

Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК



ЈОВАН ЗИЗИЈУЛАС, Димензије вере у православној и лутеранској теологији

ЈОВАН ЗИЗИЈУЛАС, Место и улога епископа у Светој Евхаристији

ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века: Протолошка и есхатолошка онтологија

ИГНАТИЈЕ МИДИЋ, За један другачији начин живота

СТАВРОС ЈАГАЗОГЛУ, Вера и етос православне Цркве

ЗЛАТКО МАТИЋ, Два ватиканска концила у екуменској ерминеvтичкој дијалектици: приступ Жан-Мари Тијара

ЖИВОЈИН АНДРЕЈИЋ, Натписи, записи и симболи на фреско живопису, фасадама и књигама Цркве св. Тројице у Ресави

ДАРКО ИВАНОВИЋ, Руски монаси у Епархији браничевској у XX веку



Саборност

ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

Пожаревац
2017

САБОРНОСТ — ТЕОЛОШКИ ГОДИШЊАК

ISSN 1450-9148

ИЗДАВАЧ

Епархија браничевска — Пожаревац, Одбор за просвету и културу
www.sabornost.org

ГЛАВНИ И ОДГОВОРНИ УРЕДНИК

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

ЗАМЕНИК ГЛАВНОГ И ОДГОВОРНОГ УРЕДНИКА

Доц. др Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

РЕДАКЦИЈСКИ ОДБОР

Проф. др Игнатије Мидић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Јоанис Петру (Богословски факултет, Универзитет у Солуну)

Проф. др Живадин Бугарчић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Синиша Мишић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Ненад Ђурђевић (Правни факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Ненад Грујовић (Машински факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Предраг Драгојевић (Филозофски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Зоран Крстић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Дражен Перић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Проф. др Оливера Радуловић (Филозофски факултет, Универзитет у Новом Саду)

Проф. др Давор Џалто (Религијске студије, Амерички универзитет у Риму)

Проф. др Бранислав Поповић (Природно-математички факултет, Универзитет у Крагујевцу)

Проф. др Свилен Тутеков (Богословски факултет, Универзитет у Великом Трнову)

Проф. др Раде Кисић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Предраг Петровић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Александар Ђаковац (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Доц. др Златко Матић (Православни богословски факултет, Универзитет у Београду)

Др Стојан Чиликов (Филозофско-историјски факултет, Универзитет у Пловдиву)

СЕКРЕТАР РЕДАКЦИЈЕ

Горан Илић

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Ђорђе Јанковић

Милена Радинаревић

УНИВЕРЗАЛНА ДЕЦИМАЛНА КЛАСИФИКАЦИЈА

Народна библиотека Србије — Београд, Аналитика серијских публикација

ШТАМПА: Графичар — Ужице

ТИРАЖ: 350

АДРЕСА РЕДАКЦИЈЕ

Поштанска адреса: Хајдук Вељкова 2, 12000 Пожаревац

Телефон: +381.12.7100222

Електронска пошта: casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

Садржај – Contents

Садржај

Студије и чланци

Ставрос Јагазоглу

Вера и етос православне Цркве 1–11

Игнатије Мидић

За један другачији начин живота 13–62

Јован Зизијулас

Место и улога епископа у Светој Евхаристији 63–72

Игнатије Мидић

Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века: Протолошка и есхатолошка онтологија 73–90

Златко Матић

Два ватиканска концила у екуменској ерминевтичкој дијалектици: приступ Жан-Мари Тијара 91–104

Јован Зизијулас

Димензије вере у православној и лутеранској теологији 105–117

Живојин Андрејић

Натписи, записи и симболи на фреско живопису, фасадама и књигама Цркве св. Тројице у Ресави као извори за историју манастира и Српске православне Цркве 119–142

Дарко Ивановић

Руски монаси у Епархији браничевској у XX веку 143–155

Contents

Essays and Articles

Stavros Yangazoglou

Faith and Ethos of the Orthodox Church..... 1–11

Ignatije Midić

Towards a Different Mode of Life 13–62

John Zizioulas

The Locus and Role of Bishop in the Holy Eucharist 63–72

Ignatije Midić

The Things of the Old Testament are Shadow, those of the New
Testament are Image, and those of the Future State are Truth:
Protological and Eschatological Ontology 73–90

Zlatko Matić

Two Councils of Vatican in the Ecumenical Hermeneutical Dialectics:
An Approach of J.-M. R. Tillard 91–104

John Zizioulas

Dimensions of Faith in the Orthodox and Lutheran Theology 105–117

Živojin Andrejić

Inscriptions, writings and symbols on frescoes, facades and books in the
St. Trinity Church in Resava as sources for the history of the monastery
and the history of Serbian Orthodox Church 119–142

Darko Ivanović

Russian monks in the Braničevo Episcopate in the XX century 143–155

*Са бла҃гословом Њеїової преосвешћенсїва
Еїискоїа пожаревачко-браничевскої
Г. Иїнаїїїја*



Публиковање овог броја часописа помогла је
**Управа за сарадњу с црквама и верским заједницама
Владе Републике Србије**

**2017 © Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац**

Сва права су задржана. Сви радови се рецензирају. Ниједан део ове публикације не може бити објављен или репродукован у било каквој форми без претходног писменог одобрења издавача.



Студије и чланци

УДК 271.2-42
299.5:271.2

Оригинални научни рад

Ставрос Јагазоглу*

Атински универзитет, Богословски факултет, Атина

Вера и етос Православне Цркве

Abstract: Циљ овог истраживања је анализа етоса који је развила, обликовала и устоличила секуларизација Цркве на Западу, преко етике усиократије, односно владавине природе, преко јуридикке етике и цивилизације новијег доба. Затим, даћу један кратак опис и процену отуђености православног етоса са посебним нагласком на проблеме у савременом православљу. Верска отуђеност, као лажно образовање хришћанског етоса, везана је за секуларизацију Цркве код западних хришћана која се развијала унутар структуре и организације црквеног живота, подривајући и саму истину Цркве. Полазишта и претпоставке цивилизације новог доба и потрошачког доброжитија смештана су обратно у верску метафизику западног хришћанства, реалност која тумачи сам појам секуларизације. У том контексту захтева се нови приступ Цркве и њене теологије савременим изазовима.

Key words: етос, вера, савремена цивилизација, теологија личности, евхаристијска теологија.

Циљ овог истраживања је анализа етоса који је развила, обликовала и устоличила секуларизација Цркве на Западу, преко етике усиократије, односно владавине природе, преко јуридикке етике и цивилизације новијег доба. Затим, даћу један кратак опис и процену отуђености православног етоса са посебним нагласком на проблеме у савременом православљу. Верска отуђеност, као лажно образовање хришћанског етоса, везана је за секуларизацију Цркве код западних хришћана која се развијала унутар структуре и организације црквеног живота, подривајући и саму истину Цркве. У теолошкој традицији Запада, која се бавила истином о Богу и свету на основу онтологије природе и јуридикке етике, наилазимо на почетне симптоме секуларизације хришћанског етоса. Цена овог устоличења секуларизације, не само да је задала ударац истини и јединству Цркве, већ је утрла пут и таквим историјским развојним токовима који су неизбежно скренули у запећак, у пропалу, банкротiranу етику. Просветитељство, као ново грађанско ослобођење од трансцедентних облика, покушало је да примени у свету све што је хришћанска вера обећавала на метафизичком

* stavrosyang@gmail.com

плану. Полазишта и претпоставке цивилизације новог доба и потрошачког доброжитија смештана су обратно у верску метафизику западног хришћанства, реалност која тумачи сам појам секуларизације.

Етос западне цивилизације

Секуларизација је на православни Исток стигла са Запада, увезена ја као накупачка, препродавана роба. То, поред историјских околности, изражава очевидно или отупљење или разводњавање критеријума које је образовало у прошлости православно предање. Са исклизнућима и одступањима у православном етосу наставља се и у наше доба, откривањем пресудне нагрижености православној самосвести. Међутим, православно предање које одбија конвенционалну етику и тежи да сачува евхаристијско гледање на свет и на живот, поред својих одбрамбених интровертности и стерилних одмеравања са Западом, може и мора да да предлог за живот и за културу коју његов етос садржи. Као што је етос личности повезан са овим питањем и жели да превазиђе биолошку нужност индивидуе, тако и на плану еклисиологије етос Цркве прима у себе реалност света како би га преобразио у своју истину и искуство. Црква постоји да би их обухватила, да би их инкорпорирала у своја недра и спасила свет, пружила му смисаону пуноћу и егзистенцијалну неповредивост. Хришћанство, посматрано из угла западне културе, изгледа да је подбацило у институционалном смислу. Црква уместо да оцрквењује, тј. да уједињује свет, корак по корак саобразила се са конвенционалним облицима у свету. Ова секуларизација Цркве која се налази на потпуно супротној страни од евхаристијског етоса и постојања света на основама православља одговорна је, и то значајно, за образовање савременог света. Ма колико звучало чудно, савремена западна цивилизација, тј. њен начин живота, има своје историјско полазиште у верској метафизици западног хришћанства као отуђености и деформацији аутентичног етоса Цркве. А овакав прилаз је чудан зато што се у наше доба, као никада до сада, тешко може приметити било какво афирмативно везивање хришћанства са егзистенцијалним проблемима и истинским потребама човека. Црква, онаква какву ју је развило западно хришћанство, иако на теоретском плану не црпи своје порекло од овога света, поистоветила се толико са овим светом да се данас сматра у историјском и друштвеном смислу да она просто обитава у њему. У друштвеном положају маргинализована и декоративна улога Цркве сведочи о њеном неуспеху на делу и нефункционалном односу са савременом потрошачком културом лагодног живота и са вапијућим проблемима света и човека.

У овом поглављу покушаћемо да скицирамо стадијуме лажног образовања хришћанског етоса на Западу. Ово питање није намерно покренуто да би се демонстрирала нека освета православља конфесионалног типа

или покренула полемика са Западом, већ зато што је, по свему судећи, то само верско отуђење продрло и до православних, и то дефинитивно на светском плану. Неуспех западног хришћанства не представља повод за неки православни реванш зато што у нашем добу не постоје затворене хришћанске заједнице или различите идеолошке завесе, већ имамо јединствени свет у свој шароликости својих лепота и културних израза. Савременом свету је потребно да нађе своје изгубљено тежиште, да нађе своје витално, а не површно јединство. Када говоримо данас о личности ми не подразумевамо под тим ништа друго до индивидуу са својим биолошким постојањем, што се може схватити и њеним вишим духовним изразима. Није само реч о бедном, сиромашном речнику, који истим речима говори о двема различитим стварима, већ о озбиљнијој немоћи да схватимо ту разлику. Та немоћ постоји захваљујући западној богословској традицији која је разрадила тријадолошку норму на основи индивидуе и природе, а не на дубоко теолошкој основи поимања личносне ипостаси. Свети Августин схвата дожанско јединство без личности. Бог не значи првобитно личност Оца, већ уопште дожанство као безличну и неипостасну природу. Као највише биће, безлична дожанска природа претходи у егзистенцијалном смислу личностима, које из ње искрсавају као интерни односи антитезе те природе. Тројство те личности није ништа друго до резултат процеса пражњења и интерне нужности природе.

Уједно, Августин је утврдио и психолошко тумачење Тројичних личности, према његовом мишљењу потребан је један психолошки индивидуалитет човека који располаже умом, разумом и духом, да би се дефинисали по принципу пропорционалности и индукције, аналогijом, природа и исходиште Свете Тројице. Појам дожанског по људској слици помрачио је и раслабио Тројичну веру и побожност на Западу, односно, истину и етос личности. *Filioque*, као последица таквог гледања, назначује непостојање не само јасне разлике између личности и природе, већ давање приоритета јединству дожанске природе на уштрб начела о личном начину постојања (уп. Ζηζιούλας, 2014). За време пуног процвата схоластичке мисли, у средњем веку, владала је теологија природе и није се знало за истину личности. Појам Бога схватао се као предмет интелекта, организован је у затвореном систему на основу правила логичке објективности и утилитаристичког позитивног или природног знања. Човеков интелект, примењујући схоластички метод, може се у логичком смислу свести на објективистичко постојање Бога, и схвата се као безлична нужност апсолутног бића. Апсолутно биће, Бог, схвата се као најстарије биће и стоји на пирамиди бића као индивидуа на небу која својим испитивачким погледом окамењује човека, а потом се такође и Бог прогања на небеса, он више нема везе са личном перипетијом људског постојања. Еклисиолошке примене једне овакве онтологије изродиле су примат и непогрешивост папе, као и преимућство глобалистичке и централистичке структуре

институалистичке Цркве наспрам вишеструкости помесних Цркава (уп. Midić, 2016). Захтеви за аутентичношћу и доказима истине, али и могућност њеног наметања људима, створили су римокатолички универзализам као први облик глобализма и тоталитаризма у Европи, макар то било и у име трансцендентности. Секуларизација институције Цркве достиже свој врхунац онда када активира механизме повиновања теократској визији папске владавине читавим светом (уп. Krstić, 2012). Инквизиција, борба из сенке, раскол са православним Истоком, крсташки ратови, реформација и антиреформација, верски ратови у Европи, па и све ово што се данас дешава, а што Срби боље знају (уп. Midić, 2015), све то представља само практичну примену етоса секуларизације Цркве на Западу. Побдијање истине личности у богословљу и утамничење Бога у безличној природи превели су однос Бога и човека у верски утилитаризам и јуридикчку етику. Христово Јеванђеље преметнуло се у кодекс апсолутне и безличне етике која заповеда да се држе наредбе, правила и забране, сејући вечне казне и награде. Језгро свеоптужујуће или шиканирајуће етике лежи у замисли о индивидуалном спасењу и замајац је вечнога пакла. Пастирствовање о паклу и казни преиначило је веру Цркве у религију пакла, закона и кажњавања. Пастирствовање о паклу преиначило је: 1) Бога у целата који надзире логички ред и поредак вредности, 2) човека у грешника вреднога осуде, кога мори синдром кривице, те се себично приклања радњама које имају вредну плату, 3) свештенике, клир, у бизнисмене једног метафизичког монопола, свештенократске и склеротичне структуре; 4) богословље у рационалистички изум који приморава својим позитивизмом и научношћу и, најпосле, 5) историју у луткарско позориште са коначном трагичном дестинацијом и непостојањем слободе. Оваква слика о вери развијала се у средњовековној народној побожности, преко једне теорије која је имала своје корене код Августина, а којој су финалну обраду дали Анселмо, Абелар и Тома Аквински. Реч је о задовољењу божанске правде, која је повезана са индивидуалним оправдањем, издбављењем и метафизичким општењем људи са Богом. Преступање божанске заповести од стране човека и његов грех пореметили су божанску правду, повредили величанство Бога. Бес и гнев Божији нису се дали задовољити само кажњавањем човека смрћу, тражило се заузврат да се плати цена која ће бити једнака овој увреди Бога, нека бесконачна цена за умилостивљење која би могла успоставити равнотежу у нарушеном поретку божанске правде. Бог Отац кажњава свог Сина крсном жртвом да би задовољио своју разгневуену правду, да би грешно и криво човечанство нашло милост.

Оваква јуридикчка теологија утицала је пресудно на образовање хришћанске етике на Западу. Етос живота у Христу није гледао да динамички преобрази човека и свет, већ само да избегне грех. У истом духу, свете тајне Цркве не представљају пројаве есхатолошког етоса, већ религијске дужности које се сматрају средствима благодати. Штавише, благодат се

схвата у објективном смислу као тварни створени хабитус, навика верника, а стиче се или вером или добрим делима. Теорија о задовољењу божанске правде, упркос томе што је била прихваћена и од Лутера и од Калвина, постала је званична догма на антиреформаторском Тридентском сабору. Проблем између католика и протестаната огледа се само у начину на који човек усваја, оприсутњује резултате умилоствљујуће жртве Христове добрим делима или самом вером. Човек, пак, без обзира на све, остаје грешан. Оваква теорија достојна жаљења скончала је у чувеним опроштајницама, опроштајним граматама, будући да је новчани откуп грехова утемељен теолошки још од времена Томе Аквинског. Отпуштање грехова правда се или славом Божијом или коришћу Цркве или личном, приватном коришћу верника. Реформација је очистила ту митолошку творевину од бруталних елемената и васпоставила их на духовном плану у оквирима индивидуалне етике, која треба да приушти индивидуално оправдање и спасење без икакве градације или посредништва, узимајући за једини ауторитет Свето писмо. Владавина логике, морални утилитаризам и потреба за објективним ауторитетом и даље су представљали особине на којима је утемељена протестантска реакција на Римокатоличку Цркву. Особа се сада ослобађа од римокатоличког конгрегационализма и апсолутизује се у реформацији. Тако се приоритет природе у односу на индивидуу пребацио дефинитивно у протестантизам. Преимућство индивидуе, а не колективизам, сада детерминише и чини основу религиозности, логике, врлине и спасења. Верски антагонизам и поларизација на протестанте и католике, будући да је драматично дала печат току западне цивилизације, утрла је пут просветитељству. Рационалистичка теорија доказа, објективизације истине, Бога, света и човека, бављење индивидуалним спасењем и оправдањем, те потчињавање живота стандардизованој религијској пракси, уступили су сада место владавини и уређењу земаљских ствари. Грађански либерализам, развој науке и технологије, скренули су и деградирани, корак по корак, хришћанску веру до умишљене апстрактне етике, прогнали су Бога на небеса да би мало касније јавили његову смрт. Место одсутног Бога добило је једно ведро, радосно знање, које човека оправдава и награђује га у свету, а не на метафизичком плану. Нове политичке и идеолошке теорије, али поглавито наука и технологија, преузеле су на себе задатак да изврше демитологизацију Бога, да разоткрију тог посланика свеколиког људског незнања, да открију, у име људске слободе и правде, нова божанства земаљске лагодности и напретка. Смрт, Бог, затамњење апсолутног и подбацивање етике у западној култури надомештени су грађанским ангажманом и друштвеним формама, прокламовањем и заговарањем људских права уз побољшање животних услова.

На маргини друштвеног деловања постоји хришћанска вера, обично као једна идеологија која се налази у посрнућу, као ублажавајуће моралисање које жели да побољша у утилитаристичком погледу карактер људи. Уз

то, неки огранци протестантизма као што су: калвинизам, пијетизам, методисти и други, представљали су религијске штаке уз који је ширен и утврђиван капиталистички дух. На супротној страни режимске етике градских хришћана, али исто тако са осећањем маргинализације и историјске неспособности, појавила се закаснела такозвана грађанска теологија револуције. Хришћанска вера, имајући свест о себи као друштвено инфериорном феномену, па чак и имајући синдром кривице, спала је на то да представља проблем грађанске етике са циљем устоличења земаљског Царства Божијег као јединог решења за људски проблем. Исти комплекси супериорности навели су хришћане на Западу да своде своју веру и праксу, као никада до тада, на проблем друштвене неправде, понекад на расизам, на промовисање права жена, на легализацију хомосексуализма, на еколошко ангажовање и друго. Хришћанска етика прати нон-стоп, као прилепак, изборе и визије савременог света.

На заласку двадестог века, када су се идеолошке визије у општој сфери потчиниле капиталистичком систему неолибералне економије и теократске организације, мислена пустош човека и непробојно ништавило човечанства постају кристално јасни. Сада, када су прохтеви институционализовани, оно за шта кажемо да је неопходно гомила се као роба, јасно се види да су сви системи размишљања и организације, поникли од просветитељства па надаље, стајали у служби снажних потреба за допуном и утилитаризмом. Све философије о срећи трудиле су се да истребе синдром кривице праотачког греха, да остваре на земљи све оно што су хришћани обећавали на небу. Француском револуцијом све народне идеологије настојале су да реализују овде и сада земаљску срећу као чудесну, дивну и племениту судбину човека.

Западни човек технолошког изобиља и хиперпотрошње осећа вртоглавицу од незадрживог презасићења и незадрживог благостања. Он жели у вечне благодати својих ужитака и потреба. Он претвара у пост-интернистичку религију своје нихилистичко благостање, тако да чак и крајња граница човечијег живота — смрт, мора бити срећа. Можда би требало да изврши још један мали задатак, да пренесе још великодушније своје благостање и технолошко доброжитије на остале делове човечанства који још увек трпе од друштвене неправде, сиромаштва и неразвијености.

Православни етос

Православо предање источне Цркве сусрело се са секуларизацијом у свом црквеном животу као са преиначењем етоса и истине вере у личности и институције. На православном Истоку секуларизација се појавила првенствено са јересима које су имале различите намере, а све су оне побијале истине јединства Цркве кроз скретање њеног етоса и искуства у идеолошке и моралистичке кривотворине. Непрестана борба јереси

против Цркве сведочи да је источна Црква сачувала истину као искуство и живот, а православни етос је подвиг слободе и превазилажење фалсификоване истине о Богу, свету и човеку као догађају и односу заједнице. Црква прима у себе свет непрестано како би га обновила у границама новог начина постојања које је пројавио Христос. Црква не пружа отпор јересима у оквирима појмовних разлика и плурализма идеја, већ на плану истине јединства пута и живота, који не трпе компромисе. Уосталом, није никако случајна чињеница да је предање источне Цркве придало саборности Цркве да буде квалитативно мерило православља, а не квантитативан појам глобалистичког географског ширења. Наглашавање православља очувало је источну Цркву од устоличења секуларизације. На овај начин, православно предање Цркве дало је смисла једној екуменској васељенској цивилизацији као личном животном ставу, као прихватању и преображавању света у оквиру друштвеног динамизма евхаристијске заједнице и подвижничког етоса личности. Таква култура нити је постојала у свом беспрекорном облику нити је преживела вечност, како се дешава са свим облицима историје, међутим, открила је динамику Цркве која прима у себе и преображава. Век пре пада Цариграда долази до првих удара на богословску мисао и тада почињу да се преводе Свети Августин и Тома Аквински, православни гледају на Запад, али притом заборављају на своје светоотачко предање. Никола Кавасила ће у 14. веку сачувати православну мисао на Истоку снажном богословском синтезом која није ништа друго до наставак отачке мисли. Након тога долази до ропства, варварства, опадања и отупљивања критеријума црквености православног духа. Незнање и необразованост свештенства, агитација западних мисионара, као и све недаће са којима су се сусрели православни народи, довели су до новог општег опадања, отупљивања богословске свести. Отац Георгије Флоровски говори о том периоду као о вавилонском ропству. То значи да православни губе све, и своју самосвест, и постају жртве, каткад римокатолика, каткад протестаната. Дакле, услед ових снажних западних утицаја, православни богослови стичу оно што називамо конфесионалним, вероисповедничким духом. Читање исповедања вере за време туркократије је уобичајена пракса. Оно што после наступа у свим православним земљама, па, чини се, и у вашој, јесте спор који се јавља између две струје, између оних који су конзервативног духа и оних који су за напредак. Познати људи са Истока одлазе на школовање на Запад, тамо се описмењују, постају теолози и своје знање преносе на Исток. Ови утицаји теолога и свештеника који студирају на Западу изазивају један јаз, један простор који удаљује њихову теорију од литургијског етоса. Сви православни журе да се европеизују, да постану просвећени народи, да се цивилизују, а свесни смо да желе данас и да се американизују. Ми ћемо покушати да посветимо сву пажњу оним елементима који сведоче о отуђености православног етоса, посебно нашег доба. Могло би се рећи да се сви православни народи сусрећу

са проблемом црквених јурисдикција. Историја аутокефалија са првом учитељицом, Јеладском Црквом, која изгледа да се није опаметила, дала је пример и осталима. Тако и остале помесне Цркве покушавају да се изборе и да издејствују аутокефалност, но нећемо о томе више. Рећи ћемо неколико речи о теолошким студијама које постоје на државним универзитетима, па чак и у аутономним теолошким школама које не припадају универзитетима. Академска теологија, онаква каква је позиционирана на нашим теолошким школама, час је била управљена према конзервативном начину размишљања, час ка прогресивном, у зависности од тога са којег универзитета са Запада су професори долазили, па тако и преносили своја искуства. Шта влада у таквим школама? Влада исповеднички, конфесионални дух у теологији, подела теолошке материје на гране, што је умртвило теологију, будући да ју је увело у лабораторије, влада и одвојеност теологије од Цркве, као и религизација Цркве. Могли бисмо се сетити онога што говори митрополит Јован Зизулас: Црква је сматрала да се њен живот састоји у очувању етике. Такав став је мање-више захватао све помесне православне Цркве. Али, почетком двадесетог века ипак се нешто догађа, то је поновно откривање литургијских текстова, литургијски покрет издања грчких отаца. У Русији се јављају неки богослови, људи Цркве, који се интересују за ове текстове, откривају читав овај златни рудник отачког предања Цркви. Богослови, попут о. Георгија Флоровског и других из руске дијаспоре, упустили су се у дијалог са хришћанима Запада, превели су и протумачили отачко предање хришћанским теолозима Запада и могло би се рећи да се од шездесетих година наовамо примећује једна динамична обнова. Тог препорода не би било ни без блаженопочившег оца Јустина Поповића, са чијим су се благословом и препоруком многи српски богослови школовали у Грчкој. Наша је посебна радост и част да имамо и сада међу нама главног изражаваоца ове обнове који није делао на епархијском и локалном нивоу, већ на нивоу читаве васељенске Цркве, погађате да се не ради ни о коме другоме до о Митрополиту пергамском. Теологија личности и евхаристијска теологија, разликовање природа и енергија у Богу, теологија иконе (не заборављамо оца Стаматиса Склириса) филокалијско подвижништво православног етоса, те монашко предање, вратили су новијој, млађој теологији изгубљену самосвест. Међутим, још много тога стоји на нама, штавише протагонисти ове обнове много пута осећају да се није одиграло нешто значајно. Упркос читавој евхаристијској теологији, наши свештеници, мислим на грчки клир, јер, хвала Богу, ви се овде у Србији умногоме разликујете, понашају се као да обављају своје службе у церемонијалним дужностима и као што је указао митрополит пергамски г. Јован, са погрешних основа приступају богослужењу.

Рећи ћемо неколико речи и о веронауци, која је у Србији уведена тек пре неколико година и чији је састављач и писац уџбеника управо Владика Игнатије. Он није наследио ништа од оног што ми данас наслеђујемо у

Грчкој. Наиме, ми имамо један предмет који се бави моралом и исповедањем вере, конфесионалним исповедањем вере, за који је Митрополит пергамски написао у једном свом ранијем чланку да је предмет који је незграпно ушао у школе и који сви исмевају. Дакле, ако се теологија развија на интелектуалним основама, како каже митрополит Јован, у амфитеатрима и учионицама, ако клир дела у незнању и непоткрепљен богословским истинама, ако час веронауке у школама посрће, један зилотски покрет, како се то увек дешава, преузо је на себе бригу да сачува целокупну ствар. То је покрет хришћанских организација који постоји захваљујући западним утицајима и кога не интересује развој теологије Цркве, већ само етика и морал. Они су применили једну практичну побожност, наиме, очекивало би се да теолошки препород из шездесетих година тај дух организација, морализам, академску теологију и утицај конфесија са Запада скрајни на маргину. Уместо тога, нажалост, имамо нове конфузије и чак заоштравања. Оно чувено поновно откривање отачке теологије постало је новоотачки фундаментализам, открили смо слово отаца, а не дух отаца, како је то хтео Георгије Флоровски. Организације у Грчкој могу да делују смањеним тоном и да замиру, али њихов дух је пренесен у манастире, помесне Цркве и епархије и сада је то већ један феномен који није лако уочити јер се скрива иза православне маске. Можемо га разумети из тензије која постоји данас између евхаристијске еклисиологије у чијем центру се налазе епископ и Света Евхаристија и, са друге стране, са терапеутске еклисиологије у којој постоји један индивидулани, приватни труд да се човек очисти од страсти, бивајући као психолошка индивидуа далеко од тела Цркве које се пројављује у Светој Литургији под епископом. Нови епископи, али епископи под знацима навода, преузели су на себе улогу стараца који исправљају, руководе чак и помесним саборима у Грчкој Цркви. Већ сада имамо упоредне синоде, где се Црква образује под канонским епископом и у Светој Евхаристији или у сврху туристичке побожности, идући од манастира до манастира или од старца до старца.

Ово се односи и на црквену уметност, јер она је онаква каква је и теологија, опонашање, имитација наслеђене традиције, али без израза садашњости, како би је човек могао схватити и учествовати у њој. Списак би могао бити веома дуг, пуно је елемената који данас оптужују православни етос. Наилазимо, ипак, и на нове видове које износи Митрополит пергамски, прво имамо пустош наше новије цивилизације, имамо биотехнику, биомедицину, биоправо... Пред нама је једно ново доба. Народ тражи од Цркве да не постоји као стражар, полицајац, већ да доприноси сама својим постојањем преображењу овога света. Дакле, ја не бих могао да извучем ни један други закључак до да се поново вратим на оно што је рекао Митрополит пергамски, да је дужност теологије и Православне Цркве данас једно кретање уназад, обратно кретање, превазилажење етике и повратак бићу Цркве, онтологији Цркве и Светој Евхаристији (уп. Zizioulas, 2012).

Литература

- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Саборносѣ*, 6, 1–14.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Саборносѣ*, 8, 43–52.
- Krstić, Z. (2012). Impact of the Economical Crisis on the Social Structure of the European Society. *Саборносѣ*, 6, 137–141.
- Midić, I. (2015). Reconciliation in a Socio-political Dimension. *Саборносѣ*, 9, 109–118.
- Midić, I. (2016). Primacy within the Church. *Саборносѣ*, 10, 41–50.

Stavros Yangazoglou

National and Kapodistrian University of Athens, Department of Theology, Athens

Faith and Ethos of the Orthodox Church

The purpose of this research is an analysis of ethos that has been developed, formed and enthorned by age of secularization of Church in the West, through the ethics of usiocracy (ie. "nature domination"), juridical ethics and the new civilization. Afterwards, I shall give a short description and evaluation of orthodox ethos estrangement; I shall put special emphasis on problems in modern Orthodoxy. Occured as false form of the Christian ethos, estrangement of faith is related to the secularization of the Church among the Christians from the West. The secularization has been developed in the structure and organization of life in Church, and it was undermining the Truth of the Church. Converesly, the starting points and assumptions of the modern civilization and the consumer prosperity have been located in the metaphysics of faith in Western Christianity, ie. these became part of reality that interprets the very concept of secularization. In this context, we need a new approach of the Church and theology winch would be appropriate for modern challenges.

Key words: ethos, faith, modern civilization, theology of the person, eucharistic theology.

Датум пријема чланка: 15. 6. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.

**Игнатије Мидић***

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

За један другачији начин живота

Abstract: Савремени начин живота донео је човеку многе велике проблеме. Прети да угрози само постојање, како човека, тако и природе. Да ли је савремени начин постојања човека и читаве твари, живот према логици савремене цивилизације, уједно и једини могући? Има ли алтернативе? Ко треба да понуди ту алтернативу? У овој студији аутор развија тезу о томе да је управо Црква та реалност која може да понуди алтернативу, нови начин пројаве живота данас.

Key words: савремена цивилизација, Црква, Литургија, Христос, заједница есхатологија.

Савремени начин живота донео је човеку многе велике проблеме. Прети да угрози само постојање, како човека, тако и природе. Да ли је савремени начин постојања човека и читаве твари, живот према логици савремене цивилизације, уједно и једини могући? Има ли алтернативе? Ко треба да понуди ту алтернативу? У овој студији покушаћемо да развијемо тезу о томе да је управо Црква та реалност која може да понуди алтернативу, нови начин пројаве живота данас.

У савременом свету Црква је апсолутно на маргинама друштвених збивања зато што многи мисле да савремена европска цивилизација нема потребе данас за Црквом и њеном теологијом у решавању својих кључних проблема. Тамо где Црква има неког значаја то је најчешће због њене улоге у прошлости око одржања националног идентитета тог народа.

Они људи који и „верују у Бога“ у већини случајева не могу да објасне ни себи ни другима зашто је за то потребна Црква. Тако, дакле, многи наши савременици мисле да Црква и њена теологија нису потребне ни онима који верују, а још мање онима који не верују у Бога. Колико је ово мишљење тачно? Колико и у којим сегментима може православље да утиче на човека савремене евроатлантске цивилизације у решавању проблема с којима се он данас суочава? Да ли неко може истински да верује у Бога мимо Цркве, односно да није члан Цркве? Шта је у крајњем случају Црква и зашто је она

* spcbran@ptt.rs

потребна свету? Да бисмо могли да одговоримо на постављена питања, морамо најпре да видимо шта је савремена цивилизација и где су њене проблематичне тачке? Затим ћемо видети у којој мери и у којим сегментима може православље да допринесе решавању проблема савременог човека.

Пре него почнем са излагањем свог виђења савремене цивилизације, желео бих да подвучем да је критичка анализа савремене европске цивилизације огромна тема и зато није могуће дати заокружен одговор у вези с њом. Посебно то није могуће у оквиру једне кратке и тематски уске теолошке студије каква је ова наша. Зато ћу покушати да означим само основне елементе који карактеришу савремену цивилизацију, као и проблеме које ти елементи стварају у односу на живот, а посебно у односу на Цркву, с надом да ће ова тема бити ускоро предмет изучавања и других наука, а не само теологије, посебно због тога што она има несагледиве последице за даљу судбину, не само хришћанске Цркве у њој, већ и постојања света уопште¹. Речју, критичка анализа савремене цивилизације и њених корена послужиће нам овде за проналажење одговора на питања: каква је улога Православне Цркве у решавању појединих проблема савременог друштва, и на који начин треба да делује Црква у савременом друштву да би сачувала свој идентитет, тј. да се не би секуларизовала?

Нема сумње да се корени савремене европске цивилизације налазе на Западу, у такозваном ромејском, римском предању. Овом предању додато је јелинско наслеђе посредством блаженог Августина и каснијих његових следбеника, али протумачено у оквирима хришћанског учења. Речју, савремена европска цивилизација створена је као синтеза латинско-јелинског погледа на свет и живот и схватања Бога и човека од стране западних средњовековних хришћанских мислилаца, почевши од блаженог Августина. Допринос Августинов се састоји у томе што је он покушао да христичанизује јелинску философију у њеним кључним појмовима са циљем да је искористи као помоћно средство у тумачењу основних хришћанских истина и њиховог преношења ученим Латинима свога времена. Тај поухват је учинио да Августин постане отац савремене европске мисли на којој је утемељена и савремена цивилизација. Ако извучемо Августина из грађевине коју називамо савремена цивилизација, читава грађевина ће одмах пасти. Пре него што видимо у чему је специфичан допринос блаженог Августина у стварању савремене цивилизације, хајде да се кратко осврнемо на ромејско предање пре хришћанства.

Опште је познато да западни став према свету и животу, кога су изражавали Латини који су живели на тлу данашње северне Африке и Рима,

¹ Парцијалне критичке анализе савремене цивилизације у контексту неких проблема су се већ појавиле и то су: Ф. М. Достојевски, *Сабрана дела*; De Ružmon, 2011; Ζηζιούλας, 1991; такође види: Мидић, 2009, и др. Међутим, потребна је једна опсежна систематска студија из других области како би се стекла целовита слика о свету у коме живимо.

карактерише брига за *орјанизацијом*, за организовањем бића како би она могла бити *ујошредљива*, тј. корисна. Ово је резултирало фантастичном организацијом институција и, на крају, државе, док је на пољу мишљења и философије имало друге, много дубље последице. Да би бића била прикладна за организовање, разврставање и употребу, морала су да буду на неки начин чврста, статична, односно била је потребна *објективизација* бића. Дакле, две кључне карактерне особине латинског погледа на свет које је наследила и савремена, а посебно наша европска цивилизација јесу: *орјанизација* и *објективизација* бића како би она била корисна, *тј. како би довела до одговарајуће циља*.

Сви кључни елементи који карактеришу јелински животни став, као што су природа као потка истинског постојања, затим Логос који уређује свет и тако даље, ушли су у то такозвано западно, тј. ромејско предање посредством блаженог Августина. Међутим, све оно што је стара јелинска мисао изнедрила као животни став, тј. као став према свету, а што је ушло у западну цивилизацију, морало је да се уклопи у ова два кључна латинска става: у организацију и објективизацију. То уклапање у овај оквир довело је и до трансформације ових кључних појмова. Тако на пример, јелинско схватање природе (Φύσις), која је била за Јелине једна од кључних истина, само биће, ипостас свега што постоји, а која је изражавала једно динамичко и перманентно развијање, за Латине је постала „натура“, више статична и објективна стварност. (Реч стварност у нашем језику, али не само у нашем, у свом корену има ствар, па је читава природа као стварност постала ствар, и зато је ствар једина стварност и истина у савременој цивилизацији). Исти је случај са јелинским појмом Логос, који је такође једна од кључних истина старих Јелина, а који је у односу на постојање, на природу, изражавао једно чудесно јединство свега што постоји (συλέγω) и на тај начин је свет за Јелине био космос, савршенство хармоније и лепоте, за Запад је постао појам логичности, тј. сила ума којом се свет разједињује, анализира да би се касније организовао како би био користан, односно искоришћен. Захваљујући оваквом схватању природе и логоса од стране блаженог Августина, дошла је касније као последица апсолутна доминација разума, односно логике над постојањем, над природом, тј. дошло је до стварања европског рационализма на коме ће се утемељити целокупни живот савремене цивилизације. Као последица рационалног, тј. логичког приступа животу, дошло је до развоја науке као логичког истраживања и анализе природе као објекта. Да би се резултати научног истраживања искористили у животу човека савремени свет је упоредо са науком развијао и технику. У том споју између науке и технике дошло је до стварања технологије у савременој цивилизацији која је стављена у службу човека ради употребе, тачније искоришћавања природе у циљу остварења среће за човека.

Посебни допринос Августина у стварању савремене цивилизације огледа се у схватању човека и увођењу појма личности, тј. дефиниције човека, односно Бога као личности, што је типично хришћански појам. Настао је у напору да се објасни хришћанска вера у Бога који је један али у исто време и Тројичан, тј. Света Тројица као један Бог. И управо Августиново увођење појма личности као дефиниције човека у западну културу, представља кључну тачку савремене европске мисли и савремене европске цивилизације уопште, али и кључни проблем из кога ће се развити сви остали проблеми с којим се данас сусреће савремени човек, па и проблеми у вези са Црквом, тј. проблем односа човека према Богу. Али, како је Августин схватио човека као личност?

