рађати више, он је слободан од зла заувек. Тако схватање нирване природно показује поистовећење њено с небићем.<sup>55</sup>

О самој природи нирване не може се позитивно рећи шта је. По некима то је потпуно небиће, и утапање у нирвану значило би исто што и престајање сваке егзистенције, или у најбољем случају сазнања о егзистенцији. Сам Буда није поставио отворено питање о природи нирване. Он је сматрао да се његова мисија састоји не толико у томе да би раскрио тајне божанства, колико у томе да би привукао људе ка његовом постизању.<sup>56</sup> Но ипак, изгледа да није сматрао нирвану потпуним

54. С. Радхакришнан, *Нав. дело*, стр. 381.

55. Лопухинъ, *Православная богословская энциклопедия*, т. II, Петроградъ, 1902. г., стр. 1149.

56. С. Радхакришнан, *Нав. дело*, стр. 380

уништењем, него само прекраћењем постојања у свесном стању. О стању у нирвани налазимо диван опис у поменутом делу Радхакришнана где се каже: „Онај који је ослобођен [ступио у нирвану] није ни велики ни мали, ни црн ни плав, ни горак ни сладак, ни хладан ни врућ... Без тела, без пресељења... Он прима, он познаје, но његово биће нема форме; нема условности за неусловљено...“ Енергија прошле карме се гаси, а дух, макар још и да постоји, нема могућности да се поново роди.<sup>57</sup> У вишем стању нирване ми смо слободни од карме и сва се туга прекраћује када се личност распада. Карма подржава животни процес, а када се она иссрпе, индивидуално постојање прилази крају.<sup>58</sup> Следствено томе, нирвана представља завршетак духовне борбе и означава сама собом позитивно блаженство. То је – циљ савршенства, а не бездан уништења. Путем разрушења свега што имамо индивидуалног у себи, ми ступамо у заједницу са целом васељеном и постајемо неодвојивим делом њеног великог процеса. У том случају савршенство је осећање јединства са свим што постоји, што је било када постојало и што ће било када постојати.<sup>59</sup> Но, овакви погледи на нирвану већ не припадају времену Буде, него каснијем периоду Махабхарате, док доцнији будизам – необудизам под нирваном замишља блажени живот у неком Будином свету пуном сјаја и велелепности. Но, та-

57. *Исто*, стр. 282.

58. *Исто*, стр. 380.

59. *Исто*, стр. 381.

кви погледи су несумњиво јереси у односу на ортодоксни будизам, и настали су, свакако, по аналогији са хришћанским рајем, до којих су појмова дошли преко раних хришћанских мисионара.

Философска мисао у Индији после Будиних надзора није престала да се развија, него је достигла такорећи своју кулминацију у чувеном религиозно-философском епу Махабхарате. Махабхарата је дело индијске мисли настало између VI до III века пре Христа, а неки делови можда и касније.<sup>60</sup>

Најзнатнији и најлепши део не само Махабхарате, него и целе старе индијске књижевности, несумњиво је поема Бхагавад-гита, која има историјску подлогу, а иначе је религиозно-философске садржине. Она садржи традиционално учење о богу Кришну, који се често инкарнирао у поједине људе у периодима моралног пада људи, да им помогне и да их избави из тог моралног пада. У тој поеми, која представља интелектуални одблесак борбе с једне стране браманизма као културно-религиозног система, и с друге стране разних секташких покрета на челу са будизмом<sup>61</sup>, износе се у дијалогу између бога Кришне и Арџуна (једног војсковође), већ до сада позната мишљења са неким финесама о реинкарнацији, карми, нирвани, и уопште о

60. Тако за *Бхагавад-гиту*, поему која сачињава један део Махабхарате – и ако не њен најстарији део, постоји мишљење да се појавила далеко после Еванђеља, Види: Лопухинъ, *Православная богословская энциклопедия*, т. II, Петроградъ, 1902. г., стр. 1074.

61. *Бхагавад-гиту*, превео са санскрта др Павле Јевтић, Београд, 1929., г.. Предговор, стр. 14.

погледу на свет. На тај начин Бхагавад-гита је прелажење идеја Упанишада ка новој ситуацији која је поникла у епохи Махабхарате.<sup>62</sup>

Кроз даљи ток историје индијске мисли појављују се многобројни правци који у суштини задржавају оно старо – појам реинкарнације, карме и нирване, али у детаљима отишли су тако далеко да често представљају праву супротност један другом, те их је тешко, а и непотребно, пратити у њиховом развоју.

### *ѣ) Код грчких философа*

Индијско учење о реинкарнацији није могло бити задржано само на тлу Индије где је и поникло. Оно је врло брзо прекорачило националне границе и нашло присталица и код других народа, а нарочито код стarih Грка. Мисли се да су ширењу тих мисли међу Грцима много допринели ратни походи Грка на Исток према Индији, кад је долазило и до културних веза – а нарочито за време Александра Македонског. Једном унешена споља, идеја реинкарнације нашла је места у главама многих грчких философа, као код Питагоре, Емпедокла, у систему Орфизма, код Платона и неких других. Иако се сви они у основи слажу у питању реинкарнације, ипак се у нечему и разликују међусобно, што долази од њиховог општег погледа на свет. Већина од њих сматрала су материју као зло начело, а тело људско – као тамницу ду-

62. С. Радхакришнан, *Нав. дело*, стр. 452

ше, где се душа налази у изгнанству, те су и поновно оваплоћење сматрали велиkim злом, настојећи да га избегну овим или оним начином живота, овом или оном методом. Док оно у чему се битно разликује учење грчких философа о пресељењу душа од индијских представа, јесте сам идеал постојања душе после њеног спасења од циклуса рађања; јер по њима он се састоји не у гашењу душе у нирвани, него у њеној блаженој бесмртности у божанској небеској свету.<sup>63</sup>

Учење о пресељењу душа код орфика и питагорејца приказује нам тешкоћу, скоро до немогућности, за душу да се избави од страдања овога века. Оно је управо израз тог трагичног сазнања тешкоће за душу да се коначно отргне из телесне тамнице, јер после смрти душа се поново оваплоћава у ново тело, упада у нову тамницу.<sup>64</sup> Интересантно је да је овако учење питагорејца о пресељењу душа, као и у Индији, повезано са учењем о повраћању свега што постоји. Наиме, и Питагорејци су сматрали да по истеку неког светског периода (у Индији је то калпа), све у свету се понавља безбројно много пута у апсолутно истоветном виду.<sup>65</sup> Питагора је био близак индијском учењу не само у томе, него и у питању метода за ослобођење душе од реинкарнације, заступајући строги аскетизам. Аскетски и питагорејски начин живота имали су за циљ да спасу

63. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: Учение о переселении душъ, Париз, 1935 г., стр. 21.

64. *Истѣо*.

65. *Истѣо*, стр. 24.

душу од даљих преоваплоћавања и да јој помогну да се врати у њену небеску отаџбину.<sup>66</sup> Слично учење какво је имао Питагора, имали су и песник Пидора, као и грчки трагичари Есхил и Софокле. По њима сила, као нека супстанција једном учињеног греха, продужава понова да живи у судбама потомака и кажњава се у њима све новим злочинима и несрећама. И с тим се подудара пессимистичка представа о животу као о продуженој „смрти душа“.<sup>67</sup>

Емпедокле, пак, сматра да се реинкарнација шири и на богове, те описује с религиозним патосом горку судбу богова, који су пали за своје грехе на земљу и одређених на кружна преоваплоћења. Он чак и себе сматра за једног од богова, па описујући своју судбу каже:

„...Сад сам и ја такав бегунац од богова, који је заблудео,

Ја сам пак некада био младић, и девојка и птица, и жбун, и нема риба која у води обитава...“<sup>68</sup>

Као по Питагори, исто тако и по Емпедоклу, кроз очишћење и аскезу људи се у новим рођењима могу подизати на виши степен постојања – рађајући се као јасновидци, песници, лекари, вође и најзад постају опет боговима.<sup>69</sup> То и јесте циљ

66. *Истіо*, стр. 22.

67. *Истіо*, стр. 25.

68. *Истіо*.

69. *Переселение душъ*, Зборник чланака. С. Франкъ: Учение о переселении душъ, Париз, 1935 г., стр. 24.

„посвећења и чистог живота“, да би научили душу да се истргне из круга рођења и да одахне од невоља.<sup>70</sup>

Но највећи ум који је примио и философски развио учење о пресељењу душа, био је, нема сумње, Платон. Темељ за то његово учење послужила је његова теза о преегзистенцији душа у свету идеја. Поред тога, он се појављује у историји људске мисли као први проповедник учења о духовној, бестелесној и неземаљкој природи душе и о њеној бесмртности. Отуда слободно можемо рећи да вера у личну бесмртност душе стоји у вези са вером у њену богоподобност и, као таква, учврстила се у сазнању човечанства у знатној мери под утицајем платонизма. Сама по себи та вера никако не одговара учењу о пресељењу душа, а у неким односима чак јој је и противна. У мањој мери, индијско и орфијско-питагорејска представа о могућности оваплоћења човечијих душа у животиње, па чак и у биљке, очигледно је неспорива с Платоновим убеђењем да као основ душе и њене бесмртности јесте начело чисте духовности, надчулног интелектуалног созерцања, и уопште основни прави пут душе који одговара њеној правој природи јесте „пут горе“, у небески свет.<sup>71</sup>

Па и поред свега тога, Платон није могао да избегне саблажњиву мисао о пресељењу душа и да јој се одупре. Његов изразити дуализам међу небе-

70. *Истio*, стр. 21.

71. *Истio*, стр. 25–26.

ским и земаљским светом, представа о земаљском животу као месту изгнања душе, као терету њеног грехопада на небесима (у свету идеја), и општи пессимизам Платона који из тога произлази, близијују га с орфичко-питагорејским кругом идеја (или их је узео отуда), и у том контексту он приМА и учење о реинкарнацији.<sup>72</sup>

Премда говори о пресељењу душа, као и многи други, Платон има неке своје концепције о том питању којих код других философа нема. Његово учење о пресељењу душа разликује се од питагорејског у два случаја: 1. Платон никде не помиње могућност оваплоћења човечије душе у растиње – граница оваплоћења остаје животињски свет, а притом првенствено у виду виших његових врста: грабљивих зверова, орла, лабуда, птица певачица (но и то су као изузети), док по општем правилу пресељење душа ограничено је на свет људских бића; 2. Друга, више принципијелна одлика Платоновог учења, састоји се у томе, да се битно ограничава безнадежно учење о предодређености будућих судби душе „кармом“. У десетој књизи *Држава* душе умрлих, пролазећи очишћујуће казне у подземном свету, саме изабирају себи будућу земаљску судбу, тј. род свога оваплоћења, руководећи се притом опитом прошлог живота. Једном изабравши себи судбу, душе даље потпадају под власт судбине, неопходности, но сам избор је слободан.<sup>73</sup> Из

72. *Истбо*, стр. 26.

73. *Истбо*, стр. 27.

тога излази да по Платону прошли живот не утиче на даљу судбу душе, као индијска неумољива карма, не одређује је с безизлазном неопходношћу на зло и страдање у следећем животу. Платон јасно говори да би то било неспојиво ни са свеблагошћу бoga, ни са слободом човека.<sup>74</sup>

Но та вера у пресељење душа није била прихваћена од каснијих философа, тако да је већ Аристотел, ученик Платонов, отворено био против тога, јер је за њега била недопустива идеја о пресељењу душе, пошто свако тело има своју сопствену душу, свој „облик“ и „форму“.<sup>75</sup> Вера у пресељење душа није се сачувала у каснијој епохи грчке религиозности, ни у грчкој философији – где је она била потпуно притешњена и другом аристотеловском концепцијом душе; и пантеизмом стојика за које је душа честица божанског огња, која има да се слије са својим изворм; и материјализмом школе Епикура, који је поставио свој основни задатак, наиме, да спасе људе од страха мисли о било каквом загробном постојању, те је проповедао потпуно ишчезавање душа са смрћу; ни у народним религиозним веровањима.<sup>76</sup> Тек касније, за време неоплатонизма, избија као искра из пепела вера у пресељење душе. Била је нарочито заступљена код чувеног неоплатоника Плотина, премда и код

74. Исао.

75. Переселение душъ, Зборник чланака. Г. Флоровский, *O воскресении*, стр. 146.

76. Переселение душъ, Зборник чланака. С. Франкъ: *Учение о переселении душъ*, Париз, 1935 г., стр. 28.

њега у доста блажој форми него што је била, рецимо, код Питагоре и Емпедокла. Плотин се отворено колеба да призна оваплоћење људских душа у животиње, и само условно то сматра могућним, и више је склон мисли о крајњој противности међу људским и животињским душама.<sup>77</sup>

На основу овога што смо рекли, било би исувише непромишљено закључити да је идеја пресељења душа била општеприхваћена у старом античком свету. Присталице њене биле су усамљене и појединачне појаве, већином ограничene на философске и песничке духове.

#### *д) У окултизму, ἀεософији и αντροῖософији*

Још у античком свету пољујана вера у пресељење душа, потпуно је разрушена у сукобу са хришћанским учењем о личној бесмртности душе и вакрсењу из мртвих. У вези са оваквим хришћанским учењем у свести људи који су га прихватили, избледео је и нестао сваки појам у вези са реинкарнацијом. Такво је природно и нормално стање ствари да пред Христовом вечном светлошћу ишчезавају све људске светильке. Но није увек тако било.

Кад год је религиозност слабила, у историји човечанства имамо случајеве да су се појављивала разна окултна друштва, спиритизам и др. који су својим системима и магијским триковима покушавали да код људи замене и надокнаде охладну или изгубљену веру. Први случај бурног налета окултизма имамо

77. *Истo.*

још у старом античком свету, када је под ударцима философа и исмејавањем од стране песника, вера у грчке богове код простог народа била пољуљана. Други, сличан налет окултизма, био је у средњем веку, нарочито на Западу, где је вера у народу била ослабила под утицајем ренесанса. А тако се нешто слично десило, можда само у јачој форми, у прошлом веку синхронизовано са појавом материјализма и слабљења вере у широким народним масама широм света, па и међу православним народима.

Заједно са тим мистичним и окултним друштвима, као птица феникс, вакрслала је из свога пепела и стара идеја реинкарнације и карме, која је прилично дуго времена била заборављена, бар у хришћанском делу света. Тих окултних друштава, који су та-корећи преплавили и Европу и Америку, има много и под разним називима. Најпознатији и за нашу тему најважнији су, без сумње, друштва теософа и антропософа. Сва та друштва имају међусобно много сличнога, али и различнога у својим учењима. Но оно што би се могло узети као заједничко свима окултистима, иако не без изузетка, то је њихова пантеистичка основа погледа на свет. Неки, као на пример Јог Рамачарака, затим теософи и антропософи, то отворено наглашавају упуштајући се у детаљнија објашњења. Неки пак ту основну пантеистичку црту прећуткују, скоро прикривају, па говоре о Богу као свесно личном бићу, дакле усвајају теизам, као што чини на пример Финдлеј.<sup>78</sup>

78. Др Лазар Милин, *Лекције из айолоџетике*, стр. 166.

Ми овде нећемо узимати у обзор сва та многобројна друштва, њихов настанак и историјски развој, а још мање сву окултистичку литературу, која је заиста огромна, него ћемо се укратко задржати на теософији и антропософији.

Теософско друштво је основала Јелена Блавацка, која је имала буран живот (била несрећна у браку), а по природи је била склона авантурама сваке врсте. Она је пропутовала цео Запад, упознала се са учењима разних тајанствених друштава, и у Њујорку у друштву са Американцем Олкотом 1875. године основала прво теософско друштво. Касније је седиште друштва пренела у Бомбај, а затим у Адјор код Мадраса у Индији. Њу је после смрти наследила Ана Безант, такође дух своје врсте, иначе помоћница Јелене Блавацке. Чувени теософ у то време био је и Рудолф Штајнер, који се 1909. год. разишао са Аном Безант, и основао посебно друштво антропософа, у Дорнхау код Базела.

Оба ова друштва имају скоро исте погледе како на свет, тако и на человека и његову судбу. Поглед на свет, пак, како теософије, тако и антропософије, јесте пре свега – „пантеистички натурализам или спиритуалистички хилозоизам“, који се састоји у томе да нема Бога и света, као Творца и твари, но постоји свет, који представља собом живу лествицу божанствених потенција или стварност „јерархија“. „То је оригинално незнабожачко обожење света, које не зна бога над светом но само у свету“<sup>79</sup>. На

79. Свешч. Г. Лотоцкий, *Переселение душъ*, приказ, Вестникъ братства прав. богослововъ в Польше, Варшава, 1936. г., књ. I, стр. 24.

основу таквог погледа на свет, сви су они доследни када тврде да се свет развија сам по себи и од себе. Отуда још једна заједничка црта, како теософског тако и антропософског погледа на свет, јесте универзални еволуционизам: свет је еволуција Бога у свету, теокосмоса, која се опредељује нарочитим планетарним стањима. Тај општи закон еволуције самим тим обухвата и човека, у односу на којег остварује се као закон преоваплоћења, које има најсвеопштије антропокосмичко значење. Преоваплоћење је универзални закон еволуције света и човека. Појединачно настаје и еволуира Бог, као и свет, као и човек, и не постоји ништа завршено, стално и вечно.<sup>80</sup> На основу овога, у суштини својој требало би и теософију и антропософију назвати космофија. Антропософија је такође космоцентрична као и теософија. Упркос свога назива она ипак није антропоцентрична.<sup>81</sup>

Што се тиче учења о човеку, ту се они углавном сви слажу и са Јеленом Блавацком признају да се човек састоји из физичког тела, астралног тела или душе, и вишег неизменљивог човечијег духа. То је антрополошка доктрина општа за све теософске покrete, иако одриче целосност човечије личности, како у њеном постанку тако и у њеној коначној судбини.<sup>82</sup> Неки теософи на ова три дела човека додају

80. *Истор.*

81. *Переселение душъ*, Зборник чланака. Н. Бердяев, *Учение о переселении и проблема человека*, стр. 68.

82. *Истор.*, стр. 72; ср. Н. Морлендъ, *Душа и перевоплощение души*, стр. 14, 16.

и четврти део – „ЈА“ – као посебан део, а неки опет броје седам, па чак и десет делова из којих се човек састоји<sup>83</sup>. За окултисте човеково „ја“ је од битног значаја, а Р. Штајнер за њега отворено говори да је капља у океану божанског живота.<sup>84</sup> Ипак им то ништа не смета да учење о реинкарнацији буде основни стожер целог тео-антропософског система.

Учење о пресељењу људских душа, као што смо напред видели, припада старим учењима човечанства. Оно је било у религиозној философији Индије, у Египту, у Грчкој – у питагорејству, орфизму и код Платона. Но, теософија и антропософија XIX и XX века, иако га пропагира, није му тиме ништа додринела, него га је само вулгаризовала и упростила. То старо учење, како у Индији тако и у Грчкој, нарочито у орфизму, било је пессимистичко. Циљ је био да се избегне пресељење, да се изађе из њиховог круга и да се уђе у други духовни поредак. Теософско, пак, учење о пресељењу, како се оно формирало у другој половини XIX века, постало је оптимистичким<sup>85</sup>, упркос тога што и они сматрају да је овај живот само патња и страдање. Управо идеја пресељења највише и саблажњава у тим учењима. Они се труде да даду одговор о неправедним страдањима живота. Популарност теософије и антропософије везана је управо са учењем о пресељењу<sup>86</sup>.

83. *Испо*, стр. 24.

84. *Испо*, стр. 70.

85. *Испо*, стр. 66–67.

86. *Испо*, стр. 65.

Духовна (тј. окултна) наука учи о томе да човеков живот не почиње рођењем и да се не свршава смрћу. Рођење је нека врста земаљског буђења, а умрети значи заспати за земаљски начин живота. Када човеково тело постане неспособно да еволуира и да служи еволуцији духа, човек га напушта и улази у друге начине живота, у којима ће прерадити земаљска искуства и примити нове импулсе да би се једном опет вратио земаљском животу, у њему делао и даље еволуирао.<sup>87</sup> Као и у старим учењима, и овде каснија оваплођења зависе од ранијег живота. То је садржина закона карме, који гласи: све што ја у свом данашњем животу знам и чиним, каже Рудолф Штајнер, не стоји одељено за себе као чудо, него је у вези као последица с ранијим облицима битка моје душе и као узрок с каснијим облицима моје душе.<sup>88</sup> Свака душа упућује се онуда куда је она тежила у своме постојању. Она не иде за произвољним наредбама било каквог бића на небу, или на земљи; само безусловно праведан и беспристрасан закон карме показује се у сваком одвојеном случају.<sup>89</sup> Они који се поново јављају на земљи, не рађају се против своје воље и својих жеља. Напротив, они се реинкарнишу зато што стварно то желе... Жеља се увек показује главном и основном силом душе, која је побуђује к пресељењу.<sup>90</sup>

87. Никола Крстић, „Мисија земље“, *Упознај себе*, часопис за антропософiju и уметност, Београд, 1931, бр. 12, стр. 209.

88. Др Рудолф Штајнер, *Реинкарнација и карма*, Београд, 1928. г., стр. 22–23.

89. Ј. Рамачарака, *Жизнь за пределами смерти*, стр. 86.

90. *Истio*, стр. 88–89.

У учењу о реинкарнацији код теософа и антропософа, важно је приметити да човек после физичке смрти продужује да живи на вишим плановима – астралном и ефирном, где прерађује искуства добијена на земљи. За време пребивања на астралу душа се одмара, освежава и укрепљује. Она је заборавила животне незгоде поднете у време прошлог преоваплоћења. Она је опет млада, пуна наде, снаге и частолубља. Она поново стреми ка делатности, ка испуњењу још неостварених жеља, стремљења и частолубивих замисли – и она радо упада у поток који уноси њу у поље деловања, где се те жеље могу пројавити.<sup>91</sup> Тако у поновном оваплоћењу човек доноси собом плодове прошлих живота, који су постали особинама његовог бића.<sup>92</sup> Тако се тај пут усавршавања развија кроз многобројна оваплоћења, јер у сваком оваплоћењу он обогати нечим своје искуство. Са чим човек умире (с каквом духовном садржином), тиме он и почиње нови живот.<sup>93</sup> У данашњем животу ми жањемо плодове прошлог живота и сејемо семе за будући живот. Циљ свега тога јесте бесконачно усавршавање, кажу антропософи, док се не постигне смишљање човековог живота који је наговештен у Јн. 10,34 – Ја рекох: богови сте. – Човек има да постане стваралац. То је смишљање човековог живота ако испуни намењену му мисију. Од створа да постане стваралац. Наравно, кажу они, то треба да се оствара.

91. *Истло*, стр. 90.

92. Др Рудолф Штајнер, *Реинкарнација и карма*, Београд, 1928. г., стр. 37.

93. Н. Морлендъ, *Душа и йеревоїлощчение души*, 1938., стр. 81.

ри у далекој будућности, иза прелаза кроз многе и многе земаљске животе, иза прелаза кроз патње, болове и муке на земљи.<sup>94</sup> Средство за постизање тога циља – савршенства и избегавања страдања, јесте знање. Треба само познати истинску природу ствари, каже Јог Рамачарака, да бисмо изгубили жељу да овладамо њима, те се на тај начин знање показује као ослободилац.<sup>95</sup>

†

† †

Такав је углавном историјски пут и развој учења о реинкарнацији, које је тобоже требало да објасни живот човеков и многа питања у вези са животом, те да на тај начин даде човеку моралне подршке и снаге да своју судбу смиreno и трпљиво подноси. Нећемо улазити у то да ли је оно и колико њих учинила блаженим и засладило им горку чашу живота, него да ли је то оно уопште могло да учини, и да задовољи човека својим поставкама и својим методама. Одговор на то питање биће јасан ако питање о реинкарнацији погледамо у светlostи Богочовечанске Науке Господа Христа, и Његовог решења проблема човека.

### Реинкарнација и опште васкрсење

Будући да учење о реинкарнацији, како смо већ видели, има за основну поставку и крајњи циљ

94. *Упознај себе*, Часопис за антропософију и уметност, Београд, 1931, бр. 9, стр. 149.

95. Ј. Рамачарака, *Жизнь за пределами смерти*, стр. 95.

спасење човека од овог и оваквог живота, и његово усрећење на неком другом плану (било то у сливању са Брамом, било у нирвани као потпуном небићу, или у нирвани као блаженом стању ван бола и патње, или пак у некој врсти раја), а исти циљ спасења човека, додуше од греха, смрти и ђавола, и осигурање њему васкрсења и блаженства тамо „одакле одбеже бол, туга и уздишање“ има и хришћанство, то су многи писци и научници правили упоређења међу њима и давали превагу једном или другом. Није редак случај да су многи више ценили реинкарнацију од хришћанског есхатолошког учења о васкрсењу. Но, треба знати да то није резултат неког објективног и строгог научног изучавања, него је у питању или плод недовољног познавања суштине хришћанства, или субјективни моменат, или пак нека врста авантуризма и жеље за нечим новим и тајанственим. Такав случај имамо са господином др Петром Станковићем, који се у своме делу *Medicina divina*, на хришћанство баца најпрљавијим блатом, изгледа, само зато да би истакао учење о реинкарнацији на прво место и „доказао“ како се „логичким путем једино помоћу реинкарнације може наћи решење горе постављеним питањима“<sup>96</sup>. Колико је оправдано једно такво мишљење и многа слична, показаће нам упоређење и објективно посматрање целе ствари.

96. Др Петар Ј. Станковић, *Medicina divina*, Београд, 1941, стр. 134. Види и стр. 150–152.

Да би идеју реинкарнације уопште удостојили пажње и упоређења са натприродним Богооткривеним учењем хришћанским, на представницима учења о реинкарнацији лежи, пре свега, тежина доказа да реинкарнација стварно и постоји. А то је оно што је за њих најтеже – у ствари, немогуће доказати. Јер за сада морамо и можемо констатовати само чињеницу да још не постоје никакви вљани докази за стварност сеобе душа, односно реинкарнације.<sup>97</sup> Истина, многи покушавају да то докажу неким примерима који су проблематични, као случај са малом Александрином која је умрла и понова се родила од истих родитеља најавивши још пре свога рођења својој мами да ће јој опет доћи.<sup>98</sup> Поред тога, у теорији реинкарнације није нам јасно ко се то реинкарнише, да ли душа као за себна супстанција, личност, дела наша или карактер, или нешто, пак, нама непознато. Зато сва теорија реинкарнације у потпуности зависи од одговора шта се у ствари преоваплоћава? Ако кажемо: преоваплоћава се индивидуалност, одређена именом и презименом, то овакав одговор је бесмислен, јер индивидуалност је та, овде и овако оваплоћена личност. Лепота неоваплоћена, идеја лепоте, није индивидуалност: јер само та и таква конкретна лепота јесте индивидуалност. Зато се индивидуално може оваплотити, преображавати се, може чак и васкрснути, но не може прећи у другу ин-

97. Др Лазар Милин, *Лекције из апологетике*, стр. 174.

98. Др Петар Станковић, *Нав. дело*, стр. 138–141.

дивидуалност остајући сама собом, не може бити замењена другом индивидуалношћу, јер суштина индивидуалности се у томе и састоји да је она незаменљива. Она не може поставити себе потпуно на место друге индивидуалности, јер би то значило заменити себе другим, а индивидуалност је незаменљива... Индивидуалност или монада, може се изменити, но не до тог степена да би прешла у другу индивидуалност. Она, како говори Лајбниц, допушта метаморфозу, но не и метемпсихозу.<sup>99</sup> Личност човекова је оно што је разбијено у свим теоријама о реинкарнацији, а без личности, која би била носилац духовног живота, не може се оправдати ни реинкарнација. Личност није само сума одељених центара или сфере, није њихово хемијско или органско сједињење, него је управо јединствено и непоновљиво јединство, један живот укорењен у свом духовном начелу и јерархијски целостан... Тело човека није само орган или инструмент личности, (кога би се по теорији реинкарнације требало ослободити да би достигли блаженство), него је жива страна личности, оно је такође личностно (логосно), оно саучествује у животу личности.<sup>100</sup> Тек у хришћанству личност добија своје одговарајуће место пошто је личност непоновљива. По хришћанском учењу, баш оно што је трајно у човеку и што наслеђује вечност јесте лич-

99. *Переселение душъ*, Зборник чланака. Б. Вишеславцевъ, *Бесмертие, перевоплощение, воскресение*, стр. 122–123.

100. *Истѣо*, Прот. В. Зенковский, *Единство личности и проблема перевоплощения*, стр. 107.

ност. Личност је створена од Бога и носи на себи образ и подобије Божије. Личност није никакав продукт космичке еволуције; она се не ствара у космичком стварању и не подлеже космичком распадању. Личност је духовно-религиозна категорија.<sup>101</sup> У теоријама, пак, реинкарнације безличан је и Бог (уколико га признају), и човек, те је њихов поглед на свет непријатељски настројен према личности и самим тим и према човеку.

Нарочито код теософа и антропософа, посебно код Штајнера, човек је разбијен на делиће и подељен на разломке, тако да код њих немамо целосност личности, пошто сваки тај део човека може да живи самостално и без осталих. Зато је неусвојиво учење Штајнера које установљава такву многочланицу разноврсних начела (физичког, ефирног, астралног тела и „ја“) у човеку, јер јединство личности је не фактичка свезаност разних животних процеса у тим различитим начелима, него пре свега један и јединствени истински живот целостног организма.<sup>102</sup> Због такве, наводно, раздвојености у човеку, представници реинкарнације нису у сагласности шта се у ствари пресељава у други живот. Истина, већина њих држе да је то наше „ја“, но то нису ничим доказали.

Али, ако им и допустимо ту могућност да човек може да се реинкарнише, чиме ће нам објаснити

101. Исто, Н. Бердјајев, *Учение о переселении и проблема человека*, стр. 74.

102. Исто, Прот. В. Зенковский, *Единство личности и проблема перевоплощения*, стр. 107.

чињеницу да се људи не сећају својих ранијих оваплоћења? То питање се темељи на истини да духовну суштину човека сачињава његова лична свест и самосвест. Кад би тога нестало, онда би нестала и та дотична личност. Међутим, нико се од живих људи не сећа своје преегзистенције.<sup>103</sup> Додуше, ту и тамо наводе се примери где су и поједини научници, као Роше и Буве, успели да путем хипнозе ставе пацијенте у такве услове да се ови сећају својих ранијих оваплоћења; чак до детаља.<sup>104</sup> Но све оно што се говори под хипнозом и у несвесном стању, није никакав доказ за истинитост реинкарнације. Нормално би било, када би постојала реинкарнација, да се сви људи сећају свих својих ранијих оваплоћења, јер би само то заиста био прави и необориви доказ да једна те иста личност пролази кроз разна тела. Међутим, тога нема. А прекидање личне самосвести приликом реинкарнације, то је психолошки немогуће замислiti нити доказати. Ја сам „ја“ само дотле, док постоји моја самовест о себи, док постоји моја душа као носилац те свести. Ја нећу бити „ја“ само у два случаја: ако ме потпуно нестане, (као што учи материјализам, да ће ме после смрти сасвим нестати), или – ако се ја претворим у једну сасвим другу личност, неко друго биће, неко друго „ја“, као што следи из учења о реинкарнацији.<sup>105</sup>

Ако реинкарнација не постоји као сељење личности из једног тела у друга, а видели смо да не по-

103. Др Лазар Милин, *Лекције из апологетике*, стр. 174.

104. Н. Морлендъ, *Душа и перевоплощение души*, 1938. стр. 87–95.

105. Др Лазар Милин, *Лекције из апологетике*, стр. 175.

стоји, да ли се онда може допустити могућност да се реинкарнација садржи у пресељењу карактера,<sup>106</sup> како то испада по будизму? Јединствено што, по будизму, продужава да постоји по смрти човека то је - карма, тј. последице његових речи, мисли и поступака; и та занимљива теорија да се последице или резултат делања једне личности (или индивидуе) концентришу у новој индивидуалности, стоје у непосредној зависности од најстаријих теорија будизма о души.<sup>107</sup> То је, пак, немогуће допустити, јер би дошли у сукоб са урођеном идејом правде у човеку, по којој казну или награду треба да искуси онај који је учинио добро или зло. А како се може сложити са правдом мисао да за моје мисли, речи или поступке испашта неко тамо невино биће, свеједно да ли то био човек или животиња. Очигледно, тако нешто тврдити значило би ићи против здравог смисла и основних поставки логике.

Присталице теорије о реинкарнацији, да би јој колико-толико дали чињеничног основа, траже подршку код многих тајних друштава, а нарочито спиритиста, користећи се тобоже научним резултатима са њихових сеанси. Они те доказе махом користе у борби против материјализма, износећи чињенице и доказе појава духова и душа умрлих, са којим они долазе у додир преко нарочитих личности званих медијума. Чак су многи научници, у циљу научних испитивања, изводили експерименте са по-

106. С. Г. Келлога, *Нав. дело*, стр. 149.

107. *Истио*, стр. 152–153.

знатим медијумима и долазили су до нових практичних резултата. Но, ти резултати нису ишли у прилог теорији реинкарнације, а још мање да су је потврђивали, доказивали и доказали. Можемо чак тврдити да су јој још и штетили.

Тако на пример, Артур Финдлеј, познати научник који се бавио тим испитивањима, имао је медијума Слоуа, преко којег је разговарао са духовима. Он у својој књизи *На праћу етеричког свештника* износи питања и одговоре које му је дух давао. Између многобројних питања и одговора које он наводи, има и: ПИТАЊЕ: „Да ли се ми на земљи реинкарнирамо?“ ОДГОВОР: „Дакле, то је питање”, одговара дух, „код којега наилазим на тешкоће у одговору. Не бих знао ни за кога ко би се био реинкарнирао. Ја сам прошао овамо пре много година, и око мене има много људи који су живели на земљи пре више хиљада година. То је све што могу рећи, јер ми моје знање не допушта да више кажем“<sup>108</sup>, завршава дух. Но и то је сасвим доволјно да се види да и сам спиритизам поткопава теорију реинкарнације на коју се њени пропагатори тако радо позивају.