Августин је личност човека поистоветио са *индивидуалном природом* у којој главну улогу има људски ум и разум (*natura rationalis individua substantia*). Оно што чини човеково „ја“, тј. личност, то је његов разум који руководи његовим индивидуалним животом (јер, управо под утицајем августиновског схватања личности, човек као личност се данас дефинише као самосвесна јединка, тј. неко постаје личност кроз логично одређење самог себе и на основу логичног понашања у односу на свет око себе). На овај начин, човек као личност постао је индивидуа која својим разумом уређује и контролише не само себе, већ захваљујући философским идејама каснијег периода, а посебно века просвећености, и све остало што постоји. Људска логика је постала једина водиља у животу човека у односу на њега самог и на остала бића и она је одређивала све: шта је добро, а шта зло, шта је последњи циљ човековог живота. Речју, људска логика је постала апсолутно доминирајућа над природом, тј. над постојањем.

Поистовећење личности човека са индивидуалном природом резултирало је поделом између човека као индивидуе и Бога, а у каснијој историји поделама између човека као индивидуе и природе, индивидуе и друштва, тј. заједнице, и на крају између индивидуе и друге индивидуе. Ове поделе имале су различите епилоге.

Подела између човека и Бога резултирала је тиме да човек у свом постојању није имао потребе за личном заједницом с Богом. По природи човек је био независан од Бога. Он је у свом постојању био независна индивидуа коју је Бог створио, али приликом стварања му је дао вечно биће и зато човек нема потребе за непрекидном заједницом с Богом да би постојао². Човек, даље, постоји сам као индивидуа захваљујући својој природи. Једино што се тражило од човека, то је да испуњава Божије заповести на основу којих је био награђиван и био срећан или био кажњаван. Бог је гледао на човека и имао са њим однос у контексту испуњења или неиспуњења закона које му даје Бог. Будући да је људски разум поистовећен

² На овоме се заснива касније настало учење римокатоличке теологије о „створеној благодати“ (*gratia creata*).

са иконом Божијом у човеку, људско делање у складу са разумом, са логиком, постало је израз Божијег деловања у свету. Као последица тога, сви Божији закони су потпали искључиво под власт људске логике и тако се духовни, тј. црквени живот, искључиво темељио на људској логици. У каснијем периоду људска логика је дефинитивно одређивала и то да ли Бог постоји и да ли је Он потребан човеку или не у његовом животу и у остварењу његових тежњи за блаженством, за вечним животом.

Подела између човека као индивидуе која се у животу искључиво руководи разумом, тј. логиком и природе довела је до схватања човека као субјекта, а природе као објекта којим руководи човек као субјекат. Наука се развила на основу логичког истраживања природе која је у односу на човека као субјект постала објект за истраживање и употребу. Техника је стварана на исти начин, а на основу ње долази до прогреса технологије која служи човеку ради искоришћавања природе. После наглог развоја науке и стварања технике, човек је мало по мало себе проглашавао за божанство док се коначно није устоличио као бог у природи изнад кога нема других богова, и од кога почиње апсолутно да зависи и само постојање природе. То човеково божанство у савременом свету апсолутно је зависило од технологије којом је он суверено завладао светом. Отуда ће технологија играти пресудну улогу у животу савремене цивилизације, тј. у обезбеђењу срећног живота за човека и од ње почиње да зависи постојање или непостојање не само природе, већ и човека.

Човек, као индивидуа која се искључиво руководи логиком у односу на друштво, на заједницу, јавља се као онај који логички уређује друштво, тј. друге индивидуе како би могли да се постигну одређени циљеви. Ово је довело до тога да се у постизању општег благостања и среће за човечанство користе крваве револуције, убијање свих оних који су стајали на путу остварења опште среће. На крају, то ће, по предвиђањима просветитеља и оних који логички посматрају и усмеравају живот, донети целом човечанству огромну корист. Та корист се може дефинисати као блаженство човека које ће као последњи циљ његовог живота бити остварено кроз развој науке и ненасилних револуција, као што је Енглеска индустријска револуција, али и насилних, крвавих револуција, ако је то потребно, као што су Француска, Руска, и друге комунистичке револуције. Речју, захтев човека као индивидуе за својом срећом коју је он дефинисао на основу своје логике довео је до ратова, крвавих и мирних револуција и државних преврата невиђених у ранијој људској историји, а који ће сви бити сасвим логички оправдани! Јер ништа није логичније у животу од тога да се оствари општа срећа за човечанство. Они који коче развој човечанства *логички* је да треба да буду склоњени са пута или милом, или силом. Но, то се у будућности неће више дешавати, тј. неће бити насиља ради остварења срећног живота за човечанство, говорили су просветитељи

деветнаестог века? То се сада дешава због тога што су људи на ниском ступњу интелигенције, тј. нису образовани па сами не могу да виде да је то једино логично? Када сви прођу кроз школе и усвоје логички приступ животу, тада ће сви сложено да се повинују ономе што налаже логика и тако ће настати рај на земљи?

Касније, са прокламовањем индивидуалних слобода, „људских права“, друштво се организује у демократски систем, као скуп, односно колектив индивидуа којим руководи људска логика у постизању одређених циљева који сви, без изузетка, треба да служе човеку као јединки, али оној јединки која је логички и технолошки на неки начин супериорнија у односу на друге јединке. Тако је настало савремено демократско друштво у коме држава служи за остварење права јединке, човека као индивидуе, често са трагичним последицама за свет у целини.

Истовремено је човек као личност, такође захваљујући блаженом Августину, имао и своју сопствену подељеност у свом индивидуалном постојању. Са њим су постојале и две паралелне истине постојања: унутрашњи живот човека, тј. душевни и његова спољна делатност у односу на спољни свет и јавне институције. То човеково деловање и постојање се може другачије назвати и субјективно — приватно у односу на објективно и институционално — јавно и односило се на његов унутрашњи живот и његову спољну делатност. Унутрашњост човека, тј. његов душевни, психолошки свет је један огроман, необухватан свет, уз то још и мрачан и недефинисан као лавиринт, кога је Августин открио и изложио у својим *Исјовесћима*, али који је исто толико истинит, ако не и истинитији од спољашњег. Тај психолошки свет човека као јединке је током историје савремене цивилизације често постајао образац за стварање спољног света паралелно са унутрашњим, али под будним надзором логике, који је често служио и као уточиште човековом бекству од реалности живота. На овај начин је настала могућност за двојни живот човеков у свим његовим сегментима: религијском, свакодневном, уметничком, научном, политичком и другим видовима живота. Те одвојене сфере живота ће се повремено сукобљавати, али и пружати уточиште у бекству човековом или од једне или од друге. То можемо именовати као постојање — субјекта и објекта код човека, односно — субјективизма и објективизма, који се испољава; на пољу вере, тј. религије као пијетизам или црквена дисциплина, милост, љубав или правда, вера као унутрашњи доживљај или знање, односно дела, теорија или пракса; на пољу уметности, као натурализам или романтизам; у друштвеном животу, као институција или револуција итд. На овим поделама, тј. на подели између личности као унутрашњег човека који је представљао човеков „его“ и његовог спољашњег израза, заснована је сва философија западноевропске мисли, и сви покрети како у друштву, тако и у уметности, књижевности и другде, који су се јављали у

историји западне цивилизације и који се јављају и данас, почевши од рационализма, психологије, мистицизма, пијетизма, романтизма, па све до егзистенцијализма и нихилизма. Сви ови правци, међутим, апсолутно су били покретани на основу логичног схватања живота и контролисани су људском логиком.

Не укидајући оне особености које су карактерисале западну цивилизацију, а које смо већ именовали као организација и објективизација бића, човек је постао сам по себи апсолутно биће које организује свет по свом логичком нахођењу, како би он као организован могао да да резултате, тј. да буде користан. Под корисношћу се подразумевала срећа и блаженство за човека као индивидуу како у историјским, тако и у вечним, метафизичким оквирима. У ту организацију укључен је и други човек. Но, да би био погодан за организовање и да би та организација дала резултате, човек је почео да се васпитава у том правцу да и сам постане *објект*, тј. да постане *средство* у циљу остварења индивидуалне, или свеопште среће. Да би се то постигло, човек је морао да се одрекне свих осталих сила, воље, осећања, а посебно своје слободе, или, евентуално, да је ограничи, тј. да се потпуно потчини разуму, логици како би могао да постане погодан за организовање у циљу остварења опште и индивидуалне среће. То оспособљавање човека да се добровољно одрекне своје слободе ради постизања савршеног друштва спроводи се веома интензивно у средњем веку кроз схоластику, а у веку просвећености и на посебан начин. Тај посебан начин је оспособљавање човека да делује и живи логички кроз школе и школски систем образовања. У последње време човекову слободу је скоро апсолутно неутралисала технологија која му се наметнула као бोगиња од које зависи његово бити или не бити, пред којом човек дрхти, будући да је кроз логички приступ животу и захтевом за индивидуалном срећом човек доспео под апсолутну власт ствари и производа технологије. У оквиру логичког посматрања живота савремени човек се одрекао своје слободе ради „хлеба“, али и ради постизања виших циљева друштва: равноправности, једнакости и среће. Јер, одрећи се свега овог благостања ради слободе, апсолутно је нелогично, апсурдно и зато неприхватљиво за савременог човека!

Што се тиче последица које су настале на основу поистовећења човека са логичком индивидуом и његове одељености у односу на Бога, тј. на питање односа човека према Богу, које нас посебно интересује, на њега ћемо се вратити касније. Најпре да се осврнемо на последице које су настале на основу логичког приступа животу кога одређује људска индивидуа на пољу искоришћавања природе, а затим и на социјалном и антрополошком плану.

Због апсолутног контролисања природе на основу логике и њеног искоришћавања настао је еколошки проблем — проблем потенцијалног уништења природе, а самим тим и човековог самоуништења. Тежећи за

својом индивидуалном срећом, на шта је упућивала логика и логично расуђивање о животу, човек се најпре јавља као опасност за постојање природе, а као последица тога и самог себе. У односу на природу јавља се као потрошач, посматрајући је као објекат и извор своје среће. У том циљу развија технику на основу логичног става према животу, тј. развија технологију којом мисли да може да учини од природе све што жели и тиме усрећи себе. Дакле, логиком преточеном у технику, тј. технологијом, човек мисли да може решити све проблеме. Поред тога што је овај начин живота довео до еколошке кризе која у наше дане поприма размере светске катастрофе, као последице све већег уништавања природе ради остварења људске среће, технологија којом се то постиже постаје посебан проблем. Технологија је постала бог коме се клања читав свет јер она доноси срећу, уживање, али је она постала и монструм од кога све чешће свет дрхти. Кад технологија доспе у руке индивидуе, или организованих индивидуа какве су поједине савремене државе, које желе да себи осигурају срећу, онда она постаје средство којим се може уништити свет. Тачније, технологија постаје средство којим се полако али сигурно свет уништава, али, што је најпарадоксалније, вољом људи, тј. слободним пристанком тог истог света! Због тога што је и сама слобода човека потчињена логици и она може да делује само у складу са логиком.

Индивидуализам човека спојен са његовом основном карактеристиком, а то је логика, уздигао је човека не само изнад природе, већ и изнад другог човека. Човек као личност, посматран као индивидуа која у свом постојању не зависи нити од односа са другим, тј. од друге индивидуе, нити пак од постојања целокупне природе, угрожен је од стране друге индивидуе. Други човек, друга индивидуа стоји као препрека у остварењу потпуне среће за личност као индивидуу.

Једино из ове перспективе гледано, тј. схватањем човека као индивидуе која тежи остварењу своје среће, могу се објаснити све страхоте 20. века, холокаусти, истребљења, еколошки проблем, еутаназија, бела куга и друге, јер овај век је кулминација индивидуализма и логичности у животу човека као личности (Зизијулас, 2016).

Однос савременог човека према Богу

Под утицајем учења да је човек као личност индивидуа и логичног приступа животу унутар Цркве, на Западу су се појавиле најпре реформације, односно негирање Цркве и црквене јерархије као божанског ауторитета и јединог посредника између човека и Бога, а затим се појавио у савременом друштву атеизам и, на крају, сатанизам и нихилизам.

У контексту тога да је човек индивидуа у односу на Бога и да је његов ум и разум икона Божија у њему, тј. нешто божанско, што је резултирало тиме да је његов однос с Богом постао логички, тј. да се хришћански

живот човека руководио искључиво логиком као Божанским законом, тј. моралним нормама, појавило се то да је тај однос постао јуридикчки, етички, тачније логички. Јер, човек као индивидуа је апсолутно одвојен од Бога. На то посебно указује поистовећење човека са његовом природом. Човек је природа, али за разлику од других животиња, он је мислећа природа. Као мислећа природа (*natura rationalis*), како је човека назвао Боеције, у односу на Божанску природу (*Natura Divinis*), како је Августин и каснији западни мислиоци називао Бога, човек је био апсолутно индивидуалан, тј. неспојив са Богом. Веза између Бога и човека одржава се једино преко људског ума. Човек, као природа, постао је апсолутно одвојен од Бога, постао је само природа (човек) и ништа више. Све оно што је евентуално доприносило човековом достојанству као икони Божијој, заснивало се искључиво на његовој логици. Човек је постао само толико човек колико је могао да буде логичан у својим поступцима, јер је на тај начин био користан и доприносио је општој срећи и блаженству коју је, наравно, сам прописивао и дефинисао на основу свог разума а у складу са својим индивидуалним потребама. Руководен тиме да је једино онај човек мерило истине уколико је логички, ментално здрав и испуњава постављене логичке циљеве, човек који то није могао да постигне постао је ништавно и трагично биће или, тачније, доведена је сама његова људскост у питање.

Будући да је човек као индивидуа онтолошки апсолутно одвојен од Бога, његов однос према Богу изражавао се испуњавањем Божанског закона, односно моралних норми. Бог и човек нису могли да имају никакву другу везу осим кроз закон, тј. кроз морал. Отуда врло рано на Западу лични однос човека с Богом замењује јуридикчки, законски.

Законски однос човека према Богу учинио је то да се Црква посматра као институција која једина чува Божанске законе. Црква је као институција постала чувар Божанских закона и њихов тумач кроз векове. Тим пре што се Божански закон, тј. морал, све чешће мењао. Божански закон схваћен као моралне, етичке норме, међутим, будући да је морао да прође људско тумачење, тј. људску логику, да би се тачно одредио и као такав испуњавао, неизоставно се претворио у логичке дефиниције и норме које су се временом мењале. И то у складу са захтевима човека као индивидуе. Речју, морални, Божански закон, претворио се у људски закон. Људска логика је постала мерило истинитости Божанских закона и темељ Цркве. На крају, Божански закон се потпуно поистоветио са логичким расуђивањем човека и као такав постао је служитељ потребама човека као индивидуе ради постизања срећног живота. Тако је настало то да се човек, уместо да се руководи у свом животу Божанском вољом, руководио својом вољом, наравно само уколико се његова воља уклапа у људску логику која у последњој инстанци осмишљава живот и прописује методе за његово остварење. Отуда је у веку просвећености било све сумњиво и одбачено,

па чак и постојање Божије, ако се није уклапало у људску логику. Речју, савремено друштво, ту мислимо и на црквене људе, на први поглед као да се управља у свом животу Божанским законима, али, у суштини, то су закони створени на основу људске логике, тј. на основу природних закона и људска логика дефинитивно руководи људима и њиховим животима, али све, наравно, у име Бога.

Дакле, западни човек, схватајући себе као индивидуу која својом логиком управља својим животом, најпре је довео у питање постојање Цркве и њене јерархије као посредника између њега и Бога. Настале су реформације и протестантизам. Наиме, будући да се однос човека с Богом своди на испуњење Божанског закона, тј. моралних норми и начела, логички се поставило питање: зашто треба да постоје свете тајне у Цркви, њена јерархија, па, на крају, и сама Црква? Зар човек сам као индивидуа не може знати Божији закон и испуњавати га, тим пре што сваки човек има ум и разум којим и сазнаје све, па и Божански закон и оно што је добро и зло? Зашто му је потребна Црква као јерархијска заједница, тј. зашто му је потребан други човек у његовом односу према Богу? Дакле, као логичка последица индивидуализације човека у историји се појавио либерализам у моралу и протестантизам. Да би то спречила, Римокатоличка Црква је тврдила да је њено постојање потребно због тога што је она једини меродавни чувар и тумач Божанских закона. У истом циљу прогласила је римског папу за јединог непогрешивог тумача Божијег закона. Проглашењем римског папе непогрешивим, хтело се рећи да није сваки човек (као јединка) меродаван да тумачи Божију вољу и његов закон, већ само један човек, папа?! Међутим, чим је папа као јединка и његов ум меродаван тумач Божије воље, шта спречава да то не буде сваки човек, свака јединка? Јер, ако сваки човек има ум и разум, онда је сваки способан на основу разума да одређује шта је истина, а шта није.

Човек у одбрани од логичког уређења живота и односа према Богу претпоставља свој унутрашњи, психолошки доживљај као истински однос према Богу. То резултира појавом мистицизма на Западу. Речју, човек попут Паскала, посматра Бога на основу свога унутрашњег доживљаја који проглашава истинским духовним животом. У том контексту, међутим, није му потребан био други, нити Црква као јерархијска установа, осим као исповедаоница, тј. душебрижник који би га понекад издвљао из душевног лавиринта у који је врло често западао. Отуда је главни акценат у црквама на Западу, поред проповеди, тј. школског, логичког удећивања о присутности Бога и његове улоге у људском животу, стављен и на исповест која се темељи на унутрашњем, психолошком животу човека, а као нека врста логичке, институционалне контроле тог унутрашњег света човека. Речју, доживљај Бога се поистоветио са унутрашњим психолошким осећањем човека који је, будући да се често мењао, често и сам био сумњичав да ли

се заиста ради о доживљају Бога или је посреди пуки природни доживљај, или болест, апсолутно морао бити под надзором и контролом логики³.

Савремена цивилизација је, поред тога што је ставила под сумњом само постојање Божије, ипак оставила могућност за Његово постојање, тј. да постоје они који и даље верују у постојање Бога, али опет под условом да је Бог поистовећен са природним и логичким начином живота, односно са унутрашњим осећањима која су такође плод природе, логики. У противном, то није прави Бог и није права вера?!

Као следећа етапа на Западу се појавио атеизам. Посматрајући живот логички, модерни човек као индивидуа искључио је из њега многе чинице, а пре свега Бога. Зашто?

Карактеристика логичног приступа животу јесте да се човек прилагођава природи и њеним законима. Јер, логика се темељи на природи и на њеним законима постојања и не може да превазиђе границе природе. Први плодови таквог логичног посматрања живота јесу нужност у постојању и поистовећење Бога са природом⁴, тј. мишљење да хришћански живот треба да буде у складу са природом. Зато ништа није логичније од тога да човек не чини ништа што је у супротности с логиком, с његовом природом, са његовим природним животом, а то је у исто време и живот по Божијој вољи⁵.

Појава нихилизма, атеизма и сатанизма у савременом свету

Оно што је занемарено, или, тачније, стављено у други план при одређењу човека као личности и његове улоге у савременој цивилизацији, поред других елемената, то је *слобода* као кључни елеменат који и чини човека човеком. Тај елеменат, тј. слободу која треба да буде креатор живота, а не логика, истакли су покрети с почетка 19. века, тзв. модерни покрети; пре свега демократија на социјалном плану, егзистенцијализам у философији, а затим и у другим сферама људског живота, као што су сурреализам у уметности, нове појаве на пољу књижевности и другде, који су се појавили као директни противници логичком приступу и уређењу живота, стављајући у први план слободу човека као индивидуе. До каквих резултата су довели ови покрети?

³ Слично се данас гледа на исповест и у Православној Цркви.

⁴ Уп. Спинозу и његову философију. Отуда није случајно да је у веку рационализма основна брига теолога била да се на основу природе и природних закона потврди да Бог заиста постоји.

⁵ Отуда је у западном хришћанству морални закон, етика, који је назван Божанским, утемељен на природи и поистовећен је са природним законом, односно са логиком. На пример, брак између мушког и женског је божанска институција зато што је то природно, тј. логично. Пост је укинут на Западу, управо зато што се не слаже с природом, тј. нема логику у себи и зато он није божанска институција, итд.

Будући да је човек поистовећен са индивидуом, његова тежња за апсолутном слободом неминовно је водила ка непријатељству према Богу, ка другом човеку и појави сатанизма, али и атеизма и, на крају, нихилизма. Сатанизам се појављује као борба против Бога, а будући да је Бог у савременом друштву поистовећен са природом, односно са логичким уређењем живота, он се испољава и као реакција на све оно што је складно и лепо, а што је утемељено на људској логици.

Атеизам и нихилизам који нас овде посебно интересује, јер се директно тичу питања које смо поставили у оквиру наше теме, односа савременог човека према Богу, важан је да се истражи као појава и за оне који се не баве проблемом вере у Бога, зато што оставља трагичне последице по живот уопште. Дакле, откуд нихилизам у савременој европској цивилизацији коју с правом можемо назвати хришћанском, тим пре што њега није било нити у латинској, нити у старојелинској философији, нити пак у хришћанској вери?

Нихилизам је директна последица схватања личности као индивидуе која одређује себе и своју срећу на основу логичног расуђивања о себи и о животу, али која је у исто време и слободна. Откривши слободу човекову као кључну на којој је савремена егзистенцијалистичка философија утемељила људску личност, а при том се апсолутно држећи Августиновог наследства да је личност индивидуа, иста ова философија је неминовно завршила са нихилизмом као логичким крајем човека. Одређујући себе као индивидуу на основу издвајања од других, човек све чешће долази у сукоб с другом личношћу. Јер ако једна индивидуа преовлада, онда она угрожава права друге. Непријатељ кога треба уништити огледа се у сваком ко жели да буде други у односу на мене, зато што угрожава својим постојањем моју апсолутну слободу. Други представља мој првородни грех, мој пакао, да се послужимо речима Ж. П. Сартра. Личност као индивидуа да би остварила себе у слободи неминовно негира другог. Из оваквог става као логични закључак појавио се атеизам, тј. негација Бога од стране човека. Јер Бог као други апсолутно угрожава човекову слободу. Да би човек био слободан, то изискује непостојање Бога.

Захтевање слободе за личност као индивидуу да би она била апсолутно слободна и срећна неминовно води у негацију Бога као другог, а у крајњој инстанци и у негацију самог себе, тј. у нихилизам. Јер, посматрајући свој живот, своју природу из перспективе да му је она дата од Бога као од другог, у захтеву да буде апсолутно, онтолошки слободан, човек мора да негира дато му биће, односно самог себе. Зато га остварење апсолутне слободе неминовно води у нихилизам, како је добро приметио Достојевски у својим делима⁶, и на тај начин се појавио као пророк онога што ће се неминовно десити са таквим светом у будућности. Наиме, ако човек као

⁶ Види Ф. М. Достојевски, *Зли дуси*.

индивидуа жели да буде апсолутно слободан, он онда не само да треба да уништи друге индивидуе које му самим својим постојањем стоје на том путу ослобођења и среће, а у том контексту и Бога, већ треба да уништи и самога себе да би тиме показао своју апсолутну слободу, тј. да је он бог и да изван њега нема другог Бога.

Нихилизам неминовно повлачи за собом и атеизам. Јер, човек постоји на тај начин што му је природа, тј. само биће дато од другог (од Бога), који тиме негира његову слободу. Јер, биће које носимо дао нам је други, односно дао нам га је Бог, ма колико ми покушавали да прогласимо да је природа самопостојећа, самобитна и да није створена од Бога. Само постојање слободе личности налаже да се призна постојање другог (Бога), ма колико ми то избегавали и Њега мрзели. Зато не толико уништењем другог, колико самоуништењем човек постаје апсолутно слободан, како је приметио Достојевски⁷, јер једино на тај начин пројављује своју апсолутну слободу. Речју, себе проглашава за бога. Али та слобода, тј. то божанство је ништавило, небиће? Отуда је остварење човека као слободне личности у савременој европској цивилизацији апсолутно немогуће а да не заврши атеизмом и нихилизмом.

Из ове перспективе гледано може се објаснити и проглашење да је Бог мртав (Ф. Ниче), односно проглашење атеизма као јединог исправног става савременог човека према животу. Јер уздизање слободе личности која се схвата као индивидуа је нераскидиво повезано са негацијом Бога. Бог својим постојањем као апсолутно други у односу на човека угрожава лично, слободно постојање човека као индивидуе. Но, није довољно одрећи, или игнорисати Бога, да би притом човек био апсолутно слободан. На путу до те слободе човеку стоји други човек, зато овакво схватање личности човека има катастрофалне антрополошке последице које смо већ навели, али на том путу остварења апсолутне, онтолошке слободе за човека стоји само његово постојање које му је дато од другог и зато овакво схватање човека као индивидуе неминовно завршава у нихилизму.

Да би се ослободио смртоносног загрљаја са небићем човек савремене европске цивилизације у последње време напушта слободу, тачније ограничава слободу човека, очигледно свестан да ће га она одвести у ништавило, и као алтернативу поново предлаже логику, односно етику (Левинас) на којој заснива своју сигурност и свој идентитет. Не доводећи у питање индивидуалност човека, што је у суштини неспојиво са остварењем преображаја савременог друштва и бекства од ништавила, он само продужава агонију

⁷ „Ако Бога има, онда је све његова потпуна воља и ја не могу изван воље његове. Ако га нема, онда је потпуна воља моја и дужан сам да обзнаним своју вољу... Зато што је цела воља постала моја. Зар нико на читавој планети, кад сврши с Богом и увери се о својој вољи, неће смети без страха у главној тачки да покаже своју слободну вољу. Ја хоћу да обзнаним слободну вољу... Ја сам дужан да се убијем, јер најглавнија тачка моје слободне воље јесте: убити сам себе.“ Ф. М. Достојевски, наведено дело.

човека. Предлажући закон, тј. етику на место другог човека као живе и конкретне личности која тежи апсолутној слободи, на основу које ће се регулисати односи у људском друштву и довести до блаженства за све, човек „постмодерне цивилизације“ предлаже бога као принцип, као идеју, али самим тим и човека, и тако чува своју индивидуалну сигурност, али при том укида човека као слободну, живу личност. То је нужно резултирало и свођењем човека од слободне личности на ствар, на идеју, на етички принцип. Идеалан човек је моралан човек, и то моралан на основу параметара које поставља људска логика у контексту организовања ради његове корисности, употребљивости, а не слободан човек. Уколико човек жели другачије да се понаша и живи ту су смртне казне и затвори који онима с друге стране дају сигурност и лажну мирноћу савести да су они добри, али, пре свега, они тиме чувају своју индивидуалност. Али то је исто и са схватањем Бога од стране савременог човека. Бог је Бог и постоји за модерног човека само уколико је користан, употребљив у контексту човекове логичне дефиниције шта је то добро, корисно, тј. употребљиво. Уколико се Бог не понаша тако, онда он за савременог човека и не постоји. Уместо Бога као слободне личности са којим да би остварио заједницу треба да жртвује свој индивидуализам, свој *еџоизам*, човек предлаже оно што још више утемељује и осигурава његов индивидуализам, а то је логика и самим тим не води ни у какав истински преображај и решење друштвених проблема.

За оваквом теологијом, односно за заменом живог Бога и човека етичким принципима посегле су данас, на жалост, и многе „цркве“. Међутим, ово алтернативно решење не води изласку из ћорсокака у који је запао човек савремене европске цивилизације, већ у још већу трагедију. Доношење закона за заштиту људских права, који су преточени у морал, као и заштиту животиња и природе да би се избегла еколошка катастрофа, и апеловање на људску логику да би се ти закони и морал поштовали како би опстали и људи и природа, представља гашење ватре сламом.

Допринос Православне Цркве и њене теологије преображају савременог света

Постоји ли алтернатива савременој цивилизацији, тј. оваквом начину живота и у чему је њена суштина? Шта би могло православље да допринесе у контексту промене света, тачније његовог издјављења из ћорсокака у који је запао?

Најпре, једно упозорење свима онима који су позвани да данас представљају православље, пре свега теолозима и онима који су позвани да упознају савременог човека, а посебно децу у школама с њим. Православље није музејски експонат одређен да изазове дивљење код савременог човека у односу на оно што је оно било, или што је постигло у прошлости.

Нити је оно одређено да буде средство за остварење националних интереса било које нације, или државе. Православље треба да буде спасење савременом човеку узимајући у обзир све ћорсокаке у које је он својом или туђом кривицом, свеједно је, запао. Ови проблеми савременог човека које смо укратко овде именовали, представљају изазов, али и оквир у коме треба Православна Црква да делује, чинећи истовремено предање отаца живим и спасоносним какво је оно вазда било. Речју, православна теологија треба да утемељи један другачији начин живота, да допринесе да свет поново постане Црква. Но, шта је то Црква, односно другачији начин живота у односу на савремени?

Евхаристијски начин постојања човека

Познато је да је еклисиологија (наука о Цркви) била тема 20. века. То, међутим, још не значи да је овај проблем дефинисан и исцрпљен. Далеко смо још од тога. И то не само због тога што је суштина Цркве оно што ће она бити, а не оно што она јесте сада, због чега је тешко дефинисати суштину Цркве, већ због тога што се еклисиологија више бавила оним што чини историју Цркве и етиком, а не оним што Црква јесте, тј. онтологијом Цркве⁸. Овде треба бити врло обазрив. Нису исто историја Цркве и етика и онтологија Цркве. Онтологија, за разлику од етике, претпоставља превазилажење проблема смрти, а не зла у етичком смислу. Људи могу бити савршени у свом моралном понашању, али ако умиру и ако не постоји могућност њиховог вечног постојања онаквих какви су, онда је сваки морал бесмислен. Хришћанство као Црква нуди управо решење проблема смрти, тј. спасење човека и природе тиме што ће они вечно постојати онакви какви су кроз васкрсење из мртвих, а не решење етичких, тј. моралних проблема. Свакако хришћанство говори и о укидању зла, али зла као смрти, као онтолошке категорије која се укида васкрсењем из мртвих, а не као моралне категорије. Уосталом, зло, ма како га дефинисали, постоји зато што постоји смрт. Црква је зато утемељена на онтолошким принципима, ако тако можемо да кажемо, а не на моралним, зато што је утемељена на васкрсењу и начину постојања који води у васкрсење и који ће владати после васкрсења. Историја, опет, бави се оним што се десило у прошлости, док онтологија говори о ономе шта је Црква и то у контексту ослобођења човека и природе од смрти. Црква спашава оним што она јесте (да се послужимо речима митрополита Јована Пергамског), а не оним што учи и што чини у моралном смислу. Црква је мерило и тврђава истине, тј. у односу на њу свет треба да оцењује да ли је нешто истинито или не. Кад кажемо, међутим, да је Црква истина, овде мислимо, пре свега, на истину

⁸ Ретки су теолози у савременој историји као нпр. о. Георгије Флоровски, митрополит пергамски Јован (Зизијулас) који су се бавили теологијом Цркве, односно онтологијом (уп. Zizioulas, 2012).

као начин постојања људи и створене природе који обезбеђује победу над смрћу и који се поистовећује са Црквом, а не, просто на њено учење, или на индивидуалну праксу људи утемељену на њеном учењу а усмерену на решавање социјалних, етичких или других проблема. Речју, Црква је нови начин постојања света откривен и понуђен њему као „лек против смрти“, да се сетимо речи Светог Игнатија Богоносца. У чему је суштина тог новог начина постојања човека? Пре него одговоримо на ово питање, желимо да укажемо на неке сегменте у животу Православне Цркве који отежавају правилно схватање суштине Цркве и њеног онтолошког значаја у животу човека.

Примећује се да савремене генерације православних верника ни мало, или врло мало знају шта је то Црква. Чак и не постоји велико интересовање верника за ову област. То значи да се постојање човека схвата као индивидуално и зато се хришћанство све више схвата као морални кодекс понашања човека као индивидуе, а све мање као Црква. Ово објашњава чињеницу да су многи људи верници, да верују у Бога, али нису црквени. Улога Цркве као да се свела на морални план, односно на социјалну делатност. Поред тога, православље се све чешће поистовећује са идеологијом, тј. са Божијим или моралним законима, а не са заједницом, Црквом, односно са Евхаристијом.

Црква се данас и на Истоку, под утицајем западног схоластицизма и праксе да се може бити верник без конкретне литургијске заједнице са другим човеком, односно мимо Цркве, само на основу моралног понашања, најчешће поистовећује и са институцијом и то моралном институцијом. Црква је, по мишљењу многих хришћана, божанска институција која чува моралне и Божије законе. Њу је основао Христос и предао јој учење и Божански закон који је најпре сам испунио, а затим то тражи и од осталих чланова. На основу испуњења или неиспуњења закона Христос ће нам на крају судити. Живот чланова Цркве је јуридикке, правне природе. Креће се у оквиру испуњења закона и казне и награде. Данас се под хришћанским животом све више подразумева морално или етичко понашање човека као јединке која испуњава Божанске законе. Службе у Цркви су чинови власти чији су носиоци људи као индивидуе, јединке и који свој ауторитет заснивају на моралу, тј. на испуњењу Божанског закона, или, боље рећи, који су добијени као награда за морални, врлински живот. Исти је случај и са Литургијом и причешћем. Литургија је схваћена као једна од седам светих тајни у којој се даје причешће као награда за врлински живот човека. Ради се, дакле, о моралном, јуридикком схватању Цркве која постаје колективна заједница људи, на основу њиховог индивидуалног испуњења Божијег закона у којој индивидуе за то добијају различите награде, а не као лична заједница људи, заједница с другим човеком на основу слободе и љубави, што је тада чини евхаристијском заједницом, заједницом служења

једног човека другом. Црква је, дакле, под утицајем етичког виђења живота постала морална институција.

Овакво схватање Цркве је апсолутно обезвредило хришћанско открићење Бога као Свете Тројице. То да, пре свега, Бог постоји као заједница личности Оца и Сина и Светог Духа, као да нема никакву важност за живот човека. Друго, поистовећење хришћанског идентитета са моралним понашањем човека ставило је догађај оваплоћења Сина Божијег, његову смрт и васкрсење нас ради у други план. Догађаји, дакле, којима се Господ сјединио с нама до поистовећења и којима је и после свога вазнесења на небо остао са нама у литургијској форми „да нас преводи са земље на небо“, тачније, да се Духом Светим ми поистовећујемо с Њим кроз заједницу с другим човеком и да тако и ми постанемо синови Божији, постали су другостепени, док је у први план стављено Христово учење и његова безгрешност у моралном смислу⁹.

Да морал одређује истинитост хришћанског живота, као и то да се Црква данас поистовећује са моралном институцијом, а не са евхаристијском заједницом пресудно су утицале, по нашем мишљењу, између осталог, две ствари: схватање смрти као казне Божије за грех (учење блаженог Августина) и схватање постојања човека као индивидуе којој није неопходна заједница слободе и љубави са другим, тј. с Богом у Христу и с другим људима да би била личност и да би превазишла смрт. Кренуло се од греха као преступа моралних норми и смрти као казне Божије за преступ заповести, што је онда резултирало индивидуализмом и етиком. Јер, ако је грех преступ заповести и смрт казна Божија за преступ заповести, онда се превазилажење смрти налази у испуњењу божанских заповести, а светост као одлика вечног живота темељи се на моралном савршенству индивидуе.

Црква, међутим, као лек против смрти, нема много везе са моралом, иако то скандалозно звучи за оне који су је поистоветили са моралном институцијом. Она има везе са онтологијом, са начином постојања (τὸ πλὸς ὑπάρξωσ) човека и природе, како каже Свети Максим Исповедник,

⁹ Ако бисмо и претпоставили да је морал мерило истинитости Цркве, морали бисмо и да констатујемо да је њена истинитост доведена у питање, јер очигледно је да често постоје моралнији људи изван Цркве, него у њој, као и то да морал сам по себи подлеже промени, зато што је утемељен на људској логици. Чак ако бисмо морал поистоветили са Божанским законима и тада би морал био потчињен људској логици и променљив, јер и Божански закони постају променљиви зато што потребују људско тумачење. Све ово доводи у сумњу истинитост Цркве и њен континуитет, уколико се она поистовети са моралном институцијом. Сведоци смо да се моралне категорије средњег века и ове данас битно разликују. И то не само у свету, већ и у Цркви. Та разлика сама по себи доводи у питање истинитост Цркве, односно њену непроменљивост. А ако Црква није истина, онда је доведено у питање и наше спасење у њој. Све оно што је засновано на моралним принципима данас се мења. Такав је случај данас са многим институцијама, па и са оним које седе називају Црквом. Многе цркве се управо због тога мењају и нису истинске цркве, зато што су утемељене на моралу, или боље рећи, на људској логици која одређује морални живот, а која је сама по себи променљива.

којим се превазилази смрт. Онтологија и морал су две различите ствари. Онтологија има за крајњи циљ укидање смрти и зато се она утемељује на Богу и васкрсењу из мртвих, док етика има за циљ укидање зла као моралне категорије, настале као преступ заповести и зато се она темељи на људској логици.

Откривење Божије у Исусу Христу донело је промену у односу на онтологију, а не у односу на морал. Та нова онтологија је Евхаристија, заједница Бога и створене природе у Христу, кроз слободну заједницу човека с другим људима. Шта то конкретно значи, шта је Евхаристија, тј. шта је Црква, будући да се Евхаристија и Црква поистовећују?

Да бисмо могли да разумемо Цркву као нови начин постојања природе, као и то зашто је она лек против смрти, потребно је најпре да се осврнемо на то шта је то истински начин постојања, тј. истински живот, а затим и на проблем смрти и откуд она у природи.

Кад говоримо о истинском животу то подразумева да говоримо о Богу и постојању Божијем. Јер Бог је једина истина и једини истински живот зато што је вечан, тј. бесмртан.

На основу откривења Бога кроз Исуса Христа и у Христу као Свете Тројице, Оца, Сина и Светог Духа, као и на основу Тројичног богословља светих отаца, посебно кападокијских отаца, постојање Божије темељи се не на божанској природи по себи, већ на личности, на односу. Однос или *заједничарење* природе кроз личност је онтолошка категорија. Божија природа је заједичарење (κοινωνία)¹⁰. Божанска природа, на основу библијског искуства, а затим и по учењу светих отаца никад не постоји гола, безлична, већ увек постоји као конкретна бића, као Бог Отац, Син и Свети Дух, тј. као личности, које постоје и јесу то што јесу на основу заједничарења једне с другом.