Као што смо видели теорија реинкарнације нема никде сигурне темеље на којима би се учврстила и одржала. Она је вешто сачињен опијум који успављује људе и заводи их странпутицама, обећавајући им да ће тим начином брже и лакше доћи

108. J. Артур Финдлеј, *На праћу етеричког свештника*, Загреб, 1935. г. стр. 84.

до жељеног циља, него ако иду утабаним путем хришћанства, којим су за скоро две хиљаде година прошли многобројни Светитељи Божији и оставили нам сигурне путоказе за Царство Божије. Неки теософи, а нарочито др Рудолф Штајнер, осећају да удаљујући се од хришћанства губе сигуран темељ под ногама, па желе да се масама хришћанским прикажу као добри хришћани, па чак и Православци. У том циљу они се позивају на нека места из Еванђеља (*Mt. 11, 14; 16, 14*) као да се тобоже и тамо налази учење о реинкарнацији. Но, од теософа радо навођена места из Еванђеља, само у спољашњој форми садрже сличност са тим учењем, по суштини пак имају сасвим други смисао. Ако народ сматра Иисуса за васкрслог Илију, Јеремију или другог пророка; или Ирод претпоставља да је Он васкрсли Јован Крститељ; онда се овде подразумева не вера у реинкарнацију (као што би теософи и антропософи хтели), него вера у оригинално вакрсење на земљи умрлог – од стране људи који нису знали и умели да објасне како се појавила чудесна, и посве необична, личност Христова међу њима. Речи пак самог Иисуса Христа о Јовану Крститељу, као о дошавшем на земљу Илији, имају очигледно, друкчији смисао: користећи се народном вером у нови долазак Илије (који је узет жив на небо), Христос у терминима те вере указује да је Јован већ испунио функцију која је предназначена Илији: „Ако хоћете веровати, он је Илија што ће доћи“ (*Mt. 11, 14*). Према томе, ни теософија ни штајнеријанство нису никакво „про-

дубљивање хришћанства“ за које се издају, чак ни јерес, нити нарочити правац у хришћанству, него они просто ништа заједничког са хришћанством немају. У штајнеријанству напрото нема места ниједној од најдражијих бисера вере хришћанске: нема надсветског Бога у Светој Тројици, нема Небеског Оца и Светог Духа, нема Бога Слова, који се оваплотио и примио човечију природу, нема сладчајшег Господа Иисуса (неко има биће Christus Jesus, које је састављено из сунчаног духа Буде, Зороастре, два младенца и томе слично), нема Пресвете Богородице и бесеменог зачећа (место тога они имају причу о две Марије и два Јосифа), нема Евхаристије и Голготске искупитељске жртве, нема Вакрсења Христова, Педесетнице, свеопштег вакрсења мртвих, нема боголиких личности које чекају вакрсење, суд и вечни живот (а има вечно кружење и обнављање), нема Еванђеља и Откровења (а има Акаша хроника и разних учитеља), нема Светих, нема Цркве, нема љубави и вере (а има дрски и љубопитљиви интелектуални рационалистики гносис).<sup>109</sup>

Дакле, теософима и антропософима није успео ни последњи покушај да под именом хришћанства пратуре своје новостворене идеје репинкарнације, спиритуализма, црне и беле магије, и да на тај начин варају многе неупућене душе. И док ово многобројно шаренило идеја и појмо-

109. *Переселение душъ*, Зборник чланака, С. Булгаковъ, *Християнство и штайнеријанство*, стр. 59–60.

ва које се пробијају и гурају за материјализмом, као морски пси за бродовима, нестаје и копни под зрацима хришћанства као снег под топлотом сунчаних зракова, дотле хришћанство победоносно стоји и остаје непољуљано у среде много-бројних олуја и бура, као тврда гранитна стена, јер је утврђено на непоколебивом камену – Богочовеку Христу. Са Њим и Њиме хришћанство божански мудро и целисходно решава сва она питања која су у теорији реинкарнације остала нереешена. У хришћанству тајна живота се решава само у тајни смрти, а тајна смрти има своје решење у свеопштем вакрсењу. То опште вакрсење се темељи на непобитном факту Христовог Вакрсења, које је без сумње најважнији догађај не само у историји хришћанства, него у историји човечанства уопште, па и целе васионе. Јер, тек Вакрсењем Христовим разломљени су тајanstveni печати на свима тајнама које муче човека па и на тајни смрти, и кроз Вакрсење Христово човечанство је угледало Царство Небеско, и себе у томе Царству вакрсле и преображене. Само Вакрсење Христово поново оживотворава човекову природу и чини свеопште вакрсење могућим.<sup>110</sup>

Учење о вакрсењу и учење о пресељењу душа исходе из оне метафизичке идеје да се тело јавља као неопходни орган душе, да разорење тела при смрти треба да се смени успостављањем тела у са-

110. Истіо, Г. Флоровский, *О воскресении*, стр. 156.

ставу человека.<sup>111</sup> Защитники теории реинкарнации с правом нам пребацују да је по природним законима (пошто они не признају интервенцију Божију у свету), васкрсење тела немогуће. Но сва је срећа што то нико од нас и не тврди, па и самоучење о васкрсењу признаје да је у поретку „природе“ успостављање већ разрушеног тела немогуће, и да је то установљење мислимо само као нарочито дејство воље Божије, као продужене оне победе над смрћу коју је Исус Христос извршио у своме Вакрсењу, откривши тиме могућност и нужност васкрсења свих умрлих. У хришћанском учењу сједињују се на тај начин два принципа – немогућност природног установљења тела и признање неопходности тог установљења за пуноћу живота.<sup>112</sup> Живот душа усопших од смрти до вакрсења јесте живот, но непотпун, јер за потпун живот потребан је интегритет личности који се постиже не у некаквим поновним оваплоћењима у другим телима, него у спајању душе са истим својим вакрслим телом, „јер ће сам Господ са заповешћу, са гласом Архангеловим и с трубом Божијом сићи с неба и мртви у Христу вакрснуће најприје“ (*I Col. 4, 16*).

Учењем хришћанским о томе да се Христос по своме Вакрсењу узнео у телу, да Он, прави Бог, сада пребива на небу у прослављеном своме телу, утврђује се са изузетном снагом принцип теле-

111. *Историо*, Прот. В. Зенковский, *Единство личности и проблема переселения*, стр. 96.

сности, као неодољиво, онтолошки неодстрањиве функције личности из природе човека. Без тела нема пуноће живота, нема целосности личности. Јединственост и непоновљивост личности односи се на тај начин у хришћанству и на тело: неће се ново тело стварати при „васкрсењу“, него ће васкрснути пређашње.<sup>113</sup> То је неопходно нужно у појму васкрсења, јер не би била заступљена Правда Божија ако би се с мојом душом сјединило неко друго тело, које би морало да испашта за оно што само није учинило. Зато је врло важно то да у васкрсењу устаје „то исто“ тело, како је било у човеку – не у смислу материјалног састава (јер и при животу човека материјални сastав не остаје увек исти), него у смислу те јединствене и непоновљиве везе дате душе и датог тела. Како је било у животу, тако и при васкрсењу тела, човек ће осећати своје васкрсло тело као управо „своје поново нађено“<sup>114</sup>.

Но, то васкрсло тело, иако ће бити ово исто наше садашње тело, неће имати својство данашњих тела, него ће бити са новим својствима која су потребна за живот на новом небу и новој земљи „где правда живи“. Јер, васкрсење је у исто време и преображење – „јер нећемо да се свучемо него да се преобучемо; да живот пројдере смртно“ (*I Kor. 15, 51–54*), не, дакле, само повратак или успостављање, но и узвишење, прелазак бољем и саврше-

112. *Истбо*.

113. *Истбо*, стр. 97.

114. *Истбо*, стр. 97–98.

нијем.<sup>115</sup> То преображење тела је, по речима апостола Павла, неопходнији закон чак и од смрти, иако многи сматрају да је смрт најнужнија неопходност, јер каже: „Ево вам казујем тајну: јер сви нећемо померети, а сви ћемо се промијенити“ (*I Kor. 15, 51*). Хришћанин у то верује, у то се нада и за ту веру и наду пролива крв своју „јер зна коме верова“ (види *II Тим. 1, 12*). Вечни залог и подршку нада хришћанска има за себе у пасхалној благовести. То је блага вест о разрушењу смрти: „Где ти је смрти жалац? Где ти је пакле победа?“ (*I Kor. 15, 55*). Ван васкрслог надања обесмишљава се и обеснажује свака проповед о Христу. И сама вера у Њега губи смисао, постаје празна и узалудна (*I Kor. 15, 17*). Ван васкрсног надања, веровати у Христа било би узалуд и бадава, било би само сујеверје<sup>116</sup>, али „Христос уста из мртвих, и би новина онима који умријеше“ (*I Kor. 15, 20*).

Са таквом вером у срцу хришћанин са радошћу подноси све што га снађе у животу, јер у његовим ушима стално брује речи Христове: „Ходите мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити“ (*Мт. 11, 28*), као и „ниједан који живи и верује у мене неће умрети вавек“ (*Јн. 11, 26*).

Бескрајна величина хришћанске есхатологије, садржане у васкрсењу и вечном животу, биће нам још јаснија ако на kraју погледамо у каквом стању и неизвесности остаје човек који се узда у теорију реинкарнације, која је нераздвојно веза-

115. *Истіо*, Г. Флоровский, *О воскресении*, стр. 149.

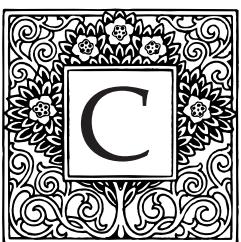
на са будизмом, а што нам је показао мисионар Гарди истинитим речима о будистичкој есхатологији: „Тешко пустошно осећање производи система Буде. Она осакаћује човека, угушује дух. Она говори мени да ја нисам стварност, нисам реално биће, да ја немам душе; да ни овде ни у каквом другом вишем свету ни за кога нема непомућене среће, пуне радости, ненарушивог мира. Она ми саопштава да ја могу живети милијарду милиона векова, и да ни у једном од њих и ни у каквом делу века ја не могу бити слободан од страховања за будуће док не достигнем стање несвесности; да ради достизања тог стања ја се морам удаљити од свега пријатног, драгог, узвишеног, благородног. Оно упорно понавља мени да ја, док постојим, увек ћу бити подвргаван тузи, непостојаности, пустоши, па ипак не могу престати да постојим ни сада, ни у многобројним идућим вековима, док не достигнем нирвану. И у свем толиком несрећном стању, ја се нуждавам и тражим спасења од стране премудрог, свемогућег, и свеблагог бића... Но, уместо тога мени дају, као у подсмеху, само сличне утехе; мене уче да упирем свој поглед на Буду који је већ престао да постоји, на Dharmati (закон Буде), који није био никакво биће, и на Sanghu (одред будистичких монаха), чији чланови, макар да и постоје стварно, но слично мени подвргнути су страдању и греху.“<sup>117</sup>

116. *Историја*, стр. 135–136.

117. С. Г. Келлога, *Нав. дело*, стр. 191–192.

А кад је тако, а сигурно је тако, јер такви за-  
кључци су нужни из самог система будизма и оста-  
лих источњачких учења, као што смо видели, он-  
да нам реинкарнација ништа не објашњава нашу  
земаљску судбину, него нас само увлачи у кошмар  
нерешивих проблема и тамо нас оставља у потпу-  
ном мраку без и зрака светлости. Да човечанству  
Христос није донео божанску светлост и благодат-  
не животне сокове за живот вечни, оно би још и  
данас беспомоћно лутало по мраку разних теори-  
ја, хипотеза и претпоставки, као што лутају они  
који Христа нису прихватили.

## ТАЈНА РАВНОАПОСТОЛНОСТИ СВЕТЕ БРАЋЕ КИРИЛА И МЕТОДИЈА



вета солунска браћа Кирило и Методије позната су у целом православном свету под називом: „Светиравноапостолни Кирило и Методије“. Уз тај епитет „равноапостолни“ код свих православних словенских народа, њима се приodataје и епитет: „учитељи словенски“.

Када год их поменемо у молитви или на отпусту са тим епитетима, ми се за тренутак мислима преносимо у другу половину деветог века, када су они благодарују Божјом позвани и изведени на „велику жетву Господњу“ у многољудни словенски род. Брло често кроз историју Цркве су одјекивале речи

Спаситељеве: „Жетве је много, а посленика је мало“, као и заповест: „Молите се дакле господару од жетве да изведете посленике на жетву своју“ (9, 37. 38). Житно клање словенског народа почело је да руди под зрацима Сунца Правде од оног момента, када су наши преци дошли у данашњу своју постојбину и од првих додира са већ тада хришћанским народима, поготово, пак, са православном Византијом. Вековима је жито сазревало (од VI–IX века, док најзад у IX веку није постало спремно за жетву; и само се чекало да се појаве достојни и спремни посленици да ту жетву обаве, и једро жито свезу у житнице Небеског Домаћина. Већ су се узносиле и топле молитве „Господару жетве“ да изведе посленике на жетву своју. Једна таква молитва која се излила из срца и груди Моравског кнеза Растислава нашла је свога одјека у срцу византијског васиљевса Михајла III и васељенског Патријарха светог Фотија.

Било је то лета Господњег 862. када су посланици кнеза Растислава закуцали алком на цариградска врата и уручили цару и Патријарху позив и молбу свога господара, а која гласи: „Наши су се људи одрекли паганства и придржавају се хришћанскога закона, али ми немамо таквоих учитеља који би нам на нашем језику праву хришћанску веру објаснили, да би и друге земље (словенске), видећи то, нас следиле. За то пошаљите нам, господару, та-квог Епископа и учитеља; јер од вас у све земље добри закон исходи.“<sup>1</sup>

1. — , — — — — — , , , ,  
1964, . 100.

Бог је учинио да се ове речи косну срца царевог и Патријарховог, и они одмах изаберу за ту мисију већ опробане мисионаре, свету браћу Константина и Методија, који су се славили сјајним успесима у сличним мисијама код Сарацена и код Хазара. Они пак, будући увек послушни вољи Божјој, а имајући богато искуство у таквим мисионарским подухватима, најпре су се добро припремили, око годину дана, да би „трчали као на сигурно, а не као они који бију ветар“ (*Cp. II Kor. 9,26*), како вели свети апостол Павле.

О светој браћи Кирилу и Методију, о стварању словенске азбуке, превођењу светих књига на словенски језик, њиховом напорном путу у Моравску и многим искушењима и препрекама са којима су се они борили и победили, писано је и говорено веома много, те је и свима нама мање-више то познато. Познат нам је и печални исход ове њихове мисије у Моравској. Док су били у животу, они су се храбро борили против силних вукова франачко-немачког клира, који су се огорчено противили њиховој просветитељској мисији, а нарочито служби Божјој на словенском језику, штитили су своје словесно стадо да не буде распућено. Но, када су пастири уснули у Господу, најпре Кирило 869, а касније и Методије 885. године, вуци су успели у својим богоборним намерама.

По зависти ђаволској, а по допуштењу Божјем, ученици свете браће били су немилосрдно претрани из Моравске и Паноније, богослужење на словенском језику је забрањено, а словенске књи-

ге, уколико су нађене, зверски су уништаване. Но, како рече један светогорски савремени пустињак, ђаво да би се осветио Богу, често лупа Божје камење. Бог га у томе не омета, него после од тих ситних каменчића прави диван мозаик. Слично је било и са делом свете браће. Покушај да се оно уништи и искорени само је послужило као средство да се њихово дело још више рашири, да пусти дубоко корене и да своје гране рашири по целом свету. Само семе које су посејали света браћа није могло иструнити. Млада биљка има ту чаробну способност да се прими и на другом месту када се једног ишчупа.

Непријатељ спасења људи – ђаво, желећи да упропасти дело свете Браће, да угаси разбуктали пожар Христове љубави у словенским срцима, нахушкао је немачко-франачко духовништво на њихове ученике. Али, шта се десило? Исто оно што се дододи када јак ветар дуне на малу ватру: ватра се разбукта и добије неслућене размере. Тако исто, претерани из Моравске, ученици свете Браће се разиђоше по околним словенским земљама, разносећи луч еванђелске благовести на познатом и свима разумљивом словенском језику.

Док су још браћа својом равноапостолском ревношћу ширили светлост Еванђеља Христова на словенском језику у Моравској и Панонији, дотле се Господ побринуо да иста та светлост обасја и све јужне Словене најпре Бугаре, који се просветише светим крштењем за време цара Бориса 864. године, а затим и Србе у њиховој постојбини Рашкој,

који примише Христову Науку и крстише се за време кнеза Мутимира 868. године. То је све било по Промислу Божијем, јер када су ученици свете Браће пртерани из Моравске после смрти Методија, најпознатији од њих: Климент, Наум, Горазд, Ангелар и Сава, нађоше уточиште и плодно тле за свој мисионарски рад најпре у Бугарској, а затим у Македонији у околини Охрида. Иако су ови крајеви већ били христијанизирани, као што смо видели, ипак је хришћанство у њима још било анемично, будући да су богослужење и проповед били на народу неразумљивом грчком језику. Доласком, пак, ученика свете Браће у ове крајеве са словенским богослужењем и проповеђу на народном језику, мисионарско дело Византије је оплођено, и хришћанство је почело нагло да буја и да се развија. То је била трансфузија здраве крви у анемичан организам који је затим почeo нагло да јача. Томе напретку и развоју хришћанства веома су помогле школе у Охриду (основао свети Климент) и у Преспи (основао свети Наум) у којима се спремало народно свештенство. Из тих центара хришћанство је прихваћено не само од свих јужних Словена, него је стигло чак и до Польске за време Мачислава, а у XI веку послужило је као основни предуслов за успех мисионарског дела у Русији за време моћног цара Игора.

Имајући све то у виду, разумљиво је само по себи да назив двојице браће Кирила и Методија, „апостоли Словена”, представља необориву стварност.

Полазећи од речи Спаситељеве да се „свако дрво по родовима својим познаје“ (в. *Мић. 7. 16–20*), и имајући у виду плодове рада свете Браће, који ни по чему не заостају иза плодова рада светих Апостола, разумљиво је зашто су свети Кирило и Методије у целој Цркви Божијој почаствовани називом „равноапостолни“.

Поставља се питање: Чему треба захвалити на оваквом изузетном успеху њиховог мисионарског рада, или другим речима – у чему је тајна овог њиховог успеха, њихове равноапостолности? На ово питање историчари и сви они који посматрају свет само кроз историјске наочари, обично нам говоре да су томе успеху погодовале политичке прилике и, уопште, ондашње стање ствари у свету: политичко, културно, просветно итд.

Тако по Грегорију Острогорском, „поред свих личних квалитета свете браће, за успех и неслуђене резултате њихове мисије у Моравској, умногоме је допринела и општа светска ситуација која се формирала кроз цео VII и VIII век. Половином IX века имамо „унутрашње сналажење Византијске државе и пораст њене војне моћи и преокрет у њену корист у византијско-арабљанским борбама, и реокупација приморских области Балканског полуострва у јурисдикцију Цариградске Патријаршије, пораст угледа и утицаја Цариграда у хришћанској Цркви – све је то припремило изванредне успехе византијског царства и византијске Цркве и снажну експанзију византијског војног и културног утицаја у славним годинама активности па-

тријарха Фотија, цезара Варде и словенских просветитеља Константина и Методија“<sup>2</sup>.

С друге стране, подвлачи се такође од историчара, тежак положај моравског кнеза Растислава који, притешњен од Франака и Немаца који покушавају да преко свештенства и цркве покоре Словене и на политичком плану, бива примораван да се обрати далекој Византији, тражећи мисионаре који ће проповедати на словенском језику, рачунајући да тиме отклони и политичку опасност са запада. Зато поједини историчари отворено тврде да је обраћање Растислава цариградском двору имало више политички него верски карактер.

Допустимо нека је све тако. Сложимо се са историчарима да је то политичко, културно и економско стање, како Византије с једне стране, тако и словенских народа с друге стране, играло значајну улогу за мисионарски успех свете Браће, но никако се не смемо зауставити само на тим чињеницама, а још мање њима приписати битну и пресудну улогу у целом том питању. Поготово се не можемо сложити са онима који поред тих историјских фактора покушавају да објасне необјашњиви успех свете Браће без Бога и мимо Бога, наводећи све и свашта као пресудне факторе, па чак и опортунизам и нечисте побуде. Тако по мишљењу једног нашег културног радника: „У међувремену [тј. од позива до поласка у Моравску] је философ саставио азбуку за Словене, глагољицу, која ско-

2. . , „ ”, , , 1970, . 74.

ро да не личи на грчко писмо – претпостављамо из разлога опортунизма, да би одузео могућност злонамерног тумачења њихове мисије.<sup>3</sup> Но наш народ је из свог преображеног искуства рекао да „бој не бије свијетло оружје, већ бој бије срце у јунака“. Примењено на наш случај, могло би се рећи: ма колико значајни били спољашњи – историјски фактори (то свијетло оружје), ипак је за успех ове мисије (борбе) пресудна била унутрашња духовна и морална снага носилаца ове мисије, светих Кирила и Методија. Истинитост нашег закључка биће очигледна ако ма и укратко обратимо пажњу на те унутрашње квалитете свете Браће.

Када се говори о светој Браћи, обично се најпре подвлачи њихово високородно порекло, њихова близост царском двору, њихова свестрана образованост, поготово светог Константина, који се учио заједно са младим царем Михајлом III на највишој школи у Цариграду, и који је имао за учитеља, поред осталих, и тада најчувенијег човека, каснијег Патријарха цариградског светог Фотија. За светог Константина историчари тврде да је био „једна од најмаркантнијих личности овог културног полета византијског царства. Философ и теолог, наоружан свим знањем тадашње светске и духовне науке“<sup>4</sup>. Он као такав, са својим братом Методијем који је стекао богато искуство у управљању једном словенском облашћу у околини Солуна, би-

3. . . . , :  $\bar{u}\bar{u}$  ,  $\bar{u}\bar{u}$  - - -  
-  $\bar{u}$  , , , 1964, 13-14.

ли су Богом одређени за велике подухвате. Тим њиховим способностима обично се придодаје, као веома значајна чињеница за њихов успех, њихово одлично познавање словенског језика, јер су били родом из Солуна, где је, према сведочанству Константиновог житија, „свако говорио словенски“. То је свакако стога јер је Солун био у пограничној зони Византије према Словенима, те је становништво практично било двојезично.<sup>5</sup>

И заиста, да нису света Браћа проповедала службу на словенском језику, да нису створили словенску азбуку и превели Свето Писмо и литургијске књиге на словенски језик, њихов рад у Моравској остао би епизода без ширег значаја<sup>6</sup>, вели Острогорски. Овако је њихова мисија, поред главног свог циља који је у потпуности постигла – просвећивање словенских народа (не само у Моравској) светлошћу Еванђеља Христова, постала темељ и неким, иако другостепеним но ипак веома значајним факторима: словенској писмености, књижевности и култури уопште. Просвећивање једног народа Еванђељем увек је праћено и овим општечовечанским вредностима, по речи Господњој: „Иштите најпре Царство Божје и правде Његове и ово [тј. све потребно за овоземаљски живот] ће вам се све додати“ (*Мил.* 6, 33). Колико је год то истина, исто је толико погрешака оних писаца и историчара који у мисионарској мисији свете Браће виде, или желе да

5. *Ил.* . 75.

6. *Ил.*

виде као главне, ако не и једине, циљеве управо ширење међу Словенима писмености, књижевности и културе. А неки, злонамернији, иду још и даље и у целом том подухвату виде углавном тежњу свете Браће да што даље прошире земаљску превласт своје отаџбине – Византије. Вера, препород словенског народа вером, по њима је у најбољем случају веома корисно и моћно средство у њиховим рукама за постизање горе наведених циљева. Истина је управо обрнута. Словенска писменост (најпре азбука), књижевност и култура, бар по замисли свете Браће, имале су да послуже само што бољем разумевању, што ширем усвајању и што дубљем доживљавању спасоносне Науке Еванђеља Христова. Никада се не сме заборавити да су света Браћа најпре и првенствено били мисионари, благовесници, равноапостолски проповедници и слуге Речи Божије. У томе су они велики, ради тога их ценимо, ради тога их прослављамо и, ево, после хиљаду и сто година. Њихова заслуга је трајна и несумњива, они су савремени и свевечни као и Еванђеље Спасово за које су они живели, радили, и умрли, а за које је сам Господ рекао: „Небо и земља ће проћи, али речи моје неће проћи“ (*Мт. 24, 35*).

Но и сви досад наведени квалитети свете Браће, ма колико значајни били, ипак представљају само једну врсту „убојног оружја“ у остварењу онога што су остварили. Постоје и друге духовне особине свете Браће далеко пресудније за успех њиховог подухвата, а на које се ретко ко, нарочито од историчара, осврће.

Главна и основна мисионарска снага свете Браће је, нема сумње, правилно поимање и прихваташње апостолске службе, изражене у заповестима Господа Христа у десетој глави Матејевог Еванђеља, а држање којих је основни предуслов за сваки апостолски рад и успех. Суштина тих Христових заповести је аскетско-подвижнички поглед на свет и спремност на сваку жртву из љубави према ближњем и његовом вечном спасењу, на жртву самоодрицања и самозaborава. Света солунска браћа су дословно испунили све те заповести божанског Пастиреначелника, те су се зато и на њима испунила и сва предсказања која је Господ најавио својим ученицима, предсказања о прогањању из града у град, о извођењу пред судове, о зlostављању и страдању, али и обећање блаженства онима који претрпе до краја (*Мт. 10, 22*).

Ту Науку Господа Христа света Браћа су учила измалена и трудила се да по њој живе. Тако, по сигурним изворима, када је Константин завршио највише школе у Цариграду и постао „философ“ у својој десет и некој години, и када су се пред њим отварале широке могућности живота и успона у каријери, он је све то презрео и одбацио. Његов покровитељ (јер је остао млад без оца), царски логотет Теоктист „понудио је Константину да се ожени његовом духовном кћери кумчетом, али овај то одбија јер је „живео у чистоти, ... тежећи само једноме – да све што је земаљско замени небеским, да изиђе из овога тела, да живи са Богом...“ На обећање да ће том женидбом од цара примити велику част и

кнежевство, и да ће ускоро постати и војсковођа, „философ“ (тј. Константин) одговара: „Дар је заиста велик за оне који га желе, али за мене нема ништа веће од науке, којом обогативши свој ум, желим постићи прадедовску\* част и богатство.“<sup>7</sup>.

Чувши такав одговор, Теоктист предлаже царци да младог философа „постригу“ (замонаше), рукоположе за свештеника и поставе за патријаршијског библиотекара, како га не би изгубили из своје средине, што су и учинили. Но ни тај положај за христочежњиву и богољубиву душу младог философа није одговарао. Јер „у то време у Патријаршији Велике цркве цариградске води се јак црквено-политички живот. Борба за престиж екуменске Патријаршије и за водећу улогу у Цркви већ се одавно водила са римским Епископом. Иконоборачке борбе које су годинама трајале и потресале Цркву и државу, сем чисто политичких и страначких трзавица и немира у царству, створили су од Патријаршије не духовну, него чисто политичко-бирократску установу. Живот у томе друштву био је бучан, празан. Цариградско свештенство се бирократизовало. Његова каријера зависи од вештине да се оријентише у политичким борбама; оно стреми власти и богатству. Цариградско

\* “ ” —

7. , ” “ ; XII-1, , 1974, . 228. : , , , , 1974, . 247.

монаштво је тесно повезано са светским метежом; није се отрело од његових интереса. Интриге и скандали продиру и у његове манастире, а бука великосветског живота одјекивала је много гласно.<sup>88</sup> Разуме се, „сав тај метеж у Патријаршији са празним животом пуним интрига и лажи, никако није одговарао строго моралном, духовном и студиозном монаху-презвитеру Константину. Убачен у центар црквених интрига, и да угађа „сујетним и охолим деспотским празноглавцима на врховима цркве“, Константин није могао бити задовољан. Његовом карактеру, духовном стремљењу и расположењу то никако није одговарало... Због свега тога Константин није могао дugo да издржи на месту Патријарховог секретара. Он бежи и скрива се у један манастир на „уском мору“ – Босфору.“<sup>89</sup>

Сличних духовних стремљења је и његов старији брат Методије. И он, напустивши правничку службу, отиде на гору Олимп, која се славила у то време чувеним манастирима, и тамо „постригавши се обуче црну ризу“<sup>10</sup>. „Особине које наводи животописац представљају истините унутрашње чиниоце Методијевог портрета: „тврдост, тихост, љубав, страдање и стрпљење“<sup>11</sup>.

Но Богу није било угодно да драгоцені духовни бисер зарије у земљу. Стога Константина пронала-

8. , . , . 238.

9.  $\bar{u}u$ , . 239.

10.  $\bar{u}\bar{u}$ .

11. — — —  $\bar{u}$ , „, „, „, 1964, . 37.

зе у манастиру после шест месеци, али он одбија да се врати на дужност хартофилакса, већ прима понуђено му наставничко место у црквеној Високој школи на катедри философије, место свога учитеља, сада Патријарха Фотија. На том месту које је потпуно одговарало његовој природи и духовном расположењу, долази до највећег угледа и признања.<sup>12</sup>

Са тог положаја буде послан у мисију код Сарацена 851. године, иако му је тада било тек двадесет четири-дванадесет пет година. Одашиљуји га у мисију, цар и Патријарх му рекоше: „Чујеш ли философе, шта погани Агарјани говоре против наше вере? Ако си слуга и ученик Свете Тројице, иди и изобличи их...“ Чувши овакве речи, философ (Константин) одговори: „Готов сам да идем за веру хришћанску. Шта за мене може бити боље него умрети за Свету Тројицу, или остати и живети ради Свете Тројице.“<sup>13</sup>

После успешно обављене ове мисије, где је вођио спор о Светој Тројици, Константин поново напушта животни метеж и наставнички положај и бежи од света као анахорет, можда у неком малом и сиромашном манастиру. Покрај себе има послушника, а живи строго испоснички. Како се у то време и његов брат Методије закалуђерио и повукао на Олимп, Константин и сам одлази своме брату, усавршавајући се „разговарајући само са књигама и непрестано се молећи“<sup>14</sup>.

12. . . . . 239.

13. . . . . , *Историја*, 1974, . 249.

14. . . . . 241.

Након неког времена (управо 860. године) и Константин и његов брат буду позвани од цара и Патријарха на дело Божје међу Хазарима. Послан у мисију Хазарима, Константин је рекао цару: „Ако наредиш, господару, ја ћу са радошћу поћи тамо пешке, бос и без ичега до онога што Господ нареди ученицима својим да понесу шаљући их на проповед“ (*Мил. 10, 10*)<sup>15</sup>. Завршивши и ову мисију са успехом, по повратку у Цариград само „видевши се са царем“, Константин поново живи далеко од буке молећи се Богу, боравећи при цркви Светих Апостола, веселећи се у Богу“<sup>16</sup>, док његов брат Методије постаје игуман манастира Полихронија на Олимпу који је имао око седамдесет отаца“<sup>17</sup>.

Прекаљени у таквим подвизима и мисијама, духовно сазрели и очврсли, света браћа крећу на последњу, но и најважнију своју мисију – на мисионарски рад међу Словенима. И захваљујући тим духовним квалитетима које су приљежно изграђивали у себи, као што смо видели, целог свог живота, потпомагани обилато благодату Божијом, они су и ту своју мисију успешно окончали. И управо у таквом духовном склопу и настројењу свете Браће и крије се главни и основни услов за непроцењиви њихов успех међу Словенима. У томе и јесте сва тајна њихове равноапостолности. Узалуд би биле све спољашње околности и услови да они ни-

15. . . . . 256.

16. . . . . 242.

17. *тт.* . 244.

су горели огњем Христове љубави и апостолске ревности за спасење људских душа. Само упаљена свећа може упалити другу свећу. Само они као живе букиње Еванђеља Христовог могли су упалити у словенским народима онај огањ којега је Христос дошао да баци у свет (*Лк. 12, 49*).

Захваљујући само светости њиховог живота и њиховој духовности, дрво њиховог мисионарског рада донело је многоброжне и предивне плодове у ризници Небеског Цара. Почевши од првих њихових ученика – светих Петочисленика, па преко светог Саве, светог Сергија Радоњешког, светог Јована Рилског, па све до светог преподобногученика ђакона Авакума, Серафима Саровског, Јована Кронштатског, и хиљада и милиона светих новомученика словенских у последњих педесет година, ко би успео избројати све свете плодове њиховог рада, који се нижу као преслатки гроздови у сваком народу и племену великог словенског народа, ево већ пуних једанаест векова. Њихов број и њихова имена позната су само свевидећем Богу, од кога ништа утажено није.

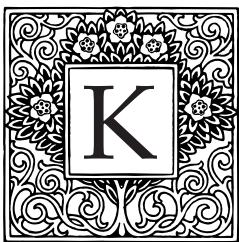
И пре свете солунске Браће, и у њихово време, и данас, и до краја света и века, важиће свуда и увек исто правило и исти принципи за успешан мисионарски, апостолски и просветитељски рад, било у другим, још непросвећеним народима, било у своме у вери ослабелом и у индиферентизму и неверју потопљеном народу. То је правило оно које су изговорила пречиста уста Спасова својим ученицима, приликом првог њиховог слања на пропо-

вед. Ван тога метода не постоји други апостолски или равноапостолски метод. Ван пута Христовог, апостолског, не постоји други пут који води у живот. Постоје само разне странпутице које воде и уводе у вечну пропаст, како вође, тако и вођене по тим странпутицама.

Призренска Богословија није случајно узела као своје заштитнике свету браћу Кирила и Методија, више од сто година труди се да у своје питомце улије дух свете Браће, да у душама њиховим запали исти онај огањ Христове ревности апостолске, како би и они сутра са истим жаром и истим успехом проносили светост Еванђеља Христова у нашем, некада христољубивом, а данас према Христу охладнелом народу. На нама, духовним пастирима и вођама народним, лежи тешка и пуна одговорност пред Богом, пред светом равноапостолном браћом, пред народом и историјом, ако наш народ скрене са пута који су нам пре једанаест векова указала света Браћа, са пута којим је ишао и наш свети Сава и стотине хиљада наших светих предака, из сваког сталежа и нараштаја нашег народа, из столећа у столеће.



## ПРЕДГОВОР КЊИЗИ „СВЕТИ ЈОВАН КРОНШТАТСКИ“



њига која је пред нама показује на јединствен начин како је „диван Бог у Светима Својим“. Она нам говори о новом светитељу Цркве Божије, светоме оцу Јовану Кронштатском, који је био ретка појава не само међу људима, него и међу Светитељима. Сваки Светитељ Божји је на себи својствен начин велики и „диван“, јер су сви они постали оно што јесу једино чудесним и предивним Господом Христом. Отац Јован, пак, у своме животу, који је сав у Христу Богу, сједињује у себи одлике многих Светите-

ља. Он је прави духовни горостас, сасуд пун изобилне благодати Божје, која се преко њега излива на све људе. У његовом карактеру запажају се многе изузетне црте које га чине сличним многим Светитељима.