Постојање божанских личности, међутим, не извире из божанске природе, већ личности чине да постоји природа, тј. личност је извор постојања природе, а не обрнуто¹¹. Када хришћани говоре о једном Богу, они под тим не подразумевају божанску природу, већ Бога Оца, не безличну божанску природу, већ једну конкретну личност. Један Бог Отац као конкретна личност подразумева, тачније претпоставља, постојање заједнице са другом личношћу, са Сином. Јер ако нема Сина, коме је Бог Отац? По речима Светог Григорија Богослова, постојање личности Оца, али и сваке личности у Светој Тројици, поистовећује се са *односом*, са заједничарењем са другом личношћу. На питање аријанаца: „Име Отац, шта означава, суштину или енергију“, одговара Свети Григорије: „Нити суштину, нити енергију, већ

¹⁰ В. Свети Василије, *О Духу светом*, 18 (PG 32, 194s). Упореди тумачење овог места код: Јевтић, 1979; Zizioulas, 1985a, стр. 134, као и читаву студију Ζηζιούλας, 2014.

¹¹ В. Зизијулас, 1995.

однос (σχέσις), и то у ком односу стоји са Сином и Син са Богом Оцем¹². Ако је, дакле, Бог Отац конкретна личност, што је несумњиво за све свете оце, па и за Григорија, онда је Бог заједница, Света Тројица и постојање сваке личности у Светој Тројици је израз односа, заједнице са другом личношћу. Речју, ако Бог није Света Тројица, онда он није личност и не постоји.

Однос божанских личности је однос *слободе, љубави*. Бог Отац слободно, из љубави рађа Сина и исходи Светог Духа. Постојање божанских личности је израз слободе Бога Оца који ту своју слободу изражава као љубав према Сину и Духу, односно тако што вечно рађа Сина и исходи Светог Духа. И Син и Дух вечно постоје у односу на Оца изражавајући тај однос као љубав према Оцу. Божанске личности постоје апсолутно слободно и јесу личности зато што своју слободу изражавају као љубав једне према другој.

Дакле, божанска природа постоји као заједничарење личности, а не сама по себи, нити, пак, као безлично заједничарење, односно заједничарење на основу нужности природе, већ на основу слободе. Бог је Отац, Син и Свети Дух, а не безлична божанска природа или сила.

Дакле, однос, заједничарење личности у Богу, јесте онтолошка категорија, али није однос нужности, већ слободе која се изражава као љубав једне личности према другој личности. Оно што произлази као закључак јесте да божанска природа не постоји сама по себи, већ као конкретна бића, као конкретне божанске личности: Отац, Син и Свети Дух који су то што јесу, тј. вечно постојеће личности, у *односу* слободе као љубави једне личности према другим.

Аналогно овоме, свети оци и постојање света, тј. створене природе виде у личности, у личности човека. Створена природа може да постоји једино у личности, као и божанска, никако као безлична. Зато је Бог на крају свега створио човека по „икони својој и подобју“, створио га је као биће заједнице, као личност и зато га је створио као Адама и Еву, и у њему, човеку, возглавио читаву творевину. Отуда Свето писмо кад говори о човеку, говори и у једнини и у множини (уп. 1Мој 1, 26–27), јер један, конкретан човек не може да постоји као личност без другог човека и заједнице с њим. Истовремено, Бог је створио човека као слободно биће како би и он могао да остварује заједницу с другим на основу слободе и да тако буде личност. По речима Светог Григорија Ниског: „Бог је слободно, самовласно биће и човек као икона Божија је слободно, самовласно биће“.

Бог Отац је створио свет ни из чега, што значи — прво, да свет пре него га је Бог створио није постојао и — друго да је немогуће да постоји сам за себе без заједнице с Богом. Овде укључујемо и човека јер је и човек од

¹² В. Свети Григорије, *Теолошка беседа* 3, 16; уп. Свети Максим Исповедник, PG 91, 1265D.

исте створене природе. На основу створености природе, свети оци доводе постојање света у везу са Богом као личношћу и његовом заједницом са човеком као личношћу. Јер, створена природа је, по речима Светог Атанасија Великог, некадашње небиће, и зато створена природа по себи не може да постоји. Њено постојање зависи не од ње саме, већ од односа с Богом зато што је Бог једини извор постојања. Дакле, да би постојао човек као личност и у њему свет, човек треба, поред заједнице с другим човеком, да има заједницу и с Богом.

Да би се остварила слободна заједница створене природе с Богом у којој би и створена природа постојала вечно, слично божанској природи, иако је створена, Бог је на крају створио човека као слободну личност, тј. као своју икону. Створио га је са циљем да у заједници слободе с човеком учини да и човек и његова природа, тј. сва природа у човеку, постоје вечно, као што и Бог као Света Тројица постоји. На тај начин хришћански оци и постојање света, тј. постојање створене природе поистовећују са односом, са заједничарењем човека с Богом. Однос слободе, љубави Бога и човека чини саму основу, ипостас постојања и створене природе. Из односа слободе, љубави Бога с човеком, произлази надилажење смрти за створену природу, односно њено постојање у личности човека који је то што јесте, личност, само у заједници слободе с Богом. Дакле, бесмртност природе се не темељи на природи по себи, већ природа и њено постојање, односно бесмртно постојање зависи од односа и то односа слободе, љубави човека с Богом. Речју, постојање природе зависи од личности у којој се налази и која је њен носилац, а то је човек и од његовог односа, тачније заједнице с Богом.

Из ове перспективе гледано, истински човек је биће које је у исто време у заједници слободе с Богом и у заједници с природом, а не индивидуа. Човек у себи садржи природу, тј. он је природа, док у заједници слободе с Богом јесте личност и на тај начин се човек јавља као спона између Бога и природе и носилац њеног постојања, односно као њена ипостас. Зато једино у човеку и кроз човека се пројављује Бог у природи, али и природа једино у човеку може да постоји вечно, јер је у њему и кроз њега у заједници с Богом.

Међутим, Бог није хтео да човек има заједницу с Њим на силу, без његове слободе. Јер то би значило да човек постоји на силу, што би као последицу имало уништење човека као личности и његово свођење на безличну природу. А то, практично, не може бити. Човек је човек само уколико има слободу и уколико ту слободу изражава као заједницу с Богом. У том циљу, Бог је на крају стварања створио човека слободним, тј. по лику и подобију свом, односно као биће заједнице.

Сагласно овом искуству живота, смрт гледана кроз искуство личности јесте смрт личности која настаје као последица *ипрекида заједнице*

личносьи, као што је и постојање конкретне личности израз заједнице слободе, љубави с другом личношћу. Смрт природе једне личности почиње од момента кад се човек роди, или, тачније, од момента њеног стварања, како нам то тумаче свети оци Цркве¹³, али се коначно показује кроз личност као прекид личне заједнице с другом личношћу. Зато што природа не може никад да постоји безлично, већ само у личности и као личност. После смрти једне личности природа даје утисак да и даље постоји као безлична, али она опет постоји у конкретним личностима. Нови људи који се рађају су личности које носе исту ту природу која је постојала у личностима пре њих и зато деле исту судбину с њима, како у погледу живота тако и у погледу смрти. Смрт у нашем искуству не открива нам смрт природе, јер природа наставља да постоји и после смрти једне конкретне личности, макар и у другом облику, већ смрт личности као прекид заједнице умрлог са нама, мада она у крајњем случају настаје и као последица смртности природе. Зато, када посматрамо човека као конкретну личност, тј. као биће које волимо, он се апсолутно губи у процесу смрти који резултира коначним прекидом заједнице са другим личностима. Природа не може да надокнади једну умрлу личност кроз нове форме постојања, зато што личност није производ природе. Иако личност не може да постоји без природе, личност је носилац постојања природе, а не обрнуто.

Једино ако из ове перспективе посматрамо смрт, биће нам јасне Божије речиупућене првом човеку, Адаму, „у који час окусиш са дрвета познања добра и зла, умрећеш“ (уп. 1Мој 2, 17). Преступ заповести Божије од стране Адама био је прекид личне заједнице с Богом и зато је последица тога била смрт личности. Створена природа је и пре прекида заједнице била смртна, зато што је створена ни из чега, али будући да природа једино постоји у личности и њено постојање зависи од личности, она је могла да превазиђе то стање угрожености од смрти да је личност која је њен носилац остала у заједници с Богом. Исто тако, иако је изгледало да човек као личност и после прекида заједнице наставља да живи, он је живео као природа, а не као личност. Тачније, човек је давао утисак да живи на основу своје природе, а у ствари је природа у њему кренула ка небићу и у крајњем исходу би завршила у небићу да Бог није интервенисао. Природа није била бесмртна па је касније постала смртна. У личности Адама, да је он остао у заједници с Богом, природа би превазишла своју смртност и постала би бесмртна. Бесмртност створене природе захтева човека као личност и њену непрекидну заједницу слободе с Богом.

Источни оци Цркве, дакле, нису гледали на смрт као Божију казну за грех, нити, пак, на грех у етичком смислу као преступ заповести. Грех је прекид заједнице човека с Богом и као последица тога јесте смрт

¹³ До овог закључка је дошла данас и наука, констатујући да смрт природе настаје у моменту кад један организам достигне могућност да се размножава.

личности, која у овом случају није могла да превазиђе смрт која је садржана у створеној природи. То, међутим, никако не значи да је Бог створио смрт, будући да је створио природу. Природа је смртна због тога што је створена ни из чега¹⁴. Но, природа никад не постоји гола, мимо личности и зато њено постојање, као и непостојање зависи од личности, а не од ње саме. Бог је дао могућност природи кроз човека, кога је даривао слободом, да превазиђе смртност природе постојећи, живећи на начин на који и Бог постоји, тј. у *заједници слободе, љубави с Бојом, кроз коју би и друји људи и цела йрирода били у заједници с Бојом и живели би вечно*. Први човек је, међутим, изабрао други начин постојања, прекинуо је заједницу с Богом, постао је индивидуа и утемељио је своје постојање и своју сигурност на себи и својој природи и промашио је, није остварио бесмртност. Зато је грех промашај (Свети Максим Исповедник) у онтолошком смислу и поистовећује се са смрћу, јер је прекид личне заједнице с Богом. Прекид заједнице с Богом је смрт личности која аутоматски има за последицу и смрт природе будући да је личност носилац постојања природе која је, опет, сама по себи смртна, јер је створена ни из чега.

Стварање света кроз Сина Божијег и у Сину као човеку да би свет постојао вечно као Црква

Пошто је неопходно ради нашег постојања, као и постојања читаве створене природе да имамо однос, заједницу с Богом, та заједница није могла да буде остварена ако прво Бог није открио себе и сишао међу нас, тј. ако прво Бог није остварио заједницу са створеном природом. То је потребно из два разлога — прво, само постојање створене природе подразумева заједницу с Богом. Друго, Бог је слободна личност и ако Он не би хтео заједницу са створеном природом, онда те заједнице не би ни било, односно створена природа не би ни постојала и самим тим не би могла сама својим силама да оствари заједницу с Богом. Другим речима, стварање света и остварење заједнице с њим је истовремено, јер да Бог није прво остварио заједницу слободе, љубави са створеном природом, односно с нама, ми не бисмо могли, нити да постојимо, нити пак да имамо заједницу с њим. Постојање створене природе истовремено подразумева и заједницу с Богом. Не може прво да постоји природа, па тек накнадно да остварује заједницу с Богом. У противном, то би значило да природа може постојати сама за себе без заједнице с Богом и да заједница с Богом није онтолошка категорија за створену природу. Овакво схватање се налази код многих теолога у њиховом тврђењу да је Бог, зато што је свемогућ, створио природу бесмртном по природи! У том случају, заиста однос, заједница створене природе с Богом да би природа постојала није ни потребна. Природа постоји на основу тога што је створена као бесмртна.

¹⁴ Види Свети Атанасије Велики, *О овајлоћењу Сина Божијеј*.

Но, ако добро размислимо, то би значило да је Бог створио другог Бога поред себе, створеног, будући да је и Он као нестворен бесмртан. У том случају бисмо морали да говоримо о два бога: један нестворен, а други створен, што је апсолутни апсурд. Но, ако Бог није природи дао бесмртност усадивши ту бесмртност у саму природу, тако да створена природа буде бесмртна по природи, на који начин се природа одражава у биће?

Већ смо рекли да то што чини природу постојећом јесте заједница, тј. личност и њена веза с Богом. Та личност која у самом почетку остварује везу између створене природе и Бога је, по учењу светих отаца, а посебно Светог Максима Исповедника, Логос Божији, Син Божији као личност. Пре стварања света је „одлучено“, по благовољењу Бога Оца, слободним пристанком Сина и садејством Светога Духа да личност која би била спона између Бога и створене природе и у којој (личности) би природа постојала вечно, иако је створена ни из чега, буде Син. На то упућује само стварање света описано у Светом писму, кад каже да је Бог све створио кроз Логос, тј. кроз Сина и у Сину посредством Светога Духа, будући да су свети оци поистовећивали Логос Божији са личношћу Сина. „Јер Њиме би саздано све, што је на небесима и што је на земљи: све је Њиме и за Њега саздано. И Он је пре свега, и све у Њему постоји“ (Кол 1, 16–17). По речима Светог Максима, стварање света је својеврсно *одедљање* Логоса (πάχυνσις τοῦ Λόγου), или Његово оваплоћење. Како ово треба схватити?

Често се среће и у Светом писму и код светих отаца израз да то што чини везу између Бога и створене природе јесте љубав Божија према створеној природи, јер је Бог из љубави и љубављу створио све што је створио. Свети Максим љубав Божију према створеним бићима назива логосима твари (λόγοι τῶν ὄντων), или „божанска воља“ (τά θεῖα θελήματα). Та љубав Божија, међутим, није психолошке природе, већ је личност и у личности Сина се пројављује. По речима Писма, „а ово је љубав Божија према нама да је Сина свога послао у свет да сваки који верује у њега не погине, него да има живот вечни“. Другим речима, однос Бога према свету који и држи створену природу у постојању спајајући је с Богом несливено и непроменљиво, али истовремено и нераздељиво, јесте његов Син као личност.

Истовремено, створивши природу ни из чега кроз свога Сина и у Сину, Бог се није претворио у своје дело, у створену природу. Божанска природа није исто што и створена природа. Тачније, Бог Логос је по својој божанској природи нестворен, неограничен, бесмртан, невидљив, неопипљив, несазнајан, необухватљив, док је створена природа у свему супротна нествореној. Својим енергијама које покрећу природу на кретање изван ње саме, тј. ка заједници с Богом Логосом, јер изван створене природе постоји једино Бог, створена природа указује на Бога као свога творца од кога она има своје постојање и указује својим кретањем на Бога као циљ свога вечног постојања и на тај начин и постоји без поистовећења с

Богом по природи. Тај почетак постојања природе и њен крај је Бог Логос, тј. Син Божији у коме су садржане све енергије које су дароване створеној природи.

Ову исту стварност Свети Максим описује и на други начин. Кроз само стварање Логос Божији или Син се раздељује као „многи логоси“, многа божанска хтења која су присутна у бићима као њихова енергија. Стварање бића је „осуштављење“ Божије воље (οὐσίους τῶν θελημάτων τοῦ Θεοῦ), по речима Светог Максима. То се види из тога што сва створена бића теже да се сједине с Богом и да тако постоје вечно, налазећи у Богу испуњење своје тежње и крај, пуноћу, циљ свога кретања или енергије, дејства. Јер у сваком створеном бићу видимо кретање изван њега самог, тј. видимо његову тежњу за бесмртношћу која се може достићи само у заједници с Богом као другим бићем које је изван природе, што указује да је та тежња од Бога, тј. то је божанска енергија у створеним бићима. Речју, један Бог Логос кроз стварање постаје многи логоси у многим створеним бићима.

Божанска хтења, или енергије не постоје саме за себе безлично, у овом случају мимо личности Бога Логоса, тј. Сина, а аналогно томе ни створена бића у којима делује та божанска енергија не могу постојати мимо личности Логоса, тј. Сина Божијег. По речима Светог Максима, један Логос Божији постаје кроз стварање многи логоси, јер су то божанска хтења, енергије Бога Логоса у створеним бићима, и многи логоси постају Један Логос кроз сједињење свих створених бића у Њему. То сједињење би требало да буде у *личности* Бога Логоса кроз једну јединствену вољу и личност Бога Логоса. Један Бог Логос постаје многи логоси, и многи логоси су један Логос. Речју, у свим створеним бићима, иако их има много, видимо једног Логоса, тј. Сина Божијег који је почетак и крај (ἀρχή καί τέλος) свих створења¹⁵.

Будући, пак, да једино у заједници с Богом Логосом створена бића испуњују своју тежњу ка бесмртношћу, тј. ка постојању, кроз сједињење створених бића с Богом Логосом, а истовремено имајући у виду да је Бог Логос као Син Божији у вечној заједници с Богом Оцем, то сједињење створених бића које остварује Син Божији, Логос окренуто је ка Богу Оцу. Другачије речено, та окренутост створених бића ка Богу Оцу кроз началника Бога Логоса управо и показује да истинско сједињење створене природе с Богом и њено вечно постојање зависи од воље Бога Оца и да је једино могуће у и кроз Логос Божији, тј. кроз Христа.

Оно биће у природи кроз које се Логос Божији пројављује другачије него у свим осталим бићима јесте човек. Док сва створена бића имају само *тежњу* (πάθος) да се сједине с Богом и да тако постоје вечно, јер су само природа, човек, поред те тежње по природи, будући да је и он део

¹⁵ Уп. Свети Максим PG 91, 1081BC.

целокупне створене природе, има и *слободу*, *иј. човек је створен као личност*. Човек, за разлику од осталих створених бића, може да бира да ли ће се сјединити с Богом, тј. да ли ће тежњу природе ка Богу управити ка сједињењу с Њим или неће. Речју, човек својом слободом руководи свим својим силама, па и тежњом коју његова природа као и све остале природе имају према Богу. И то због тога што Бог није хтео да створена природа постоји на силу, без њеног слободног пристанка. Ту слободу одлучивања о свом вечном постојању или непостојању Бог је природи дао кроз човека и у лицу човека. На овај начин човек и створена природа у њему створен је као икона Божија, сличан Богу. Та сличност се огледа управо у слободи и могућности да човек слободно одлучује о свом постојању као што то и Бог чини, јер Бог је апсолутно слободно биће и од његове слободе зависи и његово постојање. Бог слободно постоји, односно „хоће и постоји“, а не постоји по нужности природе или било чега другог. У противном, не би био Бог.

На овај начин створена природа самим својим постојањем показује да је у заједници с Богом, али и да може ту заједницу да прекине и да се врати у небиће, тј. да умре. Јер та заједница зависи колико од Бога, толико и од човека.

Будући да је Бог, стварајући човека на крају свега створеног, њега јединог створио слободним, тј. као икону Божију и њему наменио службу да се у њему и преко њега сва створена бића сједине с Богом, човек се јавља као икона Бога Логоса, тј. Сина Божијег, и то као личност а не по природи, од кога и зависи постојање природе. На овај начин долазимо до закључка да створена природа не може да постоји без човека и да је човек као личност онај који возглављује у себи целокупну природу одређујући јој начин постојања такав који значи заједницу с Богом, или прекид заједнице с Богом. Речју, човек као личност је начин постојања природе и тај начин је од Бога Логоса, уколико остане у заједници с Богом, те је тако човек његова икона и подобје, или је то прекид заједнице с Богом и постојање на основу природе. Шта то конкретно значи, тј. да је човек као личност икона Бога Логоса — Сина Божијег и да је позван да се уподоби Богу? Да бисмо одговорили на ово питање, морамо се подсетити на то шта је личност.

Син, као личност, значи однос слободне љубави према Оцу у односу на Кога је управо то што јесте, Син. Аналогно овоме, будући да је и човек створен слободним, тј. као икона Сина Божијег, и он је требало да буде у заједници с Богом. Његов однос према Богу је требало да буде однос слободе, љубави, онакав какав је однос Сина према Богу Оцу. Овакав однос учинио би да се човек у заједници слободе с Богом поистовети са Сином Божијим као личношћу. Попут оног поистовећења о коме говори апостол Павле речима: „А живим не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал 2, 20). То поистовећење није имитација Христа, већ се остварује кроз

слободни, „свесни излазак из себе“ и остварењем заједнице с Богом у Синовском односу, тј. на начин на који је ту заједницу касније остваривао сам Исус Христос с Оцем изразивши то речима: „не како ја желим, него воља Твоја нека буде“ (Мт 26, 39). Речју, човек је требало да има однос слободе, заједницу љубави с Богом како би се поистоветио са Сином као својим прототипом чија је икона био на почетку историје, како би створена природа у њему била бесмртна. На овај начин би се испунила замисао Божија од пре стварања света у односу на сам свет, а то је да се све сједини с Њим у Сину његовом Христу, јер је Христос истовремено и Син Божији и човек, и да то сједињење буде слободно како од стране Бога, тако и од стране створене природе, тј. од човека и да тако створена природа постоји вечно. На овај начин би целокупна створена природа постала Црква као заједница многих у Сину Божијем који је у исто време и човек, тј. у коме је сва творевина Тело његово а Он личност тога тела, те би тако живела вечно иако је створена ни из чега.

Ово поистовећење човека са Сином Божијим по личности, кроз излазак из себе и остварење заједнице слободе с Богом, не треба схватити као губитак слободе и личности човека. Не ради се о губитку, како каже Свети Максим, већ о обожењу човека, тј. ради се о „антрополошком максимализму“ јер човек постаје Бог, тј. Син Божији по благодати, иако не по природи, не престајући да буде човек по природи. Осврћући се управо на овај проблем, Свети Максим пише: „Нека вас не збуњује ово што сам рекао. Није реч о одрицању од слободе, тј. од постојања личности (τοῦ αὐτεξουσίου), већ о природном ставу непроменљивом и утврђеном, тј. о свесном изласку из себе (ἐκχώρησιν ὑψωτικήν), да би од кога смо добили биће ка томе било и наше кретање, како би икона узашла до свог прототипа и као исправан печат са прецизношћу се поистоветила са прототипом, тачније, како би обожењем постали бог... И то на тај начин што смо благодаћу Духа досегли томе чему смо тежили, показујући да смо у себи имали самога Бога који је ово чинио, тако да у свему постоји само једна јединствена Божија енергија и оних који су достојни Бога, или, тачније, једино Божија енергија која у целини благодолично (ἀγαθοπρεπῶς) прожима све оне који су се удостојили обожења“¹⁶.

Стварање првог човека, Адама, по Божијем лику и подобију јесте, ако изузмемо само стварање природе као откривање Божије које је остварено такође кроз Сина, тј. кроз Логос, прво истинско, иако делимично, његово откривање, тј. *оваилоћење Лојоса*. На овај начин Бог се први открио свету преко свога Сина кроз човека и у човеку Адаму, иако то откривење није било у потпуности, већ као икона. Лик Божији у човеку, по тумачењу светих отаца, јесте *слобода*. Будући да је човек једино слободно биће у створеној природи, једино је човек икона Божија, односно он је тај кроз кога се Бог

¹⁶ Свети Максим Исповедник, PG 91, 1076vs.

пројављује у природи. Бог је, дакле, себе открио природи, тј. открио се у природи кроз човека и као човек кроз слободу коју му је даровао.

Да би се човек Адам потпуно уподобио Сину, тј. своме прототипу чија је икона, потребно је било да и он то слободно жели¹⁷. Речју, даровану му слободу човек је требало да пројави тако што би прихватио заједницу с Богом. По речима Светог Иринеја Лионског, човек је створен као мало дете са циљем да напредује у слободи и достигне меру обожења. На тај начин би човек постао подобан Богу, тј. Сину Божијем, када би своју слободу у односу на Бога пројављивао тако како Син пројављује своју слободу према Оцу, а то је љубав према Оцу.

То би се остварило кроз човеково одрицање од своје воље и кроз испуњење воље Божије. Кроз одрицање од свога „Ја“ које извире из његове природе, тачније које се темељи на његовој природи, први човек Адам би се потпуно сјединио са Сином Божијим до поистовећења. Јер би у том случају његово „Ја“ извирало, темељило се на заједници слободе с Богом. Постао би савршени Син Божији као личност, док би по природи остао створен, тј. човек, али савршени човек. Јер, идентитет једне личности, тј. постојање личности, зависи од тога како употребљавамо слободу, односно с ким ступамо у заједницу. А на основу тога и природа постоји или не постоји, јер њено постојање зависи од личности. Јер, као што смо већ раније изнели, личност је однос, однос слободе с другом личношћу. У том контексту Син Божији је личност, тј. Син у односу, у заједници слободе с Богом Оцем. И као што Син носи у себи Оца, јер каже: „ко види мене види Оца... Речи које вам ја говорим не говорим од самога себе, него Отац који пребива у мени он твори дела... и Ја сам у Оцу и Отац у мени“ (Јн 14, 9 и даље), не престајући да је Син и конкретна личност, тако би и човек у заједници са Богом пројављивао Бога, тачније, постао би Син Божији, не престајући да буде конкретан човек.

Да би се остварило оно што се касније остварило у Христу и његовој Цркви, а то је јединство свих створених бића у Богу Логосу а преко њега јединство с Оцем, Бог је изабрао на почетку историје једног човека, Адама, који ће се слободом као љубављу према Богу поистоветити с Богом Логосом, тј. са Сином Божијим као личност, и тако сјединити сва створења у себи с Богом.

¹⁷ Икона се тумачила тако што је она чинила присутним прототип који је иконизовала. Овај закључак се може извести на основу тога што су свети оци називали Христа, Сина Божијег, иконом Оца, по речима Светог Атанасија: „Син Божији је икона и истина Оца“. Син Божији је у овом контексту икона и истина Оца зато што је у вечној заједници слободе, љубави са Оцем, без кога ни Отац није Отац. Када говоримо о човеку као икони Божијој, онда мислимо на однос слободе, љубави, који човек има с Богом и на тај начин чини присутним Бога као прототип у створеној природи. Та присутност прототипа кроз икону није у њеној природи, већ кроз однос који је имала са прототипом. Свети Теодор Студит каже да икона показује прототип по ипостаси, тј. кроз личност, а не по природи и преко природе.

Да би ово постигао, први човек, Адам, требало је да крене од своје врсте, тј. сједињујући најпре другог човека, Еву, са собом. Својим односом према жени Еви као према другом човеку, и то односом слободе, заједницом слободе, а не заједницом по природи, први човек, Адам, показао би својом слободом да жели заједницу с Богом. Зато што се Бог пројављује у створеној природи једино кроз човека, и то кроз сваког човека, јер су сви људи ико-не Божије, тј. слободни су. У тој заједници слободе с другим човеком и с Богом и човек Адам би постао личност, тј. подобан Богу. Јер личност постоји само у заједници слободе с другим личношћу.

Сједињујући друге људе и остала бића у себи а кроз своју везаност за Бога, први човек би у себи, у својој личности објединио целокупну природу у једно, тачније у једном (у себи као личности), која је приликом стварања била разједињена временски и просторно, а кроз своје сједињење с Богом цела природа би се нашла у заједници с Богом и постала би бесмртна.

Јединство, пак, са осталим бићима која нису имала слободу било је потребно ради превазилажења смрти, тј. због тога што је раздељеност природе међу собом приликом стварања носила у себи смрт. Јер су бића, тиме што су створена, настајала у различита времена и била су подељена међу собом не само просторно, него и временски. Надилажење смрти за створену природу подразумевало је јединство бића међу собом, али да то јединство не доведе до сливања по природи, јер би се на тај начин бића уништила, а не спасла од смрти. Да би се то остварило, потребно је било да једно биће буде прво међу бићима око кога би се ујединила остала бића и да буде слободно, да би то јединство било нераздељиво, али и несливено. И то је био човек и његова служба: да сједини сва бића у себи не сливајући се са њима, и да их сједини с Богом. Зато је био потребан подвиг од стране човека. Тачније, подвиг је подразумевао да човек све више усваја понуђену му заједницу од стране Бога који је први ту заједницу с човеком и почео кроз љубав према другом човеку и природи, које би кроз своју везаност за Бога приводио и сједињавао с Богом.

Речју, цела природа и сви људи би, такође, ступили у заједницу с Богом, али кроз човека Адама који би се својом заједницом, јединством са Богом поистоветио као личност, а не по природи са Логосом и тако би на крају многи постали један Логос Божији — Христос.

Говорећи о заједници човека, најпре са створеним бићима, Свети Максим Исповедник каже да је човек требало да почне најпре са остварењем заједнице између мушког и женског, али не по природи, полно, већ на основу љубави као слободе, тј. онако како се та заједница остварује у Литургији, у Христу, а затим и са свим осталим бићима. Тако би се на

крају остварило јединство читаве природе међу собом и са Богом у Сину Божијем као Адаму¹⁸.

Остварење овог циља, као што смо већ напоменули, захтевало је од првог човека, Адама, подвиг, у том смислу да оствари заједницу слободе, љубави с другим човеком, с природом и с Богом. Будући да се Бог пројављивао кроз човека, кроз његову слободу, остварење заједнице љубави с другим човеком и природом показало би саму Божију љубав према створењима. С друге стране, остварењем заједнице Адама с другим човеком и са осталим створеним бићима, али пре свега с другим човеком, човек Адам би пројављивао да је икона Божија и да је личност, јер је човек као личност икона Бога, и то само кад је у заједници слободе с другом личношћу. Истовремено, будући да ни Адам нити други људи, у овом случају Ева, нису били догови, већ само иконе Божије, њихова међусобна заједница је требало да се возглављује у Богу, тј. изван њих самих. Јер, само у односу на истинитог Бога, а не у односу на икону Божију, могао је човек Адам и остала бића да се обоже, тј. да постану бесмртни. У том циљу Адам је као човек био тај који је постављен од Бога да буде началник и ујединитељ све твари с Богом, али истовремено да буде и у јединству са осталим људима и створеном природом. Разликовање Адамово у односу на друге људе, који су такође иконе Бога јер су слободни, извирало је управо из места које је он заузимао између других људи, пошто је Адам био *први*, тј. постављен од стране Бога за началника целокупне твари, као и из његовог односа који је требало да има с Богом Оцем. На овај начин Адам, као началник све твари, постао би Син Божији, Христос. Зато што личност Сина Божијег извире, пре свега, из заједнице са Богом Оцем, али је Христос истовремено и у заједници са целокупном творевином.

Кроз заједницу слободе са осталом природом и с Богом Оцем први човек, Адам, постао би бесмртан по природи и конкретна личност, тј. уподобио би се Сину Божијем, Христу. На овај начин човек би пројавио да је по лику и подобију Сина Божијег. Другим речима, створена природа би постала Црква, заједница свих створених бића у човеку Адаму, а човек Адам би постао син Божији по благодати, тј. Христос, и у њему и кроз њега и остали људи би постали синови Божији. Јер, управо ово изражава Црква као литургијска заједница. Тако би се испунио првобитни план Божији о створењима, да сва буду сједињена у Богу Логосу, а преко њега са Оцем.

Овај план Божији нам открива да би сва створена бића постојала као Литургија и у Литургији, тј. као Црква коју пројављује Литургија. Но, о овоме ће бити речи касније.

На овај начин Бог је дао могућност природи да постане бесмртна кроз човека, а човеку да истовремено постане бесмртан, јер је човек од исте те

¹⁸ Уп. PG 91, 1304D–1308C.

природе, и да постане личност, сличан Богу. Јер, као што смо већ рекли, личност извире из заједнице слободе као љубави према другој личности. Слобода Божија се у Његовом вечном постојању изражава као љубав Оца према Сину и Светом Духу и обрнуто. То, на крају, и чини Бога Тројицом, односно Оца, Сина и Светог Духа вечним и различитим личностима.

Човек је, међутим, остварио заједницу са природом уместо с Богом, остварујући заједницу с другим човеком по природи, а не на основу слободе. Човек се на овај начин слио с природом. Да би осигурао своје постојање, први човек, Адам, окренуо се природним односима и увео природне, биолошке односе у створену природу на којима је засновао своју сигурност постојања. Међутим, човек као личност, као биће заједнице коју остварује на основу своје слободе, остварујући природну заједницу са створеним бићима, престаје да има заједницу с Богом и на тај начин (п)остаје смртно биће. Зато што се човек као икона Божија пројављује у створеној природи само у односу слободе с другим човеком и са осталом природом и са Богом, а не у природном односу, тј. не у односу по природи. Тако, уместо да достигне бесмртност у личној, слободној заједници с Богом и кроз заједницу слободе с другим човеком и природом, и да у тој заједници постане непоновљива личност, Син Божији по благодати, први човек, Адам, је кроз природно сједињење и размножавање (п)остао смртан. У томе је суштина пада првог човека: хтео је да кроз биолошко сједињење с другим човеком и размножавање достигне бесмртност за себе као личност, али је промашио, погрешно је. По речима Светог Максима, праоцу Адаму је била дата власт над природом, тј. над телом у том смислу да воли ближњег као самог себе, али не по телу и као тело, већ као личност, и да на тај начин достигне обожење кроз заједницу са Творцем, а не са творевином. Међутим, он је то злоупотребио и учинио је управо оно што му је било забрањено, тј. сјединио се са телом и постао је смртан. „То је, дакле, човек и ради овога је створен, међутим, праотац је употребио власт која му је дата над природом на зло, преусмеравајући своју вољу од онога што му је дозвољено, на оно што му је било забрањено. А био је слободан или да се сједини с Господом и да постане један дух с Њим, или да се сједини са женом телесно и да постану једно тело. Преварен, добровољно се удаљио од божанског блаженог циља и уместо да постане бог по благодати, постао је по своме избору земља“¹⁹.

Оваплоћење Сина Божијег

Да би спасао природу од пропадљивости после пада Адамовог, Бог је на неки начин требало поново да успостави заједницу са створеним светом, а да то буде истовремено откривење Божије, тј. да иницијатива успостављања те заједнице буде у Богу и да то откривење буде кроз човека и у човеку.

¹⁹ Свети Максим Исповедник, PG 91, 1092A–D.

Јер, мимо заједнице природе с Богом не можемо говорити о постојању природе. Та заједница, међутим, није могла да се оствари ако то Бог не учини први. Човек не може да се сједини с Богом ако прво Бог не сиђе и сједини се с природом. А ако постоји заједница Бога с природом, онда имамо постојање човека као личности, као иконе Божије, слично првом човеку, Адаму. Речју, требало је да се јави нови човек, нови Адам, који би био носилац постојања природе, али који би био истовремено и у заједници с Богом. Тај нови човек би требало да буде у заједници слободе с Богом и истовремено са створеном природом, као што је то био Адам на почетку историје. Рађање такве личности је имало исти циљ као и стварање првог човека, Адама: да се оствари заједница Бога и створеног света, али опет кроз човека и у човеку, а ради вечног постојања створене природе. После пада првог човека постојале су две могућности: или да Бог створи нови свет и новог човека препуштајући палог човека његовој трагичној судбини, или да спасава постојећег палог човека постајући сам човек, тј. да Бог постане човек. Јер нико од људи рођених на природан начин, поготово после греха, тј. прекида заједнице с Богом, није могао да буде спаситељ створеног света, зато што самим својим рођењем није у заједници с Богом. Само биолошко зачеће човека подразумева прекид личне заједнице људи с Богом и остварење заједнице са створеном природом²⁰. Истовремено, и онај који се рађа на овај начин такође није у заједници с Богом²¹. А ако нису у заједници с Богом приликом самог рођења, онда су смртни. А ако су смртни, онда заједница с Богом коју би касније евентуално остварили није онтолошка заједница. Зато, сви који се рађају на природни начин јесу смртни од самог свог рођења. Зато нико од људи рођених на биолошки начин није могао да буде спаситељ створене природе од смрти. Зато што је биолошко рођење човека аутоматски ограничење рођеног на биолошки, природни начин постојања, који је затворен сам у себе, без заједнице с Богом, и зато се биолошки начин рађања и постојања поистовећује са смрћу.

Требало је, дакле, да спаситељ света, као личност, најпре буде у заједници с Богом, да би могао да буде спаситељ природе, али истовремено је требало да буде, да постане и човек, тј. да укључи у своју личност и створену природу. Другачије речено, да би се природа спасла од смрти требало је поново да ступи у заједницу с Богом у једној личности и кроз личност, која је већ у заједници с Богом од самог свог зачећа и рођења као човек. И није могло бити другачије, него да Бог постане човек, тј. да се Син Божији оваплоти. Јер, једине личности које имају вечну заједницу с Богом су Син Божији и Свети Дух. Син Божији је по благовољењу Оца и садејством

²⁰ Због тога су поједини свети оци, као што су Григорије Ниски, Максим Исповедник и други, сексуалне односе поистоветили са грехом.

²¹ Речи псалмопевца Давида, „у гресима се зачех и у безакоњу ме роди мати моја“, показују да је онај који се рађа на природни начин плод греха, и грешан је зато што није у онтолошкој заједници с Богом.

Светог Духа преузео слободно да он буде тај који ће се оваплотити да би поново довео створену природу у заједницу с Богом. Ово нас упућује на *оваплоћење Сина Божијеи*, на оно што је и на самом почетку стварања био план Божији, а то је да се све сједини у Богу Логосу, *али сада на грујачији начин* него што је то било на почетку историје приликом стварања првог човека. Циљ је остао исти као и на почетку, а то је сједињење створене природе у Богу Логосу, али је сада начин остварења тог циља промењен. Самим стварањем од Бога као слободне личности, први човек би кроз љубав према Богу остварио заједницу с Богом и узрастањем у тој заједници поистоветио би се са Сином Божијим као личност. То поистовећење првог човека са Сином Божијим по благодати зависило је и од човекове слободе, и зато је могло и да се не оствари, као што се није ни остварило у првом Адаму и зато је он био само икона Божија. Христос, као нови Адам, самим својим рођењем као човек био је већ у заједници с Богом, али у пуноћи, зато што је он и као новорођени човек Син Божији, а не само као икона²², премда је Христос као човек прошао све фазе живота од детињства до зрелог доба. Но, Христос је и као дете изражавао своју слободу као везаност за Бога Оца (уп. Лк 2, 49).

Син Божији, Христос, требало је да се роди као човек, али не на природни начин како се рађају сви остали људи. Јер, природно рођење би имало за последицу то да би Христос од самог свог зачећа као човек био роб смрти и не би могао да буде спаситељ. С друге стране, Син Божији је требало да постане човек, тј. да узме у своју личност људску природу и то није могло да се оствари без рађања од матере. Јер, овај вид доласка човека на свет, тј. у живот, увео је први човек после пада. Зато је Син Божији рођен од мајке Богородице, али не на природни начин, већ од Духа Светог и Марије Дјеве, тј. од девојке без учешћа мужа.

Христос самим својим рађањем као човек од Духа Светог и Марије Дјеве доноси у себи, у својој личности заједницу Бога са створеном природом, и зато је он једини спаситељ света. Јер је он као Син Божији вечна личност, тј. у вечној је заједници с Богом Оцем, и у ту заједницу је увео својим рођењем као човек и створену природу и учинио је од самог свог зачећа бесмртном.