Отац Јован има веру апостолски свету, силну и свемоћну, којом он и чини апостолска чудеса. Има молитвеност светог Јефрема Сирина, којом обухвата сву широку земљу руску, и још много више око ње; има милостивост светог Николаја Чудотворца који зна само за потребе својих ближњих ма ко били; има сиромаштво светог Спиридона Тримитунтског, јер, иако су кроз његове руке пролазили милиони рубаља, он ништа своје није имао; има аскетизам великих Пустинјака, јер је био умерен и уздржљив у свему; има девственост светог Григорија Богослова, иако је „званично“ ожењен; има смирење јеванђелског цариника, јер су га сви славили и дивили му се, он се није гордио и преузносио, јер је знао да је само „залудан слуга“ који чини оно што је дужан чинити; има љубав божански неизмерну која га приближава свима и свакоме, те читавим бићем својим састрадава са свима страдалницима и свачији бол и муку осећа као своју.

Свети отац Јован је, дакле, све то скупа и још нешто много шире и много више од свега тога, нешто што је мислима неухватљиво и речима неизразиво. Ма шта и ма колико рекли о њему, увек остаје много недореченог и недорецивог. Он је изузетно јединствен, и, усуђујем се рећи, непоновљив, у

лику Светитеља Божјих. Он представља изузетак, како по разноврсности свога делања и ширини замаха, тако и по истрајности и енергији уложеној у све своје активности, као и по резултату и последицама свога рада. „Свако се дрво по плодовима својим познаје.“

Ову изузетну књигу о оцу Јовану Кронштатском превео је са немачког, читаоцима већ израније познати, отац М. Хилендаџац. Он, поред многих обавеза и послушања која у манастиру има, сваки минут слободног времена користи на припремање духовне хране за наш духовно изгладнели и осиромашени род српски. Плод таквог његовог рада и љубави јесте и ова књига која се сада предаје у руке богољубивих читалаца.

Намена ове књиге је најпре да нас упозна са изузетним светилом Цркве Православне које је засијало на словенском небу у, такорећи, наше време, а затим да запали и разгори огањ вере и љубави и у нама самима како бисмо му постали подражатељи и следбеници. Ово нарочито важи за наше православно свештенство, које као да још увек није нашло своје право место и начин делања у савременим условима.

Рад и начин рада оца Јована апсолутно је прихватљив и применљив у свим условима и свим временима, јер је сав еванђелски. А Еванђеље Господа Христа је свевремено и свевечно. Потребно је само стећи делотворну веру, састрталну љубав оца Јована, па да се поље рада сваког свештеника учини широким и плодоносним. Отац Јован као

учитель (=вероучитељ), као помагач и збринитељ невољних и презрених, као свештенослужитељ – представља идеалан пример за углед и подражавање сваком свештенику, монаху и хришћанину.

Његов пример показује шта је најважније у свештеничком позиву и раду: спасење поверилих му душа. А љубав народа са свим благотворним последицама својим (дакле, и економском сигурношћу за живот свештеника и његове породице) неће изостати. Само треба истрајати и бити доследан еванђелским принципима које сачињавају потку и основу свештеничког делања. Ако међу свештеницима постоји неки сумњалица у ове речи, нека опет и опет чита ову књигу о оцу Јовану, нек покуша да га следи, и увериће се.

Као што је писао некада Исидор Пелусиот за познате књиге Светог Јована Златоустог о свештенству: „Нема срца које би читало ове списе, а да не буде рањено божанској љубављу“, тако би се могло рећи и за оца Јована Кронштатског, да нема човека хришћанина, а поготову свештеника, који би читao ову књигу а да срце његово остане индиферентно према љубави Божјој којом је отац Јован био испуњен. Све оно што је свети Јован Златоуст писао о свештенству, све је то свети Јован Кронштатски животом посведочио и потврдио као вечну еванђелску истину. Када се чита ова књига постаје јасно зашто је свештеничка служба изнад службе царске и анђелске. Оно што свештеничку службу чини толико узвишеном јесте сама благодат свештенства.

Свештеник има божанске власти над рајем и паклом, над смрћу и животом, над бесмртношћу и вечношћу. „Свештенства благодат? Огромна, надангелска“, вели отац Јустин. „Сваки свештеник по позиву чудотворац. Највеће чудо у земаљском свету: света Литургија; њу свештенодејствује, чинодејствује свештеник Православни: Бог се поново оваплоћује; причесници примају васцелог Бога. А свештеник, шта ту даје од себе? Чисту душу, душу очишћену од грехова и страсти, свете подвиге еванђелских врлина: вере, молитве, поста, љубави, милосрђа... Разуме се, у свему томе вера води и руководи: она је срце сваке еванђелске врлине. А Господ? „Господ чини све што хоће вера“, вели свети Исаак Сирин. Вера разрађена и умножена кроз остале свете врлине – то је оно што ми морамо дати од себе, ако желимо спасења души својој. Зато је свештенику увек неопходно: стражити над собом, чистећи себе стално од сваке страсти, од сваке нечисте помисли, од сваког непристојног осећања.“

Свештеник који тако изгради себе „на темељу Христу“, радосно открива да благодат што је у њему није узалуд. Она му облагодаћује сву вољу његову, сав ум, све мисли, сва дела, и он се показује као слуга Божји: у трпљењу многом, у невољама, у бедама, у тескобама, у трудовима у неспавању, у посту, у чистоти, у подношењу, у доброти, у Духу Светом, у љубави неизмерној, као сиромашан, а који многе обогаћује, као онај који ништа нема, а све има.

Свештеник с правом може да се пореди са пастрима, са лекарима, са војсковођама, са царевима у погледу његове службе и метода деловања, па се често и назива тим именима. Но, истовремено што се тиче вредности службе, он неупоредиво превазилази све њих у толикој мери колико је душа претежнија од тела. Чим неко ступи на ову узвишену службу, он престаје (=треба да престане) да живи за себе, него живи за Цркву Божју и за верне који су поверени његовом духовном старању. Већ само то показује да ова служба, иако толико часна, није нимало лака. Познато је како је тешко постављати дијагнозе душевних болести (=грехова и страсти), и још теже лечити их. Колико је ту потребно љубави, колико стрпљења, колико доброте! Човек сам, вαιстину, не поседује и такве силе које су му неопходне за тако узвишену службу. Зато управо, сваки свештеник свестан своје немоћи, смерно признаје „да без Христа не може чинити ништа“, али је и пун наде да „све може у Христу Исусу који му моћи даје“.

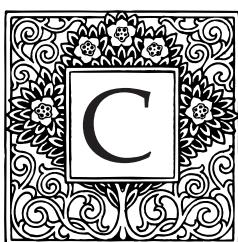
Тачно такав је био као свештеник свети отац Јован Кронштатски, оваплотивши у своме животу и своме раду све оно што је најувишије могуће спојити са свештеничким позивом. Стога ова књига колико представља житије једног Светитеља, толико и „житије“ једног позива (свештеничког). У том и јесте изузетност њена у односу на остала житија. Зато она заслужује да у библиотеци сваког свештеника заузме почасно место и да буде његова „настольнаја књига“. Светли, пак, лик све-

тог Јована Кронштатског овде описан, надахнуће је и путоказ не само свештеницима него и свакој души жедној и гладној Бога и Живота вечнога.



## ТАЈНА ВИТЛЕЈЕМСКИХ МЛАДЕНАЦА

„Тада се Ирод, када виде да су ња мудраци преварили, разгњеви врло и ћосла ћије побишице сву децу ио Витлејему и ио свој околини од двије године и ниже, ио времену које је добро дознао од мудраца”  
(Мт. 2, 16)



вима је познат, ко иоле има контакта са Црквом, тај гнусни злочин изведен пре око две хиљаде година. Од тада до данас многи су се згражавали над њим. Многи су о њему коментарисали тражећи главнога кривца за невино проливену крв. Многи су притом врло неразумно судили о погубљењу деце и, узбуђујући се неправдом према њима учиње-

ном, постављали мање или више скептична, па и дрска питања. Многи су говорили да је потпуно разумљиво што се Ирод решио на такав злочин, судећи по његовом властољубљу и карактеру који се ни пред чим није заустављао. Но, у чему су крија ви побијена деца, и како је све праведни Бог допустио Ироду да изврши тај злочин? То су питања која и до данас узбуђују многе у ове дане. Неправедност Ирода у овом поступку свакоме је јасна, но сам злочин није, јер се буни унутрашњи осећај правде тражећи да схвати зашто да невина деца пострадају. Ако је Ирод био преварен од мудраца, зашто он свој гњев исказује на младенцима? Зар су младенци упутили мудраце да иду другим путем у своју земљу?

Нема сумње, Ирод се решава на овај злочин не зато што сматра витлејемске младенце кривим за превару мудраца, већ зато што је опседнут демоном властољубља и зависти, или још тачније, из страха да му „новорођени Цар“ не преотме престо. Он предузима покол ће из освете и мржње према деци, него из превелике љубави према себи и још веће мржње према Ономе на кога је звезда указивала, према Ономе ради кога су мудраци толики пут превалили, према Ономе кога су анђели поздравили песмом: „Слава Богу на висини, а на земљи мир, међу људима добра воља“ (Лк.1,14). Непосредно после те песме уместо добре воље и мира, појављује се свирепа и ђавоимана воља Ирдова, која не оставља на миру ни невину дечицу „од две године и ниже“, ни њихове мајке и сродни-

ке, па ни праматер Рахију, која „плаче за својом децом и неће да се утеши јер их нема“ (*Мт.2,18*). Господ Христос је самим својим Рођењем показао, а тек после тридесет година изрекао ону познату истину: „Нисам дошао да донесем мир него мач“ (*Мт. 10,34*).

Немају ли, онда, право они који воле да кажу да су витлејемски младенци погубљени због Господа Христа, или да је сам Христос узрок њиховог погубљења? Не, Боже сачувай! Иако је Ирод гонио Исуса од колевке, и гонећи Њега погубио све витлејемске младенце, ипак та деца нису погубљена због Христа, него због Иродовог злог срца, због Иродове злобе и суврости. Та деца нису, дакле, пострадала због Христа, али су ваистину пострадала за Христа, као први невини жртвени јагањци, као први мученици Христови, премда и несвесни те своје жртве. Господ је њихову жртву примио као благоухани мирис, а Црква њихов свети спомен слави 29. децембра (по старом календару) сваке године.

Такав одговор, иако тачан, још увек многе не задовољава. Њима још увек остаје нејасно зашто је Бог допустио Ироду да изврши такав злочин. Да би се и на то питање добио задовољавајући одговор, потребно је најпре разјаснити неке појмове.

Пре свега, ако би се назначење човека ограничавало његовим животом на земљи, и, следствено, завршавало се његовом смрћу, тј. ако би за своје добре и рђаве поступке људи добијали плату само овде на земљи, тада би сваки који на правди стра-

да, сваки невино осуђени, сваки неправедно унесрећени био у праву да сматра себе оштећеним и уvreђеним, у праву да говори „Где је правичност? И како Бог допушта да ми страдамо у исто време, док људи порочни уживају?“ Тако су стварно и расуђивали незнабошци немајући веру у вечни живот и немајући појма о васкрсењу; тако расуђују и данас сви они који нису упознати са суштином хришћанства.

Прави хришћани расуђују другачије. Они знају да је Господ Исус Христос говорио и учио о бесмртности душе у предстојећем васкрсењу свих људи, о кратковремености земаљског и вечности будућег живота, о плати у будућем животу за све учињено овде на земљи, о немоћи земаљског богатства, величини и слави пред судом Божијим. Они знају да је Христос очигледним примером, тј. својим страдањем, смрћу и Вакрсењем, доказао људима да ће и они вакрснути. Зато, прави хришћани чекају у будућем животу плату за добро или зло које су учинили на земљи, не окривљујући Бога за нанету им неправду, тј. ако се овде подвргавају незаслуженим страдањима и несрећама, јер знају да се те недаће шаљу одозго као испитивање наше вере (пример – многострадални Јов), и да, у сваком случају, без роптања поднесеним невољама ми или заглађујемо наше грехе или, ако њих немамо, добијамо блиставе венце као награду.

Но, ни ово решење не смирује све. Неки са чуђењем питају: „Какве грехе су имали младенци које је требало да операју својом крвљу? То што је на-

пред речено с правом се може применити на одрасле људе који су имали прилике да учине грех или какво добро у животу.“ Поред тога што је већ ре-чено, да тамо где нема греха, претрпљене неправ-де и страдања у овом животу доносе награду у бу-дућем, свети Златоуст одговара на сличне недоу-мице питањем: „Шта је смрт?“ он одговара: „То је исто што и свлачење одела. Тело, слично оделу, облачи душу, и ми га скидамо се себе на кратко време, да бисмо га опет добили у светлијем виду.“ Зато он смело и узвикује: „Дај ми само тврду веру у Царство Небеско, и – убиј ме, ако хоћеш, већ да-нас! Ја ћу ти заблагодарити за смрт, зато што ћеш ме кроз њу брзо преселити ка тим [небеским] до-брима.“ Уз то треба нагласити да проблем страда-ња како мале деце, тако и праведника уопште, треба посматрати и решавати у оквирима опште греховности и страдалности људске природе као последице првородног греха. Деца, без сумње, ни-су могла страдати због неких својих „личних“ гре-хова, али нису била ни изузета из те опште грехов-ности, због које Јов ваљда и вели: „Ко је слободан од нечистоте? Нико па макар један дан проживео на земљи“ (*Јов. 14, 45*).

Тајна витлејемских младенаца добија своје ре-шење и свој смисао једино у том светлу. Једино са тог аспекта може се са смелошћу и са сигурношћу тврдити да витлејемска деца нису претрпела никакву штету што су прерано лишена овоземаљског живота. Али је зато вечној штети претрпео њихов целат злочести Ирод, којега је праведни суд Божи-

ји убрзо постигао, и он је завршио свој живот тежом и срамнијом смрћу него младенци које је он погубио.

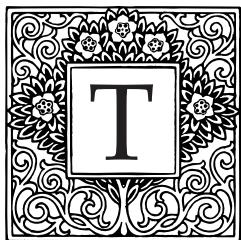
Овај злочин Иродов над невином децом није се десио без предзнања и допуштења Божијег. Јер Бог зна све, премда не чини све. Доказ за то је проштво пророка Јеремије које се односи на овај догађај: „Глас у Рами чу се, плач и ридање и јаукање много: Рахила плаче за својом децом, и неће да се утеши јер их нема“ (*Јерем. 13. 15; Мил. 2, 18*). Када је Бог, дакле, предвидео и прорекао преко пророка овај догађај, то је гаранција да се он није десио изван Промисла Божијега и да није лишен свога смисла „Ти кажеш [говори свети Златоуст] да би деца учинила много, може бити и велика дела, ако би се продужио њихов живот. Но, Бог тада не би допустио њихову рану смрт ако би она имала да постану великим“, тј. већим него што су постала својом смрћу. „Напротив [говори Архиепископ Ион-кентије Херсонски] она би лако могла бити у броју оних који су викали Пилату: „Распни Га, распни! Крв његова на нас и на децу нашу.“ Може бити на њих би се сручиле оне невоље и беде о којима је Господ говорио пред своја страдања: „Долазе дани у које ће казати: благо нероткињама и утроби која није носила и сисама које нису дојиле.“ И ето, то блаженство је сада и допало витлејемским матерама. Њима је лакше било изгубити децу у невином узрасту, него видети њихову несрећну смрт или ужасне невоље доцније када би та деца постала ослонац њиховој немоћној старости.“

Невоље прате сваког човека на његовом животном путу. И витлејемски младенци, да су продужили да живе, без сумње би имали изобиље невоља у животу. Питање је, међутим, да ли би им те невоље користиле у задобијању Царства Небескога, колико им је користила ова прерана смрт. Јер, невоље користе човеку само онда ако их он смирено и трпљиво подноси Бога ради. У том случају невоље и страдања нас чисте од грехова и пробављају награду. Но, да ли би та деца тако херојски поднела те животне невоље, као што су поднела ову смрт, велико је питање и велики је ризик. Она су својим страдањем уложила минимум (иако ипак највеће што се у овом свету има – живот) да би добила све – бесмртност и живот вечни у Царству Небеском. Зато она, ваистину, нису штетовала.

На крају, када многе недоумице и питања навале на нас са свих страна, када видимо беде, наизглед невине, а ми не можемо да видимо смишо и решење тих питања и недоумица, онда се смирењем треба сетити речи Исуса Христа упућених апостолу Петру: „Шта ја радим сада, ти не знаш, али ћеш разумети касније“ (Јн. 13, 7). Много несхватљивога некада постаје нам схватљиво и по истеку времена; коначно, пак, ми ћемо све разумети на последњем Суду Христовом над родом Човечијим.



## **КОСОВО – – МУЧЕНИШТВО ИЛИ САМОУБИСТВО**



ек је прошло три године од величанствене прославе шест стотина година од Косовске битке, па није на одмет да се свега тога мало присетимо и поново проговоримо коју реч на тему Косова. Поготову стога што се

за ове три године много тога изменило, многе наде су нас напустиле, многа обећања су се поново показала као шарена лажа за децу. Нека и овај текст након три године, буде једна мала воштаница упадљива пред светим Косовским жртвеником, али и нови зрачак светlostи у мрачном тунелу у који је воз наше историје поново улетео.

О Косову се још у години припреме много писало и говорило. Није било листа ни часописа, како друштвеног тако и црквеног, који се није бавио том тематиком. Није било скупа ни прославе на којој се није говорило о Косову. Објављене су и многе публикације – научне и популарне посвећене овој несвакидашњој прослави. Цео народ српски на овај или онај начин укључен је био у ову прославу. Било личним присуством у Грачаници и на Газиместану на овај шестоти Видовдан, у Кничу и Далматинском Косову, у Кнежини или Дрвару и на другим местима на којима се свечано и масовно обележавао овај спомен, било читањем чланака и књига посвећених овом јубилеју, било пак праћењем наведених манифестација преко масмедија – радија и телевизије. Тек, сигурно је да је тешко наћи Србина, ма где он живео, а да његове главне мисли и осећања у оној години нису била везана за Косово.

То је, слободно можемо рећи, други пут у историји својој да су Срби били сложни и јединствени: први пут – оног првог Видовдана 1389. године, и други пут овог шестог Видовдана.

Па ипак, како оног првог Видовдана, иако су сви Срби били на Косову, ипак нису сви били исте мисли и опредељења, тако и овог Видовдана (као уосталом и кроз целу нашу историју), иако сви мисле и говоре о Косову, ипак Косово виде и доживљавају различито.

Косово је од почетка, па све до данас „камен спотицања и стена саблазни“ у српском народу.

Оно је судбоносна вододелница у нашој историји. Догађаји у нашој историји рачунају се „од Косова“ и „после Косова“, тачно онако као што се догађаји у светској историји деле на ове „до Христа“ и оне „после Христа“.

Од Косова и око Косова људи се деле на два тabora: једни Косово виде као пораз, други – као победу. Једни као догађај због кога смо пали у мрачно петвековно турско ропство, други – као догађај захваљујући коме смо то ропство издржали и преживели. Једни као „гробницу“ у којој су „сва наша надања закована“, други – као извор свих узвишених стремљења и прегнућа у нашем народу. Најзад, једни Косово виде као место на коме је читав један народ извршио масовно самоубиство, други – као жртвеник на коме је читав један народ масовно принео себе на жртву „Царства ради Небескога“, и тако постао један мученички народ.

Откуд тако опречни и дијаметрално различити ставови о Косову и нашем народу? На то питање сам народ одговара: они су наслеђени од оног првог Видовдана од пре шесто година. Тако је било и онда: једни су били уз Вука Бранковића, други уз честитог кнеза Лазара. Све је зависило, како онда тако и данас, од садржине сваке душе. Је ли душа испуњена земљом и чежњом за „земаљским царством“, она Косово доживљава као пораз; је ли, пак, испуњена вечним вредностима и наклоњењем „Царству Небеском“ – она га доживљава као победу. За прве је Косово „нечувена трагедија“, јер, како вели Владика Николај, они говоре: „Ко-

сово је зауставило точак наше историје; уназадило нас је; да није било Косова, ми бисмо данас били велики народ.“<sup>1</sup> По светом пак Владики „баш нас је Косово учинило великим народом. Оно је наша народна Голгота али, у исто време, наше народно васкрсење, духовно и морално.“<sup>2</sup>

Ко је у праву и где је истина? Непогрешив одговор је дат још оног првог Видовдана. Јер „ако је ко на Косову претрпео пораз, вели опет владика Николај, претрпео га је велики господин Вук Бранковић, а не кнез Лазар. Ко жртвује свој живот у једној борби за истину и правду Божју, жртвовао је највеће што је имао и могао, и – победио је. Макар битка технички била изгубљена, он остаје победилац. А пошто је сва српска војска на Косову пољу пала – и то драговольно – за истину и правду Божју, то је и она победила.<sup>3</sup> То је мера и мерило за све оне наведене различите визије и ставове о Косову. Једни се сврставају под издајнички барјак Вука Бранковића, други – под Крсташ барјак Бошка Југовића и кнеза Лазара. Једни Косово посматрају само телесним очима и мере материјалним вредностима, други – пробуђеним очима душе и мере вечним вредностима.

Колико је душа претежнија од тела и тело од одела<sup>4</sup>, толико је став ових других према Косову узвишенији од става оних првих. На кнеза Лазара

1. Еп. Николај, *Косово и Видовдан*, стр. 69.

2. *Истио*.

3. *Истио*.

4. *Мил.* 6, 25.

и његову војску шест стотина година лије се благослов целог народа, а на Вука Бранковића и његове следбенике – пада народна клетва. Пример кнеза Лазара буди у нама понос и одушевљење за исте идеале за које је он мученички пострадао, а пример Вука – изазива осећај стида и срама што се у нашем роду нашао и такав изрод.

Све ће то бити далеко јасније ако светог кнеза Лазара и његове вitezове посматрамо у светлости Еванђеља Христовог, поредећи их са мученицима Цркве Христове из прва три века хришћанства. Косово је осветљавано и до сада са разних аспектата, али, чини се, са овог недовољно.

Познато је из историје Цркве Божије да смртчовека најчешће личи на његов живот. То нарочито важи како за велике праведнике, тако и за велике грешнике. Праведници „уснивају“ у Господу („заспао је сном праведничким“), док је „смрт грешника љута“, јер „ко се маша за нож од ножа ће и погинути“<sup>5</sup>.

Живот кнеза Лазара у многоме је лично животу највећих Светитеља Божијих. По његовим биографијама, као и по богослужбеним песмама испеваним касније у његову част, он је био „благ, кротак, украшен незлобивошћу, истином и правдом“. Био је „око слепима, нога хромима, потпора старима“. Био је, како вели његов савременик Патријарх Данило III, „од детињства много у свим добрим делима украшен, и свим врлинама показиваше се пле-

5. *Mū. 26, 52.*

менит, велеуман и мужаствен“. Био је правичан и мудар владар, нежан и чедольубив отац, племенит и веран супруг. На свим пољима живота живео је и делао Јеванђелски.

Он је подједнако бригу водио и о држави и о Цркви. Прву да оснажи и одбрани од спољних непријатеља и унутрашњих раздора, другу – да украси и узвиси као достојну невесту Христову. У том циљу је мирио моћне великаше и склапао савезе са околним владарима; подизао је многе и велелепне задужбине – цркве и манастире, попут славних претходника, светих Немањића, и снабдевао их свим што им је неопходно за вршење свете и узвишене мисије у народу. Нарочито је био болећив, милостив и предусретљив према многим монасима – Синаитима, који су са Свете Горе и са Истока бежали пред навалом безбожних Исмаилћана и налазили уточишта у слободној Лазаревој Србији.

Једном речју, он је у своме животу испунио у целини Еванђеље Христово. Онда, никакво чудо што се у датом моменту доношења судбоносне одлуке приволео „Царству Небескоме“. Јер само онај ко је у стању да живи Царства ради Небескога, може и умрети за „Царство Небеско“.

Овакав живот и овакав избор кнеза Лазара да се, заједно са његовом војском и народом определи за „Небеско Царство“ у коме царује Христос, чију ће земаљску мученичку смрт поновити, свесно је подражавајући, чини га сличним са свима ранијим мученицима Христовим. Та сличност биће нам још очигледнија ако погледамо неке основне

црте и карактеристике својствене за све хришћанске мученике, као и за мучеништво уопште.

Узор и исходиште свих хришћанских мученика свих времена, био је, јесте и биће сам Подвигоположник Господ Исус Христос својим страдањем и мученичком смрћу на Крсту, којом је осветио и осмислио свако страдање „правде ради“<sup>6</sup>. Сваки мученик и страдалник „Бога ради и правде Божије ради“ налазио је себи утеху и олакшање имајући вазда пред очима Крст Христов и Њега на њему распета, а у ушима својим речи Христове: „Који год призна [исповеди] мене пред људима признаће и Син Човечији њега пред анђелима Божијим; а који се одрече мене пред људима тога ћу се одрећи пред анђелима Божијим.“<sup>7</sup> То показује да је свако мучеништво по природи својој било јавно.

У грчком језику иста се реч користи за мученика и за сведока (*μάρτυς*), за мучеништво и за сведочење (*μαρτύριον*), јер нема бољег ни вернијег сведока од онога који своје сведочење (овде: исповедање Господа Христа) запечати и посведочи проливањем крви своје и жртвовањем живота свога. Довољно је отворити било коју страницу Житија Светих па се уверити да су мучеништва увек била јавна: на судиштима, у амфитеатрима, на трговима, где је увек била присутна огромна маса света, те се и могло дешавати да многи, гледајући јуначко подношење мука појединих мученика, и сами

6. Тј. Њега ради, В. *Jn. 15, 20–21.*

7. *Lk. 12, 8–9.*

поверију у Христа, исповеде га јавно за истинитог Бога, и то своје исповедање плате главом.

Тачно тако је и свети кнез Лазар и сва његова војска јавно, *пред очима целоћа свећа, на широком Косову пољу, принела себе на жртву, положивши главе своје за „Крст Часни“ и Онога који је на Крсту распејан.*

Из овога следи друга особина сваког мученика. Наиме, да би се неко удостојио тога дара (мученичког венца), треба да је пропатио и пострадао због праве и истините *вере*, тј. да је припадао телу Христовом – Цркви. Има људи који свој живот полажу и крв проливају и због других разлога и циљева (идеолошких, партијских, земаљских), али не добијају епитет „мученика“, јер, како је често говорио Авва Јустин ћелијски „Богу не требају несвети мученици“. Они се могу називати: јунацима, херојима, вitezовима, али не и мученицима.

Код светог кнеза Лазара, пак, нема сумње да је целог живота био верно чедо Цркве православне, што је потврдио и уочи саме Косовске битке причастивши и себе и сву војску своју Пречистим Тајнама Христовим, припремивши се и на тај начин за прелазак из земаљског у „Небеско Царство“.

Ово недвосмислено сведочи да је основна црта сваког мученика да *свесно и добровољно* приноси себе на жртву Христа ради, јер само свесна и добровољна жртва има вечну непроцењиву вредност. Сваки је од њих могао да избегне страдање и смрт, да се одрекне Христа и поклони идолима (што је редовно од мученика изнуђавано), но тада

се већ не би звао „мученик“, него „отпадник“ или „издајник“.

На Косову пољу видимо пример и једних и других. Иако су сви дошли на Косово свесно и драговољно

*За Крст Часни крвицу Јрољевати  
И за веру с браћом умријети,*

ипак нису сви до kraja истрајали у тој одлуци. Док су кнез Лазар и његова војска остали верни своме завету и опредељењу и

*Сви осићали листом на Косову,*

дотле је Вук Бранковић са својим присталицама изневерио и себе и кнеза. Тиме је лишио себе назива „мученика“, а стекао приdevil „издајника“.

Из овога следи да се смрт мученика битно разликује од смрти обичног војника. Војник се бори, страда и гине због једног човека (цара или краља), или ради чисто људских и земаљских интереса, док мученик страда ради „Сина Човечијег“. Мучеништво мученика претпоставља мучеништво – сведочанство Онога који је „зато рођен и зато дошао на свет да сведочи истину“<sup>8</sup>. Овде ученик страда као и Учитељ, боље рећи са Учителјем, јер се налази у истом есхатолошком времену у коме реч „истина“ означава управо откривање самога Бога који је увек „исти“.

У погледу на ову разлику, а по светом владику Николају, који је од нашег рода најдубље појмио

8. Јн. 18, 37.

смисао и величину Косова, „Косово је уникум у двадесетовековној историји хришћанског света“<sup>9</sup>. Да би то и доказао, свети Владика се упиње да у историји било српског, било других хришћанских народа, нађе нешто слично са Косовом, и не налази. По њему „Косово се издваја од свих српских победа и пораза двема одликама:

1. *Јединственошћу моћива борбе и*
2. *решеношћу на мученичку смрт.*

Шта означавају ове одлике пита он, и свој одговор сажима у овој констатацији: „Све друге борбе и ратови (било да су победе или порази) вођени су са двојним мотивима и подељеним срцем: у име хришћанства, али и у име српске државе, тј. за веру и за државу, за душу, али и за тело. „И још“, вели владика Николај, „у свим овим ратовима (до Косова и после Косова) нигде се није испољила нарочита волја, ни војсковођа ни војника, да погину, да жељно и драговољно приме смрт и мученички венац... Они су ишли у рат са двојном мишљу: победити или погинути, но са жељом да победе, а не да погину.“<sup>10</sup>

„Друкчије је са Косовом“, продужује свети Владика, „ту је потпуно јединство мотива и циља борбе, и потпуна решеност на смрт.“ Борба је за „Царство Небеско“, а не за државу, за народ, или за кнеза, или за ма шта земаљско и пролазно. Борба је за „Крст Часни“, симбол Царства Христовога.

9. Еп. Николај, *Нав. дело*, стр. 69.

10. Исто, стр. 64.

И честити кнез, и војводе велике и мале, и сви табори њихови, крећу на Косово с одлучном вољом да жртвују своје животе за Царство Небеско „за Крст Часни и вјеру хришћанску“, „за лијепо име Исусово“.

*Ако волии Царсїву небескоме  
А ти сакрој на Косову цркву  
Не води јој шемељ од мермера  
Већ од чисте свиле и скерлећа,  
Па ћарчески и нареди војску;  
Сва ће швоја изгинући војска,  
Ти ћеш, кнезе, с њоме изгинући...  
Цар воледе Царсїву Небескоме  
А неголи царсїву земаљскоме.*

Тако се владар после дугог колебања и гетсиманског знојења у Крушевцу, одлучио за смрт и царство вечних вредности, а одбацио све привремено, пролазно и варљиво... Томе Царству „не од овога света“<sup>11</sup> приволео се Лазар, у пуном сазнању да је пут ка томе Царству крст, страдање и смрт. И у пуном сазнању он се сагласио са својом Голготом као капијом ка Царству Небеском.

И не само Лазар. Са истом визијом небесне стварности и са истим сазнањем о предстојећој смрти полазе на Косово и браћа царице Милице, девет Југовића... Сваки од њих одговара уплаканој сестри, која са одобрењем кнеза све редом моли да бар један остане са њом у Крушевцу, „да

11. Јн. 18, 36.

имаде брата од заклетве“, без нарочите братске нежности:

*Не бих ти се, сесићро, йоврађио,  
Да ми царе Јоклони Крушиевац.  
Идем, сејо, у Косово равно  
За Краљ Часни крвиџу Јролјеваћи  
И за вјеру с браћом умријећи.*

И не само Југовићи. Свесни су да иду у смрт и све велике и мале војводе српске. Пре свију она тројица што су и погинули пре свију: Милош Обилић, Косанчић Иван и Топлица Милан. Тако су мислиле и мале војводе, полковоће и четовоће. Па и најпростији људи, чак до слуге Голубана, хрлили су на Косово поље са истом неодољивом жудњом:

*За ришићанску вјеру Јоћинући.*

Дакле, у свести или подсвести целог народа брујала је једна тајanstvena nota, да на Косову Христос дели мученичке венце славе, и да се треба грабити за те венце, да се једно царство губи а друго добија; и да је куцну судбоносни час да се за Краљ Часни жриштује све.

Са том нотом у души, српска војска учинила је и све предсмртне припреме. Опростила се на дома, причестила на Косову, па пошла под крстатим барјацима на крст, на дан светога Вида и светога Амоса, Крсне Славе честитога Кнеза.

*И Јоћибе српски кнез Лазаре,  
И његова сва изгубе војска,  
Седамдесет и седам хиљада.  
Све је свећио и чесићићио било  
И миломе Богу приступачно.*

Свети владика Николај тражи паралелу Косову и код других народа, најпре код православних Грка, а не налази. Зато он даље смело тврди:

„Ниједан хришћански народ нема у историји својој оно што има српски народ, нема *Косово*. Шездесет и неколико година после Косовске битке пао је Цариград, престоница Источног хришћанства. Посечен је хришћански цар Константин, српске крви и порекла по једном родитељу. Рекао би човек: то је слично Косову. Рекао би опет: догађај већи од Косова. Боже сачувай! На Косово је марширала хришћанска војска у сусрет смрти, у Цариграду је војска стајала унутра у граду, надајући се до последњег часа да ће се смрт некако окренути од ње налевокруг. Кад су ђулад, из првих топова у историји, пробила зидове градске, ужас је завладао и паника се зацарила у војсци и грађанству. Сви храмови били су испуњени вапајем и молитвом Богу за спасење града, тј. за спасење тела, за спасење државе и царства земаљскога. Отуда је пад Цариграда забележен код Грка као ноћ а не као дан, као пропаст а не као победа. Истина, и ту је битка Крста и полумесеца, но без епопеје и без надахнућа за будућа поколења. Јер пораз схваћен само као пораз не може никога одушевити. Нити сама Голгота без Вајсрења може некога надахнути и оснажити.

Сасвим је обрнуто са српским Косовом. Као што се самртник облачи у ново и скupoцено одело, тако је војска српска била одевена у најбоље рухо своје. Блистава и сјајна поворка хитала је са

свих граница царства у жижу части и славе, на Косово поље. Осењена крстатим барјацима и иконама Крсних Слава, са песмом и клицањем, са песмом и свирком, са песмом и радошћу, хитала је она своме косовском – губилишту. Зар нас не подсећа ово на групе првих хришћана, који су са таквим расположењем ишли под мач, или у огањ, или пред зверове? Не зна се ни за једног хришћанског мученика да се моли Богу да га спасе од блиске смрти, а зна се за хиљаде и хиљаде њих да су се молили да их мученичка смрт не мимиће. Ни крстоносна војска Лазарева није одржала моленствије за спасење од смрти. Напротив – исповедила се и причестила за смрт. Један цео оружан народ као један хришћански мученик, покоран промисаој вољи Свевидећег, прима горчину смрти, и то не као горчину него као животворни лек. И зар није Косово до данашњег дана служило дваестини поколења истини као животворни лек? У историји хришћанских народа нема познатог случаја да цела једна војска, цео један оружан народ, буде запојен вољом за смрћу и да оде у смрт за веру своју. Не у смрћи самоубилачку, него у смрћи херојску.<sup>12</sup>

Николајевски смело и богоумудро, косовску жртву сагледава и наш млади, савремени књижевник Милан Комненић. Он вели: „Није се кнез Лазар одрекао живота него је све заложио за живот... Причестивши себе и народ за небесну жртву, Лазар Ко-

12. Еп. Николај, *Нав. дело*, стр. 68–69.