Говорећи о оваплоћењу Сина Божијег, Свети Максим Исповедник говори да је логос природе, тј. циљ због кога је она створена остао исти, промењен је начин (τρόπος) постојања природе и остварења тог циља, тј. промењен је начин сједињења личности Сина Божијег као носиоца њеног вечног постојања и човека, тј. створене природе. Уместо старог Адама,

²² Та пуноћа јединства тварног света с Богом у Христу, која је имала као последицу бесмртност Христа као човека изражава се тиме што се за Христа каже, да је он све што је учинио а што изражава његову трулежност, па на крају и само његово умирање, израз његове воље а не нужности, као што је то случај код свих осталих људи и бића. Христос је хтео слободно да пати, да гладује, да жедни и да умре и то из љубави према нама, а да то није морао.

Нови Адам, Исус Христос, уместо природног сједињења Бога Логоса с човеком Адамом, натприродно рођење од Духа Светог и Марије Дјеве. То значи да је опет Син Божији као човек то биће, тј. та личност која је спона између Бога и створене природе, али се то сједињење сада догодило на други начин. „Човек је добровољно заменио овај начин погрешном употребом физичких сила и да се не би (човек) апсолутно удаљио од Бога поставши стран Богу, уведен је други начин — парадоксалнији од претходног и богодоличнији, колико је узвишеније оно што је натприродно од природног (...) Јасно је, дакле, свима, да је тајна која се збила у Христу на крају века несумњиво потврда и испуњење онога што је у почетку времена промашено у праоцу“, каже Свети Максим²³.

Син Божији је постао човек и оваплотио се не као божанска природа, тј. не по природи, већ као личност узевши у себе, у своју личност, људску природу, а преко ње и осталу створену природу и на тај начин постао човек, Исус Христос. Јер, шта је личност, односно човек ако не слобода која се изражава као љубав према другој личности, тј. према Богу као личности од које личност и добија свој непоновљиви идентитет, будући да личност чини природу коју носи постојећом и људском? Христос је као личност Син Божији зато што је у вечној заједници слободе, љубави с Богом Оцем и ту заједницу је донео и нама. Узевши створену, људску природу у своју личност приликом оваплоћења, тј. поставши човек, Христос је њу као своје тело довео у везу слободе, љубави с Богом Оцем и тиме је учинио бесмртном. Речју, својим оваплоћењем Син Божији је поново успоставио однос између створеног света и Бога Оца и постао је *Нови Адам и Начелник целокуйне творевине* и дао је могућност свим људима да и они постану део тог односа, тј. да се сједине с Њим и *да њосѣлану Тело Христѣво* и да на тај начин постану синови Божији. На који начин остали људи и природа могу постати део тог односа који је Христос својим оваплоћењем донео, тј. остварио и понудио га и нама као лек против смрти? Одговор на ово питање нам открива онтолошку улогу Свете Евхаристије као заједнице Тела Христовог, односно Цркве, и њеног постојања за живот света. Но, пре него почнемо са анализом литургијске заједнице као онтолошке за свакога од нас, потребно је да се осврнемо на само рођење Господа Исуса Христа и на то како се оно догодило, као и на смрт Господа нашег Исуса Христа нас ради. А то нам је потребно да бисмо разумели наше ново рођење које је предуслов за учлањење у Литургију у којој и ми постајемо судеоници вечног живота у Христу.

Исус Христос, Син Божији, рођен је као човек *од Духа Свеѣої* и Марије Дјеве. Није се родио од мужа и од жене како се сви људи рађају, већ од Марије Дјеве без учешћа мужа, посредством Светог Духа. У чему је суштина

²³ Уп. Свети Максим Исповедник, PG 91, 1097BCD.

делатности и посредовања које остварује Свети Дух у догађају оваплоћења Сина Божијег?

Дух Свети својим деловањем остварује заједницу Бога и човека. Где је Дух тамо је заједница. По речима апостола Павла, „заједница Светога Духа да буде са свима вама“. Друго, заједница Бога с човеком и природом треба да буде заједница *слободе*, а не нужности управо ради превазилажења смрти створене природе. Без јединства са Богом створена природа не може да постоји. Истовремено, то јединство треба да буде слободно, како од стране Бога, тако и од стране човека. Јер свако јединство тварног са нетварним по природи, насилно, без слободе, довело би до уништења тварног. Зато је Бог на почетку историје оставио Адаму слободу да и он слободно пристане на заједницу с Богом коју му је прво Бог понудио. Ту слободу заједништва такође остварује Дух Свети. Јер, где је Дух тамо је слобода, по речима Светог писма.

Дакле, јединство Бога и творевине у Христу Богочовеку које остварује Дух Свети, делујући како од стране Бога, у силаску Сина у свет, тако и од стране човека, у прихватању тога силаска од стране Богородице Дјеве, јесте јединство у слободи. Речју, јединство створеног света преко човека с Богом у личности Исуса Христа остварује Свети Дух и зато је то јединство у *слободи*.

Оваплоћењем Сина, заједница створене природе с Богом Оцем у личности Сина Божијег, Христа, остварена је на исти, слободан начин, како је требало да буде остварена на почетку историје, а није због одбијања првог човека, Адама. Ту слободу је показала Марија Дјева (в. Лк 1, 38). Јединство створене природе с Богом у Христу слободним пристанком како Бога, тако и човека — Марије Дјеве, чини природу бесмртном, не мењајући првобитни план Божији о свету, али мењајући *начин* остварења тог плана: уместо Адама Исус Христос, и уместо сједињења Адама с Богом Логосом кроз одрицање од своје воље, натприродно рођење самог Бога Логоса, Сина Божијег као човека од Духа Светог и Марије Дјеве.

Дакле, идентично као што је то требало да се оствари и у првом човеку, Адаму, тј. слободним пристанком како Бога, тако и човека.

Иницијатива ради остварења овог чина била је у Богу. Прво је Син Божији, и то слободно, пристао да се оваплоти. И ово је, дакле, исто као и на почетку историје. Слободни пристанак ради сједињења с Богом створена природа је дала и у личности Марије Дјеве као човека. То што је требало да се догоди на почетку историје, а није се догодило због одбијања првог човека, Адама, догодило се сада, у рођењу Христа.

Ову слободу у сједињењу Бога Логоса и човека обезбеђује Свети Дух својим посредништвом, не укидајући при том нити слободу Сина Божијег, нити, пак, слободу човека, тј. Марије Дјеве, већ их сједињује у једно,

изражавајући слободу Марије као човека одрицањем од своје воље да буде воља Божија, што резултира јединством Божије и људске слободе у личности Сина Божијег, тј. у Христу.

Читавим својим животом Христос је и као човек показивао да је он носилац Духа Светог и да је у сталној заједници с Богом Оцем. То значи да је Христос Духом Светим, односно слободно, био у заједници с Богом Оцем. Јер, тамо где је Дух тамо је слободна заједница с Богом. Те заједнице с Богом Оцем Христос се није одреко ни по цену смрти. То је показао, пре свега, својим страдањем и својом смрћу. Страдање Христово је највећа потврда заједнице, љубави Христове према Богу Оцу и тога да је он Син Бога Оца. Јер, управо за онога смо везани као личности и од њега добијамо свој лични идентитет и постојање, за кога живот свој полажемо, односно за кога смо спремни и да умремо. Својом смрћу из љубави према Оцу, испуњавајући вољу Оца, Исус Христос је показао да је он Син Божији²⁴. Али, Христос је и на страдање отишао бодрен од стране Светог Духа, што опет указује да делатност Светога Духа има за циљ остварење заједнице онога на коме он почива, дакле Христа, са Богом.

Смрт Христова, међутим, има и другу димензију. Христос је умро за нас и ради нашег спасења и то слободно. Како ово треба разумети?

Само оваплоћење Христово је успоставило заједницу између Бога и створене природе и тиме је решен проблем смрти. Јер, природа је смртна и умреће једино ако остане изван заједнице с Богом. У заједници с Богом у Христу природа превазилази своју смртност. То значи да је Христос и као човек, а не само као Син Божији, био слободан од смрти. То, међутим, што се десило са природом у Христу није се десило са осталим људима као личностима. Људи, као личности, слободни су и од њихове слободе зависи да ли ће остварити заједницу с Богом и живети вечно. Људи нису просто природа, већ слободне личности. И управо је Христос зато и умро да бисмо ми, друге људске личности, могли слободно да се сјединимо с њим и да тако живимо вечно. Јер, да Христос није умро, самим оваплоћењем би се завршила историја спасења света, природа би била спашена у Христу, али остали људи не би. Иако би били спашени, то спасење не би било израз њихове слободе, већ би им било наметнуто. У том случају, да се то десило, не бисмо могли да говоримо о спасењу човека као личности. Јер човек је личност само кад остварује заједницу слободе с Богом, а не заједницу нужности. Христово оваплоћење је поново успоставило заједницу између Бога и створене природе, а његова смрт је омогућила људима да остваре ту заједницу у слободи али опет кроз Христа и у Христу. Отуда је са Христовом смрћу повезано и давање Светог Духа људима (уп Јн 16, 7). Јер, Дух Свети, као што смо видели, сједињује Сина Божијег са човеком.

²⁴ Одатле је мучеништво за веру било једина истинита потврда и мерило светости у Цркви.

Међутим, и Бог Отац је показао да је Исус Христос његов Син тиме што га је васкрсао из мртвих. Васкрсење Христово из мртвих је израз вечне, слободне љубави Бога Оца према Христу која га чини Сином Божијим, а кроз Христа и у Христу и према читавој створеној природи која је постала Тело Христово. Васкрсењем Христа Бог Отац је показао да је створена природа поново у заједници с Њим, што за природу и представља вечни живот.

Васкрсење Исуса Христа из мртвих је, међутим, делатност Бога Оца, али уз посредништво Светог Духа, о чему нам сведоче и јеванђелисти. То, такође, показује да у остварењу слободне заједнице Бога Оца са створеном природом у Христу учествује и Свети Дух. Јер, сходно учењу отаца Источне Цркве, да би постојала личност треба да је у заједници слободе са другом личношћу, али и да та друга личност слободно жели и прихвата ову заједницу, тј. љубав. И то је управо показано у васкрсењу Христовом из мртвих што је потврда да и Бог Отац слободно љуби Сина, Господа Исуса Христа, и на тај начин га чини вечном личношћу.

С друге стране, будући да Дух посредује код сваког човека који остварује заједницу са Христом, он је и залог васкрсења сваког човека у Христу. Зато је васкрсли Христос посредством Светог Духа почетак једног новог начина постојања створене природе, као Литургије, као заједнице многих у Христу, тј. као Цркве и извор је бесмртности за читаву створену природу. На овај нови начин живота вратићемо се касније.

Оно што би требало да истакнемо као закључак овог дела јесте то да је Христос својим оваплоћењем, а посебно својом добровољном смрћу омогућио да се сви људи спасу кроз остварење заједнице с њим. Смрт Христова је новина у спасењу у Христу, у односу на првог Адама, због тога што је Адам погрешио. Својим грехом, Адам је прекинуо заједницу с Богом, умро је као личност. Он се после свога греха покајао за оно што је учинио, али то покајање је могло да има плода једино после оваплоћења Христовог. Зато што само покајање Адамово није могло да успостави заједницу створене природе с Богом која је једном у њему прекинута. Заједница с Богом је онтолошке природе, а не етичке или психолошке, и сам њен прекид значи смрт. А после смрти не може бити покајања. Будући да је Христос поново успоставио заједницу с Богом, покајање као сједињење човека с Њим има смисла, и само у том случају има онтолошке последице. Мимо Христа нема никаквог покајања²⁵.

Сада још треба размотрити на који начин ми, остали људи, постајемо причасници вечног живота кроз Христа и у Исусу Христу Сину Божијем.

²⁵ Тајна покајања би због тога требало да буде везана за Литургију, у смислу поновног уласка човека у литургијску заједницу.

Света Еваристија је Тајна Христова — Христос

Спасење свакога човека зависи од тога да ли ће у њему деловати личност Сина Божијег. Речју, спасење сваког човека понаособ зависи од његовог вољног поистовећења са Христом. По речима Светог Максима, Бог вечно жели да у сваком човеку делује тајна оваплоћења Христовог. Сваки човек је слободан као личност и од његове слободе зависи да ли ће да оствари заједницу са Христом и да се спасе, тј. да постане вечна личност, или неће. Ако пак то жели, на који начин то може и да оствари?

Остварење заједнице са Христом, тј. поистовећење човека са Христом, као што смо већ видели у догађају оваплоћења Христовог, подразумева ло је делатност Светога Духа и вољни, слободни пристанак човека на ту заједницу.

Поистовећење многих људи са Христом, Духом Светим и на тај начин и њихово спасење од смрти, претпоставља исто тако делатност Духа и слободни пристанак човека, али и смрт Христову. По речима самога Христа: „ако зрно пшенично паднувши у земљу не умре, једно остане, а ако умре многи род донесе“. Присуство Христово на земљи по телу, пре васкрсења, као и после васкрсења, било би сметња томе да Христос постане многи и да истовремено остане један, тј. било би сметња да у многим људима делује личност Сина Божијег. Јер би на овај начин била укинута слобода људи и њихово слободно одлучивање да ли желе заједницу с Христом или не. Но, како ово треба разумети? Да Исус Христос није умро, као што смо већ нагласили, онда би једино он као човек био спашен, док би други људи били изгубљени. Могли бисмо да говоримо о спасењу природе у Христу, или о насилном спасењу људи као природе, али не и о спасењу конкретних људи као личности, будући да су људи слободни и да њихово спасење зависи од њиховог слободног пристанка, тј. слободног сједињења с Христом. Јер, ако је у Христу ослобођење од смрти, онда би са Христом требало да васкрсну сви умрли, а они који су живи да и сами постану бесмртни. То би, међутим, била наметнута бесмртност живима, без њиховог слободног одлучивања. Јер, нелогично би било да они који желе заједницу с Христом живе као и они који то не желе, или, пак, да једни живе, а други да умиру. Укидање смрти за Исуса Христа, тј. за човека у Христу мора бити свеопшти догађај, догађај који обухвата све људе и природу и зато он подразумева и васкрсење мртвих. Зато је свеопште васкрсење мртвих повезано са Другим и Славним доласком Господа нашег Исуса Христа. Речју, и овде се ради о слободи и заједници човека с Богом као о онтолошкој категорији. Наравно, на крају, када смрт буде дефинитивно укинута у Другом Христовом доласку, васкрснуће и они који нису хтели заједницу с Христом, али не у блаженству, већ у вечној муци и то њихово стање биће плод њихове слободне одлуке, а не наметнуто и нужно. У том слободном избору се састоји све блаженство и сва мука.

Христова смрт, дакле, омогућава заједницу многих са њим и то на основу њихове слободе и зато се његово васкрсење поистовећује са Христовом пројавом у Евхаристији и као евхаристијска заједница многих. Јер, Васкрсли Христос се после свога васкрсења пројављује, по речима апостола очевидаца у „другом и другачијем облику“ (уп. Мк 16, 12), тј. другачије него што се пројављивао пре смрти и васкрсења, тј. пројављује се не као један, већ као многи у Литургији и као литургијска заједница. Тачније, васкрсли Христос се пројављује у литургијској заједници са апостолима и то као онај који је началник те заједнице и онај који служи Литургију, односно који приноси сву творевину Богу Оцу. Апостоли и остали Христови ученици остварују заједницу с Христом кроз љубав према Христу и посредништвом Светог Духа. То се чини, пре свега, кроз одрицање апостола од своје воље и идењем за Христом, тј. остварењем заједнице слободе с Христом, као и давањем Светог Духа од стране Христа. Тако Христос престаје да буде јединка, већ Духом Светим постаје заједница многих, литургијска заједница. О томе нам сведоче апостоли и еванђелисти када говоре о јављањима Господа Исуса Христа њима после васкрсења, описујући их искључиво у литургијској форми (уп. Јн 20, 19 и даље; Јн 21; Лк 24; Мк 16, 14).

Ово потврђује нашу констатацију да је васкрсење Христово, тј. укидање смрти за створену природу повезано са пројавом Христовом као заједнице многих, тачније, повезано је са свеопштим васкрсењем (в. 1 Кор 15, 13 и даље). Зато је евхаристијска заједница икона општег васкрсења и будућег Царства Божијег које је израз укидања смрти за целокупну творевину, иако још увек није та сама есхатолошка стварност.

С друге стране, пројава васкрслог Христа као литургијске заједнице потврђује и то да је васкрсење и вечни живот с Христом плод слободне заједнице сваког човека с Христом и дело Светога Духа.

Да би се остварила заједница с Богом у Христу, међутим, потребно је да посредује Свети Дух. Ако имамо у виду праксу Цркве да се давање Светога Духа од стране Христа везује за крштење, јер се крштењем новокрштени сједињује с Христом, тачније поистовећује се са Христом, Христос је и после своје смрти и вазнесења присутан међу нама, али сада у другом облику, тј. кроз крштене људе. Својом делатношћу Дух Свети уз слободни пристанак, новокрштенога сједињује са Христом тако да се у новокрштеном пројављује личност Христа, Сина Божијег. Јер, као што смо већ раније видели, где год Дух делује он уводи Сина Божијег у историју, али кроз сједињење с човеком и кроз човека. Зато је било потребно да и апостоли буду крштени да би остварили заједницу с Христом, јер се присуство Светог Духа најпре потврђује кроз крштење којим се конституише прва заједница људи са Христом, односно литургијска заједница.

Апостоли су примили Светога Духа од васкрслог Христа и пре његовог вазнесења на небо, али не у пуноћи. Примили су Духа због њихове вере у

Христа и њихове везе с њим упркос његовој смрти, што указује на њихову слободу и слободно заједништво с Христом, али будући да та слобода није још увек била у потпуности (на шта указује колебање апостола у вери да ли је Христос Син Божији и спаситељ света, изражена у овом периоду), то није било поистовећење са Христом у пуноћи. Тек ће то бити силаском Светога Духа на њих у дан Педесетнице. Зато је смрћу Христовом, као и вазнесењем Христовим на небо, догађајима који потврђују одсутност Исуса Христа са земље по телу, повезан и догађај слања Духа Светог од стране Бога Оца кроз Христа на апостоле и ученике Христове. Све то ради слободе и могућности да и други људи слободно Духом Светим себе поистовете са Христом.

Делатност Духа, међутим, као што смо већ видели приликом оваплоћења Христовог, огледа се у томе да он чини присутним личност Сина Божијег у историји на тај начин што га сједињује са човеком. Ову делатност Дух Свети наставља и после васкрсења и вазнесења Христовог, сједињујући многе људе са Христом, или чинећи многе да буду Христос, конституишући тако евхаристијску заједницу.

Христова личност, као заједница слободе с Богом Оцем у коју улази сада и новокрштени и усваја је као своју личност, чини новокрштеног сином Божијим по благодати. Новокрштени се, улазећи у заједницу са Сином Божијим, Христом, посредством Светог Духа, поистовећује као личност са личношћу Сина, али будући да остаје при том конкретан човек, постаје сам Христос, Син Божији по благодати. На овај начин, кроз крштење човек постаје син Божији, не престајући да буде човек. Постаје син Божији кроз поистовећење са Христом, Сином Божијим. По речима апостола, „не живим више ја, него Христос живи у мени“, или, опет, по речима Светог Јована Крститеља: „Он (Христос) треба да расте, а ја да се умањујем“²⁶. На антрополошком плану овде се не ради о губитку човека, већ о антрополошком максимализму. Човек од смртног бића постаје Син Божији по благодати, бесмртно и вечно биће. Да би нам ово било јасније, може нам помоћи исповедање вере у Христа од стране отаца 4. васељенског сабора. На основу саборског ороса вере, Христос је једна личност, личност Сина Божијег, иако су у њему две природе, божанска и човечанска, али је, у исто време, Христос и потпуни Бог, Син Божији и потпуни човек, као тај исти Син Божији²⁷. Људска природа у личности Сина Божијег постала је савршени човек — Исус Христос. При томе, Христос није престао да буде Бог,

²⁶ У овоме се састоји сва суштина подвижништва у Православној Цркви, у одрицању од своје воље, од своје природне, људске личности која нас самим тим што је природна води у смрт, и усвајањем Христове личности која нас онда води у Литургију и литургијски начин постојања. Зато је подвижништво у Цркви одувек повезано са Литургијом, на шта указује и само крштење које је основа и почетак сваког подвижништва.

²⁷ Види орос вере 4. васељенског сабора.

Син Божији. Исус Христос је и као човек Син Божији јер је у њему једна и иста личност Сина Божијег.

Новокрштеног бисмо могли да назовемо и телом Христовим, будући да је у њему личност Христова, или, тачније, будући да личност Христова присуствује на земљи и после вазнесења кроз нас и наша тела, ми сви постајемо кроз крштење Тело Христово. Новокрштени сада постоји на начин на који постоји Син Божији, не престајући да буде човек по природи. Другим речима, кроз новокрштеног се пројављује личност Сина Божијег и он се на овај начин обожује.

Обожење човека кроз крштење јесте поистовећење са Христовом личношћу, тј. са личношћу Сина Божијег и то кроз одрицање од своје воље, односно од свога људскога „Ја“ које стичемо кроз природно рођење. По речима Господа нашег Исуса Христа, „ко се не одрекне себе, не узме крст свој и не иде за мном, нема живота у себи“²⁸. Одрицањем од своје воље, тј. од своје биолошке личности као индивидуе у односу на Бога, коју човек стиче приликом природног рођења или укључујући се у друге заједнице сличног типа, и поистовећењем са вољом Божијом, тј. са личношћу Сина Божијег, човек улази у литургијску заједницу с Богом Оцем и тако Христос од јединке постаје многи, тј. постаје евхаристијска заједница, не престајући да буде један Христос.

Исус Христос је личност у којој се делатношћу Светог Духа остварује заједница између Бога Оца и човека, односно Бога Оца и створеног света, те на овај начин Исус Христос постаје први и началник читаве створене природе, преко кога се створена природа уједињује међу собом и с Богом. Јер јединство свих и целокупне творевине у Христу као началнику показује превазилажење смрти као јединство времена и простора. Разједињеност времена и простора управо је последица смрти. Да би се смрт превазишла, потребно је сједињење ових елемената, а не њихово укидање. Јер време и простор су конститутивни елементи створених бића, зато што су она створена ни из чега, и без њих не би ни она постојала.

Будући да време и простор не постоје мимо конкретних личности, њихово сједињење подразумева сједињење међу људима, и то кроз васкрсење оних који су умрли и јединство оних који су живи. Зато је потребно сједињење целокупне природе и оно се истински остварује једино у Христу јер је Христос у исто време у јединству с Богом и остварује јединство творевине међу собом. Ово јединство на есхатолошком плану донеће васкрсење мртвих и укидање смрти за целокупну творевину.

Пре сједињења многих са Христом, а преко њега с Богом Оцем на есхатолошком плану, јединство створене природе међу собом и с Богом

²⁸ Одрицање од своје воље, да би у нама живела личност Христова, човек показује у чину оглашених који претходи крштењу, окретањем од запада ка истоку, одрицањем од сатане и изјавама да се сједињује са Христом.

потребно је да се остварује и у историји. Због тога што је историја узрок постојања есхатона, тачније, ако људи сад и овде, у историји, не остваре јединство са Христом, то не могу очекивати ни у есхатону (Мидић, 2015). Јер, после смрти нема покајања. Отуда Дух Свети гради заједницу новокрштених који су се на тај начин поистоветили са Христом, у Христу и око Христа, и то, како на есхатолошком плану, који ће се остварити кроз свеопште васкрсење мртвих, тако и на историјском плану, градећи на тај начин евхаристијску заједницу око једног првог кога Дух Свети поставља. Зато је крштење у најранијој историји Цркве увек било везано за Литургију и уколико је било спојено са давањем Светога Духа, то је увек чинио први у Литургији, тј. епископ, или онај коме је епископ благословио. Кроз крштење новокрштени постаје члан литургијске заједнице, тј. крштењем Дух Свети конституише Литургију као заједницу многих у Христу као началнику, односно у епископу као икони Христовој. Отуда је Литургија у исто време икона есхатолошке стварности, тј. католичанске Цркве и та иста католичанска Црква.

После вазнесења Христовог на небо, Духом Светим Христос и даље остаје присутан у Литургији као личност, иако не и по природи. Христова личност се пројављује у сваком крштеном, али, пре свега, кроз првог и његову службу у Литургији, а та служба је остварење заједнице с другим људима кроз крштење и привођење, приношење заједнице Богу Оцу, тј. кроз приношење литургијских дарова Богу Оцу.

Први у литургијској заједници је епископ кога такође поставља Свети Дух, сједињујући га са Христом слободом Христовом која се изражава слободним пристанком, како њега, тако и свих људи, тј. крштених који су иконе Христа²⁹. Зато је епископ као началник Литургије „на месту Христовом и икона Христа“ (εἰς τόπον καί τύπον Θεοῦ), да се послужимо речима Светог Игнатија, који чини литургијску заједницу многих једним Христом³⁰. На овај начин, многи постају један Христос и један су многи³¹.

Ако се сетимо онога што смо већ говорили о личности, посебно о личности Христовој, а то је да његова личност извире из заједнице слободе с Богом Оцем, онда можемо лако закључити зашто се литургијска заједница обраћа Богу Оцу и поистовећује са Христовом личношћу. Другим речима, остварујући заједницу слободе, љубави с Богом Оцем у Литургији, сви људи у Литургији пројављују и потврђују да у њима делује личност самог Господа Христа посредством Светог Духа. Јер Христос као Син Божији јесте то што јесте у заједници слободе с Богом Оцем.

²⁹ Уп. чин хиротоније у Православној Цркви.

³⁰ Уп. Свети Игнатије, *Смирњанима* 8, 1.

³¹ Види Свети Максим, *Тумачење 14. беседе Светиој Григорија Бојослова*, PG 91.

У Литургији, такође, ради се о једној личности, личности Сина Божијег, иако су многи чланови Литургије. Али сваки њен члан је, аналогно Халкидонском оросу вере, потпуни Христос, као што је Син Божији потпуни човек, кроз јединство са људском природом у Христу.

Будући да је сваки човек у Литургији икона Сина Божијег, јер се кроз крштење, тј. Духом Светим поистовећује са Христом, а Син Божији, Христос, то је што јесте у заједници с Богом Оцем, литургијска заједница треба да је окренута ка Богу Оцу. Да би се пројавила везаност литургијске заједнице за Бога Оца потребно је да у тој заједници постоји један први и да је он истовремено окренут Богу Оцу, другом човеку и природи. Зато свака литургијска заједница многих треба да има једног првог, тј. началника који ће уједињавати многе у једно тело и истовремено их сједињавати с Богом Оцем. Јер, без првог и ове његове службе сједињења других људи и природе с Богом Оцем, литургијска заједница престаје да носи лик, личност Христову, тј. Сина Божијег. Јер личност Сина Божијег не извире само из заједнице са људима и са створеном природом, већ, пре свега, извире из заједнице с Богом Оцем. Отуда је први у литургијској заједници Христос, и то као личност, на основу своје службе која га упућује ка Богу Оцу, а не по природи, и без првог и његове службе приношења целокупне заједнице људи и природе Богу Оцу не постоји нити Христос, нити Литургија, нити обожење створене природе.

Света Евхаристија је заједница оних који су умрли са Христом кроз крштење, тј. који су променили своју личност оставивши свога природног оца и који су се окренули и остварили заједницу с Богом Оцем. Ако се сетимо Христове смрти и да је он умро испуњавајући вољу Оца, што показује да Христова смрт изражава везаност Христа за Бога Оца, али да је она и због нашег спасења, онда постаје јасно зашто Литургија истовремено носи и обележје жртве и обележје васкрсења. Зато је Литургија истовремено и жртва, приношење Христа као жртве Богу Оцу (ἀναφορά) за нас, за целу заједницу, што показује да је однос чланова литургијске заједнице према Богу Оцу исти онај који је имао и има Христос према Богу Оцу, али је, у исто време, и икона васкрсења. И тај однос се остварује Духом Светим на шта у Литургији указује приношење дарова Богу Оцу и призивање Светога Духа (ἐπίκλησις), као и причешће тим даровима за опроштај грехова и живот вечни.

На крају овог одељка могли бисмо да изведемо неколико основних закључака. Литургијска заједница постаје нови начин постојања човека и природе, тј. постаје сам Христос који је као личност Син Божији, али који у својој личности уједињује многе људе који су Тело Христово, тј. Тело Сина Божијег. Будући да је услов за крштење слобода човека као и слобода Божија која прима новокрштеног у литургијску заједницу, нови начин постојања човека у Литургији је заједница слободе, љубави Бога и човека.

Исус Христос је глава, начелник евхаристијске заједнице многих људи и целе природе који преко њега, посредством Светог Духа долазе у заједницу с Богом Оцем. Христос је једини посредник између Бога и света и зато мимо њега нема издављења од смрти. Ту заједницу с Христом остварује Свети Дух.

Литургијска заједница је преко њеног начелника који је Христос, окренута ка Богу Оцу и везана је за Бога Оца³². Ово указује на то да је лични идентитет чланова Литургије личност Сина Божијег. Јер личност добија свој идентитет у односу на личност са којом је у заједници, а то је у случају Литургије Бог Отац³³. Сви чланови Литургије постају Христос, синови Божији, не престајући да буду људи. Ако, пак, новокрштени улази у Литургију и постаје њен члан, онда је јасно да се Света Литургија као заједница крштених поистовећује са Христом, тј. Евхаристија је Тајна Христова.

Љубав човека према Богу као предуслов за спасење човека од смрти апсолутно се поистовећује са љубављу човека према другом човеку. Зато што се Христос, Син Божији, у коме и кроз кога остварујемо заједницу с Богом Оцем поистовећује са литургијском заједницом. Тачније, љубав човека према другом човеку, тј. према Богу, поистовећује се са Литургијом. Изван Литургије нема правог човека, као што нема ни истинског Бога, али нема ни праве, онтолошке љубави.

Литургијска заједница човека с Богом је нови однос људи међу собом и са створеном природом, различит од биолошких заједница људи које се конституишу или природним рађањем од мужа и жене, или на било који други начин. Зато све заједнице које нису плод слободних заједница људи међу собом и са Богом Оцем у Христу, тј. које нису литургијске, не могу издавити од смрти, јер су заједнице нужности и нису заједнице с Богом Оцем, јер Бога Оца пројављује једино Христос и зато воде у смрт. Зато што је једини извор живота Бог и заједница с Њим. Литургијска заједница је вечни однос Сина Божијег са Богом Оцем који је Христос донео и пројавио у историји као човек, а кога после његовог вазнесења на небо пројављује Света Евхаристија Духом Светим као заједница многих људи у једном првом, начелнику те заједнице.

Конституисање Литургије Духом Светим је *ново рођење* људи. Кроз крштење умире стари човек и рађа се, тј. васкрсава нови кроз заједницу и у заједници са васкрслим Христом. Овај чин није моралне природе. Не ради

³² На ово указују све евхаристијске молитве које су упућене Богу Оцу, посебно молитва приношења, анафора.

³³ На истину да је литургијска заједница окренута Богу Оцу и да је везана за Бога Оца, указују све литургијске молитве, јер су упућене Богу Оцу, а посебно молитва анафоре, као и сви литургијски симболи. Види молитве анафоре код Светог Василија, код Светог Јована Златоустог и др.

се о моралном побољшању човека, у смислу да човек као јединка почиње да се придржава моралних начела у свом животу. Моралним човек може бити и мимо Литургије, иако није члан литургијске заједнице. У Литургији се ради о поистовећењу човека са Христом кроз сједињење с Њим Духом Светим, што значи сједињење с људима који су већ чланови Литургије, тј. Тела Христовог и са началником те заједнице. И управо то сједињење га издвaja од смрти. Морални начин живота, тј. живот мимо литургијске заједнице, ма колико био моралан и у складу са законима правде и других закона, неизоставно води у смрт. Зато што од смрти издвaja само поистовећење с Христом Сином Божијим које се остварује у заједници, и то у литургијској заједници, или другачије речено, заједници љубави.

Остварење заједнице слободе као љубави према Христу јесте ново рођење за људе које ствара Цркву као евхаристијску заједницу по икони божанског начина постојања. То се остварује, међутим, искључиво делатношћу Светога Духа. Зато што делатност Светог Духа управо ствара литургијску заједницу као заједницу слободе. Мимо ове делатности, мимо слободе, тј. стварања литургијске заједнице као сједињења с Христом Дух се не пројављује у историји. Зато се Дух Свети у Светом писму назива „Дух заједнице“, по речима апостола Павла, и то литургијске заједнице. Зато се ове речи апостола Павла „и заједница Светог Духа да буде са свима вама“ односе на литургијску заједницу.

Евхаристијска заједница као Тајна Христова, као тај исти Христос, по речима Светог Максима, истовремено показује и радост васкрсења. Сви који су се кроз крштење погребели са Христом, са Христом су и васкрсли као нова твар, као литургијска заједница, као Црква. Зато је Литургија и икона Царства Божијег.

Есхатон као истина Цркве

Суочени са реалношћу смрти, без чијег укидања просто не можемо говорити о постојању човека, ни чисто у историјској реалности, васкрсење из мртвих постаје кључни догађај у животу човека и природе. По речима апостола Павла: „ако мртви неће устати онда је узалудна проповед наша и узалудна је вера ваша“ (уп. 1Кор 15, 14). Јер ако се живот завршава смрћу, онда је то трагедија, а не живот. Без наде у васкрсење и реалног догађаја васкрсења човек је трагично биће, биће ништавила без достојанства и лепоте.

Кад говоримо, међутим, о васкрсењу ту мислимо пре свега на васкрсење тела, тј. наше створене природе. Јер човек не може да постоји без тела. У томе и јесте разлика између Бога и човека, што човек има у себи тело. Личност не може да постоји без природе. Човек у Христу као личност јесте Син Божији по благодати, али он не може да постоји као човек без људског тела. Зато је потребно васкрсење из мртвих, и то васкрсење тела.

Једини који ослобађа и који може ослободити створену природу и човека, тј. тело човечије од смрти, јесте Господ Исус Христос, Син Божији, односно личност Христова која је и носилац постојања природе, односно тела. Јер, иако личност не може да постоји без природе, односно без тела, личност је та која је узрок постојања тела. То је показано Христовим васкрсењем из мртвих. Христос као личност, као Син Божији је, међутим, вечна заједница са Оцем и Духом. У заједници слободе, љубави са Оцем, Христос је то што јесте — вечни Син Божији. Јер личност није ништа друго до заједница слободе, љубави с другом личношћу.

Чланови те и такве заједнице, тј. Христове заједнице, треба да постану сваки човек и свет у целини, да би живели вечно. А човек то може јер има слободу. И то се остварује у Литургији и кроз чланство у Литургији.

Поистовећење литургијске заједнице са Христом, и то са васкрслим Христом, показује да литургијски начин живота претставља наше васкрсење из мртвих. Тачније, литургијски начин живота постаје икона, предокус, залог догађаја свеопштег васкрсења, будући да Христос треба поново да дође када ће и сви у Христу васкрснути да више не умиру. Тај догађај, међутим, јесте дело Бога Оца и његовог благослова. Јер, да се подсети-мо Христовог васкрсења, Бог Отац Духом Светим подигао је Христа из мртвих. Дакле, Христос није сам васкрсао, нити је васкрсење Христово догађај који аутоматски следи након смрти. То је дело слободе Бога Оца као израз љубави према Христу.

Аналогно овоме, свеопште васкрсење људи и природе такође је дело Бога Оца кроз Светог Духа и зависи од слободе и благовољења Бога Оца. Десиће се онда када Бог Отац буде благословио, на шта нас упућује и сам Христос кад говори о крају историје и васкрсењу мртвих. Тај догађај, међутим, ми предокушамо сад и овде у Литургији, изражавајући тиме да нам је Бог Отац већ даровао живот вечни у Христу, иако још увек није. Даровао нам га је као личностима, иако још увек по природи умиремо, али личност је та која је носилац постојања природе и ми се као личности остварујемо у Литургији, тј. у евхаристијској заједници. Зато је Литургија залог и предокус васкрсења њених чланова и то васкрсења као синова Божијих по благодати, тј. Духом Светим.

Закључак

Покушали смо да у овој краткој студији покажемо да је Црква у својој литургијској пројави нови начин постојања творевине, не институција, већ догађај слободе. Црква није скуп моралних индивидуа, већ заједница слободе, љубави међу људима у Христу који Духом Светим пројављују самог Христа на земљи као заједницу личности, као личност дакле, а не као индивидуу. Христос није индивидуа, па макар та индивидуа била и морално савршена, већ заједница личности, односно Црква. Дакле, на чему

би требало православље да инсистира данас да би било спасавајућа сила од проблема у којима се нашао данашњи свет?

Најпре на другачијем схватању личности. За разлику од августиновског схватања личности, кападокијски хришћански оци, Василије Велики, Григорије Богослов, Григорије Ниски и други, личност су поистоветили са *односом* са другом личношћу. Личност се не изражава у индивидуализму, тј. у дистанцирању од других људи усредсређена на себе саму, на свој природни или психолошки, унутрашњи живот, тј. не изражава се као субјект који се утемељује на себи самом и на свом унутрашњем животу који води у сукоб и негацију другог, већ као однос према другом. Да би постојала личност, она неизоставно подразумева *постојање другог* у односу на кога и у заједници с којим јесте то што јесте. Да би постојало, „Ја“ претпоставља једно „Ти“ и однос с њим, заједницу. У овоме много може да нам помогне савремена физика својом теоријом релативитета и квантном теоријом, која је увелико отворила врата и припремила добар терен да се чује православна реч о постојању, па и о постојању личности. Јер савремена физика указује на то, да је постојање ствар *односа* и да ништа не постоји само за себе што није у односу са другим. Управо оно што су истицали источни оци Цркве, објашњавајући догмат о Богу који је Света Тројица. Хришћански Бог као Света Тројица је, пре свега, биће заједнице, а не монада, индивидуа. Човек, као икона Божија, да би био личност треба да је у заједници с Богом, јер је Бог апсолутно други у односу на човека као и са другим људима кроз које се једино Бог и пројављује.