совски није пустолов, коцкар, ни губитник, него је далековид усмерилац...“ За њега „страдање није пуко скапавање него је пут којим појединац, или народ, иде за Господом“<sup>13</sup>.

У истом духу са Владиком Николајем, Косово осећа и доживљава и преподобни пустинjak ћелијски, отац Јустин. Он преосвећеним и богонадахнутим умом јасно сагледава и види да су „Косовски мученици, на челу са честитим кнезом, својим светим мучеништвом повели наш народ путем страдања за небеску правду. И водили га столећима кроз све буре и олује наше потресне историје. Сваки прави син рода нашега давао је оно што је најдрагоценје на земљи – живот, ради онога што је најдрагоценје на небу – ради Правде.“<sup>14</sup>

И касније у свакој прилици, кроз своје огњене и громогласне беседе, отац Јустин је стално подвлачио и истицао „Косовско Еванђеље“, које је он сажимао у једну једину реченицу: „Све за Христа, Христа ни за шта!“ Тим Косовским Еванђељем напајан, наш народ је у сваком времену приносио на олтар „небеске правде“ оно што је најбоље у себи имао. Свако поколење српско давало је не само „десетак“, него често и „трећину“, па и „половину“ себе на косовски жртвеник. И то – од оног првог Видовдана, па све до данас.

Како се мученици у животу, а особито у смрти разликују од осталих људи – хероја и јунака, тако

13. М. Комненић, *Обраћања*, Ваљево, 1989. г, стр. 67, 87.

14. *Косово Земља живих*, стр. 158.

разлика остаје и после смрти. Обитавање Духа Светога у мученику за живота (који му уосталом и даје снаге за жртвену смрт) даје и телу мучениковом једну посебну вредност – претвара га у „свете мошти“. На моштима и крви мученика утврђена је Црква Христова на земљи. Она их сабира и чува као своје највеће бесцено благо, и одаје им литургијско молитвено поштовање. Отуда је и свети кнез Лазар за живота набављао свете мошти по Истоку и доносио их у своју Србију, учвршћујући тако њене духовне темеље. А по мученичкој кончини својој на Косову, приодода је и своје свето тело у ризници Цркве Христове, које она брижно чува ево пуних шест стотина година. Дирљива је та брига Српске Цркве и српског народа пре-ма моштима Косовског мученика. Она га никада не напушта, него и сама витлана историјским бурама и олујама, носи га и преноси од Косова преко Раванице до Сент Андреје, сремских манастира и престоног Београда поново до Раванице. Нарочито је дирљив његов ход по српским светињама и српском народу од Видовдана 1988. до 9. септембра 1989. године, када је поново нашао мир и починак у својој предивној задужбини манастиру Раваници код Ђуприје. На том путу честити кнез је, с једне стране, вршио смотру над својим народом некад радујући се, а некад ридајући, јер нас није увек и свуда налазио какве је желео. Често смо се пред њим показивали „лошије него пред Косовом“ са нашом неслогом, невером и немаром за оне вечне вредности за које је он мученички стра-

дао. С друге, пак, стране, на томе поновном путу на своје и наше Косово, да би се тамо нашао на овај шестоти Видовдан, свети кнез је ширио из својих светих моштију небески мир и благодат на своје потомство, будио успавање душе и савести у своме народу, позивајући га, не као некада „листом књиге бијеле“, него сада лично, да се Срби врате себи и Косову, Косовском завету и Косовском Еванђељу.

Но, по светом Владики Николају, није само Лазарево тело остало неизгубљено, него нису изгубљена ни тела осталих витезова Крста, иако су остале на бојишту. Од њихових светих душа освештена су тела њихова, а од светих тела њихових освећена је сва Косовска земља. Отуда је Косово постало свето поље. Због тога Срби и Српкиње са свих страна – чак и они из Америке – долазе и узимају са светога поља Косова шаку или торбу свете земље, да је као светињу носе и држе у својим храмовима и домовима. Као из гробнице светога Димитрија у Солуну, или са гробова других хришћанских мученика. Косово је највећа гробница хришћанских мученика, погинулих за један дан.<sup>15</sup>

Тако је крстоносна војска на Косову спасила душу и сачувала тело. А издајници су најпре изгубили душу на Косову, да би после Косова и тела њихова била изгубљена. Не зна се гроб ни Вука Бранковића, ни каснијих издајника кроз нашу мученичку историју.

15. Исто, стр. 70.

И као што Црква Христова, као и српски домаћини, славе дан смрти поједињих Светаца и Мученика као њихов духовни рођендан (они су тада рођени за Царство Небеско), тако цео српски народ светкује и прославља Видовдан. Ко слави свете мученике (Георгија, Димитрија и друге), тај не слави побеђенога, него победника, нити слави мртвога но живога. Тако и ми сви, прослављајући велику плејаду Косовских Мученика, не прослављамо побеђене него победоце, нити мртве но живе. Јер Бог отаца наших, Бог Немањин и Савин, Бог Лазарев и Милошев, Бог ђакона Авакума и Вукашина из Клепаца, није Бог мртвих но Бог живих.

Овим смо се управо дотакли најтананије нити наше теме, теме мученика – победника. Како схватити Мученика, било којег, као победоца, а мучитеља као побеђеног, када је први услов да неко буде мученик да је у мукама лишен живота? Тачан одговор на ту, рекло би се, антиномију, добија се само при јасном сагледању циља који има Мученик и његов мучитељ. Мученик, сваки без разлике, има за циљ не да спасава свој живот (теснини), него своју веру у Господа Христа; и мучитељ има за циљ не да Мученика лиши живота него да га принуди – милом или силом – да се одрекне Христа и поклони идолима. Ни код једног Мученика мучитељи тај циљ нису постигли, те су, будући поражени чврстином става Мученика, лишавали ове живота из злобе и зависи. А мученици, иако су трпели страховита мучења (подсетимо се само Јасеновачких Мученика) и лишавани на kraју живо-

та, постизали су свој циљ и постајали непобедиви победници, очувавши веру и у добром исповедању прелазили своме Господу у Царство Небеско, да тамо вечно живе и царују са Њим. Чак неки од мученика, као свети великомученик Георгије, носи и званично епитет „Победоносац“. А сваки мученик без изузетка, могао би с пуним правом поновити речи светога апостола Павла: „Добар рат ратовах, трку сврших, веру одржах.“<sup>16</sup>

И на сваком другом плану у обичном животу, победник је онај ко постигне свој циљ, а поражен је онај који свој циљ промаши и не оствари га. Црквене службе Мученика представљају прекрасни мозаик чудесних и дивних примера како су Мученици побеђивали своје мучитеље и радосно хитали у наручје живога Господа, да би и они са Њим живели у векове векова. „Оче! хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја“.<sup>17</sup>

Славећи Видовдан и Косовске Мученике, на челу са светим кнезом Лазаром, ми исказујемо своју љубав према нашим славним и светим прецима, и тајанствено се укључујемо у оне који су се привољели „Царству Небескоме“. Наши пак свети преци, као уосталом и сви остали Мученици и Светитељи Божији, на нашу љубав одговарају својом љубављу и постају наши заступници и молитвеници пред Престолом Свевишњега, да се и ми удостојимо стићи тамо где су они – у Царство Небеско. Тада

16. *Тим.* II, 4, 7.

17. *Јн.* 17, 24.

међусобни однос и духовно јединство светих предака и верних потомака, најбоље је изражен у богослужбеним песмама и химнама. Тамо се, такорећи, свака песма, свака стихира завршава рефреном: „Моли се за нас [или: оне] који с љубављу поштују свечасни спомен твој.“

Због свега овде реченога, или само овлаш до такнутога, постаје више него очигледно да се Косово и Видовдан толико упило у душу и свест српскога народа, да би прекидање те видовданске нити значило најпре губљење духовног идентитета нашег народа, чему би убрзо уследио и његов биолошки крај и силазак са историјске позорнице. Зато је у праву Сима Ђирковић, који, говорећи о Косовској бици на основу историјских података, закључује да је ту ипак „најбитније управо трајање, непрекинуто сећање, због кога Косовска битка представља једну од осовина историјске свести, која је помагала да се народ очува у вековима турске власти без државе, без институције, само са Црквом и културом коју је било све теже одржавати“<sup>18</sup>. На Косову смо изгубили кнеза који би нас водио још коју десетину година, али смо добили Свеца (и Светитеља) који нас води правим путем ево шест стотина година, и који неће престати да нас води док ми не престанемо да га следимо. Но, то би тада био наш крај и пораз, а не његов. Изгубили смо земаљску државу, а основали Небеску

18. С. Ђирковић, „Шест стотина година доцније“, *Косовска народна чићанка* 1989, Далматинско Косово, стр. 11.

Србију у коју се вековима сели све што је у нашем народу „свето и честито и миломе Богу приступачно“. Ту мисао је дивно изразио један наш савремени песник, који за наш народ вели:

*Следујући Богу и пречима,  
Населисмо небо са свецима.*

Но, тешко је догледати и домислити шта би било да Косова није било. Нема сумње, говори Милан Комненић, „без витешког геста на Косову друкчије би данас изгледала Европа, друкчија би била судбина хришћанства, друкчија би била духовна баштина непросвећеног света. Друкчији би, напослетку били и Срби. Векови њиховог живота можда би били срећнији, али не и осмишљенији, с више лагодности, а с мање достојанства, ближи вредностима земље, али даљи од Бога. Косовски чин је епохално одредио карактер српског човека за сва времена.“<sup>19</sup>

Само у светлу Видовдана и Косовске етике, која се састоји у сазнању да „добро нема цену, а зло нема изгледа на победу“<sup>20</sup>, српски народ је смогао снаге не само да безброј пута у својој историји понови „Косовки мартријум“, и то од Косова до Јадовна, до Јасеновца и безброј јама безданица испуњених телима српских новомученика, него и снаге, да по угледу на свога Господа, опрости својим мучитељима. Васпитани у Косовском духу, Срби су постали „народ праштања а не одмазде, благородности а не братоистребности, народ израна-

19. *Обраћања*, стр. 68.

20. *Истио*, стр. 68.

вљеног (и често череченог) тела или целцате душе. Тиме тај народ сија у зрачењу Христове благодати као редак међу реткима који је патњу поднео јер јој је знао смисао, који је побеђивао грех јер је знао у име чега га побеђује, који је злотвору праштао јер је у њему увек препознао брата.<sup>21</sup> Пострадавање српског народа кроз векове свело би се, историјски посматрано, само на бесловесан поколј да се тај народ није страдањем дигао иза-брани Христоносне народе.<sup>22</sup> А то је постигао јер је за свога духовног вођу непрекидно имао читаву плејаду светих и славних предака, на челу којих су увек били свети Сава и свети великомученик Косовски кнез Лазар.

21. *Историја*, 94.

22. *Историја*.

## ХИЛАНДАР У ИСТОРИЈИ СРПСКЕ ЦРКВЕ И СРПСКОГ НАРОДА



дуће 1998. године наша царска Лавра, манастир Хиландар дочекује и прославља осамстогодишњицу свога постојања и активног деловања у историји Српске Православне Цркве и српског народа. То и јесте разлог да се ове године на Сабору оца Јустина осврнемо у нашем предавању на тај значајан и редак јубилеј. Ретки су догађаји, не само у историји српског народа него и читаве Европе, који завређују обележавање осамстогодишњице свога постојања. Пре двадесет пет година скромно је прослављена осамстогодишњица рођења светога Саве; пре десетак и

нешто година у Србији смо свечано обележили прославу осамстогодишњице подизања и постојања манастира Студенице – мајке српских манастира. Сада обележавамо осамстогодишњицу манастира Хиландара, и вероватно ћемоочекати подуже неки следећи догађај из наше црквене или националне историје који заврећује један такав јубилеј.

Говорити пак о слављенику који постоји осамсто година није нимало лако. Поготову о манастиру Хиландару, чија је дуга историја многоплодна у свим сегментима духовног, културног и политичког живота, чији је живот узајамно прожиман са животом читавог српског народа, делећи исту судбину како у уздизању и процвату, тако и у временима страдања, којих није било мало. Манастир Хиландар и српски народ постоје вековима на принципу спојених судова. Политичко, верско и духовно стање у Србији одражава се и на живот манастира Хиландара, и обратно – духовно и културно стање у Хиландару утиче и доприноси духовном стању у самој Србији. Тако је било од почетка, тако је и данас. Притом није лако одредити шта од чега зависи: да ли стање у Хиландару зависи од стања нашег народа у Србији, или обратно.

Тај узајамни утицај Србије на Хиландар и Хиландара на Србију и јесте предмет нашег излагања. Али очекивати од једног чланка или једног предавања да оно у себи садржи све битно о богатој хиландарској историји, мисли, уметности, о хиландарском монаштву, и свему осталом што је у вези са манастиром Хиландаром, скоро да је узалу-

дан захтев. То превазилази оквире не само једног предавања него и обим било које књиге. За то је потребна читава једна библиотека. Она и постоји, јер у нашој новијој науци о Хиландару дали су свој допринос најблиставији умови из нашег народа, почев од Јована Рајића, преко Никифора Дучића, Владимира Ђоровића, Радослава Грујића, па све до академика Светозара Радојчића, нашег савременика.

Али, почнимо редом.

Историја манастира Хиландара, његова изградња и почетак везан је за осниваче и творце прве српске државе у Рашкој, светог Стефана Немању, у монаштву нареченог Симеона и његовог најмлађег сина Растка, доцније светога Саву. Растко је, као што је познато, напустио очев дом и одбегао у Свету Гору око 1191. године. Монашки постриг примио је у старом Русику од стране руских монаха, али убрзо прелази у грчки манастир Ватопед. Њему се после неколико година придружује и његов отац по телу, који се одрекао престола и замонашио у својој задужбини, манастиру Студеници. На Свету Гору је дошао као великосхимник Симеон.

Нашавши се заједно, а вођени љубављу према своме отаџству, отац и син, Симеон и Сава, предузимају све што је потребно да заснују српску обитељ на Светој Гори. Најпре, још почетком 1198. године Сава успева да у Цариграду добије од цара Алексија III Анђела, Хрисовуљу за обнову малог и запустелог манастира Хиландара, који се са свима светим местима у Милејама ставља под управу

Симеона и Саве као потпуно самоуправни манастир, „да буде Србима на поклон вечни“. Одмах затим, у току друге половине 1198. године, и Симеон Немања издаје златопечатну повељу Хиландару, којом је Хиландар конституисан као српски манастир и ктиторско наслеђе породице Немањића.

Немањин средњи син и наследник на престолу великог жупана Стефан (доцније назван Првовенчани), богатим прилозима у злату и другом материјалу помаже оцу и брату да Хиландар што пре подигну. Описујући сам начин подизања Хиландара, отац Јустин Поповић у житију светога Саве овако пише: „Узвеши благослов од игумана и од оца свог, христочежњиви Сава сакупи врло много радника, одведе их у Хиландар, и за кратко време уради врло много. Он затече у Хиландару све запустело сем цркве, па и она беше у рушевинама. И одмах поче зидати манастир, и около манастира сазида град и велики пируг у њему; подиже и трпезарију из основа, и сагради довољно келија братији; обнови и цркву, и златом је исписа, и украси је иконама, завесама и светим сасудима.“ Све то, Божјом помоћу и богатом руком, он сврши брзо, и Хиландар би довршен у јуну 1199. године и у њега се преселише из Ватопеда Симеон и Сава са још петнаестак монаха, углавном српског порекла. Старац Симеон, испуњен радошћу и благодарношћу Богу због завршеног дела око обнове Хиландара, није у њему дуго поживео. Већ 13. фебруара 1200. године преставио се у Господу и био сахрањен у самој цркви манастира Хиландара.

Иако је манастир имао свога игумана (први је био игуман Методије), о Хиландару је и даље це-лога свога живота, а нарочито као Архиепископ Српске Цркве, главну бригу водио Сава. Бригу о Хиландару водили су и сви потоњи Немањићи; сваки је по нешто у Хиландару доградио и урадио, и оставио спомен себи у тој јединственој ризници српскога народа. Међу њима се нарочито истакао краљ Урош I, и посебно краљ Милутин, који је између осталог на месту малене Савине цркве подигао данашњи велелепни храм у Хиландару и богато га украсио живописом и осталим драгоценостима. После Милутина, у средњем веку, највећег трага је оставио српски кнез Лазар, дозидавши на Милутинову цркву спољну припрату.

Владари из куће Немањића, као и из осталих владарских кућа средњовековне Србије, бринули су и о економској основи за егзистенцију и живот манастира. Тако је још Стеван Немања ктиторском повељом 1198. године даровао у властелинство манастиру Хиландару девет села у околини Призrena. Његов пример су следили и његови наследници, тако да је опсег и економски потенцијал хиландарских имања у средњем веку био нарастао у највећи комплекс црквеног манастирског поседа средњовековне Србије, обухватајући огромне територије у Пећкој и Хвостанској области, у Поморављу, у Солунској и Струмској области, а посебно на Халкидици.

Оваква материјална база, велики број монаха у Хиландару, његова повезаност са Цариградом и

Византијом, са византијском духовношћу и културом, створило је од Хиландара један моћни духовни, културни па и политички центар средњовековне Србије. Хиландар је, dakле, не само добијао из Србије богате поклоне и властелинства, него и подмладак у монаштву. А зауврат је давао Србији способне и школоване људе за највиша места како у црквеној јерархији, многобројне Епископе, Архиепископе и Патријархе, тако и за угледна и утицајна места на владарским дворовима.

Када је свети Сава 1219. године издејствовао у Никеји самосталост Српске Цркве и постао њен први Архиепископ, он је на повратку у Србију преко Хиландара носио са собом не само књиге на којима ће градити нову црквену и државну организацију (Крмчија), него водио и људе које ће хиротонисти за прве Епископе и са њима ту организацију спровести у живот.

И доцније су многи Хиландарци и хиландарски игумани постали Епископи и Архиепископи у Србији. Од једанаест Архиепископа Српске Правослане Цркве од светога Саве све до проглашења Патријаршије 1347. г. за седморицу се зна сигурно да су били васпитаници манастира Хиландара. Тако је Сава II, најмлађи син Стефана Првовенчаног (Предислав), као Хиландарац изабран за Трећег Архиепископа српског, наследивши светог Арсенија Сремца. Поменућемо овде само још нека имена, као: Јоаникија, Евстатија, а нарочито Никодима и Данила II, који су заузимали Архијерејски престо у време краља Милутина. Никодим је још као

хиландарски игуман одлазио у Цариград у дипломатску мисију код византијског цара Андроника II. Никодим је 6. јануара 1321. године крунисао Стевана Дечанског за краља. Никодим је иначе оцењен као необична појава у почетку XIV века, како у Цркви, тако и у држави српској.

Ипак, више познат и хваљен био је Данило II, учитељ и наследник Никодима. Данило II је, после светог Саве, код нас најпознатији црквени великородостојник средњега века, како у историји Хиландара, тако и читаве Српске Цркве. У непосредном додиру с матицом духовног живота Свете Горе првих деценија XIV века, савременик и познаник великих грчких духовника, теолога и црквених поглавара који су живели или пролазили кроз Свету Гору, он је веома много допринео да процес византинизације средњовековне Србије добије потребну дубину и трајност. Са Данилом управо почиње низ хиландарских игумана – државника и дипломата, и преданих радника на културном и просветном пољу у Србији.

Хиландар нарочити процват и напредак у сваком погледу доживљава за време краља и цара Душана (1331–1355), који на једно време читаву Свету Гору укључује у састав своје државе. Тада је игуман и духовник хиландарски уједно био и духовник самог Душана. Душан је Хиландар уздигао на највиши ступањ у читавој његовој средњовековној историји. Хиландар је у зениту свога развоја. Десет Душанових повеља обликовало је главну масу хиландарског властелинства.

Чак и доцније, крајем XIV и почетком XV века за време Српске кнезевине и деспотовине, Хиландар и Србија су тесно повезани, нарочито за време кнеза Лазара. Ту се нарочито истиче Хиландарац и Србин старац Исаија, који 1375. године посредује између Српске цркве и Цариградске Патријаршије ради укидања анатеме (екскомуникације) бачене на Српску Цркву, успостављања црквеног јединства и признања Српске аутокефалне Патријаршије. То је уједно и последња, изузетно важна и успешна дипломатска мисија хиландарских и светогорских Срба између Србије и Византије, пред потпадање ових под турску окупацију.

Хиландар је, као што смо видели, кроз цео средњи век био душа развоја и напредовања у Србији свега што је добро, свето и честито било. Хиландар је био први српски универзитет, први културни и књижевни центар из кога су духовност, култура и писменост зрачили према Србији. Први књижевник хиландарски и српски био је, нема сумње, сам свети Сава. За време у коме је живео и околности под којима је радио, свети Сава је истовремено и преводилац, али и самосвојан и плодан писац. Све што је свети Сава урадио на овом пољу, било је изазвано практичном потребом службе коју је вршио.

Први књижевни састав светога Саве био је *Карејски штитик*, написан 1199. године. То је, у ствари, скитски монашки устав, који прописује начин живота и молитве монаха у Карејској испосници (мучалници) у коју се и сам Свети Сава радо по-

влачио на подвиг. Исте године он је написао и *Хи-ландарски тићик*, предвиђен за живот манастирског општежића. То је управо преведен и потребама Хиландара прилагођен *Евергейтидски тићик* из Цариграда. Доцније, када је свети Сава постао игуман студенички, написао је и *Студенички тићик*, који је веома сличан хиландарском.

Ови први књижевни радови светога Саве имали су огроман значај за формирање и обликовање српског монаштва, како у Хиландару, тако и по манастирима у Србији, који су подизани као задужбине од свих владара из породице Немањића или њихове властеле, па и касније. Духовност, просвета и култура из Хиландара, преко ових манастира у Србији, преношени су и у сам народ који је своје манастире радо посећивао, у њима се молио и утеху себи налазио.

Поред *Тићика*, превода *Крмчије* за организовање самосталне Српске Цркве, свети Сава је написао још и *Живоћи свећог Симеона*, који је смештен у почетку *Студеничкоћи тићика*, као и *Службу свећом Симеону* за богослужбену употребу. Остало је од њега и чувена *Беседа о ћравој вери*, коју је изговорио на свом устоличењу у Жичи.

После светог Саве јавио се низ писаца који су писали животописе наших владара и највиших црквених представника. Ту су поред краља Стефана Првовенчаног, који је takoђе написао *Живоћи свећог Симеона*, најпознатија имена хиландарских монаха и биографа светога Саве Доментијана и Теодосија. Али, најзначајнији писац и књижевник

српски средњега века јесте, нема сумње, Архиепископ Данило II, писац *Живоїа краљева и Архиепискойа срѣских*. На доради овога књижевног дела радили су и Данилови настављачи, иако се не знају по имену. Први од њих, зна се, написао је *Живоїа краља Стевана Дечанског* и *Живоїа Архиепискойа Данила II*. Крајем XIV и почетком XV века видно се истичу на књижевном пољу имена Григорија Цамблака и Константина Философа, као и име Деспота Стевана Лазаревића који нам је оставио *Слово љубве и Мудроси и пророчансијво*.

Хиландар је поред писмености и књижевности био центар где се неговала и развијала и црквена уметност, посебно иконопис и дуборез. Према неким изворима права историја српске црквене уметности средњег века почиње од времена када је Немања почeo владати, изграђивати средњовековну Србију и зидати у њој своје задужбине. У архитектонском смислу, на стил црквених задужбина у Србији током средњег века вршени су разни утицаји из Византије, Свете Горе, Истока (преко Сицилије и јужне Италије), али и утицај Запада преко нашег Приморја, нарочито преко Котора. У живописању цркава и у иконопису у Србији, утицај Византије и Свете Горе био је доминантан. Хиландарски живопис и иконопис налазили су се током читавог XIII века у средишту најнапреднијих уметничких струјања у византијском свету и у српској држави. То, свакако, стога, што су сликари били највећим делом монаси, који су у своме уметничком раду имали да респектују прописе и цркве и свога чина.

Ипак, кад су у питању српски мајстори, може се рећи да су они, у тражењу једног новог израза, постали еклектичари, што је доказ еластичности њиховог талента. Подједнако блиски византијским и романским културним центрима, они су (Срби) необично брзо уметнички сазрели и створили више стилова црквене уметности на просторима средњевековне Србије (рашки, моравски). Цариградски утицаји на српско сликарство раног XIV века били су јаки, али су уметничке традиције у средњовековној Србији биле толико развијене, да се и у годинама најјачег таласа византинизма сачувао основни карактер старе српске уметности, која се развијала по законима своје средине.

Овакав многостран и многоплодан развој манастира Хиландара и његов благотворан утицај на духовни, културни и уметнички живот српског народа, који је трајао око двеста година за време Немањића, прекинули су и помутили догађаји настали доласком Турака на Балкан и падом под турском ропством како целе Свете Горе, па и манастира Хиландара, тако и свих православних земаља на Балкану, па и целе Србије.

Убрзо после Маричке битке (1371), Света Гора је падала под Турке више пута, најпре 1387, а коначно 1430. године. Тако се Хиландар и пре Косовске битке нашао у области турског завојевања, а обрео се под турском влашћу пуних тридесет година пре коначног пада Србије (1459). Истина, Турци нису дирали у аутономију Свете Горе, па ни у самосталност светогорских манастира, али се

ипак услови за опстанак и живот манастира битно мењају. Изгубљен је ранији поуздан ослонац у православним хришћанским државама Балкана, па су и економске прилике постале теже. Тај процес, истина, није текао тако нагло, већ поступно и лагано, пратећи судбину матичних балканских земаља, а кад је реч о Хиландару, судбину српске земље. Тек се са коначним падом Србије (1459) губи некадашња веза између Хиландара и Србије.

За време турске власти, већ у другој половини XV века, Хиландар је изгубио већи део свога огромног властелинства, а и оно имања што му је остало бива оптерећено великим дажбинама новој власти. То је принудило хиландарске монахе (као уосталом и остале манастире на Светој Гори) да траже нове политичке и економске ослонце. За Хиландар веома битан извор помоћи постаје православна, слободна и моћна Русија, куда се хиландарски монаси упућују за сакупљање прилога, одакле се враћају са богатим прилозима и поклонима не само побожног народа, него и самих руских царева. Углед хиландарских монаха, пре свега као духовника, у Русији је велики. Та путовања Хиландараца у Русију, која су започела већ почетком XVI века, наставиће се континуирано све до IX века.

Хиландарци су за сакупљање помоћи одлазили не смо у Русију, него и широм балканских земаља, па разумљиво и у Србију. То је сада нови вид узајамног утицаја, када Хиландар наставља своју плодотворну духовну мисију у српском народу, а српски народ, уместо некада богатих даровница владар-

ских кућа, помаже свој Хиландар скромним прилозима, одвајајући често и од својих уста. У Хиландару су сачуване књиге приложника, такозване „парусије“ или „проскомидије“, пошто су се имена приложника имала помињати на проскомидији, за време свете Литургије. Одлазак монаха у „писанију“ није била никаква „прошиња“ у оном понижавајућем смислу, како се доста дugo погрешно схватало. На тим путовањима Хиландарци су у непосредном контакту са народом преко проповеди и исповести, чували и оживљавали историјску свест у народу. И као што је у средњем веку Хиландар био стварни представник српске државности, на једној страни византијској територији, тако је у турско доба сав српски народ гледао у њему поуздано и неуништivo сведочанство свога слободног живота, своје државе, Цркве и културе.

С друге стране, није се угасила ни брига српских Патријараха, Епископа и свештенства за Хиландар. Многе књиге и сакрални предмети у Хиландару сведоче о томе са колико су се бриге стварали о свом манастиру српски Пећки Патријарси. Многи од њих су и посећивали Хиландар, те она нит „спојених судова“ никада није прекидана.

И у овом турском периоду прилике су се постепено усталиле и живот манастира је како-тако нормално функционисао. Иако смањеног интензитета и оригиналности, у Хиландару се и сада негује како преписивачка и преводилачка делатност учених монаха, тако уметничко стваралаштво, па и грађевинска делатност. Прилагођавање мана-

стира отоманском државно-правном систему трајало је доста дуго, па је оживљавање ових активности уследило тек после неких стотину година од турске најезде.

Ипак, манастир Хиландар је тек у XVIII веку доживео своју велику обнову, највећу после оне у средњем веку. Томе је допринела материјална и духовна повезаност са главним подунавским центрима српског народа. Те везе су допринеле не само материјалној обнови манастира, него и буђењу сазнања у свим слојевима друштва о великој историјској улози и култном значењу Хиландара за цео српски народ.

Истовремено у тим бурним временима све више долази до изражaja заштитничка улога Пећке Патријаршије према манастиру Хиландару, што у XVIII веку преузима Карловачка Митрополија, која је обједињавала све Србе у Аустријској царевини. Везе манастира Хиландара са Карловачком Митрополијом биле су за Србе у Аустрији од великог културног, духовног и политичког значаја. Хиландарци се брзо прилагођавају измене друштвеним и политичким приликама Срба у Аустрији, где наилазе на подршку и ктиторство ширих грађанских кругова. Уместо некада дарежљивих појединача, сада бригу о одржавању старих манастира воде шири слојеви друштва.

У таквим духовним кретањима XVIII века, искучни хиландарски монаси нашли су своје место. Они су постали чврста спона између избеглих Срба у Аустрији са њиховим матичним деловима,

као и са духовним коренима на Светој Гори, које су усадили још свети Сава и свети Симеон. Ови Хиландарци, штавише, преносили су у нове крајеве и дух светогорског, интернационалног православља, повезујући управо тим спонама и све православне хришћане на Балкану, чиме су, и не будући тога свесни, постављали темељ покрета балканских хришћана за ослобођење од турског ига.

Са читавим својим окружењем, и историја манастира Хиландара у XIX веку пуна је драматичних и великих потреса. Цело подручје Атоса било је најактивније укључено у ослободилачке борбе грчког народа, што је одмах изазвало и турске репресалије. У манастиру Хиландару била је смештена једна турска посада, од које је братство трпело велико насиље. О том тешком стању сведочи писмо манастирске Управе, од 5. октобра 1828. године, упућено архимандриту кир Исаји, у којем монаси описују своје тешко стање, јер је свако зло које је тада претрпела Света Гора прошло кроз њихов манастир, тако да је у њему тада живело само двадесет болесних монаха.

Нешто раније, још 1820. године, хиландарски монаси обратли су се српском кнезу Милошу молбом да им он буде ктитор, што је овај са радошћу прихватио. Те своје прве везе с манастиром Хиландаром кнез Милош је брзо проширио и на остале светогорске манастире, а особито на Велику Лавру. Већ 20. октобра 1835. године, представници свих светогорских манастира шаљу кнезу Милошу своју захвалницу, поводом његовог великог

дара свим манастирима у износу од сто хиљада гроша. Тај први већи дар Кнежевина Србија је касније претворила у неку врсту своје сталне годишње помоћи. Посебно је Србија пружала помоћ Хиландару током XIX века у вези са решавањем спорова око манастирских земљишних међа. То-ме су доприносили и велики напори српских посланика у Цариграду да преко највиших турских власти спрече злоупотребе локалних чиновника.

Од шездесетих година XIX века за манастир Хиландар се посебно залаже и београдски Митрополит Михаило, покушавајући да среди прилике у самом манастиру, где су отпочеле распре међу бугарско-српском братијом. Том циљу послужила је и посета краља Александра I Обреновића, после које је дошло до коначног преокрета у бугарско-српским односима. Тек тада су створени предуслови и за пуну унутрашњу консолидацију међу манастирском братијом. У таквом срећеном стању, манастир Хиландар је дочекао и нове, измењене прилике после Првог светског рата, када је Атос коначно постао саставни део Грчке. Од тада у његовој дугој историји почиње нова ера.

У најновијем периоду, почев од завршетка Другог светског рата, Хиландар поново задобија централни значај у духовном и културном животу српског народа широм света. Томе сигурно доприносе на свој начин савремена средства превоза којима се до Хиландара може стићи за веома кратко време, ма из ког дела света. Посете Хиландару су нарочито честе и бројне из Србије. Ти поклоници

у стању су да за пар дана упознају на једном месту сву величину и славу српског народа кроз историју, и да се истовремено духовно препороде.

Утицај Хиландара је и у другом смеру. Духовници манастира Хиландара (старац Никанор) често посећују Србију, успостављају контакт са монаштвом и верницима у Србији, али и далеко шире по читавом свету. На једној таквој мисији изван Хиландара, чак у далекој Аустралији, старца Никанора је и смрт задесила. Преко његовог гроба тамо, Хиландар је све присутнији код нашег народа у тој далекој земљи.

Поједини монаси, који су у Хиландар дошли из српске Дијаспоре, одржавају живе везе с својим пријатељима и познаницима из тих земаља где су раније живели. Повремено одлазе у свет и држе запажена предавања не само из историје манастира Хиландара, него из области православне духовности и теологије. Преписка хиландарских монаха с многобројним посетиоцима и пријатељима је колико обимна, толико и значајна, као и издавање часописа *Хиландар* који стиже у све крајеве света, преко „Хиландараца ван Хиландара“.

У последњих неколико година, припремајући се и сами за дочек и прославу великог јубилеја – осамстогодишњице Хиландара, у Хиландару је оживела преводилачка и издавачка делатност књига духовно-поучне садржине, са циљем да се припомогне духовном буђењу и препороду српског народа, у доброј мери обезбоженом за време педесетогодишње комунистичко-атеистичке тира-

није. До сада је изашло преко двадесет наслова, и све се оне могу наћи како у манастиру Хиландару, тако и у књижарама широм Србије.

Надамо се да ће и сама прослава осамстогодишњице манастира Хиландара, све манифестације које поводом тога буду организоване било у Хиландару, Србији или другде у свету, имати велики значај не само за Хиландар него и за цео српски народ. То ће пробудити и освежити народно памћење на своје славне и свете претке, творце српске државе, ктиторе манастира Хиландара светог Саву и светог Симеона, али и на сав онај значај који је Хиландар имао у српском народу за протеклих осам стотина година. А то ће бити залог и гаранција да ће исту мисију Хиландар вршити у српском народу и у вековима који долазе, а да ће српски народ волети и чувати свој Хиландар.

Издаје:  
АТОС  
Мисионарски и духовни центар  
Нушићева 5, Београд, тел. 011 - 32 24 234  
e-mail: office@atos.org.yu  
www.atos.org.yu

Главни уредник:  
Протосинђел Симеон

Технички уредник:  
Владимир Виловски

Графичко обликовање  
и припрема за штампу:  
АТОС

Штампа:  
Флеш, Земун

Тираж:  
1000

Београд 2005.

cip