Затим у схватању да је биће, тј. личност као заједница с другим израз *слободе*, а не логике, односно етике. Остварење заједнице с другим као предуслов за постојање човека као личности не може бити условљено ничим, посебно не етичким нормама, осим као заједница слободе. Уколико остварујемо заједницу с другим на основу етичких принципа, затим на основу његове природе, зато што је мушко или женско, зато што је леп и тако даље, или на основу логичких претпоставки, други престаје да буде други као непоновљива личност, у пуном смислу те речи Он постаје ствар за наше искоришћавање. Слободна заједница личности се не постиже на основу природе, тј. на основу природних својстава и посматрања другог као природе и логичног закључивања о другом, већ слободном љубављу према другом која је зато слободна и јесте љубав, јер ничим није условљена, тј. зато што надилази људску природу, а самим тим и људску логику. Тачније, личност извире из *заједнице слободе*, љубави са другом личношћу. У овом случају, слобода једне личности се поистовећује с љубављу према другој личности, зато што без слободне заједнице личности с другом личношћу нема постојања личности. Што више воли другог, човек је све већа личност.

Истовремено, човек не може бити личност ако други с којим остварује заједницу није такође слободан и ако и он слободно не жели ту заједницу.

Остварење заједнице с бићима која нису слободна да прихвате или одбаце ту заједницу не чини човека личношћу. То може да учини само заједница са другом личношћу која је слободна и слободно жели ту заједницу.

Овај став источних отаца о личности заснован је на вери у Бога који је Света Тројица, Отац, Син и Свети Дух и на основу објашњења Божијег откривења као Свете Тројице³⁴.

Иако ово теоријски може неко да доводи у питање и да сматра да је ово утопија, тј. да је личност у хришћанству заиста схватана као израз заједнице слободе са другом личношћу како у контексту Божијег постојања, тако и у контексту људског постојања³⁵, практично је ово непобитна чињеница што најбоље показује то што је хришћанство и хришћанска вера Црква. И то посебно онаквом каквом је чува источно православље у њеној литургијској пројави. Литургијска заједница је утемељена на односима слободе, љубави, а не на етичким законима и принципима. Зато Литургија, онаква каквом је чува Православна Црква, може да послужи као основ за утемељење нових друштвених односа и у савременом свету, као што је она била основ друштвених односа и у прошлости, и да послужи као парадигма за решавање многих нагомиланих проблема које пројављује савремени свет. Али и много више од тога — литургијска заједница је онтолошка заједница која ослобађа човека и природу од смрти.

Литургијско искуство Православне Цркве је посебно важно у контексту односа човека са другим човеком и природом и њега треба неизоставно пренети свету. У литургијском искуству други човек и однос слободе с њим постаје извор нашег постојања. Тај однос, тј. заједница, није условљена нити националним, нити социјалним, нити етичким, нити било којим другим карактеристикама човека. Други човек је важан зато што постоји и зато што је други у односу на нас, и заједница слободе с њим истовремено га открива као непоновљиву личност и извор нашег идентитета као непоновљиве личности.

Што се тиче природе, она се у литургијском искуству показује као неопходна за наше постојање. И то не у смислу нашег искоришћавања природе, већ у смислу чувања и бриге ради њеног вечног постојања, јер она чини саму нашу суштину, без које не може ни личност да постоји. Личност без природе је фантазија, као што је и природа без личности трулеж и ништавило. Човек се у односу на природу у литургијском доживљају појављује као свештеник у природи. У Литургији и кроз Литургију једино

³⁴ Види Зизијулас, 1985б и Зизијулас, 1995.

³⁵ Било је много полемика у теолошким круговима које и данас трају, око тога да ли су свети оци видели личност као израз заједнице слободе с другом личношћу, или је то тумачење настало под утицајем философије егзистенцијализма, (види Ζηζιούλας, 1991δ). Како показује, међутим, митрополит Јован у наведеном чланку, сама евхаристијска пројава вере човека у Бога то потврђује.

истински и познајемо човека и природу и циљ због чега смо створени и зашто живимо. Литургија постаје извор нашег знања о животу, метод, начин живота, али и његов циљ.

Поред тога, литургијски доживљај православног човека може бити лако прихватљив за савременог човека Запада коме се најпре и обраћамо ради решења нагомиланих проблема у свету, тим пре што је ово некад било заједничко предање и Истока и Запада.

Православна Литургија, дакле, може да послужи савременом свету као парадигма за уређење живота, како на историјском, социјалном, тако и на вечном плану, као што је она вазда то била на Истоку и један дуги временски период и на Западу, али не само на социјалном и историјском, већ и на *онтолошком*, вечном плану.

Црква својим постојањем има не толико социјалну важност за живот човека, у том смислу што својим постојањем показује да човек треба да живи у заједници слободе с другим човеком и с природом која га окружује да би био личност и тиме решио проблем зла на етичком и социјалном плану, тј. у историји, већ много дубљу, онтолошку важност. Православни литургијски доживљај постојања света неодвојив је од његове вечне перспективе, јер је Литургија, пре свега, предокус вечног постојања човека и света.

Литература

- De Ružmon, D. (2011). *Ljubav i Zapad*. Beograd: Službeni glasnik.
- Zizioulas, J. (1985a). *Being as communion*. London: Darton, Longman and Tod Ltd.
- Зизијулас, Ј. (1985δ). Од маске до личности. *Боїословље*, 1–2, 17–40.
- Ζηζιούλας, Ι. (1991a). Η Ορθοδοξία και ο Σύγχρονος Κόσμος. *Οικοδομή και Μαρτυρία. Έκφρασις Αγάπης και Τιμής εις τον Σεβασμιώτατον Μητροπολίτην Σερβιών και Κοζάνης κύριον Διονύσιον*. Κοζάνη, 211–229.
- Ζηζιούλας, Ι. (1991δ). Το είναι του Θεού και το είναι του ανθρώπου. *Συναξη*, 37, 11–36.
- Зизијулас, Ј. (1995). Допринос кападокијских отаца хришћанској мисли. У: *Православна ѿεолоѿија* (стр. 7–17). Београд: Православни Богословски факултет.
- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Садорносїѣ*, 6, 1–14.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Садорносїѣ*, 8, 43–52.
- Зизијулас, Ј. (2016). Света Тројица и људска личност. *Садорносїѣ*, 10, 9–16.
- Јевтић, А. (1979). Теолошко дело Светог Василија Великог између „Никејаца“ и „Источних“. *Теолошки ѿѿлеги*, 4, 177–192.
- Мидић, И. (2009). *Сећање на дугућносїѣ*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије драничевске.
- Мидић, И. (2015). Историја и Есхатон. *Садорносїѣ*, 9, 1–24.
- Свети Атанасије Велики, *О оваїлоћењу Сина Божијеї*.
- Свети Василије, *О Духу свеїѿом*, 18 (PG 32, 194s).
- Свети Григорије, *Теолошка десеге* 3, 16.
- Свети Игнатије, *Смирњанима* 8, 1.
- Свети Максим, *Тумачење 14. десеге Свеїѿої Гриїѿорија Боїослова*, PG 91.

Ignatije Midić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Towards a Different Mode of Life

The modern mode of life has brought many problems to mankind. It threatens to endanger existence, both man and nature. But, is this, modern mode of existence of man and the entire creation the only option for us? Is this living in accordance with the logic of the modern civilization the only option? Is there an alternative? Who should offer the alternative? In this study, the author develops a thesis that the Church is the reality which should offer the alternative, and the new way of life today.

Key words: modern civilization, Church, Liturgy, Christ, communion, eschatology.

Датум пријема чланка: 4. 6. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.

УДК 271.2-528-726.2-276.63
271.2-55-549

Оригинални научни рад

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Место и улога епископа у Светој Евхаристији

Abstract: Аутор у тексту богословски разматра место и улогу епископу у Светој Евхаристији. Свој средишњи положај у Цркви, на основу писамских и предањских сведочанстава, задобио је предстојатељ евхаристијског сабрања, а глава евхаристијског сабрања није нико други до епископ. Сву своју власт, сав свој духовни ауторитет, епископ црпе, управо, из тог места које заузима на Светој Евхаристији. Аутор у овом раду развија две тезе. У првој показује да Црква схвата епископа као икону Господа Христа, а у другој представља израз овог схватања у поретку вршења саме Свете Евхаристије.

Key words: епископ, Евхаристија, икона, Црква, сабрање.

Божанствена Евхаристија јесте центар живота Цркве, то сви хришћани знају, посебно ми, православни. Оно, међутим, што понекад може да зазвучи чудновато и није довољно јасно ни нама православнима, јесте тврђење да Света Евхаристија није само у центру бића и живота Цркве, него се поистовећује са самим бићем Цркве, са самом Црквом. Иако то звучи хиперболично, претерано, ипак је то искуство познато Цркви још од апостола Павла и то сазнање је вековима било живо, све до онога доба када су утицаји, који су у нашу Цркву дошли са хришћанског Запада, допринели да постепено почнемо да заборављамо ову истину. Конкретно говорећи, до 14. и 15. века још увек су православни пастири и богослови непоколебиво веровали да, уколико желимо да покушамо да дамо извесну дефиницију Цркве, нема друге дефиниције осим саме Божанствене Евхаристије. То од речи до речи пише Свети Никола Кавасила: „Ако неко жели да сагледа шта је Црква, не преостаје му ништа друго него да погледа на Тело Господње у Светој Евхаристији“. До тада, наиме, нигде и никада није било формулисано, дефинисано шта је Црква. По први пут, на овај начин, то сусрећемо код Николе Кавасиле и то налазимо у његовој чувеној реченици, где он каже да се „Црква назначује, назнаменује (рекли бисмо, дефинише) у Тајнама, у мистеријама“. Данас, међутим, после толиких векова утицаја западне схоластичке теологије, када се каже „у Тајнама“,

нама одмах мисао иде на оно што знамо из приручника, на „седам светих Тајни Цркве“. У речнику самог Светог Николе Кавасиле, као и у начину изражавања самих текстова Свете Литургије, међутим, Свете Тајне не означавају неке друге тајне ван Свете Евхаристије, већ означавају саму Свету Евхаристију. Другим речима, када Свети Никола Кавасила тврди да се кроз Тајну, у Тајнама назначује Црква, он неће да каже ништа друго до то да сама Света Евхаристија јесте једина дефиниција Цркве. Оваква поставка рађа у нама једно питање, једну недоумицу: зар не постоји Црква као реалност изван Свете Евхаристије? Одговор на такво питање био би следећи. Када говоримо о Тајни Евхаристије, подразумевамо под тим, пре свега, само богослужење, вршење Свете Литургије. Наравно, и изван вршења Свете Евхаристије постоји Црква, али постоји као пројекција оног доживљаја који задобијамо управо у Светој Евхаристији. Другим речима, Света Евхаристија се не завршава чином њеног служења. Целокупни живот Цркве је пројекција Свете Евхаристије, живот Цркве је евхаристијски живот. Због тога све друге Свете Тајне Цркве, како их обично називамо, као што су крштење, покајање, брак, повезују се са Светом Евхаристијом и без те суштинске повезаности са Евхаристијом немају никаквог смисла. У древној Цркви се из тог разлога Света Тајна крштења вршила унутар Свете Евхаристије, као и Тајна брака или Тајна покајања, која такође није имала смисла изван оквира Евхаристије. Уопште говорећи, сви чиновници који теже томе да буду Црква, морају да следе из Свете Евхаристије.

Свој средишњи положај у Цркви, управо због свега овога, задобио је предстојатељ евхаристијског сабрања, а глава евхаристијског сабрања није нико други до епископ. Сву своју власт, сав свој духовни ауторитет, епископ црпе, управо, из тог места које заузима на Светој Евхаристији. Жеља ми је да у овом раду развијем две тезе, две поставке. Прва, да покажем схватање Цркве о епископу као икони Господа Христа, и друга, да представим израз овог схватања у поретку вршења саме Свете Евхаристије. Обе посебно наглашавам у овом тренутку управо због чињенице што је Пресвештени Јерарх у чију смо част окупљени, сабрани, у свом епископском делању, учинио толико много по питању начина служења Свете Литургије, да би и тако приказао истину о којој смо почели да говоримо. Уколико не схватимо значај који припада епископу као предстојатељу Божанствене Евхаристије, нећемо ни разумети зашто у нашем предању, наш православни верни народ, иште благослов епископа за све што чини, чиме се бави. Онога часа када би наш народ, не дај Боже, изгубио ту потребу, престао би да буде православан. Ово је веома озбиљна ствар. Православље поглавито зависи од ових, а не од других ствари и чињеница. У животу верника, у животу наше Цркве, Христос присуствује кроз (преко) епископа. Сагледајмо све то, међутим, нешто подробније.

Свети Игнатије Богоносац види епископа у Светој Евхаристији као човека који седи на месту Божијем, који је икона Бога (уп. Ζηζιούλας, 2014), окружен презвитерима као иконама апостола. Ова слика (икона) преовладала је кроз читав ток историјског живота Православне Цркве кроз векове, и изражава се структуром наших храмова и структуром саме Свете Евхаристије. Ова тврдња заслужује дубљу анализу. Света Евхаристија је икона Царства Божијег. У Светој Литургији предокушамо оно стање којим ћемо живети кад завлада Царство Божије. То Царство Божије сви ми верни ишчекујемо и за његов долазак молимо се кад год изговарамо речи молитве Господње: „Да дође Царство Твоје“. Карактеристике Царства Божијег обухватају све оно што запажамо у православној Светој Литургији и то, првенствено сабрање расејаног света на исто, (συναξίς ἐπὶ το αὐτο). Код отаца Цркве, као што су били Свети Максим Исповедник, Свети Атанасије Синаит, Свети Теодор Студит и други, Света Евхаристија је имала само једно име — сабрање, синаксис. Када они кажу синаксис, подразумевају сабрање Свете Литургије, сабрање на Литургију. То се збива зато што у Царству Божијем наш подељени и расцепкани свет, трулежност и смрт његова, које нису ништа друго до раздељеност и уситњеност нашега постојања, уступају место јединству и љубави, а то су синоними вечног, истинитог живота. Ово је и најдубљи богословски разлог због којег је наша Црква забранила вршење више Светих Литургија у једној литургијској заједници. Као икона Царства Божијег, Света Евхаристија сабира васколики народ једне области у једно, ἐπὶ το αὐτο.

Овде бих хтео нешто да дометнем, а односи се на појаву праксе у многим црквама, макар у Грчкој, где се често дешава да се у истом храму истога дана врши више Светих Литургија. У древној Цркви имали смо следеће стање ствари. Првобитне епархије биле су мале и у оквиру једне Цркве (епархије) вршила се само једна Света Евхаристија, где су око епископа били сабрани сви клирици и сав народ, сви верни те Цркве. Од 4. века па наовамо, међутим, када се број хришћана по једној епархији умножио, створене су парохije у данашњем смислу те речи, али Црква се, ипак, постарала да ове многе Свете Литургије које су почеле да се врше, буду суштински *једна Света Литургија под једним епископом* дотичне епархије. То се литургијски изражавало на различите начине, најпре литургијским спомињањем имена локалног епископа на свакој Светој Евхаристији овог типа. Надаље, свака Света Евхаристија се врши на антиминсу на коме је потпис месног епископа. У раној Цркви постојао је још један значајан литургијски обичај, који је, мало по мало, потиснут и заборављен, а састојао се у следећем. Из саборног, катедралног храма, где је служио епископ, узиман је један део Светог Хлеба, Светог Агнеца, разношен је у друге парохijske храмове те епархије и стављан је у све путире где се служило, да би се показало да је свака појединачна Литургија у јединству са оном коју врши епископ. Због тог разлога Црква је забранила

да у истом граду, у истом храму, од истог свештеника буде служена друга Света Литургија. Све то служило је да покаже да је Света Литургија сабирање расејаног народа Божијег на једно место, као што ће се управо и десити у Царству Божијем.

Друга тачка: сабрање расејаног света у једно у Царству Божијем имаће конкретан центар и конкретну главу — Цара, Господа Исуса Христа, који ће седети на престолу, на месту Божијем, сабраће расејана чеда Божија у једно и храниће свет вечним животом који извире из Тела Његовог. Њега, као Цара Христа, онаквог какав ће доћи у Царству Своме, иконички приказује у Цркви предстојатељ Евхаристије, епископ. Због тога епископ седи на трону, на престолу. Под владичанским престолом, наравно, не подразумевамо оно што данас називамо троном, на солији, ван олтара, већ онај који се налази иза Свете Трпезе, тј. горње место, катедру. У старој Цркви то је био безуслован услов у свим храмовима, а данас се, нажалост, то запоставља и не одржава. Епископски трон унутар сапрестоља јесте икона Христовог устоличења у Царству Божијем заједно са дванаесторицом апостола његових, који га окружују, седећи, по речима Господњим „на 12 престола и судећи на дванаест племена Израиљевих“ (уп. Зизијулас, 2012б). То управо у Цркви иконизују презвитери. Зато уопште није случајно што су епископ и презвитери на Литургији одевени у блиставе одежде. Није уместо то што се неки данас саблажњавају блиставошћу одежди у Цркви и желе, наводно, да их упросте. На Светој Евхаристији све је окупано светлошћу и сјајем, јер на овај начин наша Црква жели да покаже да на Светој Евхаристији доживљавамо Царство Божије. Када сам био дете, сећам се да је било незамисливо да идемо на Свету Литургију, а да нисмо обукли најбоља одећа која смо имали. На самој Светој гори, том најаутентичнијем изразу православног монаштва данас, где се добровољно лишавање, подвиг и једноставност живота практикују и остварују у најбољој могућој мери, није нимало случајно што се налазе најраскошније одежде свештенослужитеља. Смерност и једноставност свакодневног живота монаха не може се продужити ни пројектовати на Свету Евхаристију, јер у Светој Евхаристији доживљавамо превазилажење крста и његово прослављење у Царству Божијем. Ово се види и у чињеници да је Црква забранила вршење Свете Евхаристије у дане поста (ту постоје свега два изузетка, који, у ствари, потврђују правило). Данас, када у литургијским књигама видимо назнаку „разрешење на вино и уље“, значи укидање строгог поста, (то се увек односи на дане строгог поста, среда, петак или дане током постова) под условом да се тог дана служила Света Литургија. Управо због тога, током Велике Четрдесетнице, Часног поста, није дозвољено служење Свете Евхаристије, осим суботом и недељом, а то су дани у којима нема поста. У дане Великог поста врши се Литургија Пређеосвећених Дарова, која није Евхаристија у строгом смислу речи. Само на два празника, Воздвижење Часног Крста и Усековање главе Светог Јована Крститеља, Црква дозвољава

и служење Свете Литургије и пост. То су, међутим, изузеци који, како смо рекли, не укидају правило. Света Евхаристија и пост су неускладиви, јер је Евхаристија радост, славље, „ломљење хлеба у радости“, као што пише у Делима апостолским и као што су то доживљавали први хришћани. Све је у Светој Евхаристији и у храму блиставо, сјајно. Иконе имају златну позадину, полијелеји су упаљени, лица верних који се моле блистају од радости и весеља и, наравно, предстојатељ Евхаристије, епископ, као икона Цара Христа, шта може бити природније, одевен је у блиставе одежде. Све ово данас може звучати некако необично зато што смо у нашем црквеном животу заборавили иконични језик, језик икона. Када кажемо да је епископ на Светој Евхаристији икона Христова не можемо да разумемо шта то значи. Света Литургија је апсолутно неразумљива без појма иконизма, иконичног изображавања нашег доживљаја. Шта је, дакле, икона и како се она примењује у Божанственој Евхаристији?

Икона, уопште иконичност, у широкој је употреби у православним храмовима од времена иконоборства. У византијској иконографији је, тако, купола простор који представља небеску Цркву, а поткуполна зона иконично представља земаљску Цркву. Читав један збор светих, као што је по календару ред, у складу са вршењем њихових литургијских спомена, распоређен је кроз читав храм. Патријарси, учитељи Цркве и свештенослужитељи имају своје место у главној апсиди или олтарском простору. Свети мученици, групно распоређени, покривају својим ликовима главне правце куполе, зидове, стубове и остале лучне просторе храма, док подвижници и монаси, као и локални свети, заузимају западни део храма, ка улазу. Сав овај распоред византијског храма значи једну ствар: верни на Светој Евхаристији треба да знају да се налазе у заједници светих, у којој царује Христос, управо као што ће се дешавати у Царству Божијем. Иста ова иконичност, међутим, не ограничава се само на храм и на иконе које га красе, већ се распростире на све што се врши у храму, као и на све оне који то врше, на свештенослужитеље, литурге. Тако, следећи верно стопе Светог Максима, који, опет, одражава Светог Игнатија Антиохијског (приметите само, молим вас, како се непрекидно наставља свето предање), Свети Герман, патријарх цариградски (8. век) у свом *Тумачењу Свете Литургије*, говорећи о горњем месту епископа, каже да је то „место и трон на коме Свецар Христос седи међу апостолима и пројављује свој Други долазак, о којем, дошавши у слави (обратимо пажњу на реч слава — сјај), узвраћа свакоме по делима његовим и суди васцеломе свету“. Све, дакле, на Светој Евхаристији нешто изображава, иконизује: сабрани народ — васколики свет, епископ — Христа Цара, свештеници — апостоле, ђакони — анђеле, литургијске духове који се шаљу на служење, ђаконију, како сведочи Свето писмо. Приказивање Свете Евхаристије са Христом Царем и осталим чиновима како смо навели јесте очигледно у византијском живопису у храмовима. „Онај ко одриче иконичност у Цркви, одриче сву икономију

спасења“, тврди Свети Теодор Студит. Шта је тачно икона у теологији Литургије и зашто је неопходна? Шта значи, у оквиру наше теме, тврђење, став, да је епископ икона Христова, зашто не можемо да мимоиђемо ту икону, а да стигнемо директно до прототипа, до оригинала. Другим речима, зашто не можемо да се молимо непосредно Христу, него је неопходно да међу нама (по)стоји његова икона, као изображење, или као жива икона, епископ. Штавише, многи би радије хтели да људски елеменат уопште не посредује, јер их, по њиховом мишљењу, баш људски елеменат и сјајне одежде свештенослужитеља спречавају да се моле на „духован начин“. Оваква размишљања довела су протестантизам до тога да одбаци иконизам, како у украшавању храмова, тако и у укупном схватању свештенослужитеља и свештенства уопште. Отприлике, ово исто је, под утицајем протестантизма, урадио и Други ватикански концил, зато што је појам иконе већ одавно у римокатолицизму сведен на ниво декоративне уметности, без есхатолошке и онтолошке садржине (уп. Ziziulas, 2012a). Међу православнима, такође, у наше време преовлађује пометња, збуњеност и противречност по овим питањима, до те мере да постаје веома опасно. Честа је појава да наши верници прихватају иконичност када се ради о светим иконама, клањају им се и целивају их са побожношћу, али са друге стране, устручавају се да са истим богослужбеним реализмом приступе свештенослужитељима и самом епископу. Постоје, међутим, још веома многи хришћани, а посебно мислим да је то случај овде у Србији, који виде у епископу самога Христа. Број таквих верника, бар што се Грчке тиче, дефинитивно се смањивао па се тако постепено губи иконолошко схватање свега што се дешава на Евхаристији. Разлог затамњења овог схватања је двојак: прво, не знамо шта у ствари значи икона и иконизовати, изображавати у језику Цркве, а са друге стране изгледа као да више и не схватамо потребу иконичности, иконизовања у богослужењу. Дозволите да укратко проанализирамо ова два елемента. Икона је, најсажетије (епиграматички) говорећи, лично, ипостасно присуство без присуства суштине или природе. Тако је Свети Теодор Студит, добро познати бранилац свештених икона, до краја јасан по овом питању: „Христова икона није ништа друго до сам Христос, упркос различитости суштине“. Зато се не устручава да напише следеће: „Икону Христову називамо и Христом“. Другим речима, у икони на личностан начин постоји прототип, прволик, стога се „клањање икони узноси ка прототипу“, према познатим речима Светог Василија Великог. То све, пак, значи да без теологије личности не можемо схватити појам иконе. Савремени човек, међутим, стреми ка индивидуализму и све му је теже да прихвати икону. Тако, другога види као индивидуу, јединку, бива заведен природним својствима другог и не може да се узнесе изнад њих до нечега на шта нас упућују личност и икона.

Задржимо се на нашој теми: када кажемо да је епископ икона Христова, данашњи човек, који је навикао да све људе, па и епископа гледа као

индивидуе, томе се може само чудити. За њега, природне особине епископа, тело, изглед, обележја и карактеристике, са често негативним утиском о свему томе, јесу чиниоци који заробљавају и ограничавају његову мисао и не дозвољавају му да се узнесе изнад индивидуе коју посматра. Другим речима, када човек посматра епископа као индивидуу, а не као личност, пита се: „како је могуће да ова јединка са таквим особинама, коју гледам, иконизује Христа“? Индивидуализам, дакле, не може да схвати иконизам, иконичност. Зашто је, дакле, појам иконе потребан у Евхаристији? Свети Никофор Исповедник и Свети Теодор Студит дају икони предност у односу на реч из два разлога: прво, реч или беседа може да нас заведе на погрешна схватања, што је теже када је икона у питању, и друго, према поменутим оцима и претежније, то је што нас икона више приближава есхатолошком виђењу. Стога, сагледавање иконе Христове представља предокушање есхатолошког созерцавања. Ако се неко не клања икони Спаситеља, неће ни при његовом Другом доласку видети његов лик. Без појма иконе не можемо схватити како нам се Царство Божије може приближити кроз историју, остајемо утамничени унутар ње, ограничени на виђење онога што чулима региструјемо. У оваквој перспективи, епископ је за нас господин тај и тај, са својим добрим или рђавим индивидуалним особинама, тако да се кроз (преко) њега не можемо узнети до Царства Божијег. Исто и једна икона јесте само лик у доји на дрвету неког човека и ако ту не можемо да сагледамо ништа лично, онда икона нема никаквог смисла. Ако се све ово деси, ако се лишимо иконичног сагледавања, онда наше општење са Богом мимоилази човека и остварује се помоћу фантазије. Верник који одлази на Свету Евхаристију и током ње стоји затворених очију или паралелно са текстом Свете Литургије чита књигу, мисли да тада општи умно или духовно са Богом, а људе поред себе сматра за препреке тог свог „општења“ са Богом. Тај човек би могао да остане и код куће па да се до миле воље моли умно, а да притом не буде ометан од својих ближњих нити да се саблажњава због свештенослужитеља. Икона нам пружа на чудесан начин, како позитивно вредновање историје и наших ближњих, тако и њихово превазилажење и њихово узношење у Царство Божије.

Имајући све ово у виду, погледајмо сада епископа, као свештенослужитеља, литурга. Сагледавање епископа као иконе Христове има веома важне последице по начин на који он служи Свету Литургију. Осим свечаних светих одежди о којима смо већ говорили, постоји на Светој Литургији још много значајних елемената везаних за епископа, који изражавају, иконизују долазак и успостављање Царства Божијег посредством Свете Евхаристије. Ограничићемо се на само неколико показатеља. Прво, улазак епископа. У древним Литургијама улазак епископа се поистовећивао са оним што данас називамо Малим входом. Пре тог уласка, входа, епископ се није налазио у храму, облачио се у скевофилакиону, затим је улазио у

храм, а тамо га је чекао народ да га прими и поздрави као самога Христа. Отуда и појање песме „ходите, поклонимо се и припаднимо Христу“, за време входа, што је очигледно било пропраћено поклоњењем присутног народа архијереју, који иконички изображава Христа. Друго, седање епископа на горње место, трон. То је, као што смо видели, основна икона есхатолошког Христа на којој толико инсистирају свети оци тумачи Свете Литургије. Овде ваља приметити да само месни епископ седи на горњем месту, јер је само он глава конкретне месне Цркве. Треће, проповед речи Божије, одмах после свештених читања из Светог писма, јер, како нам објашњава Свети Максим, после тога све остало се врши у Царству Божијем где је проповед незамислива. Четврто, Велики вход доказује да је епископ икона Христова. Једино он, наиме, не узима учешћа у входу, тој свечаној поворци која носи Часне Дарове, него на Царским дверима сачекује и прима Свете Дарове од оних који их доносе. Као икона Христова он прима Дарове да би их узнео Богу и осветио. Овде је реч о једном христолошком акту по преимућству. Пето, молитву узношења (молитву Свете Анафоре), која почиње речима „заблагодаримо Господу“, а завршава читањем диптиха, целокупну изговара предстојатељ сабрања, епископ, као јединствену и нераскидиву целину. Диптиси, који су некада сачињавали суштински елеменат Литургије, двојаки су: за покојне и за живе. Диптиси покојника имају на самом свом почетку помињање Пресвете Богородице, а диптиси живих помињање епископа („Најпре помени, Господе, преосвећеног епископа нашег...“). Ова чињеница показује да без литургијског спомињања епископа, Литургија, у суштини, не постоји. Ту је реч о најважнијем елементу, који доказује да је Света Евхаристија епископоцентрични догађај у животу Цркве. Сви живи препознају епископа као своју главу и зато говоре „најпре помени, Господе, преосвећеног епископа нашег“. Одлучујући значај за валидност Евхаристије, зато, има правилно спомињање, управо у овом тренутку, имена канонског, месног епископа, или, пак, онога коме је он дозволио началствовање Светом Евхаристијом, по речима Светог Игнатија. На овом месту, у тренутку произношења диптиха, треба забележити да то представља суштаствени елеменат Свете Евхаристије, јер има непосредну везу са Евхаристијом као анамнезом, као сећањем и спомињањем пред Престолом Божијим у Царству његовом. У томе страшном часу Свете Анафоре, свештенослужитељ (литург) помиње све оне покојне и живе, за које Црква жели да их се Бог сети у Царству своме.

Овде се нећемо даље задржавати на другим елементима Свете Литургије који показују место епископа у Светој Евхаристији. Могли бисмо наводити многе литургијске појединости које су од значаја са еклисиолошког аспекта. Чињеница да свештеник, непосредно пред вршење Свете Литургије, приликом тзв. „узимања времена“ целива свете иконе и клања се пред њима, пред иконостасом, али не само пред њима, него се клања и пред троном епископа, макар он био и празан (дар су тако чинили стари свештеници),

као и друга чињеница, што он не може да врши Свету Литургију осим на антиминосу на којем се налази потпис месног епископа, све ово, заједно са помињањем имена епископа у часу Свете Анафоре, сведочи нам да и тада када не служи, епископ јесте присутан на свакој Светој Евхаристији.

Завршићу ово излагање са неколико мојих општих мисли. У својој православној свести наш благочестиви народ је сачувао осећање поштовања према свом епископу током векова. Данас, међутим, постоје одређене тенденције, чак и у нашој Православној Цркви, које би хтеле да удаље верне од епископа, или зато што суде о епископу као индивидуи, гледајући његове разне, добре или рђаве особине, или, пак, под утицајем одређених људи, који би хтели да убеди друге да они имају више духовних, благодатних дарова, харизми, него што их имају њихови епископи. То је крајње опасна појава, јер, ако би она надвладала, разрушила би Цркву. У том случају, православље би се претворило у неку врсту протестантизма. Управо тако се и појавио протестантизам, тако је дошло до расула Цркве на Западу. Оно што држи свето православље јесте та оданост народа Светој Литургији и оданост епископу Цркве. Ма какве људске слабости имао епископ, јер и он је човек, Бог је њему наложио да иконики изобразљава Христа у Цркви и зато је наш побожни православни народ одвајкада посматрао епископа као икону Христову и није попуштао под тим разним утицајима и критикама. То треба да сачувамо и заштитимо. Начин на који вршимо Свету Евхаристију треба да пројављује све ово што смо рекли, као што је то наше предање показивало. На тај начин нећемо сачувати само православно предање, него ће нам то помоћи да у другоме гледамо не индивидуу, појединца, него личност, која опет некога симболише или иконики изобразљава. Треба поново да стекнемо иконичку онтологију у складу са којом нас сви и све упућују на нешто истинито, што ће опстати и вечно живети у Царству Божијем, а што предокушамо и доживљавамо кад год свештенодејствујемо Светој Евхаристији.

Литература

- Zizioulas, J. (2012a). Ontology and Ethics. *Садорносїї*, 6, 1–14.
 Зизијулас, Ј. (2012б). Примат и национализам. *Садорносїї*, 6, 129–136.
 Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Садорносїї*, 8, 43–52.

John Zizioulas

Academy of Athens, Athens

The Locus and Role of Bishop in the Holy Eucharist

In the text, the author is theologically considering the place and role of bishop in the Holy Eucharist. The predecessor of the Eucharist has gotten central position in Church, and it was based on biblical and traditional testimonies; the head of the Eucharist is no one else to bishop himself. It is from his place in the Eucharist that the bishop draws all his dominion, all of his spiritual authority. The author in this text develops two theses. Firstly, he shows that the Church understands the bishop as the icon of Christ, and secondly, he represents an expression of this understanding in the order of the Holy Eucharist.

Key words: bishop, Eucharist, icon, Church, communion.

Датум пријема чланка: 5. 8. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.



УДК 111:271.2-1
27-1 Максим Исповедник, свети
111:271.2-175

Оригинални научни рад

Игнатије Мидић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века

Протолошка и есхатолошка онтологија

Abstract: У овој студији аутор поставља питање: шта је истинито постојање, ако сва бића пролазе и умиру? Како можемо рећи за нешто да јесте, када се оно истог тренутка мења и на крају престаје да постоји, умире? Анализирајући претпоставке протолошке онтологије, коју прати још из античке философије, аутор нуди изворну хришћанску, есхатолошку онтологију, као одговор на отворена питања. За потврду својих ставова аутор се позива на библијско предање (посебно на ап. Павла) и опус Светог Максима Исповедника.

Key words: есхатологија, онтологија, протологија, Свети Максим Исповедник, Евхаристија.

Увод

Рећи да нешто јесте, да постоји, подразумева да то што постоји постоји вечно, тј. да не престаје да постоји. Шта је онда истинито постојање, ако сва бића пролазе и умиру? Како можемо рећи за нешто да јесте, када се оно истог тренутка мења и на крају престаје да постоји, умире? Још је античка философија, уочивши пролазност бића у њиховој историјској пројави, почела да трага за истинитим постојањем бића. Јер онтологија се односи на нешто што вечно постоји, а не на нешто што престаје да постоји. Само оно што постоји вечно, може да понесе епитет бића и тиче се онтологије.

Сходно овоме античка философија је истинитост постојања бића поисветовила не са историјским постојањем, већ са вечно постојећом природом која претходи постојању конкретних историјских бића или са вечно постојећим идејама бића. Доћи до истинског постојања бића, могуће је враћањем у прошлост, тј. у предисторију. Отуда је античка онтологија онтологија прошлости или „протолошка“, како је назива митрополит

пергамски Јован (Зизијулас).¹ Библија говори о томе да су сва бића створена и да имају почетак постојања, тј. да не постоје вечно, и зато постоје од почетка историје, само као историја. Библија се такође сусреће са проблемом смрти и пролазности бића у њиховој историјској пројави. Нови Завет се такође бави питањем истинског постојања бића. Централна теолошка тема ране Цркве била је васкрсење мртвих и победа живота над смрћу. О овоме јасно сведочи Нови Завет. Отуда је проблем онтологије био кључни проблем, како за теологију ране Цркве, тако и за хришћански живот.²

Рани хришћански мислиоци, посебно св. оци из јелинства су се такође бавили питањем онтологије и истинитост бића су поистовећивали са његовим вечним постојањем. На основу откривења Божјег у Господу Исусу Христу као Св. Тројице, као и библијског евхаристијског искуства, појављује се, међутим, ново усмерење у вези са онтологијом, која је у супротности са античком. У овој студији покушаћемо да одговоримо на питање у чему је суштина библијске, односно хришћанске онтологије као и да размотримо разлику између античке и хришћанске онтологије. Тачније, покушаћемо да одговоримо на питање: да ли се за хришћане истинско постојање поистовећује са прошлошћу и да ли постојање историје зависи од њеног почетка, тј. од самог стварања или од нечег другог? То ћемо пре свега учинити на основу учења Светог Максима Исповедника (VII в.) који изричито инсистира на томе да је истина постојања творевине есхатон, тј. крај, а не прошлост и почетак.³

1. Протошката онтологија

Опште је мишљење, како античких тако и савремених мислилаца, да се истинито постојање сваког бића и целокупне историје темељи на прошлости, тј. на почетку, а самим тим и на датости. Савремена и општеважећа

* spcbran@ptt.rs

¹ B. Zizioulas, 2017.

² Види нашу књигу, *Проблем смрти и хришћанска онтологија*, Пожаревац, 2012.

³ Св. Максим Исповедник је велики део свог теолошког опуса усмерио управо на критику оригенистичке протошкате онтологије истичући есхатон као истинско постојање. Његове реакције на оригенизам су лако уочљиве у свим његовим делима. То се види пре свега на његовом инсистирању да јединство створене природе са Богом Логосом у контексту стварања није ствар прошлости, већ будућности и да ова Тајна Христова представља узрок стварања и постојања света и његов је циљ а не последица пада. Затим из указивања на то да Литургија и литургијски живот извиру из есхатона не из прошлости и да целокупна историја извири из есхатона, тј. из будућности а не из прошлости. Оно, међутим, што није довољно наглашено у вези са максимовим учењем то је да је за њега онтологија ствар есхатона а не почетка историје. Дакле, оно што чини саму срж теологије Св. Максима у супротности са оригенистичким погледом на свет и теологију то је његово инсистирање на есхатону и есхатологији и њеном пресудном утицају на постојање историје, тј. на онтологији која извири из есхатона и која је везана за есхатон. То потврђују и његове речи: σκια γάρ η Παλαια Διαθηκη, εικων δε η Καινη, η αληθεια μεν των μελλοντων καταστασις. (PG 4, 157d).

онтологија, и поред њених различитих интерпретација, је под апсолутним утицајем античког схватања бића. Стари јелински философи су своју теорију о бићу и истинском постојању, тј. онтологију, заснивали искључиво на природи, материјалној или духовној, односно на вечним идејама које претпостоје и претходе конкретним историјским бићима, а отуда и на прошлости. Конкретна историјска бића су феномени који откривају вечно предпостојећу природу или предпостојеће вечне идеје које претходе видљивим бићима. Конкретна бића су сама по себи пролазна и нису била предмет онтологије. Оно што је чинило предмет онтологије за њих јесте вечно постојећа природа или вечне идеје, а не конкретна историјска бића. Античка онтологија се тиче онога што је било на почетку, тј. пре, а не онога што следи. Историјска бића пролазе и нестају, а вечна природа и идеје остају и зато су оне истинско постојање (то *ων*) сваког историјског бића. Отуда је античка онтологија „протолошка“, тј. истинско постојање је за античке философе поистовећено са прошлошћу, а не са историјом и будућношћу. Историја је сенка или слика прошлости. Постојање историје и видљивог света није ништа друго до откривање или отеловљење прошлости, тј. вечних закона природе или идеја који предпостоје видљивом свету и његов су узрок. Видљиви свет је феномен који пролази и не тиче се онтологије, док су природа и духовни свет вечни и истинити.

У контексту ове онтологије, логички посматрано, прво постоји узрок, а затим следује постојање последица тог узрока. Тачније речено, прво постоји природа или идеја која се пројављује у историји као конкретно биће. Вечне идеје или природа су истинско постојање сваког историјског бића и њихов су узрок и одређују начин њиховог постојања у историји као и њихову коначну судбину. Следствено томе, сам начин постојања и деловања бића у историји апсолутно се не тиче онтологије, тј. њиховог постојања. Постојање не зависи од историјског деловања, већ од природе и њених закона.

Ако би на основу овога требало да одредимо истински начин постојања бића у односу на историју, то би значило да се вратимо на почетак, у прошлост. Истинито постојање некога или нечега је оно постојање које је било на почетку, у прошлости. Садашњост као и будућност нису конститутивни елементи постојања. Штавише, за ову онтологију будућност је деградација истинског постојања бића. Ако будућност и постоји у онтолошком смислу, она није ништа друго до повратак у прошлост. Крај се у онтолошком смислу апсолутно поистовећује са почетком.

Следствено овој онтологији биће се поистовећује са датом и са нужношћу. Оно нема никакав слободни узрок нити у себи самом нити у другом. Стари јелински философи су просто полазили од бића, не доводећи га у везу ни са каквим слободним узроком и почетком. Истинско биће нема нити почетак нити крај. Оно је вечно. Отуда је за античке философе

онтолошка слобода била апсолутно одсутна из свих митолошких и филозофских система. Чак ни богови нису били онтолошки слободни. Слобода је етичке, а не онтолошке природе.

Горе описана онтологија је апсолутно доминантна и у савременој философији као и код људи који се не баве професионално философијом. Ево неколико примера за то. Наша логика је апсолутно утемељена на протолошкој онтологији. Зато на основу опште прихваћене логике прво нешто постоји па онда делује. То значи да се наша савремена логика темељи на постојању које се поистовећује са природом бића, а не са његовом делатношћу, а самим тим и са почетком, а не са крајем. Дакле, почетак постојања, односно прошлост има апсолутно преимућство у односу на крај и будућност и зато се биће поистовећује са прошлошћу.

С друге стране, опште је прихваћено да је истинско постојање историја. Међутим, ми историјом називамо догађаје из прошлости. У нашој свести историја се апсолутно тиче прошлости, а не будућности. Кад се говори о историји и историјском постојању, под тим се искључиво подразумева прошлост. То значи да је постојање ствар прошлости, тј. почетка, а не кретања и краја.

Исто тако ми сматрамо историјске догађаје из прошлости дефинитивним (завршеним), и непроменљивим. Оно што се догодило у прошлости остаје непроменљиво и зато истинито, тј. оно се тиче онтологије. Јер истина за опште схватање указује на непроменљивост, на истост. Нешто што се догодило је дефинитивно и не може се променити више јер се догодило (свршен глагол), и зато је прошлост једино истинито постојање. Отуда и изрека да се историја не може променити. Дакле, ови примери указују на то да се овде ради о онтологији која је везана за прошлост, тј. поистовећује се са прошлошћу.

На основу овакве онтологије, која је опште прихваћена данас, заснована је и теорија о знању, тј. гносеологија. Јер, ако знање значи идентификацију нечега, признање нечега или некога да заиста постоји и да је то, а не нешто друго, онда је оно у складу са овом онтологијом знање о прошлости. Отуда је **знање**, за старе јелинске философе, било **сећање**, односно сећање на прошлост, и тицало се онтологије.⁴ Тачније, онтологија је код Платона поистовећена са знањем, тј. са идејама. Кад се сетимо, што значи кад потиснемо заборав у односу на оно што је било у почетку и вратимо се у

⁴ Вечно и непроменљиво постојање нечега се за старе јелине поистовећивало са истином. До истине се међутим, долазило сећањем на прошлост, зато што све што је истинито вечно постоји. Знање као и истина се не тиче ничега новог да би се до њега дошло напредујући ка будућности (уп. Зизијулас, 2013). Знање и истина су сећање на прошлост на оно што већ постоји. Упореди Платонов метод сазнања познат као *μνηστική μέθοδος* (порођајни метод) у коме се не долази до знања и истине као до нечега новог које још не постоји, већ сећањем на оно што предпостоји вечно и које је садржано у нашем уму и души који су вечни. Слично рађању детета које се као већ постојеће пројављује на свет.

прошлост, долазимо до истинског знања, односно до идеје која је истинитост бића.⁵ Јер, знање о нечему је признање нечега да заиста постоји. Ово важи и за савремено схватање гносеологије, будући да је и онтологија иста. Наше знање нечега или некога је такође сећање на нешто што се догодило, тј. на прошлост. Знање је знање о прошлости, тј. онога што се догодило јер је оно статично и непроменљиво, а не онога што је сад или ће евентуално бити у будућности. Будући да прошлост реално не постоји, тј. будући да су бића смртна, онтологија је у нашем веку поистовећена са гносеологијом, која је сећање или памћење онога што је некад било, а чега више реално нема. Истинско постојање бића, дакле, постоји само у сећању, тј. само као знање о њему, али не и реално. И ово је за опште схватање знања и постојања, које је утемељено на онтологији која извири из прошлости, једино логично и истинито, иако је парадоксално.⁶ Следујући овом принципу савремена философија је гносеологијом заменила онтологију. Онтологија је поистовећена са сећањем, са идејама о бићу, а не са самим постојањем бића.

Ако ову општеприхваћену старојелинску онтологију, или, такозвану „протолошку“, применимо на библијско и хришћанско схватање постојања света и човека, онда пред нас искрсавају многи нерешиви проблеми. Ако узмемо за пример Христову проповед о Царству Божјем као истинском постојању творевине, онда истинито, вечно биће, није ствар прошлости, већ нечега што ће тек доћи, тј. будућности. Што се пак тиче узрока постојања, познати догађај из новозаветне историје који се односи на слепог од рођења указује на то, да се протолошка онтологија, која **узрок** свега што се догађа види у прошлости, може и те како довести у сумњу. На питање Христових ученика: „Ко сагреши, он (слепи) или родитељи његови те се роди слеп?“ (ово питање указује на то да ученици узрок неког догађаја виде у прошлости), Христос одговара, да није сагрешио ни слепи, ни родитељи његови, већ „да се јаве дела Божија на њему“ (уп. Јн 9, 2–3). Очигледно је дакле, из Христовог одговора да овај историјски догађај не води порекло из прошлости, тј. нема узрок постојања у прошлости, већ у будућности, као и то да се савршенство створених бића не налази у прошлости већ у есхатону. Узрок постојања се, дакле, односи на будућност и не предпостоји последици, већ последица претходи узроку у постојању. Како је ово могуће, видећемо касније.

Што се пак тиче догађаја из прошлости које ми сматрамо да су се догодили и да су завршени и дефинитивни, тј. да се не могу променити нити

⁵ У грчком језику η ἀλήθεια = истина, долази од речи η λήθη = заборав + негационо α. Кад негирамо заборав, тј. кад се вратимо у прошлост, односно на почетак, долазимо до истине.

⁶ Будући да прошлост реално не постоји у контексту историје, јер све пролази и мења се, умире, савремена западна мисао је онтологију заменила гносеологијом. Уместо реалног постојања нечега или некога, постоји само сећање и знање на оно што је прошло.

негирати да су се догодили, неки цитати из Св. Писма то негирају. Бог говори да се неће сећати наших грехова (уп. Јер 31, 34; Јев 8, 12; 10, 17). То буквално значи да нешто што се догодило у прошлости, у ствари се није догодило. Јер онога чега се Бог не сећа то и не постоји, односно није се догодило. Исти је случај и са неким догађајима из нашег живота који такође потврђују да протолошка онтологија уопште није поуздана. Љубавни однос, за који се мисли да је истинит док траје, а који потом бива раскинут или негиран, заправо није ни био истинит, био је лажан, љубави *није ни било*⁷. Само у колико последњи догађај буде истинит, он ће потврди истинитост и прошлог. Дакле, и овај пример показује да се истинито постојање не поистовећује са почетком, са прошлошћу, већ са крајем.

Што се тиче гносеологије и она је другачије представљена у Св. Писму Новог Завета. Апостол Павле знање поистовећује са љубављу (уп. 1 Кор 8, 2–3), која је заједница са оним који се познаје а која се тиче есхатона (уп. 1 Кор 13, 12), односно онога што се још увек није догодило, већ онога што ће се догодити у будућности (уп. Јев 11, 1–3), ако се догоди. Истинско знање, дакле, по ап. Павлу извире из будућности а не из прошлости и поистовећује се са љубављу, са вечном заједницом која ће се остварити у будућности. Садашње знање се поистовећује са „сећањем на будућност“, тј. на оно што ће бити, а не са сећањем на нешто што је већ било, што је прошло. Истинско знање се, међутим, поистовећује са постојањем, а не са идејама и то са вечним постојањем које је стање будућности.

Наведени примери показују да се протолошка онтологија апсолутно може довести у сумњу, и да прошлост не мора да буде истинита, односно постојећа. Она то може бити искључиво у зависности од будућности, тј. од последњег догађаја. Шта ово конкретно значи видећемо ниже.

Протолошка онтологија отвара још један велики проблем, а то је проблем слободе у онтологији. Стари Јелини су просто полазили од постојања као вечне датости; без почетка и без краја. Постојање се поистовећивало са безличном природом и није се доводило ни у какву везу са слободним узроком. Бића не постоје нити на основу неког слободног узрока нити пак на основу своје слободе, тј. нису сама себи узрок, већ просто постоје на основу природе и њених закона. Ништа од онога што постоји нема слободни узрок, тј. нити постоји на основу своје слободе, нити пак на основу слободе другог. Зато све што постоји нужно постоји, на основу природе. Сама природа такође постоји нужно. Постојање је вечно и нужно, нема ни почетка ни краја и поистовећује се са идејама или са видљивом природом и њеним законима. Дакле, постојање је за јелинске философе

⁷ На пример: неко вам је раније говорио да вас воли. Касније је показао да вас не воли. Да ли вас је заиста раније волео као што је говорио? Шта мислите? Одговор је, наравно, не. Лагао је. Дакле, оно што се догодило и што мислимо да се догодило, да је истина, потоњи догађај негира и показује да је то лаж, тј. да се није догодило.

просто датост, тј. поистовећено је са суштином или са идејама и оно се не мења; нити почиње на основу своје или слободе другог, нити завршава. Отуда је и истина датост и статичност, тј. непроменљива је. Све што постоји постоји увек, нужно и у истом и ништа од постојећег не може променити. Живот и смрт су такође нужност. Нема ничег већег у свему што постоји од нужности, каже Еврипид.⁸ Постојање је поистовећено, било са безличном нужном природом, која је по себи вечна, која се вечно врти у круг немајући ни почетак ни крај, било са безличним идејама. Једини циљ људске слободе и слободе богова је мирење са вечним законима нужности и уклапање у овај вечни поредак који влада у природи. Међутим, ако је постојање просто датост природе, онда то значи да постојање није слободно. Не зависи од слободе, већ је нужно. Онда су и раћање и смрт нужност. Тада се поставља питање: откуд код људи слобода и захтев за онтолошком слободом, ако она не постоји и ако онтолошка слобода будући да је биће датост, није могућа, тј. ако она не постоји?

Питање слободе у онтологије није академско, већ егзистенцијално⁹. Људи желе да постоје на основу своје слободе. Исти је случај и са захтевом човека да не умире, тј. да постоји вечно. Само постојање човека на основу природних закона нужности, међутим, као и његова створеност која подразумева да му је биће дато, тј. наметнуто без његове воље, и да умире такође по нужности природе, представља изазов његовој онтолошкој слободи. Навикли смо да слободу поистовећујемо са избором између две или више датости и да то сматрамо слободом. Међутим, нема већег изазова за слободу и њеног поништења од датости, посебно од датости постојања¹⁰. Савремена егзистенцијалистичка философија је, и поред свих својих недостатака, такође јасно показала да је проблем слободе у односу на постојање кључно питање за људску егзистенцију. Егзистенцијалистичка философија је поставила питање слободе у постојању и будући да је за егзистенцијалисте постојање датост природе, неки од ових философа су остварење слободе човека видели једино у негирању постојања, односно у негирању природе. И то не само кроз негирање постојања другог и Бога као другог да би се било слободним, већ и кроз негирање сопствене суштине. На основу ове философије, наиме, слобода се изражава као слобода од другога па у том случају слобода се састоји и у негирању сопствене природе јер је и она схваћена као нешто друго у односу на личност као егзистенцију. Зато су неки философи овог правца апсолутну слободу поистоветили са непостојањем, тј. са нихилизмом. Ако је биће дато, наметнуто,

⁸ В. Еврипидову трагедију *Алкисџа* (*Алкесџа*, *Алкесџида*).

⁹ Ово потврђује чињеница да људи, када достигну свест о слободи, а то се дешава у младићко доба, често постављају питање својим родитељима: зашто сте ме родили, када ме нисте питали? Овим људи изражавају жељу да буду они узрок свом постојању, а не да им је постојање дато, или да је оно просто ствар природе и њених закона.

¹⁰ Уп. Ф. М. Достојевски, *Зли дуси*.

или ако зависи од закона природе, што је случај у егзистенцијалистичкој философији где природа претходи егзистенцији, онда не постоји други начин да се оствари слобода човека као конкретне личности, осим да се негира и одбаци сопствено постојање, као и постојање у целини. Међутим, и овакав начин изражавања слободе води у неслободу, просто зато што негирањем датог постојања као и постојања своје сопствене суштине, ми негирамо и слободу. Дакле, питање слободе човека у односу на онтологију јесте суштински проблем, како за теологију, тако и за философију и науку уопште, и то не само у теоријском смислу, већ пре свега у егзистенцијалном. Међутим, ако не постоји никакав други начин да човек оствари своју онтолошку слободу, односно уколико је немогуће да човек буде онтолошки слободан, поставља се питање откуд онда тај захтев код човека?

С друге стране, онтолошка слобода захтева не само да је наше биће плод наше слободе, већ и да је постојање свега осталог такође плод наше слободе. Ако су друга бића и свет који нас окружује просто датост за нас и постоје на основу нужности природе чије постојање је независно од нас и наше слободе, онда она чине да ми нисмо онтолошки слободни. Јер бића која нам сапостоје, а која нису плод наше слободе, угрожавају и ограничавају нашу слободу (уп. мисао Ж. П. Сартра, „други је мој пакао“). Отуда се наша слобода често изражава као негирање других и света око нас, што указује на то да човек жели да буде апсолутно слободан, тј. да буде онтолошки слободан.

Из досад реченог следи закључак да протолошка онтологија, која је општеприхваћена као једина истинита, не може да одговори на кључно питање везано за онтологију а то је питање вечног постојања као и слободе у постојању. Истовремено, поистовећење постојања са датом и са прошлошћу, тј. са почетком, поставља питање постојања историје која се у контексту ове онтологије јавља као лажна и непотребна. Како су хришћански оци и мислиоци гледали на ова и друга питања везана за онтологију и како су дефинисали истинско постојање?

2. Есхатолошка онтологија

2.1. Библија и свети оци говоре о постојању света у односу на крај

Св. Писмо Старог Завета јасно говори о томе да свет није вечан, већ да је почео да постоји захваљујући Богу који га је створио ни из чега (уп. 1Мој 1, 1). Библијско схватање стварања ни из чега од стране Бога значи да свет није вечан и да се постојање бића не темељи на њиховој вечној и пред-постојећој природи, већ је узрок његовог постојања Бог и Божја слобода.

За разлику од античке, библијска онтологија види постојање као оно које има апсолутни почетак и узрок у слободи Бога. Све што постоји има

почетак који зависи од воље Божије. Библијско поимање постојања света претпоставља узрок у постојању, и то слободан узрок, у апсолутном значењу ове речи. Бића не постоје тек тако по себи, већ су почела да постоје захваљујући Богу и његовој вољи, тј. његовој слободи. То значи да је Бог Отац као конкретна личност узрок постојања створене природе и свих конкретних бића која постоје (уп. Никејско-цариградски Символ вере), јер је створио сва бића из не-бића својом слободом (уп. Зизијулас, 2016).

Стари Завет нам такође говори о томе да је Бог на крају стварања створио човека од већ створене природе али „по лику и подобију“ свом. То значи да је целокупна природа возглављена у човеку створена по „икони и подобију“ Божјем. Шта то значи? Човек је икона Божија на основу тумачења источних светих отаца, зато што је створен слободним¹¹. Свети оци, махом источни, међутим, разликују икону и подобије у човеку. Бог је даровао човеку слободу, тј. створио га је по икони својој, да би се човек уподобио Богу кроз јединство с Њим.¹² Зашто је Бог створио човека по свом лику и подобију, тј. зашто га је створио слободним? Шта значи слобода човека у контексту његовог уподобљења Богу? Има ли подобије, односно то да је човек створен слободним, какве везе са онтологијом? Да ли старозаветна констатација да је човек и природа у њему икона и подобије Божје има неке везе са неком другачијом онтологијом, различитом од античке, односно од протолошке? Шта нам о томе говоре свети оци?

Старозаветни опис стварања бића могао би да се протумачи тако да је постојање света опет постојање које се темељи на почетку, на прошлости, а самим тим и на природи која је постојећа и бесмртна самим стварањем. Иако не на вечној и ванвременској, односно ванисторијској прошлости, какав је био случај са античком онтологијом, ипак може изгледати да се и библијска онтологија односи на прошлост. Заиста, када се у Старом Завету говори о стварању света и човека, стиче се утисак да су бића самим стварањем, тј. на почетку, добила савршено постојање од Бога. Мојсије говори да је Бог на крају стварања видео да је све што је створио „добро веома“ и да је свршивши сва своја дела отпочинуо у седми дан од свих дела својих (уп. 1Мој 1, 31; 2, 1–2). Међутим, да ли је тако, да ли су бића самим стварањем истински постојећа и бесмртна?

Сам опис стварања и живота првих људи који нам доноси Библија указују на то да човек у почетку није био савршен. Сам је тежио нечему изван себе, што је и довело до првородног греха и смрти, а све то јасно показује да *човек није створен савршеним*. Савршенство, наиме, подразумева мировање и одсуство сваке тежње за нечим другим, што видимо није случај са првоствореним човеком. С друге стране, ако створена бића и човек постоје на основу своје природе коју је Бог створио бесмртном,

¹¹ В. ставове Св. Григорија Ниског у PG 44, 184, или Св. Максим Исповедник, PG 91, 1076ab.

¹² В. Св. Максим, PG 91, 1076bc.

онда се поставља питање слободе човека у односу на његово постојање. Тада човек није онтолошки слободан. Његово постојање је датост која као што смо видели ствара велике проблеме у односу на слободу човека и његовог захтева да буде онтолошки слободан. Дакле, да ли створена природа и човек могу постојати на основу природе и самог стварања? Шта нам о овоме говоре св. оци и хришћански мислиоци?

Истини за вољу већина хришћанских мислиоца као и многи св. оци овај библијски опис стварања света и човека тумаче у смислу протолошке онтологије. Бог је, према њиховом схватању, створио свет и човека савршеним у односу на почетак и бесмртним по природи. Узрок постојања творевине се налази у прошлости и постојање зависи од саме природе која је створена бесмртном једном за свагда. Сва бића као да постоје после стварања индивидуално, на основу своје бесмртне природе, немајући онтолошку потребу за нечим изван себе, као и за слободом. Међутим, постоје и св. оци који имају другачије мишљење од овога које смо изнели. То су пре свега апостол Павле, као и у каснијем периоду Свети Максим Исповедник. Како они гледају на постојање, односно како они виде библијска сведочанства о постојању творевине и човека?

2.2. Узрок стварања и постојања творевине је у будућности, а не у прошлости

Свети апостол Павле говори о томе да је Бог све створио „кроз Христа, за Христа и у Христу“ (уп. Кол 1, 16), што значи да почетак постојања света као и његово истинско постојање зависе од његовог сједињења с Богом у Христу, тј. од краја историје, а не од почетка. Сједињење човека с Богом је, заправо, догађај који последује стварању света и човека. Он догађаје који су описани у Старом Завету доводи у везу са будућим догађајима везаним за Христа, тј. постојање и истинитост старозаветних догађаја по Павлу зависи од догађаја који ће се десити касније, у Новом Завету. Стари Завет и догађаји описани у њему су тип и праслика новозаветних догађаја, тј. будућности, а не прошлости (уп. Јев). То значи да се узрок стварања и постојања света као и његово истинито постојање налазе у будућности, а не у прошлости, не на почетку и у стварању, већ у есхатолошкој заједници с Богом у Христу. Узрок у овом случају, као и истинско постојање, не претходе последици, већ последица претходи узроку у постојању, а истинско постојање је ствар будућности и зависи од заједнице творевине преко човека с Богом у Христу. Старозаветни праведници су живели вером у будуће сједињење творевине с Богом, тј. њихов основ постојања, „ипостас“ није у прошлости и не заснива се на њиховој природи, какав је случај у античкој онтологији, већ на будућности у којој су ишчекивали долазак Месије и ослобођење од греха и смрти.¹³ Вера је по Павлу „ипостас“, основ

¹³ У вези са библијском есхатологијом види Αγουρηδης, 1956.

свему чему се надамо и она је та која чини постојећим историјски живот у односу на оно што ишчекујемо да се догоди у будућности, а што је једино истинско постојање историје (уп. Јев 11, 1–3).

Створена природа не може да постоји само на основу почетног стварања. Ово првенствено потврђује догађај васкрсења Христовог. Створена природа превазилази смрт и истински постоји једино у Христу. Историјски догађај Христовог васкрсења је, међутим, по ап. Павлу, предокус и икона општег васкрсења које ће се десити на крају, тј. у есхатону, кад Христос поново дође у „сили и слави“. Новозаветни догађаји, дакле, чији су типови и сенке старозаветни догађаји, такође су везани за Христа, али есхатолошког Христа. Јединство света и човека с Богом у Христу је тај есхатолошки догађај ка коме су усмерени, како старозаветни догађаји везани за изабрани Народ Божји, тако и новозаветни, везани за Цркву Христову. Постојање света зависи од коначног сједињења Бога и човека у Христу, тј. од есхатона, а не од почетка. То значи да ће једино последњи догађај историје, тј. Други и славни Христов долазак и васкрсење мртвих, дати историји и прошлости постојање. У противном, према Светом апостолу Павлу, *историја неће постојати*. Васкрсење Христово као историјски догађај неће постојати, ако не буде Другог Христовог доласка и општег васкрсења мртвих. На то указују речи ап. Павла упућене Коринћанима: „Јер ако мртви не устају, то ни Христос није устао“ (1Кор 15, 16). Зато по Павлу, хришћани немају сад и овде истинско постојање, већ очекују будући град, горњи Јерусалим (уп. Јев 12, 22; 13, 14), односно долазак Христа и сједињење целокупне творевине с Богом у Христу што је будуће Царство Божје и истинито постојање творевине.

Дакле, узрок постојања старозаветних и новозаветних догађаја, као и целокупне историје, се према апостолу Павлу налази у будућности, тј. у есхатону, а не у прошлости и творевина ће истински почети да постоји тек од краја историје, од Другог и славног доласка Христа и општег васкрсења, захваљујући заједници с Богом у Христу. Дотле је историја, односно створена природа, сенка и икона истинског постојања. О томе да су старозаветни догађаји праслике новозаветних и да своје остварење и пуноћу добијају у догађајима Новог Завета који су везани за Христа, као и да су новозаветни догађаји иконе последњег догађаја, општег васкрсења, који такође зависе од есхатона, тј. да свет не може да постоји сам за себе без заједнице с Богом у Христу, говоре и други новозаветни писци (уп. Дап 2, 14 и даље) као и неки каснији оци и учитељи Цркве, што ћемо касније и видети.

У каснијем периоду је есхатолошко усмерење у Цркви ослабило и то је имало последица и по онтологију. Хришћанска онтологија је бивала све више везана за почетак, него за крај. Истинско постојање је постало ствар почетка, тј. дато је у почетку приликом стварања света од стране Бога

једном за свагда. Хришћанска теологија, углавном на Западу, кренула је од тога да је Бог постојање творевини дао на почетку једном за увек кроз бесмртну природу, односно бесмртну људску душу. Отуда се теологија у овом периоду није бавила толико проблемом онтологије јер он у оквиру оваквог схватања постојања није ни постојао. У контексту хришћанског живота теологија се углавном бавила етиком и етичким проблемима. Онтолошки проблем је фактички престао да постоји за многе хришћане све до најновијих времена. Отуда се хришћанска теологија, посебно на Западу, усредредила пре свега на моралну димензију живота Цркве и друштва као и на социјалну делатност на основу хришћанске етике, сматрајући да је то сама суштина Цркве и њене делатности у свету, а не на ишчекивању доласка Царства и укидања смрти. Проблем смрти у свету западни свети оци су објаснили јуридикчки и етички, као Божју казну због преступа заповести Божије и педагошку меру која не угрожава само постојање. У овом контексту, крај историје, тј. есхатон и спасење се не тичу онтологије и онтолошке слободе човека, већ опраштања грехова човеку од стране Бога и његово поновно враћање у првобитно, пред-падско стање.

Православна Црква је сачувала Христову изворну проповед о ишчекивању будућег Царства пре свега у Литургији и подвижништву. Литургија је у источној традицији икона есхатона, тј. будућег Царства Божјег (уп. Мидић, 2015). Есхатон није схваћен као остварљив у историји људским силама, већ се ишчекује да Бог то учини, тј. да Царство Божије „одозго, насилно уђе у историју“, према речима о. Георгија Флоровског. И поред тога консеквенце оваквог схватања есхатологије нису довољно наглашене у новијој православној теологији, а посебно нису доведене у везу са онтологијом. У нашим ранијим студијама ми смо се бавили есхатологијом са више аспеката и управо смо наглашавали ову есхатолошку димензију Цркве и њен значај за њен историјски живот,¹⁴ и није нам намера да то сада понављамо. Овде ћемо размотрити конкретно однос есхатологије и онтологије у светлу учења Св. Максима Исповедника о томе. Јер овај учитељ је један од ретких светих отаца Цркве који посебно инсистира на есхатолошкој онтологији и зато желимо посебно да се осврнемо на њега и његово учење. Како Свети Максим Исповедник види постојање о коме говори Библија, као и апостол Павле?

Следујући ап. Павлу, Свети Максим Исповедник тврди да је све створено ради Христа и у Христу. По Св. Максиму Стари завет описује догађаје почевши са стварањем света и човека и њиховим постојањем и закључно са догађајима који обележавају историју изабраног народа Израилјевог, пре свега у односу на Христа и његову Тајну. Тајна Христова или Христос је, по Максиму, сједињење створене и нестворене природе, тј. сједињење Бога Логоса и човека које ће дати постојање створеном свету. Отуда је овај

¹⁴ В. Мидић, 2008.

догађај циљ због кога је Бог створио свет. Старозаветни догађаји, почевши од стварања света и човека па све до суботњег дана у коме се окончава стварање, јесу типови и сенке тог циља, тј. онога што ће се десити на крају, тј. у есхатону, а нису по себи истинско постојање.¹⁵ То потврђују, опет према мисли Св. Максим, Мојсије, пророк Давид као и други пророци и старозаветни писци. Мојсијев опис стварања света и човека и давање прве заповести човеку, указује на то да човек и свет нису савршени и бесмртни самим стварањем на почетку историје, већ ће то остварити када Бог уђе у историју и сједини се са створењима, што ће се догодити у будућности на крају историје када створења преко човека остваре потпуну заједницу с Богом у Христу. Кад Мојсије говори о суботи као дану починка Божјег од свих дела својих он, по Св. Максиму, говори о последњој суботи као есхатолошком догађају у коме ће сва створења наћи истинско постојање у заједници с Богом у Христу, а не о прошлости.¹⁶ Ово Мојсије потврђује, како каже Максим Исповедник, и тиме што говори да је Бог, дајући заповести људима да не једу од дрвета познања, рекао: „...јер још нисте дошли до одмора и наследства које ти даје Господ Бог твој (5Мoj 12, 9)“.¹⁷ Такође и псалмопевац Давид говори о есхатолошким догађајима кад говори о истинитом постојању јер каже: „Једна је душа моја Бога, Бога живога када ћу доћи и видети својим очима Бога“ (Пс 42, 2; уп. Пс 17, 15). Дакле, Стари Завет на основу тумачења Св. Максима говори о томе да бића нису савршена у свом постојању самим стварањем на почетку историје, или тачније не могу постојати само на основу почетног стварања, већ ће то да постану тек у будућности, у есхатону кад достигну у јединство с Богом у Христу.¹⁸ Речју, догађаји и личности из Старог завета су за Св. Максима типови и сенке будућних догађаја који имају пресудну улогу на постојање творевине. То значи да старозаветни догађаји немају истинско постојање по себи. Њихово истинско постојање је стање у будућности. Зато су они сенке и типови будућних догађаја.

Нови Завет по овом св. оцу такође говори о есхатолошкој онтологији, тј. о истинском постојању историје које зависи не од почетка, већ од будућег, последњег догађаја. Са новозаветним догађајима се не завршава спасење

¹⁵ Исто важи и за догађај из историје првих људи који Библија карактерише као првородни грех. Будући да је плата за грех смрт то се и грех сагледава од стране овог св. оца из есхатолошке перспективе, односно из онтолошке, а не из јуридикке визије. Зато је за Св. Максима грех првих људи промашај (ἀστοχία) циља ради кога су створени. Рај из кога су истерани прародитељи није пред-постојао као историјска реалност у који се треба вратити, већ ће се он у пуноћи остварити на крају. Тачније, историјски Рај о коме говори Стари завет је тип и сенка будућег истинског Раја.

¹⁶ В. Св. Максим, *О разним недоумицама*, PG 91, 1080cd; уп. Јев 4, 10. Уп. тумачење Св. Василија Великог на ову тему у PG 30, 177cd. Св. Григорије Богослов, *О теологији* 2. (PG 36, 48).

¹⁷ В. Св. Максим, PG 91, 1072d-1073a.

¹⁸ В. Св. Максим, PG 91, 1073b.

творевине од смрти и њено вечно постојање. О овоме сведоче, на основу мишљења Св. Максима Исповедника, сви новозаветни писци, као и сам Господ Исус Христос. Ап. Павле говори о томе да стреми и хита ка васкрсењу које још није достигао јер је то будући и последњи догађај историје, али да је икона будућег васкрсења показана у Христу и зато он каже да га је Христос већ достигао (в. Фил 3, 10–13).¹⁹ И сам Господ Христос ово потврђује када каже: „Који једе моје тело и пије моју крв има живот вечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (Јн, 6, 54), као и: „Сваки који живи и верује у мене неће умрети до века“ (Јн 11, 26) и опет на другом месту: „Дођите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити“ (Мт 11, 28). Дакле, творевина у Христу има живот вечни али и још не, зато што још није дошло опште васкрсење и укидање смрти кроз коначно сједињење творевине с Богом у Христу. Отуда су старозаветни праведници и први хришћани, као и сам Господ Исус Христос, са нестрпљењем очекивали крај историје и установљење Царства Божјег као једино истинито постојање историје. Следствено овоме, библијско схватање постојања, како Старог Завета тако и Новог, биће доводи у везу, опет према Св. Максиму, не са почетком, тј. са самим стварањем бића, и са јединством творевине с Богом која је већ постојала па је прекинута, већ са крајем историје и сједињењем творевине преко човека с Богом у Христу.²⁰

За разлику, дакле, од протолошке онтологије која узрок постојања смешта у прошлост, Библија и Св. апостол Павле, према Св. Максиму Исповеднику, виде узрок постојања творевине на крају, тј. у есхатону, а не у прошлости. Св. Максим, следујући ранијим св. оцима, такође говори да је Бог у почетку створио све из не-бића својом вољом, тј. слободно. Међутим, то не значи да је узрок постојања творевине у прошлости. По овом св. оцу узрок постојања творевине је у будућности, тј. у есхатону. Јер по Максиму истинско постојање творевине је у јединству човека с Богом у Христу што је догађај краја, а не почетка. Бог је стварајући свет својом вољом **зажелео** да се тај свет сједини с Њим преко човека и то како слободом Бога, тако и слободом човека и да тако постоји вечно. „Имајући у виду овај циљ, Бог је створио сва бића“, каже Св. Максим.²¹ Догађај сједињења Бога и човека је догађај будућности, а не прошлости и односи се на само постојање творевине. Отуда узрок постојања творевине, као и њено истинско постојање, није у прошлости, већ у есхатону, на крају, док је сама историја сенка и икона есхатона. Бог је, дакле, створио сва бића са циљем да се она сједине с Њим у Сину Божјем и кроз Сина што је догађај будућности у односу на почетак стварања. Из тог разлога Св. Максим је један од ретких св. отаца

¹⁹ Уп. Св. Максим, PG 91, 1073ab.

²⁰ В. Св. Максим, PG 91, 1076a: „Τὴν εἰσομένην, ἀλλ' οὐ τὴν γεγεννημένην καὶ παραφθαρῆσαν τοῖς ἀξίοις τῆς ἀγαθότητος μετουσίαν“.

²¹ Св. Максим, *Таласију* 60, PG 90, 601.

који је инсистирао на томе да је Тајна Христова, која треба да се оствари на крају историје, узрок стварања и једини начин постојања твари, а не последица пада. А Тајна Христова је слободно јединство Сина Божјег, тј. Бога и творевине преко човека. Ово јединство није постојало у прошлости, нити ванвременски, како је тврдио Ориген, нити је пак оно постојало на почетку стварања, тј. на почетку историје. Оно по Св. Максиму треба да се оствари у будућности, тј. на крају историје. Тајна Христова је по њему циљ стварања света од стране Бога и догађај будућности, тј. есхатона, а не ствар прошлости.

Сам историјски догађај оваплоћења Сина Божијег је, по Св. Максиму, испуњење старозаветних догађаја који су били типови и његове сенке и истовремено икона и предокус потпуног сједињења творевине с Богом у Христу. То ће дати истинско постојање творевини и очекујемо да се догоди на крају историје. Отуда, за овог св. оца „Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање будућег века“²².

Есхатолошка онтологија творевине која зависи од личне заједнице човека с Богом у Христу а на којој инсистира Св. Максим најбоље се пројављује по овом св. оцу у Цркви, тј. у Евхаристији. Представимо његово виђење и тумачење евхаристијског догађаја.

Литургија као заједница многих и различитих личности у Христу је за овог св. оца, пре свега икона Св. Тројице,²³ а као сабрање свих људи око Христа у последњи дан (уп. Мт 25, 31–32) јесте и икона **будућег** Царства Божјег. Зато је она сабрање (σύναξις), односно догађај сабрања народа Божјег, тј. верника око архијереја.²⁴ Сабрање око архијереја, тј. Литургија иконизује, или тачније открива **будуће** Царство Божје у историји као сабрање целокупне творевине око Христа и у Христу које ће се остварити у будућности. Први догађај у литургијском сабрању је улазак архијереја у Цркву праћеног народом Божјим. Он за Св. Максима иконизује први долазак Сина Божјег Исуса Христа у свет који овим догађајем открива „будуће Царство Божије“ у историји. Ово откривање будућег Царства Божјег кроз Литургију заокружује улазак архијереја у олтар и његов улазак и седење на горње место, што по Св. Максиму иконизује будући улазак Христа на небо и његово седање на наднебесни трон.²⁵

²² Уп. PG 4, 137d.

²³ В. Св. Максим, *Мисѡаѡија*, PG 91, 664d и даље, 1.

²⁴ В. Св. Максим, *Мисѡаѡија*, PG 91, 688bcd, 8.

²⁵ В. *Мисѡаѡија*, 8. Улазак народа заједно са архијерејем у Цркву представља повратак народа који је био неверујући ка Богу, тј. то је покајање. Покајање подразумева промену начина живота људи, од природног, биолошког ка есхатолошком. Ово указује, по Св. Максиму, не само на покајање оних који су неверујући, него и на покајање и на повратак Богу, односно на будући есхатолошки начин постојања сваког од нас који смо верни, а који свакодневно грешимо јер постојимо у смрти (уп. *Мисѡаѡија*, 689, 9). (Ово указује на то шта је то Тајна покајања која се разликује од њеног данашњег схватања). Све ово

Читање божанских списа, апостола и јеванђеља значи откривање и саопштавање божанске воље да у будућности дарује творевини и људима вечни живот у Христу. То будуће Царство представља основ и нашег садашњег понашања и живота²⁶. Литургијско певање открива будуће блаженство у Царству које произлази из љубавне заједнице људи с Богом и међу собом у Христу²⁷. После читања Јеванђеља силазак архијереја са горњег места и удаљавање из Цркве, односно из литургијског сабрања, оних који нису крштени и који нису достојни, иконизује будући други долазак Христов и свршетак историје, односно суд свету и почетак Царства Божјег. Овом приликом удаљавање некрштених из Цркве указује на будуће удаљавање из Царства Божјег оних који га нису хтели, док ће верни остати у вечном блаженству са Христом. Ово ће се збити након што реч Божја, тј. Јеванђеље буде проповедано свим народима²⁸.

Улазак светих дарова или „велики вход“ иконизује будуће ново и потпуно откривење целокупне тајне нашег спасења која је будуће Царство Божије²⁹. Божански целив је израз јединства свих људи међу собом и назнака је, тј. икона нове ипостаси, тј личности сваког, новог начина постојања у будућем Царству, што ће се остварити када се открију будућа добра која сада очекујемо вером и љубављу. Овим будућим откривењем постаће присни Богу Логосу сви они који су Њега достојни. На крају, кроз причешће самим Богом Логосом, што је и циљ целокупне тајне спасења, сви они који су тога достојни постаће у будућем Царству богови, али не по својој природи, већ по благодати, захваљујући Богу Логосу који ће их прожимати својим сједињењем с њима³⁰. Речју, Св. Максим види Св. Литургију као начин постојања природе и људи, која открива будуће догађаје спасења света и човека, тј. која открива есхатон као истинити начин постојања творевине у **будућем** Царству Божјем. Царство Божије је вечни живот творевине као будућа вечна заједница свих створења међу собом и с Богом Логосом. Тај будући начин постојања је, међутим резервисан за крај историје, тј. за *будуће* Царство Божје које ће доћи са другим и славним Христовим доласком. Отуда он види Литургију као икону односно као скуп симбола који симболишу Тајну Христову или тајну нашег спасења, односно истинског постојања творевине у есхатону. Јер, по Максиму истинско, бесмртно постојање је постојање „будућег века“ у Христу. Дакле,

иконизује улазак људи који то желе у будуће Царство Божје које је нови начин постојања људи и творевине, односно које ће бити заједница слободе и љубави творевине и људи с Богом у Христу.

²⁶ *Мистагогија*, 10

²⁷ Исто, 11.

²⁸ Исто, 14.

²⁹ Исто, 16.

³⁰ Исто, 21.

Св. Максим говори на основу Литургије о томе да је есхатон истинско постојање творевине, а не прошлост, односно садашњост.

Закључак

Есхатолошка онтологија, која указује на то да творевина нема постојање самим стварањем у почетку (протолошка визија бића), већ ће то остварити у будућности кад се сједини преко човека с Богом у Христу, упућује нас на закључак да постојање творевине зависи и од слободе човека. Сједињење створене природе с Богом преко човека зависи и од слободе човека, а не само од слободе Божје. Једини начин да творевина постоји налик Богу је да оствари заједницу слободе с Богом.

На основу изложеног учења Светог Максима Исповедника, које је библијски утемељено, закључујемо да ће постојање творевине почети од краја, од есхатона, а не од почетка. Тек кад се сједињење оствари, творевина ће истински постојати. Дотле постојање творевине јесте сенка и икона тог догађаја који ће бити њено истинско постојање, јер, како каже Свети Максим, ниједно од створених бића још увек није остварило оно што је Бог обећао, тј. потпуну заједницу с Богом у Христу. Дакле, за Св. Максима и библијске писце (посебно апостола Павла) постојање творевине је догађај краја, есхатона, а не почетка.

Литература

- Αγουρηδης, Σ. (1956). *Η Ιουδαϊκή Εσχατολογία των χρόνων της Κ. Διαθήκης*. Αθήνα.
- Мидић, И. (2008). *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смрти и хришћанска онтологија*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Мидић, И. (2015). Историја и Есхатон. *Саборносѝ*, 9, 1–24.
- Зизијулас, Ј. (2013). Истина, толеранција, монотеизам. Да ли је могућ један међурелигијски дијалог? *Саборносѝ*, 7, 1–5.
- Зизијулас, Ј. (2016). Света Тројица и људска личност. *Саборносѝ*, 10, 9–16.
- Zizioulas, J. (2017). The End is Where we Start From. У: Chalamet, C., Andreas, D., Mazzocco, M., Waterlot, G. (edd.). *Game Over? Reconsidering Eschatology* (стр. 259–278). Berlin: De Gruyter.
- Св. Максим, *Айорија* 9, PG 91.
- Св. Максим, *Таласију* 60, PG 90.

Ignatije Midić

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

The Things of the Old Testament are Shadow, those of the New Testament are Image, and those of the Future State are Truth

Protological and Eschatological Ontology

In this study, the author has raised the following question: If all beings are transient and die, then what is true existence? How can we say for something that is, when it would be change at that moment, and at the end it would stop existing, it would die? Analyzing the assumptions of protological ontology, which follows since antique philosophy, the author offers the original Christian eschatological ontology as an answer to these questions. To verify his views, the author refers to the Biblical tradition (especially Apostle Paul) and the work of Saint Maxim the Confessor.

Key words: eschatology, ontology, protology, Saint Maxim the Confessor, Eucharist.

Датум пријема чланка: 25. 7. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.



УДК 272-1 Тијар Ж.-М. Р.
272-732.2-284
272-732.4-675
271.2-55-549

Оригинални научни рад

Златко Матић*

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Два ватиканска концила у екуменској ерминеvтичкој дијалектици: приступ Жан-Мари Тијара

Abstract: Значајни римокатолички богослов, Ж.-М. Р. Тијар (1927–2000), сматрао је да теологија папског примата, у оквирима предањске свехришћанске еклисиологије *киноније*, коју могу прихватити као своју и друге Цркве, јесте најбољи сапутник Духу ка црквеном јединству овога и будућег века. У новој епохи историје живог Предања, означеној екуменским покретом и Другим ватиканским концилом, само еклисиологија *киноније* омогућује да се, након вишевековног прекида, наставе везе са ером благодати неподељене Цркве. Напредак и успех ове еклисиологије условљени су новим ишчитавањем (ре-лектуром) дефиниција Првог ватиканског концила и њиховом рецепцијом и интеграцијом у одлукама Другог ватиканског сабора. Ова студија представља Тијарову анализу поменуте проблематике.

Key words: теологија примата, папски примат, Жан-Мари Р. Тијар, упоредно богословље, Први ватикански концил, Други ватикански концил, еклисиологија.

Жан-Мари Р. Тијар, један од најзначајнијих римокатоличких теолога примата у Цркви¹, сматрао је да „римско питање заузима све важније место у самом срцу екуменског проблема“². Жељено јединство Цркве он повезује са дејством Духа Светога, који је инспирисао Цркву на ирреверзибилне екуменске кораке³ и који ће знати да, у погодно време (*kairos*), убрза жетву. Теологија папског примата, утеловљена у предањској хришћанској еклисиологији *киноније*, коју могу прихватити као своју и друге Цркве⁴, најбољи је сапутник Духу ка црквеном јединству овога и будућег века. У

* zmatic@bfspc.bg.ac.rs, zlatkomatic@yahoo.com

¹ Уп. Матић, 2016., О Тијаровом богословљу писали смо и у Матић, 2015.

² Tillard, 1977, стр. 291. Овим ставом Тијара прибрајамо великом броју теолога, који папски примат сматрају кључном препреком васпостављању јединства хришћана.

³ Посебно, у лику Павла VI, коме је Тијар посветио истраживање, објављено као Tillard, J.-M. R. (1982). *L'Evêque de Rome*. Paris. (У даљем тексту, *EP*)

⁴ Уп. Tillard, J.-M. R. (1987). *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*. Paris, стр. 323. (У даљем тексту, *ЦЦ*)

новој епохи историје живог Предања, означеној екуменским покретом и Другим ватиканским концилом, само еклесиологија *киноније* омогућује да се, након вишевековног прекида, наставе везе са ером благодати неподељене Цркве (уп. Tillard, 1980, стр. 468). Напредак и успех ове еклесиологије условљени су новим ишчитавањем (ре-лектуром) дефиниција Првог ватиканског концила и њиховом рецепцијом и интеграцијом у одлукама Другог ватиканског сабора.

Под предусловима „екуменске ерминевтике“ и магистеријалног документа из 1973. године, *Mysterium Ecclesiae*⁵, треба тумачити и разумевати документ Првог концила, *PAe* (*Pastor aeternus*, *Constitutio dogmatica De Ecclesia Christi* (Vaticanum I): Догматска конституција о Цркви Христовој). Ипак, нема места релативизацији. Званични ставови које је Рим заузимао на свим својим концилима, тако и на Првом, су *irreformabiles*. Тијар не допушта ни раздвајање два ватиканска концила, нити „заборав“ Првог ватиканског концила. Одлуке тог сабора не треба негирати, већ их треба ослободити лимита епохе и отворити их (уп. *EP* 89–90) новој егзегези и новој рецепцији, у екуменском кључу, у име заједничког трагања за *кинонијом* у истини вере.

1. Папски примат, ултрамонтанизам и *Pastor Aeternus*

Над реишчитавањем католичке дефиниције примата у екуменском кључу, надвила се сенка, коју Тијар дефинише ставом: *йаѝа* је постао *више ог йаѝе* у самом католичком менталитету. Ову деликатну тезу он веома озбиљно анализира и њену истинитост поткрепљује мноштвом доказа. Корене тог менталитета доминиканац идентификује у ултрамонтанистичкој клими, која је пратила, а у извесној мери и произвела дефиницију папског примата из 1870. године. То озрачје је у толикој мери утицало на католичку визију папства, да је постало готово јединствена могућа оптика сагледавања тог питања. Потребно је зато, сматра Тијар, првенствено идентификовати и описати поводе и изворе поменутог специфичног, на моменте историјски разумљивог, али штетног менталитета, који се вековима лагано, али постојано утврђивао у свести, вери и етосу католичког запада⁶. Овакав Тијаров приступ историјским сведочанствима има за циљ проналажење дубоких богословских узрока тих појава, који би били меродавни за наше време⁷.

⁵ Hunt, 2013, стр. 9, наводи став једног перитуса на Концилу, Џона Мареја (John Courtney Murray), према коме је развој доктрине био у основи питање свих питања Другог концила („development of doctrine was the issue underlying all the issues at the Council“).

⁶ Уп. прецизну и историјски утемељену анализу, коју Тијар развија у одељку „Les racines d’un certain esprit“, *EP* 70–84.

⁷ Управо актуелна екуменска истраживања теже томе да ослободе апостолски примат из описане конфузне ситуације непринципијелног мешања више нивоа примата (уп. *EP* 70).

Историјске поводе који су утицали на успон ултрамонтанистичке атмосфере, Тијар идентификује у епохама папе Григорија VII (1073–1085), који не говори другачије осим у терминима папских прерогатива, диктата, права и моћи⁸ и Бонифација VIII (1294–1303), који је тврдио да је Света Столица конституисала примате, патријаршије, митрополите и епископске катедре, чак и ван њене патријаршијске зоне, и (пре)дала им *концесије* (уп. Midić, 2016). Иако је постојала добра и оправдана идеја у ставу Григорија VII, тежња да се очува слобода епископа и Цркве пред земаљским владарима⁹, ипак се полако оцртава дух који је отворено објавио Бонифације VIII ђулом *Unam sanctam*¹⁰, која промовише теорију два мача и апсолутне моћи (*plenitudo potestatis*) римског понтифекса, а на крају утврђује јерархију суђења: ако земаљска власт греши, судиће јој духовна, ако духовна власт греши, суди јој се према нивоима духовног реда, али ако највиша власт греши, њој може да суди само Бог, никако човек, према 1 Кор 2, 15. Велики теоретичари папске моћи, Јован из Торквемаде (†1468) и Роберт Белармин (†1621), дали су, на основу историјских претпоставки, највиши теоретски израз папског ауторитета (уп. ЦЦ 331). На овај начин стиче се утисак да је читав план Божји повезан са папом, усидрен у њему, чак зависан од њега. Ништа, осим Бога, не може да избегне опсегу власти, *plenitudo potestatis*, њега, *Christi vicarius*. Све је подложно Петру и његовом наследнику: *plenitudo* не познаје попуштања, нити изузетке¹¹. Тијар даје

⁸ Најјачи доказ томе је његов памфлет *Dictatus Papae*, у коме он прописује 27 ставки о римској Цркви и њеном епископу. Од прве, у којој се подвлачи да је ту Цркву основао сам Господ, преко оних где се тврди да римски понтифекс може да устројава нове законе, поставља и разрешава епископе, да само њему сви земаљски владари целивају стопе, да он може да свргава императоре, премешта епископе са једне на другу катедру (13), да њему нико не може да суди (19), да Римска Црква није никада грешила и да никада неће ни погрешити, као што тврди Писмо, па све до 25. тачке, према којој римски епископ може свргавати епископе сам, без сабора.

⁹ Тијар, иначе, у многим историјским девијацијама папства налази макар оправдану жељу и намеру носилаца промена у историји, али их често оптужује за незграпан одговор. Захваљујући томе, отворила се игра претензија, некада провоцирана нејасним историјским ситуацијама, некада сматрана неопходном за повратак Цркве у јеванђелску чистоту, а некада настала из чисте глади за влашћу.

¹⁰ Була је објављена 18. новембра 1302. Почиње анализом јединства Цркве и тврдњом да ван ње нема спасења, да јој је глава Христос, да треба чувати јединство у вери, светим тајнама и љубави, тог јединственог тела. Постоје два мача, духовни и материјални и оба су у власти Цркве и њене главе — папе. Један мач је субординисан другоме, па је временска власт под духовном, и закључује: „Одређујемо, изјављујемо и дефинишемо да је апсолутно неопходно за спасење сваког људског створења да буде подложно римском понтифексу“ („*subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis*“, DS 875). О томе у EP 77–79 и Tillard, 1975, стр. 230.

¹¹ Инокентије III (†1216) тврди да је папа „на пола пута између Бога и човека, мање од Бога, али више од човека“ и зато му се почиње приписивати титула *vicarius Dei*. Инокентије IV (†1254) такође користи ову титулу да би проширио власт и на нехришћане. Ове ставове теоретски најјаче артикулише Августин Трионфо, Августин из Анконе (†1328), који тврди да је власт римског понтифекса једина *a Deo immediate*. Одатле следи да свака

многе примере из историје Цркве XIII–XVI века, у којима се сагледава линеарна егзалтација папске службе, све до тврдњи да папа није обичан човек, *non est homo, sed Dei vicarius, ... quasi Deus in terris est*. После таквих доказа јасно је да је римски понтифекс у свом *plenitudo potestatis*, постао „више од папе“.

Један од најјачих богословских (еклисиолошких) узрока експанзије свести, која ће се пројавити као ултрамонтанистичка, наш аутор налази у процесу потпуне унификације различитих нивоа примата римског епископа, главе римске Цркве. У *кинонији* локалних Цркава, регионалних епископата и њихових примаса, Рим од најранијих времена неподељене Цркве има посебну позицију. О његовом примату се говорило као о тачки ослонаца, критеријуму јединства и центру доктринарног упоришта. Тако папа, као римски епископ (његова истинска титула) има и регионални примат; као патријарх Запада има патријаршијски примат; апостолски примат, посебан и јединствен, има у срцу универзалног епископског колегијума. Међутим, лагано су се, током историје, ова три примата сместила на исти ниво, иако су веома различите природе. Римска Црква, наиме, често потакнута различитим околностима, тежила је томе да унифицира и на исти ниво постави регионални и патријаршијски примат са специфичном апостолском одговорношћу, у општењу свих Цркава (уп. ЦЦ 340). Временом су се прерогативи помешали, загрилили до унифицирања (уп. Tillard, 1975, стр. 229–230), што је довело до конфузије, а затим до римске централизације. Рим почиње да афирмише, подвлачи и тражи да се испуњавају његове претензије, настале уравниловком различитих нивоа примата римског епископа.

То је изазвало мноштво проблема. Лоше артикулисани нивои примата почињу да преиначују аутентичну природу Цркве, у којој јединство (*unité*) није униформност (*uniformité*), нити је разлика (*diversité*) истозначна са поделом (*division*) (уп. Tillard, 2000, стр. 85). Жеља Рима да постане *Mater et Magistra* Запада, заједно са другим пројављеним претензијама, превазишле су оквир службе, коју су тој Цркви признавале остале заједнице. Од хомогеног развоја једног нуклеуса црквеног устројства, прешло се на *максимализирајућу визију њајсџива*, коју Тијар представља изразом „папа је постао више од папе“.

власт (*potestas, iurisdictio*) долази од њега, како у Цркви, тако и у цивилном друштву; над папом нема никакве контроле, он поседује највишу доктринарну (учитељску) власт (*determinare quae sunt fidei*), он је аутор позитивног права, који нема ингеренције једино над божанским и природним правом. Његова власт се може проширити и на некрштене, цар је само *minister papae*, од папине власти зависи универзална правда, која достиже до светих на небу, до душа у чистишту, посвуда, осим до пакла и лимба (уп. ЦЦ 331–332). Убрзо ће и наивна народна уметност почети да представља Бога Оца у виду папе, римског понтифекса, посебно у мисалима.

Касније директно уобличени ултрамонтанистички изрази, имају дакле веома старе корене и јако је тешко избацити их из католичке свести. Векови историје су их глачали и постали су саставни део етоса католика (elles appartiennent à l'*ethos*), а на екlesiолошком плану су, као што је наведено, створили конфузију различитих нивоа власти римског епископа. Чињенице су непоколебиве, искрено завршава Тијар своју анализу развоја менталитета, у којем је дочекан период Првог ватиканског концила (уп. EP 82–84).

Папа Пије IX савршено се уклопио у ултрамонтанистички дух. Тог папу Тијар види као врло емотивног, срчаног до квазипијетизма, врло слабог теолога укорењеног у маријанску побожност, а не у догматско богословље. Због мноштва личних несрећа и непријатности које је доживљавао у турбулентном историјском оквиру друге половине XIX века (када постаје последњи „папа–цар“¹²), многобројни простосрдачни верници почињу да идеализују његове муке, патње и врлине, називајући га мучеником и светитељем. Тако су обичан народ (*le petit peuple*) и побожност масе, утицали на процес настајања нове слике, симбола или иконе папства. Дезоријентисани католички лаос у новој политичкој клими тражио је да што пре осигура и учини видљивим присуство Божје у њиховим искушењима. Папа Пије IX постаје једина сигурна тачка ослоња, стабилан пол хришћанства у општој кризи, сигурност и нада у моменту кад су се сви елементи *старој режима* рушили. Тијар тврди да се идеал папства дефинисао, заправо, око иконе једног папе који је више од папе, а кроз символ таквог човека посебно се развило обожавање папе. Живот Католичке Цркве биће од тада дубоко означен овим закључком и претвориће се у оданост и приврженост папи до религиозног поклоњења. Сусрет таквих опсесија ултрамонтанистичке мисли и такве индивидуе, као што је био папа Пије IX, довео је до екстремизма¹³ и опасности по Цркву, закључује Тијар (уп. EP 33–36).

У таквој ултрамонтанистичкој атмосфери, сазван је Први ватикански концил, на коме је 18. VII 1870. донета конституција *Pastor Aeternus*. Поборници саборске већине сматрали су уништавање последњих остатака галиканизма, који је изједначен са концилијаризмом, примарним задатком Концила и енциклике (уп. EP 43). Тако је Ватикански сабор постао концил „папске моћи“ (*le Concile du pouvoir papal*), како у сфери дисциплинске покорности, тако и на плану тумачења догме.

¹² Папина чаробна личност која је у тим тренуцима многе опчињавала, његова молитвеност и побожност, која је еруптивно куљала, нови гестови, колективне аудијенције, контакт са децом и обичним људима, ходочасницима на железничким станицама, његово господствено држање у тренуцима кад су европски моћници у њему видели разоружаног суверена, учинили су га хришћанским символом епохе.

¹³ Период живота и рада папе Пија IX, описали смо као, чак, профундаменталистичку еру, као подстицај на фундаментализам, у свом раду: Матић, 2014.

Три тачке енциклике *PAe* Тијар сматра јако битним и у њима види могућност да се чак и таква енциклика ре-реципира. То су: 1) власт (*potestas*) римског понтифекса представља се као његова функција, тј. служба (*munus*) јединства епископата и мноштва верних (*DS* 3051) (уп. Tillard, 1975, стр. 217); 2) *PAe* говори о римској Цркви и њеном примату као о реалности која одржава и објашњава примат римског понтифекса (*DS* 3057, *DS* 3060), али се чуди зашто нису проучене последице преласка текста са римске Цркве на римског понтифекса; 3) незаблудивост коју у одређеним околностима и под одређеним условима има римски понтифекс, јесте Христова незаблудивост коју је подарио својој Цркви:

...римски првосвештеник, када говори из катедре, тј. кад врши службу пастира и учитеља свих хришћана, и када својом врховном апостолском влашћу дефинише доктрину о вери и моралу коју треба да држи универзална Црква, јесте незаблудив, према обећању у блаженом Петру, чиме је божански Искупиатељ желео да буде опскрбљена његова Црква... (*DS* 3074)

Ово су аспекти ублажавања, према Тијару, али постоје, према произведеним последицама, врло тешка ограничења, од којих је најтеже непостојање прецизних одредаба о правима епископата у односу на јасно одређена права папе. Тај вакуум је могао бити попуњен ултрамонтанистичким тумачењем, што се заправо и десило после концила, али није морао. Постоји један драгоцен параграф који омогућује другачији приступ, другачије ишчитавање и разумевање читавог концила и његових одлука:

Подједнако је погрешан став да ова власт врховног првосвештеника на било који начин смета (представља препреку, шкоди) директној и непосредној јурисдикционој власти епископа, који су Духом постављени (уп. Дап 20, 28), као апостолски наследници, да би као прави пастири напасали и водили одређено стадо, како би оно било утврђено и заштићено од највишег и универзалног пастира, према речима Светог Григорија Великог: „Моја част је част универзалне Цркве. Моја част је утврђена снага моје браће. Ја ћу ваистину бити почаствован онда када се појединцима неће ускраћивати част која им припада. (*DS* 3061)

На Сабору се ништа није говорило о ограничењима власти папе уопште, нити о лимитима његове власти у односу на епископску власт, јер то није одговарало концилској већини (Tillard, 1975, стр. 218). Тијар, ипак, и овде налази излаз, тачније уочава два пута отварања концила за „мекша“ тумачења. Оба су извучена из саборских дискусија и интервенција „мањине“. Прва тумачења *PAe*, веома ауторитативна, дали су сами концилски оци у дискусијама и сложеним процесима одбијања прводбитно предложених схема саборских докумената. Тако су представници „мањине“ често приморавали оце *Deputatio de fide* да, ако не промене, оно макар пружи таква објашњења, која данас попримају енормну важност (Tillard, 1979, стр. 4–5). Јасан пример таквог приступа тиче се често помињаног става да је папска моћ *ad aedificationem Ecclesiae non ad destructionem* (за

утврђивање, а не разарање Цркве), а друга да нема ниједне људске силе или власти која би била изнад папске, тако да су над њим *једино њриродно и дожанско ѡраво, које ни ѡаѡа не сме ѡрекорачиѡи*.

Иако су постојале могућности умереног тумачења свих тачака енциклике, одмах након објављивања одлука, *РАе* бива уврштена у тријумфалистички ултрамонтанистички менталитет, који даје одлучујући печат њеној рецепцији у категоријама које смо назвали екстремистичким и профундаменталистичким претеривањима. Тијар, пак, за именовање исте реалности користи израз „максималистичка“ егзегеза, која преко римске теологије постаје наметнуто и доминантно „мишљење Цркве“. Школским системом, званичном црквеном штампом, припремом свештеника и дипломата у духу такве егзегезе, куријалном пресијом, формираће се оно што смо описали као еклисијални модел или „католичку свест“ о папи који је „више од папе“¹⁴. Таква тенденција остаје на снази до Другог ватиканског концила, али је саставни део народне побожности све до времена када и сам Тијар ствара. Да би то доказао, аутор пружа мноштво навода из приручника и уџбеника догматике и катихизиса с почетка XX века¹⁵, али подсећа и на текст из катихетског листића из Канаде, насталог у мају 1980. године у коме је папа дефинисан као „сукцесор Божји“ (*EP* 32). Зато Тијар закључује да су победе однели ултрамонтанизам, кога је Први Ватиканум, упркос ублажавању ставова, на неки начин „освештао“, и максималистичка визија папства (*une vision maximalisante de la papauté*), без обзира на опрезнији и умеренији тон енциклике *РАе* (уп. *EP* 50–51). Тако се у Католичкој Цркви рађа катастрофална аномалија: епископи постају споредне личности у устројству Цркве. Кардинал или апостолски нунције (често тек титуларни епископ, без реалне катедре) задобија виши ауторитет од самог локалног епископа у његовој дијецези. У једном од последњих написаних текстова, Тијар пита да ли је епископ Поатјеа исто што и архиепископ нунције Отаве, будући да овај други нема ни епархију, ни верни народ, ни катедралну цркву (јер догослужи у приватној капели), ни презвитеријум (уп. Tillard, 2000, стр. 86–87). Тумачења свих спорних места односа папе и локалних епископа, по правилу су диспропорционално превагнула у корист папе. Епископи су у пракси његове сенке, нема центра или главе, јер нема кружнице, или тела (уп. Tillard, 1979, стр. 6). У томе Тијар сагледава озбиљну претњу самом бићу Цркве — *кинонији*.

¹⁴ Ова размишљања и дешавања постају народна својина: ствара се посебна врста побожности у односу на папу, која иде до светогрђа (*le blasphème*, *EP* 40). Тако, налазимо закључке у *Civiltà cattolica*, да „када папа медитира, сам Бог у њему мисли“, а у литургијским химнама се неретко реч *Deus* замењује папиним именом, *Pius*. У складу са маријанском популарном побожношћу, почиње да се шири фамозна доктрина о три невине реалности, које у себи носе Христа: Марија, хостија и папа.

¹⁵ Посебно подвлачи дијалог у једном Катихизису, у коме на питање: Ко је епископ? тачан одговор треба да гласи: Свештеник посебно хиротонисан да би одржавао међу нама место Светог Оца, Папе (уп. *EP* 49).

Рецепција *РАе* представља типичан случај утицаја амбијента и контекста на разумевање једног званичног документа, јер су у концилски текст учитани концепти једне теологије и својеврсне побожности, који су се сјединили са дефинисаном концилском доктрином (уп. *ЕР* 53) и постали кључни за њену рецепцију на екстреман начин. Интерпретације у светлу концилских дискусија потпуно су заборављене. Ситуација се готово није мењала, до половине XX века.

2. Примат римског епископа на Другом ватиканском концилу

Од самог сазивања и отварања Другог ватиканског концила, сва дешавања на њему била су особито строго надгледана од једне надобудне и забринуте „мањине“ (*minorité*), која је наследник победничке „већине“ (*majorité*) Првог Ватиканума (уп. *ЕР* 54). Зато на Другом Ватикануму нема суштинске промене у односу на *слово РАе* (Tillard, 1979, стр. 14). Доказ је, свакако, увод у Декрет о пастирској служби епископа, који је донет после *LG*, а који дословно понавља речи *РАе* и дефинише римског Првосвештеника као наследника Петровог (*successor Petri*), који има врховну, пуну, непосредну и универзалну власт (*suprema, plena, immediata et universali potestate*) и примат редовне власти над свим Црквама (уп. *CD* 2).

На први поглед, може се закључити да се ради о *status quo*. Ипак, иако преузима елементе *РАе*, *LG* их уноси у нову перспективу, у нову еклисиолошку концепцију уравнотежених елемената и луцидних реалности мањине Првог Ватиканума, различиту од оне ултрамонтанистичке, коју је носила концилска већина 1870. Другим речима, „мањина“ Првог ватиканског концила постала је „већина“ Другог Ватиканума и обрнуто.

Одатле следи да се, током Другог ватиканског концила, енциклика *РАе* налази у новој рецепцији (у догматском смислу те речи), након скоро једног века тумачења, продубљивања, новог ишчитавања и промишљања. Тако се Први и Други Ватиканум смештају у дијалектичко јединство, које потражује да један буде интерпретиран другим. На овом суштинском плану, рецепција (*receptio*) Првог ватиканског од Другог концила, представља ново ишчитавање Првог, што представља типичан случај развоја догмата. Ради се о еволуцији догмата, не додавањем нових истина, већ путем појашњења, осавремењеног разјашњења претходно донетих ставова, о својеврсном жељеном, ишчекиваном и препорученом *aggiornamento* догматског израза. Зато је сам Други концил, у Тијаровом изразу „ре-лектура у новом контексту, али са лако ломљивим резултатима“¹⁶.

Док Први концил види Цркву у њеном историјском стању, полазећи од њене главе, епископа Рима, Други ватиканум је сагледава полазећи

¹⁶ Такав је поднаслов једног одељка *ЕР* (54–70): „Vatican II: une relecture dans un contexte nouveau, des résultats fragiles“.

од епископâ (уп. Tillard, 1979, стр. 15–16), „апостолских наследника“ (LG 18–24, итд), који заједно конституишу темељ универзалне Цркве (LG 19). Силом дожанске институције, сваки епископ је ваистину глава своје Цркве, који „уређује кућу Бога живог“ (LG 18). Они су пастири (LG 20) и првосвештеници локалне Цркве, конституисани „на врху свете службе“ (LG 21). Сва њихова права, повластице и елементи власти долазе из епископске хиротоније, из свете тајне, сахрамента. И они су, а не само папа, у управљању Црквама аутентични *vicarii et legati Christi* (LG 27). Зато Други Ватиканум отворено тврди да епископском телу као таквом припада пуноћа службе конструисања, управљања и руковођења читавом Црквом (LG 20. 21, CD 2, 2).

LG 18 експлицитно смешта *officium* римског понтифекса унутар ове заједничке епископске мисије и у служби ње и то преузимајући суштинске цитате првих параграфа PAe. LG жели да се говори о епископима, наследницима апостолским, који са Петровим наследником, Христовим викаром и видљивом главом целе Цркве, управљају домом Бога живог (LG 18).

Схема није више пирамидална. У мисији епископата, као таквог, сагледава се служба римског епископа (уп. ЦЦ 324). Ово је суштинско подвлачење. Концил врло јасно представља Цркву у њеном светотајинском и апостолском пореклу. Службу римског понтифекса поставља унутар апостолства Цркве, које је изнад свега. Садржај Првог Ватиканума је прихваћен, али се смешта у свој предањски контекст, ослобођен ултрамонтанизма¹⁷. Ово није више визија Цркве као савршеног јерархијски устројеног друштва (*societas perfecta*), верне копије цивилног друштвеног устројства.

Сада је јасно да се ради о прелазу са еклисиологије чија је полазна тачка универзална Црква (подељена на делове, порције, тј. дијецезе) на еклисиологију која схвата цркву као *кинонију* пуних локалних Црква (уп. Tillard, 1979, стр. 15): универзална Црква је плод *киноније* локалних Црква (уп. EP 57). Ово је огромна новина Другог ватиканског концила у односу на Први, коју посебно подвлаче LG 26 и CD 11¹⁸.

Еклисиологија која Цркву Божју види као *кинонију* локалних Црква, које су поверене *episcopè* епископâ у општењу, мора бити постављена у директан однос са другом важном претпоставком енциклике LG, тј. са чињеницом да епископска власт и њена јуридикска институција потичу од једног истог сахрамента, од епископата и *свѣѣѣ ѣѣѣѣ хиротоније*. Важно је одмерити тежину овог става LG за теологију папског примата. Заправо, евидентно је да у Цркви оно што је светотајински утемељено неопходно има првенство над свим другим реалностима (пре свега, јуридикским), јер

¹⁷ Ре-лектура Првог концила у светлости Предања и у екуменској визури ослушкивања потреба „других“ хришћана — то су суштинске промене које доноси Други концил по питању теологије примата. Уп. Tillard, 1995, стр. 212.

¹⁸ Тијар овде наводи своја два омиљена текста са Другог Ватиканума.

Црква настаје вером и тајнама. Сви њени суштински аспекти смештени су унутар осмозе вера — свете тајне, одакле као другостепена, происходи јуридика.

За енциклику *LG* епископат је, дакле, сакрамент. Јерархијска власт у Цркви је светотајинске природе, не потиче из *ordo jurisdictionis*, чији би извор био папа (уп. Tillard, 1979, стр. 16). Све што епископи имају (*LG* 23) долази им из епископске хиротоније, ту папа ништа не може ни одузети, ни додати. Али, ради очувања и осигурања *киноније*, један од епископâ, римски епископ, позван је да на посебан начин врши бригу за универзалну Цркву, која је уписана у епископску (а не „папску“) хиротонију. Зато се избор папе никада није сматрао сакраментом. Избор или устоличење (интронизација) папе, њему не додељује никакав посебан, неизгладив карактер: када се папа повуче, он „*simpliciter* престаје да буде папа“ (*EP* 58)¹⁹. Не постоји посебна света тајна која утврђује папство²⁰, постоји само епископска хиротонија онога, кога његов избор на римску *sedes* (град мучеништва Петра и Павла) чини носиоцем посебне службе одговорности једног епископа унутар колегијума његове браће епископа (уп. Tillard, 1980, стр. 463). У противном, католичанска Црква не би могла да постоји *од* и *из* локалних Цркава (уп. *LG* 23). Другим речима, поставити врховног првосвештеника изнад епископа, у својеврсну псеудосакраменталну сферу, значило би, поново, направити од папе „више од папе“. На тај начин би се Црква Божја нашла у лажној позицији у односу на своју светотајинску природу, чиме би било доведено у питање њено истинско постојање јер Црква не познаје виши јерархијски ступањ од епископата (уп. Tillard, 1975, стр. 231).

Власт и мисија папства морају се дакле схватити нераздвојно од власти и мисије епископског колегијума. Сваку власт у Цркви треба поимати у оквирима динамичке тензије једне исте мисије епископског збора као таквог (наравно, са својом главом, која постоји једино у заједници са својим телом) и јединствене власти, која се добија светом тајном хиротоније (уп. *ЦЦ* 324–325). Заправо, пошто је универзална Црква у локалној, мисија и власт сваког локалног епископа имају неопходно, а не као додатак, саприсносусну димензију бриге и старања за универзалну Цркву. Одатле следи паралелизам ставова: колегијум епископа сједињен са својом главом, епископом Рима, јесте „субјекат највише и потпуне власти над читавом Црквом“, и глава, „по сили службе има потпуну, највишу и универзалну власт“ (*LG* 22). Тијар сматра да избор редослед придева уопште није случајан.

¹⁹ Повлачење Бенедикта XVI се лако богословски сагледава и анализира само у контексту, који Тијар овде презентује.

²⁰ „Il n'est pas 'consacré' pape par un acte sacramentel“, или „En d'autres termes il n'existe pas de sacrement de la 'primauté papale'“, Tillard, 1975, стр. 231.

Папство се утемељује у епископату. За римског епископа, као и за све епископе, све потиче из исте тајне (свете тајне епископата), из исте мисије конструисања и очувања Цркве у *кинонији*, из исте власти, која потиче из овако формулисане службе. Али, власт се другачије артикулише у односу на службу, коју неко има у истом епископском збору: код епископа Рима димензија *sollicitudo universalis* се развија на посебан начин, иако неизоставно унутар светотајинске епископске благодати (уп. ЦЦ 328, EP 60). Место и власт римског епископа унутар епископског колегијума треба схватити у перспективи *ministerium*-а у збору, а не *dominium*-а у колегијуму (уп. ЦЦ 341). Евидентно је да сваки *munus* (дужност, служба) потражује власт за његово испуњење. Ипак, власт је пропорционална *munus*-у, а не обрнуто. Полазна тачка анализе је природа *officium*-а, да би се проценио *potestas*, јер служба одређује лимите власти (уп. Tillard, 1979, стр. 12). Ако се, дакле *munus* римског епископа може разумети у односу са дужностима епископског колегијума, онда се и власт римског епископа може разумети само у релацији са влашћу и (*jus*-ом) епископског колегијума. Власт примата није више извор моћи колегијума: то јасно показује LG, признајући светотајинску природу епископата. Власт је *radi* киноније Црква међусобно и са апостолском заједницом. Ако примас говори у име своје браће, као Петар у Новом Завету, онда оно што он саопштава мора бити у *кинонији* са њиховим ставом, чак и ако они нису формално консултовани. У његовом гласу се изражава њихов став (уп. Tillard, 1980, стр. 464).

Таква је визија папства Другог концила: оно припада епископској служби, на њој се темељи и не може се од ње одвојити. У оквиру те службе, коју са осталим епископима дели и глава колегијума, постоји и мора опстати жива дијалектичка тензија два пола: локалног и универзалног, плуралитета и јединства, који заједно чине комунију. Циљ је да се пројави и очува *Ecclesia catholica* у *ecclesia localis*, али и да се конструише *Ecclesia catholica (universalis)* као *кинонија ecclesiae locales* (уп. ЦЦ 326–328). Никако се не сме дозволити да један пол апсорбује други: локални епископи, расејани или сједињени, не могу извор своје власти налазити у епископу Рима, али ни обрнуто. У супротном бисмо одбацили светотајинску једнакост ових двеју власти. „Плуралитет би склизнуо у поделу, а јединство у деспотску централизацију“ (EP 60).

Из различитих разлога (утицај 'мањине', непотпуна богословска анализа, недостатак времена, страх од реакције католичког јавног мњења), LG ипак не регулише тешко питање конкретних ограничења ауторитета и власти епископа Рима у односу на друге епископе. С тим у вези, зна се да је концил одбио јула 1964. један амандман Павла VI, према којем је требало да се унесе клаузула да о свом деловању папа полаже рачуне једино Богу (*est soli Domino devinctus*)²¹. Комисија је одговорила: „Римски првос-

²¹ О томе, више у Tillard, 1979, стр. 19.

вештеник мора да се држи самог Откривења, фундаменталне структуре Цркве, светих Тајни, дефиниција првих Сабора итд. Све то је немогуће сада набрајати²². Уколико се не би овога држао, папа би деловао *non ad aedificationem sed ad destructionem Ecclesiae*. А управо је Први Ватиканум јасно подвукао став да служба римског понтифекса мора бити *ad aedificationem* (уп. Tillard, 1975, стр. 221).

Други Ватиканум, дакле, нема никакву конкретну јуридикчку норму, нити било какав прецизно дефинисан канонски лимит, којим би ограничио (*circonscrire*, EP 62) власт епископа Рима. Конкретно, остала је нејасна тврдња да папа може увек слободно вршити (*semper libere exercere*) своју власт (LG 22). Зато се доктрина тог концила о овој реалности, мора уравнотежити са целокупном догмом Цркве. Као и PAe и Ватикан II има пуно поверење не само у индивидуални суд римског понтифекса, већ и у активно присуство Св. Духа у Цркви, у заједници верних. Он је, истовремено, извор учитељског ауторитета и заједничке вере. Управо зато се говори о *sensus fidelium*, схваћеним као *conspiratio* јерархијског магистеријума и вере лаика Цркве (уп. Tillard, 1977, стр. 302–304). Ако би римски понтифекс прешао лимите свог специфичног *officium*-а, а то је очување Цркве у *кинонији*, тада би епископи и лаици могли да реагују, надахнути Светим Духом (уп. Tillard, 1979, стр. 19–20).

Недостатак јасног става Другог концила о конкретном односу власти римског понтифекса и епископског колегијума, омогућује различита тумачења, чак и повратак на преконцилска схватања, јер није дошло до ослобађања Цркве од духа еклисиологије последњих векова. Уместо *et... et* папске и епископске власти, бира се њихово искључујуће *aut...aut*, јер се не зна како ставити два „и“. И зато, у оба случаја, пошто тако изгледа много сигурније (*plus sûr*), скоро сва власт и одговорност преноси се на римског првојерарха. Папска монархија наставља да функционише у затвореном кругу и чврсто се ослања на курију.

Закључак

Након свеобухватне анализе, Жан-Мари Тијар закључује да је семе Другог концила пало на тврдо тло и да га енциклика LG није довољно дубоко посејала. Нове институције концила, упркос новом ишчитавању одлука Првог концила, још увек нису у реалном животу ушле у склад са еклисиологијом *киноније* и нису успеле да артикулишу: *typus* римског понтифекса и *typus* комплетног епископског колегијума, слободу деловања првога (потврђено чврсто ултрамонтанистички на Првом концилу) и

²² Уп. Tillard, 2000, стр. 90. На другом месту Тијар закључује да је и примат римског епископа подложен правилима и ограничењима (*normes et limites*) (уп. EP 166), свим оним што у Цркви потиче из воље Божје (божанско право, природно право, епископат, одлуке Сабора, предање његових претходника).

потребе колегијалности (потврђене на Другом концилу, али недовољно јасно), привилегије римског понтифекса и права епископског колегијума. Из страха да се не изгуби, наруши сигурност (*sécurité*, *EP* 65), као кичмени стуб се чува монархијска визија, а колегијалне форме још увек нису ништа више од тела у служби примата, чиме се деградира дух Другог концила.

Управо овај проблем полако прети да доведе до „стерилизације“ плодова тог сабора. Тијар подвлачи да се не ради о канонском проблему, већ о догматском питању. Досије догматска теологија папства још увек није затворен. Напротив, остаје да се у екуменском духу и сарадњи напише једно од његових најсложенијих поглавља. Не треба ревидирати, нити кориговати одлуке Другог концила, већ треба продубити рецептивну интуицију да би се схватило на који начин артикулисати и повезати у јединство две власти, римског понтифекса и епископског колегијума, кад су обе пуне, врховне и универзалне, према *LG* 22.

Литература

- Матић, З. (2014). Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*. *Теме*, 2, 855–876.
- Матић, З. (2015). Формирање богословске мисли Жан-Мари Тијара: претпоставке, извори, утицаји. *Теолоџикон*, 4, 173–185.
- Матић, З. (2016). Почетне етапе развоја богословске мисли Жан-Мари Р. Тијара. *Саборносћ*, 10, 77–88.
- Midić, I. (2016). Primacy within the Church. *Саборносћ*, 10, 41–50.
- Tillard, J. M. R. (1975). L'Horizon de la primauté de l'évêque de Rome. *Proche-Orient chrétien*, 25, 217–244.
- Tillard, J.-M. R. (1977). La primauté romaine: Jamais pour éroder les structures des Eglises locales. *Irénikon*, 50, 291–325.
- Tillard, J.-M. R. (1979). The jurisdiction of the bishop of Rome. *Theological Studies*, 40, 3–22.
- Tillard, J.-M. R. (1980). L'Eglise de Dieu est une communion. *Irénikon*, 4, 451–468.
- Tillard, J.-M. R. (1982). *L'Evêque de Rome*. Paris.
- Tillard, J.-M. R. (1987). *Eglise d'Eglises. L'ecclésiologie de communion*. Paris.
- Tillard, J.-M. R. (1995). Le ministère d'unité. *Istina*, 40, 202–216.
- Tillard, J. M. R. (2000). Retour sur Vatican II: à propos du livre de Mgr. J. R. Quinn *The Reform of the Papacy*. *Irénikon*, 73, 81–92.
- Hunt, A. (2013). The Trinitarian depths of Vatican II. *Theological Studies*, 74, 3–19.

Zlatko Matic

University of Belgrade, Faculty of Orthodox Theology, Belgrade

Two Councils of Vatican in the Ecumenical Hermeneutical Dialectics: An Approach of J.-M. R. Tillard

The significant Roman Catholic theologian J. M. R. Tillard (1927–2000) considered that the best companion to Holy Spirit, towards the Church unity of this age and the future one, is the theology of the papal primacy in the framework of traditional, all-christian ecclesiology of *koinonia*, and that this theology as such can be accepted by other Churches as their own. In this new epoch of history of living tradition, which is marked by the Ecumenical movement and the Second Vatican Council, it is only the ecclesiology of *koinonia* that can make possible a continuation of linkages with era of Grace of an undivided Church, inspite of fact that there is a break that has been existing for centuries. Condition for the progress and success of this ecclesiology is certain new reading (re-lecturing) definitions of the First Vatican Council, as well as the reception and integration of these in decrees of the Second Vatican Council. This study represents Tillards analysis of this problematics.

Key words: theology of primacy, papal primacy, ecclesiology.

Датум пријема чланка: 20. 8. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.

УДК 274.5-1 Лутер М.
271.2-1

Оригинални научни рад

Јован Зизијулас

Атинска академија наука, Атина

Димензије вере у православној и лутеранској теологији

Abstract: У овом тексту, аутор разматра теолошку поруку реформације, усредсређујући се посебно на њену фундаменталну тврдњу о превасходности *вере* у хришћанском постојању. Принцип *sola fide*, који је успоставио један од Лутерових теолошких и духовних аксиома, носи важност која превазилази полемички контекст у коме се сам историјски појавио. Аутор предлаже да се принципу *sola fide* не приступа из угла тога шта он негира (тј. као супротности спасењу кроз дела и заслугу), већ као позитивном становишту које по себи носи егзистенцијални значај.

Key words: вера, индивидуа, личност, М. Лутер, васкрсење, Црква.

Увод

Реформација се појавила као један догађај унутар историје западног хришћанства. Источне Цркве су у то време биле преокупирани сопственим проблемима, будући да су покушавале да преживе у околностима спољашњих притисака, које су вршиле нехришћанске секуларне силе и да обезбеде своје унутрашње јединство и верност сопственом предању. Према виђењу православних тог времена, реформација је била искључиво западна ствар, за коју је, услед ограничености комуникације тог времена и доступних информација, постојало само ограничено интересовање. Тако, када је Меланхтон, 1559, шаљући писмо са примерком Аугсбуршког исповедања вере у преводу на грчки, покушао да обавести васељенског патријарха Јоасафа II о учењу реформатора, није добио одговор. Тек ће касније, током првог патријарховања Јеремије II (1572–1579), а на иницијативу Тибингенског теолошког факултета, доћи до покретања кореспонденције између протестантских и православних богослова, али је читавом овом послу било суђено да постане део конфесионалних конфронтација које су присиљавале православне да утврде сопствени конфесионални идентитет *vis-à-vis* протестантизма и римокатолицизма. Истовремено, мисионарска упаљеност којом су те западне конфесије покушавале да однесу победу над православнима, на крају је изазвала искључивост и одбрамбени став

потоњих у односу према оним првима, став који још увек преживљава у неким конзервативним православним круговима.

У оваквом, полемичком и апологетском контексту, у којем је свака страна покушавала да пронађе разлоге и аргументе против оне друге, за православне је било природно тешко да увиде и кажу било шта позитивно по питању реформације. Данас, за оне који барем желе да ослободе историју од смртоносног утамничења у прошлости и да је отворе за садашњост и за будућност, није само могуће, већ је и природно и императив је приступити реформацији у много позитивнијем духу. Реформација је била покрет и покушај да се чује и одговори на Реч и вољу Божју, и као таква, она носи поруку која још увек захтева нашу пажњу и теолошку евалуацију.

У овом тексту, покушаћу да осмотрим теолошку поруку реформације, усредсређујући се посебно на ону фундаменталну тврдњу: *истакнутост* (*prominence*) вере у хришћанском постојању. Принцип *sola fide*, који је успоставио један од Лутерових теолошких и духовних аксиома, носи важност која превазилази полемички контекст у коме се сам историјски појавио. Принципу *sola fide* се не сме приступати из угла тога шта он негира (тј. као супротности спасењу кроз дела и заслугу), већ као позитивном становишту које по себи носи егзистенцијални значај. *Fides* није *jegan* аспект хришћанског постојања, уз или насупрот још неком другом — *fides* јесте само хришћанско постојање: не вера и дела, нити вера без дела, већ дела *унутар* вере. И сам Лутер се бринуо да појасни да он у истицању приоритета вере не искључује дела, већ да жели да говори „о добрим делима вере“ (*Von den guten Werken*, 1520). Исто тако, није вера *и/или* разум (традиционална схема средњовековне теологије), већ разум *унутар* вере. Термин *sola* не имплицира одбацивање и искључивост, већ указује на одлучујући фактор без кога сви остали фактори губе своје значење — или, да кажемо позитивно, унутар и само унутар кога они стичу своје значење. Ово је изазов принципа *sola fide* који превазилази историјску ситуацију шеснаестог века и захтева ерминевику која реформацији може дати егзистенцијални значај и за наше време.

Лутер је био западни теолог, и мада се он побунио против схоластицизма, он није могао да не буде условљен њима у свом начину мишљења. Једно од хипотетичких питања које овде пада на памет је: како би реформација изгледала да су Запад и Исток остали уједињени, као што су били у првом миленијуму? Ово питање добија на круцијалном значају у нашем екуменском контексту. Суштина екуменизма је у вољности и напору да се поново открије католичански етос којим се Исток и Запад могу обратити један к другом у покушају да се јеванђеље учини релевантним у нашем времену. Као православцац, не могу помоћи стављању Лутерове теологије у светлост мог предања. Овде посебно намеравам да покренем питање како би Лутеров принцип *sola fide* изгледао када бисмо га ставили у светлост

одређених идеја грчке патристике, које се тичу есхатологије, антропологије и еклисиологије, те какве философске импликације могу проистацати отуда. На овај начин, надам се да ћу понудити неке сугестије за ерминевтику реформације у егзистенцијално релевантној теологији.

1. Вера као слобода: онтолошка димензија вере

„Може ли Бог да доведе до тога да буде да оно што је било није било. На пример, ако би било сигурно установљено да је нека девица оскврњена, зар није немогуће да она опет постане неупрљана? Ово је, свакако, тачно ако се тиче природе и у том случају стајао би суд да то није могуће... Наиме, не могу се супротности сложити у једном и истом предмету. Даље, овако нешто ће бити исправно окарактерисано као немогуће ако се ово, још, повеже са немоћи природе. Ипак, далеко да се ово може применити на величанство божанства. Наиме, онај који је дао природи њен почетак лако може, ако он то жели, и нужност природе уклонити. Јер, онај који влада над свим створеним стварима не стоји под законима Творца, и онај који је створио природу окреће природни поредак сходно сопственој творачкој вољи.“

Ове провокативне речи Петра Дамијана нас уводе у подручје вере као онтолошке категорије (уп. Zizioulas, 2012). Вера се најчешће схвата у психолошким оквирима. Да би се указало на њено значење, по правилу се позива на осећај „поверења“. Такав приступ вери олакшава заобилажење тешког проблема који је обележио западну теологију — посебно од њеног сусрета са грчком философијом — може ли се вера помирити са разумом? Може ли вера противречити фундаменталним законима природе, тиме и разуму?

Античка грчка философија је, посебно од Аристотелове расправе о идеји знања, заробила човеков ум логичком контрадикцијом: све док нешто јесте, не може да није; све док тврдимо, не можемо истовремено порицати.

„Немогуће је да исто истом и сходно истоме истовремено припада и не припада.“ (Аристотел, *Меташфизика*, 1005б, 19 (Г–4))

Реалност је дата тако да мора бити нужно препозната и прихваћена да би била спозната.

Од када се сусрела са јелинском философијом, хришћанска теологија је била присиљена да се рве са проблемом односа вере и разума. Овај проблем је постао посебно акутан од Светог Августина и током читавог периода Средњег века. Познате фразе, „*fides quares intellectum*“ и „*credo ut intelligam*“, које су биле база рефлексии Светог Анселма, указују да схватање (разум) не може бити разведено од вере: што више верујеш, то више желиш да то *йокажеш*, или да убедиш себе (и друге) у то, обраћајући се разуму.

Крајње детаљно бављење историјом теме односа вере према разуму превазилази наш циљ у овом тексту. Довољно је да поменемо позицију Светог Томе Аквинског о правима разума у стварима вере, а која је изражена у следећим речима:

„Из божанске omnipotencije је искључено само оно што противречи разуму или суштини бића, тј. оно што у исто време јесте и није нешто; и оно што је слично ономе да није било нешто што је било“.

Божје свемогућство стаје на прагу реалности, онога што већ јесте. Бог не може опозвати радњу коју је већ учинио, неће противречити стремљењима природе коју је он слободно створио:

„Управо зато што је Бог, он не може деловати ирационално и контрадикторно себи.“

„Да нешто што је било није требало да буде — са контрадикцијама које имплицира — није предмет божанске моћи.“

Чак и Дунс Скотус, острашћени бранилац божанске omnipotencije, не може да оде толико далеко да порекне принцип не-противречности:

„Јасно је да треба држати да је Богу могућа свака ствар, осим онога што је очигледно немогуће *ex terminis*, или самоочигледно дедукованих немогућности или противречности“.

Управо у контекст ове позадине борбе да се вера помири са разумом и да се прва начини прихватљивом овоме другом, треба сместити и просуђивати и Лутерово инсистирање на *sola fide*. Лутер није био философ у смислу рационалне философије и отворено је одбацивао, не само Аквинског, већ и самог Аристотела. Његово *sola fide*, као и *tenebrae fidei, ubi nec lex, nec ratio lucei* („тама вере, где не сијају ни закон, ни разум“), чини се, имплицира отворено одбацивање целокупне философске мисли. Избегавао је спекулацију, и његово инсистирање на искључивости вере, суштински је било порицање идеје спасења кроз дела. Они аргументи које је изводио били су утемељени искључиво на Писму (*sola scriptura*), а не на разуму. Ипак, ово инсистирање *sola fide* може повлачити за собом и философију или водити к њој — вероватно супротно Лутеровим намерама. „Реформаторово“ *sola fide* је од таквог философског значаја, те ћу га прокоментарисати у следећим редовима, износећи, истовремено, и разлоге због којих ово теолошко начело није довело до превазилажења дихотомије вере и разума у Лутеровој теологији.

Философски значај начела *sola fide* је у ономе што оно уводи у онтологију. За грчку философију биће је било *γαῖωσις*. Целокупно резонување произраста из рекогниције онога што већ јесте — било да је то општа идеја у платоничарском начину мишљења, било да је то конкретна реалност коју схватамо нашим чулима, како би то Аристотел преферирао. Из ове базичне претпоставке, следећу одређена онтолошка начела. Један је да људска мисао не може опозвати или поништити оно што већ јесте — оно што претходи нашим мислима и све оно што чинимо или говоримо, мора кореспондирати ономе што већ јесте. Ово води апсолутно онтолошком суверенитету *φакта*: ништа од онога што је учињено, не може бити опозвано или поништено.

Друго начело које проистиче из ове класичне онтологије је начело не-противречности, на које смо се већ осврнули. Оно што већ јесте (чињеница) не може бити негирано (контрадиктовано својом опозицијом). Ово је логичка последица претходног начела: пошто не можемо да опозовемо или понишtimo чињеницу, не можемо јој противречити њеном опозитарношћу.

Оба ова онтолошка начела, као што смо видели, била су усвојена од средњовековног схоластицизма. Чак ни свемогући Бог није могао опозвати прошлост или противречити ономе што већ јесте. Аквиначово усвајање аристотелизма и примена бића на идеју Бога, довели су онтологију дотле да самог Бога обавезе нужношћу „факта“, те да га учини неспособним да опозове било шта што јесте, а тиме и да противречи бићу. Истовремено, као резултат, човеков разум је постао породљен реалношћу, приморавајући интелект да се прилагођава ономе што већ јесте: *adequatio rei et intellectus*.

Управо је ово био тип онтологије који је имплицитно био нападнут начелом *sola fide*. Не намеравајући да философира, Лутер је уздрмао темеље грче и схоластичке онтологије, пишући у свом коментару на *Посланицу Галатима*:

„Бог је послао свога јединороднога Сина у свет и навалио је на њега све грехове свих људи, говорећи: *Буди Пејтар — ѿај одрицаишељ; буди Павле — ѿај ѿонишељ, доѿохулник и насилник; Давид — ѿрељубочинац; онај ѿрешник који је ѿѿео јадуку у рају; онај раздојник на крстиу* — укратко: *Ти буди човек који је ѿчинио ѿрехе свих људи*“.

Могу ли греси прошлости бити опозвани? Може ли оно што се већ догодило („чињеница“) престати да постоји? Лутер није оперисао онтолошким категоријама, но, ипак је испровоцирао у нашим умовима онтолошко питање. Наравно, није он отворено говорио о *анихилацији* прошлих реалности (грехова). Будући условљен западном (средњовековном) традицијом супституције, више је желео да *ѿреноси* прошлост (на Христа), него да је анихилизује. Ипак, и само померање прошлости путем супституције је скандал за грчку философију, јер то имплицира њену анихилацију у контексту партикуларног субјекта. Већ ово је велики корак у правом смеру.

Ово је права смер зато што води онтологију у њену еманципацију од ропства нужности, према *слободи*. Грчка онтологија је заробила човеково биће прошлосту, фактицитетом, судбином. Прихватајући и примењујући ову онтологију на теологију, средњовековни схоластицизам је проширио ово ропство и на самога Бога. Истичући дожанску благодат као тотално неусловљену реалност, Лутер је у Божје биће увео слободу у апсолутном смислу. Овај пут је већ био утабан од стране Светог Августина, у његовој борби против Пелагија, али је у међувремену био заборављен услед утицаја грчке мисли на хришћанску теологију. Бог је морао бити ослобођен од робовања ономе већ постојећем, фактицитету — ово ослобођење Лутер

није у толикој мери применио на Божје биће, нити на биће као такво, колико на Божје *деловање*, посебно по питању греха и опраштања греха.

Лутеру је познат по својој сензитивности за идеју слободе. Потписивао се као *Eleutherius* како би ову сензитивност учинио што видљивијом. Његови ставови о слободи, онако како их је изложио у свом *De servo arbitrio*, остављају утисак да је Лутер више заинтересован за слободу *Боја*, него са човечју слободу. Остављајући по страни дискутабилна питања о томе да ли је Лутер допуштао било какву егзистенцију човечје слободе, или ју је, у ствари, жртвовао за слободу Божју, морамо приметити повезаност *sola fide* са једним другим начелом: *sola gratia*. *Sola fide* и *sola gratia* су две стране исте медаље. Оба указују на слободу од датога, од „чињенице“. Благодат у свом павловском значењу, које Лутер преузима, указује на слободу као на ослобођење од факта греха, ослобођење које Лутер примењује и на Бога и на људско биће. Фактицитет греха не обавезује Божју благодат која га може опозвати, док је људско биће слободно од облигације да плати за грех. Оно што је учињено, тако, бива опозвано, и оно што се догодило бива непостојеће.

Ово можемо назвати онтолошким скандалом благодати, што је друга форма скандала вере. И мада подразумева одређену форму онтологије, ово се не дотиче непосредно проблема односа вере према разуму, који је вековима доминирао хришћанском теологијом. Лутеру његова преокупираност слободом од греха (више него слободом од реалности као такве) није дозволила да изради решење проблема односа вере и разума. Овај задатак ће подузети лутерански теолог каснијег времена, С. Кјеркегор. Зидајући на Лутеровом *sola fide*, овај философ је из тога извукао консеквенце по питању разума, предлажући идеју *ајсурга* као једину алтернативу разуму. Отприлике у исто време, православни мислилац Фјодор Достојевски, будући страствено забринут због претње коју је разум представљао за слободу, скоро читаво своје дело посвећује овој теми. Бавећи се вером и разумом, реномирани протестантски теолози, попут Карла Барта, ослањаће се на Кјеркегорову логику парадокса. Иако се начело *sola fide* показало као плодно тло за философију, „или–или“ релација између вере и разума остала је доминантна. Вера *унућар* разума је и даље један отворени изазов за теологију и философију.

2. Вера као обећање: есхатолошка димензија вере

Лутерова преокупираност проблемом греха, одвела га је дотле да стави нагласак на крст као пресудну и — у неком смислу — коначну тачку у спасењу. У *ройсџиву воље*, Лутер говори о три светлости које илуминирају човекову егзистенцију: светлост природе, где су разум и здрав разум довољни да реше мноштво питања свакодневног живота; светлост благодати, којом откривење у Писму даје човечанству оно знање о Богу које би

друкчије било недостижно; и светлост славе, која припада будућности, када ће питања која Писмо оставља без одговора пронаћи своје одговоре. Према Лутеру, друга је та од ове три светлости за којом морамо трагати. Управо у *тхеологији крста* налазимо све оно што је Бог желео да знамо. Трагање за теологијом славе, произвешће покушај да познамо Бога онако како он јесте по себи, а помоћу спекулације или мистичног искуства — оба ова Лутер одбацује, пошто је Бог открио себе само у Христу и његовом крсту.

Из овога је јасно да се Лутер фундаментално разликује од источног предања, које веома много говори о виђењу Бога „онако како он јесте“, чак и о виђењу божанске светлости, коју је прилично истицала исихастичка традиција. Испоставља се да је појам *обожења*, онако како је развијен на Истоку, некомпатибилан са Лутеровим учењем.

Међутим, ово није једина потешкоћа, коју за есхатологију представља претходно Лутерово становиште. Веровање да је спасење завршено са крстом, оставља нас зачуђеним пред питањем значаја *васкрсења* за наше спасење. Овај проблем је двојак:

а) Да ли је за Лутера проблем превазилажења смрти једнако озбиљан колико и проблем праштања грехова?

б) Зар поглед да је све што нам је потребно за наше спасење завршено на крсту не оријентише нашу егзистенцију више ка прошлости, него будућности?

Оба ова питања се тичу начина на који разумемо веру.

У контексту првог питања, Лутерово становиште, чини се, подразумева да је наша вера у Богу који нас спасава од греха, као нашег највећег проблема. Постоје у Лутеровом антрополошком учењу индикације о томе да он разматра *душу* као довољну за установљење човековог идентитета, а самим тим, и у есхатолошком учењу о преживљавању, суду, итд, наших *душа*. Ово се може пратити натраг до Светог Августина који је, чини се, говорио о Будућем царству као о месту насељеном душама, што се чини супротним учењу Светог Иринеја и грчких отаца. Чини се да је у Лутеровом учењу било те дихотомије „спољашњег“ и „унутрашњег“ човека, која је била заснована на познатом павловском разликовању, а које овај реформатор схвата на следећи начин:

„Сваки хришћанин има дуплу природу — духовну и телесну. *Што се тиче душе*, он је духовни, нови, унутрашњи човек. Што се тиче плоти и крви, он је телесни, стари и спољашњи човек“.

Може ли ово значити да обнова тела кроз васкрсење, за Лутера није толико важна за спасење, колико је то сам крст? Остављам да на ово одговоре они који боље познају Лутера од мене.

У контексту другог питања, тј, погледа да све оно што је потребно за наше спасење треба пронаћи у крсту — не оријентише ли ово нашу веру

више према прошлости, него према будућности? Питање које је овде у фокусу, круцијално је за дефинисање вере — у чему се састоји вера?

Најексплицитнија дефиниција вере која се може наћи у Библији долази из *Посланице Јеврејима*. У првом стиху једанаесте главе, вера је дефинисана као:

„основа свега чему се надамо, потврда ствари невидљивих“.

У продужетку тог поглавља, аутор наведене посланице упућује на ликове из Старог завета који вером прихватаху Божја обећања која је требало да се остваре у будућности. Изврстан пример је Аврам, који је следејући Божјем позиву, предузео путовање у непознато („не знајући куда иде“), у место које ће му бити показано у будућности. Вера има есхатолошку оријентацију. Вера је гледање напред — а не назад, попут Лотове жене. Вера која је оријентисана према будућности, развијена је од стране Светог Максима Исповедника у седмом веку, у оквиру разрађене теологије позива људском бићу, позива који је Адам одбио да испуни, уносећи, у суштини, пад у домен вере.

Да ли ће оријентисаност вере према будућности престати Христовим доласком? Да ли је обећање испуњено, те смо, уместо да гледамо напред, сада позвани да гледамо натраг, у остварене и завршене догађаје? Ово питање престаје да буде реторичко, уколико узмемо у обзир оно што се заправо догодило хришћанској теологији у наше време. Вера је добила смисао нашег прихватања истина („доктрина“) које су формулисане у прошлости, или прошлих догађаја — као што је у Евхаристији Тајна вечера схваћена као анамнеза прошлости, што је изазвало жустре расправе током реформације. Есхатолошка оријентација је сведена на судбину индивидуе после смрти, а ишчекивање Другог доласка Христовог и васкрсења тела постало је тако слабо, да је скоро ишчезло из вере верујућих (*faith of the believers*).

Чини се да је идеја да је крст свршетак и највиша тачка Божјег спаситељског дела библијска, посебно ако читамо посланице Светог Павла, али пажљиво истраживање библијских доказа показује да је у вери првих хришћанских заједница преовлађујуће било прихватање *киријме* о васкрсењу. Несумњиво је да је крст био у срцу апостолске *киријме*, али крст је био праћен и условљен васкрсењем. Јеванђеље садржи ново обећање на које је вера позвана да одговори, тј. да ће Христос поново доћи да нас васкрсне из мртвих. Уништење смрти, у хришћанској вери је, у најмању руку, једнако важно колико и праштање грехова. Стављање акцента скоро искључиво на крст, лишава веру њене есхатолошке оријентације и чини је питањем прихватања догађаја из прошлости, *факта* који је проверљив на основу наших чула. Дефиниција вере која је, пак, дата у Јевр 11, 1, као да упућује у другом смеру.

Лутеров крстоцентрични приступ начелу *sola fide*, као да ограничава делокруг вере на судбину човечанства. Наравно да је истина да само људи имају веру, али предмет и садржај вере не могу бити лимитирани на интересе човечанства. Христос није дошао да би спасао само људско биће, већ читаву творевину кроз човечанство.

„И сама твар ће се ослободити од робовања пропадљивости на слободу славе деце Божје“ (Рим 8, 21).

Ово је васкрсењем гарантовано и тиче се *дугућеї* — *тà ёсхата*. Вера окреће човечанство његовој *космичкој* судбини — видимо да ова идеја недостаје код Лутера.

3. Вера као заједница: еклисиолошка димензија вере

Прихватање начела *sola fide*, за Лутера не значи да искључујемо љубав: „Хришћанин је онај који практикује веру и љубав“

Љубав је, овде, еквивалент „делима љубави“, и у том смислу, она мора бити схваћена као нешто што није паралелно вери, или независно од ње, већ као нешто што потиче из вере, као постојеће *унуїар* вере.

Лутер је био оптуживан за акутни индивидуализам, од стране неких, чак, и као неко ко је увео индивидуализам у хришћанску теологију и живот. Разлог је управо његово инсистирање на *sola fide* — у доношењу одлуке вере, човек је апсолутно сам пред Богом. Када Лутер жели да објасни шта је индивидуа, он то чини истичући да када умреш, ти си тај који је умро, и нико други не може учинити то уместо тебе. Индивидуа је пред Богом свучена од свих друштвених атрибута, апстрахована је — као личност која умире, апстрахована је из свих својих друштвених односа.

Вера је *одлука*, избор између Бога и онога што Бог није, и само индивидуа може донети одлуке. Концепт вере је проширио до њених крајњих философских консеквенци — несумњиво под лутеранским утицајем — Кјеркегор, који је егзистенцију објаснио у оквирима „или–или“ избора који воде у ћорсокаке, парадоксе и апсурде за рационалност и етику. Аврам, отац вере, представљен је у *Сїраху* и *їрейїу* као *par excellence* индивидуа, која не говори о својој одлуци да жртвује Исака, чак ни својим најближим рођацима, управо зато што акт вере не може бити заједнички и дељен са другима, да не би запао под категорију општег, која је неизбежна у свим језицима и у комуникацији. Аврам одлучује и делује сам — то захтева вера.

Иза Лутеровог индивидуализма стоји антропологија мислећег субјекта, чији нас траг води све до Светог Августина. Овај велики мислилац је први у историји хришћанске теологије који пише *Исїовесїи*, којима се он окреће себи, у дубине своје душе и обраћа се Богу самоиспитивањем и интроспекцијом. Лутер, августинијанац у свом формирању, слично оперише са антропологијом „унутрашњег човека“, кога он идентификује са

људском *душом*, у којој лоцира одлуку вере. Душа је најиндивидуалнија карактеристика људског бића, будући да је нико други не може потражити и, што је још важније, будући да преживљава смрт, „душа живи исто и без тела“ и на будућем суду ће испоставити рачун пред Богом за човеков земаљски живот. Као што је истакао проф. Деликонстантис, управо у светлости разликовања „спољашњег“ (тела) и „унутрашњег“ (душе) човека, постаје нам разумљива и Лутерова идеја људске слободе: људско биће је саздано као слободно речју Бога који се обраћа унутрашњем човеку, тј. његовој души. Индивидуализам и психоцентризам Лутерове антропологије објашњавају зашто је за њега вера у одлуци на коју је свако појединачно позван да је сам донесе пред лицем Бога.

Све ово нас одводи до разматрања једног већег проблема о коме сам на другим местима покушавао да дискутујем (у *Биће као заједница*), тј: да ли је појам индивидуе исто што и појам *личности*? Чини се да Лутер сматра да јесте. У једној од референци на овај термин, Лутер повезује личност са вером, називајући личност резултатом вере:

„Fides... facit personam.“

Услед тога што је, као што со већ приметили, вера одлука коју можемо донети само у изолованом ставу пред Богом, у Лутеровој мисли личност и индивидуа су идентичне реалности. Ово поистовећивање та два термина би било природно за западног теолога, будући да је постало уобичајено на Западу још од времена Боецијеве дефиниције личности као:

„individua substantia naturae rationalis“.

Али, колико је год за оце попут Светог Августина (наравно, и за Кападокијце) термин *личности* био *релациона* категорија, што би искључивало било какву изолацију у човековој егзистенцији, чини се да за Лутера личност то није, барем што се тиче вере.

Стога, проблем који нам Лутер оставља по питању вере јесте у томе како да сместимо веру у схватање личности као релационе категорије, што у коначном исходу подразумева питање како да веру учинио интегралним делом *еклисиологије*. Лутер се у свом учењу опширно бави Црквом, те би било непоштено потценити или одбацити његову употребу идеје *communio* у његовој еклисиологији. Његова еклисиологија је прилично означена пневматологијом, и он заузима позицију против изолације када пише да је „Дух онај који спасава од изолације и води до заједнице и *διακονία*-е са другима“. Како је могуће ову еклисиологију заједнице помирити са индивидуалистичким приступом вери који смо претходно изложили?

Нисам сигуран да могу одговорити на ово питање, пошто нисам ни специјалиста за Лутера. У покушају да повежем Лутера са својим предањем, могу устврдити једино да нико од нас не постоји, нити може постојати изолован од других, да вера по себи може само релационо оперисати. Вера

не *прейхоти* заједници, већ се дешава унутар заједнице. Вера је дар Духа кроз Цркву. „Верујем“, можемо рећи само као саставни део оног: „Верујемо“ (оригинална форма крштењских симбола вере је подразумевала прво лице множине). Било који чин вере који истовремено не укључује и заједницу, није изворна хришћанска вера. Исповедајући Христа, истовремено исповедамо и Цркву.

Проблем или потешкоћа је, вероватно, у следећем: може ли Христос бити тако блиско (онтолошки) уједињен са Црквом да без ње буде и незамислив? Плашим се да се реформација, било због тога што се морала борити са претераним еклесиоцентризмом Рима и кориговати га, било због тога што је наследила из схоластицизма приоритет христологије у односу на пнеуматологију (уп. *Filioque*), удаљила у оштро разликовање вере у Христа (која би била индивидуална) од припадања Цркви у Духу (које би било персонално–релационо) (уп. Ζηζιούλας, 2014).

Закључак

Покушао сам да скромно — услед мог ограниченог познавања ове теме — понудим нека своја лична запажања о значају Лутеровог начела *sola fide* и његовог доприноса сусрету реформаторске теологије са мојом традицијом — онако како је ја разумем — у контексту вере. Лутерово начело *sola fide* има пуно значајних импликација за теологију и хришћанско постојање. Уколико ово начело ишчупамо из полемичког и апологетског контекста у коме се појавило историјски, оно ће покренути питања која настављају да буду релевантна и за наше време, не само за оквир екуменских дискусија, већ и за наш егзистенцијални приступ јеванђељу.

Лутер је овим начелом ослободио Бога из ропства разуму и фактицизету, у које је Бог заробљен нашом здраворазумском рационалношћу, чиме је уздигао слободу до њеног апсолутног и безусловног карактера. Не само да Бог може да чини ствари, већ може да их и опозива — посебно факте људских грехова, тако што их преноси на свога Сина и уништава их на крсту. Стога, вера у Бога подразумева веру у распетога Христа.

Ова екстремна ставроцентричност, на коју смо се освртали, покреће питања важности васкрсења — како Христовог, тако и нашег у Есхатону — за нашу веру и за божанску икономију у целини. Вера као обећање, као још једна идеја реформације, није имала за циљ да заустави прихватање крста и има значај само као откривење онога што се збило на Голготи. Есхатолошки значај вере као оријентације према будућности која ће додати још нешто ново, другачије и важно, посебно кроз уништење смрти и кроз васкрсење тела, важан је за наше постојање у мери у којој то подразумева отпуштање грехова.

Конaчно, приметили смо да је еклисиолошка димензија вере важна будући да човек не може бити схваћен као личност одвојено од односа, које он/она гради. Вера у Христа и вера у Духа који је заједница морају бити симултани акт.

Литература

- Zizioulas, J. (2012). Ontology and Ethics. *Саборносѿ*, 6, 1–14.
- Ζηζιούλας, Ι. (2014). Το Μυστήριο της Εκκλησίας και το Μυστήριο της Αγίας Τριάδος. *Саборносѿ*, 8, 43–52.

John Zizioulas

Academy of Athens, Athens

Dimensions of Faith in the Orthodox and Lutheran Theology

In this text, the author considers the theological message of the Reformation, with special focus on one of its fundamental claims: the prominence of faith in Christian existence. The principal *sola fide*, which has constituted one of Luther's main theological and spiritual axioms, carries the importance that transcends the polemical context in which it historically appeared. The author suggests the principal *sola fide* must not be approached from the angle of what it denies (as an opposition to salvation through works and merit), but as positive statement which carries in itself existential significance.

Key words: faith, individual, person, M. Luther, Church.

Датум пријема чланка: 28. 6. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.



УДК 271.222(497.11)-523.4/.6-9
271.222(497.11)-9
930.2:003.071=163.41(091)
75.052.046.3:003.071(497.11)(091)
Оригинални научни рад

Живојин Андрејић*

Центар за митолошке студије Србије, Рача

Натписи, записи и симболи на фреско живопису, фасадама и књигама Цркве св. Тројице у Ресави као извори за историју манастира и Српске православне Цркве

Abstract: У раду се даје преглед познатих записа и натписа цркве Св. Тројице у Ресави и изнова тумаче историјске чињенице које они нуде. Затим се пласирају бројни новоуочени записи накнадно изведених на фреско живопису и на каменим фасада. На основу њиховог садржаја региструју се многобројни нови факти који служе за реконструкцију историје овог манастира од времена његовог настанка до краја XIX века и Српске православне цркве.

Key words: средњовековни натписи и записи, историја, деспот Стефан, манастир Манасија.

На одређене вредности натписа и записа, пре свега књижевне, скрену-та је пажња од стране Ђ. Сп. Радојичића, Милорада Панића – Сурепа и Ђорђа Трифуновића. (Радојичић, 1960; Сурепа, 1959; Трифуновић, 1962) Историچار Сима Ђирковић је оценио да су они као извори „један од стубова на којима почива развој историографије у нашем веку“. (Ђирковић, 1982, стр. 3–11) За разлику од натписа у живопису и надгробницима, записе више карактеришу општа места и монашка фразеологија. Из средњег века има највише натписа рађених у фреско техници, уклесаних на камену, дрвету, металу, тканинама и керамици. Натписи на фрескама и на каменим фасадама цркава и надгробницима представљају прворазредне историјске изворе. Натписи у фреско живопису су најчешће уз ктиторске композиције и далеко краћи су од записа у књигама. У записима црквеног садржаја налази се мање историјских података. Највећи број натписа и записа датиран је према години стварања света, а тек пред крај средњег века и надаље датирање је према години почетка хришћанске ере — године рођења Исуса Христа. Мањи дој натписа и записа садржи прецизно

* mitcentar@mts.rs

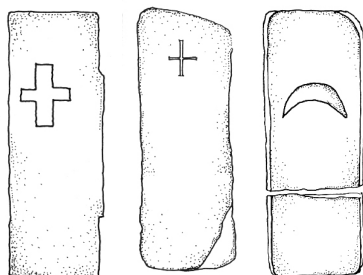
датовање које садржи месец и дан. У сваком случају, не спори се вредност натписа и записа као историјских извора. Записивачи су по правилу њихови савременици, а записи представљају заокружену белешку.

Када су у питању записи накнадно урезани на фреско живопису или фасадама цркава или исписани мастилом на живопису приметно је да им је придавана мања пажња и да су ређе изучавани. Из тих разлога је приликом конзервација живописа долазило до њиховог оштећења. Тек у новије време се приступило систематском истраживању угребаних записа на живопису и фасадама цркава. Обимна истраживања натписа и записа и тумачење њихових историјских вредности вршено је детаљно са наше стране када су питању цркве манастира Велуће, (Андрејић, 2002, стр. 53–62) Св. Николе у Рамаћи, (Андрејић, 2010, стр. 189–198) Тршке цркве код Жагудице, (Андрејић, 2014б, стр. 117–128) Беле цркве у Карану (Андрејић, 2012, стр. 135–160; Андрејић, 2015а, стр. 83–96) и Карађорђево цркве у Тополи (Андрејић, 2017, стр. 231–256) а потом и проучавање и систематизовање по предеоним областима. (Андрејић, 2014б, стр. 475–503; Андрејић, 2015б, стр. 551–598)

Урезани записи на фреско живопису, фасадама и књигама цркве Св. Тројице у Ресави су бројни и врло упадљиви јер се налазе у најнижим зонама. Међутим, са њима се до сада истраживачи нису научно позабавили, вероватно, због предрасуда о њиховим историјским вредностима. У складу са даљим истраживањима, а увиђајући да историјске вредности ових записа нису мале извршено је снимање и израда калкова натписа и записа цркве Св. Тројице у Ресави и приказивање њихових историјских вредности и симболичких значења.

Надгробници са старије некрополе

На секундарно узиданим надгробницима са некрополе у склопу машикула донжон куле тврђаве Ресава, (Симић, 1995, стр. 168–169) из XIV века нема уклесаних натписа. У питању је некропола код неке старије цркве са овог простора. На два надгробника уклесани су само крстови а на једном знак који само наликује на полумесец. Заправо, „полумесец“ има срп усмерен на доле.



Калкови надгробника према Г. Симић

Ктиторски и молитвени натпис деспота Стефана

Ктиторска композиција деспота Стефана на северној страни западног зида наоса цркве Св. Тројице манастира Манасије у Ресави садржи сигнатуру, основни историјски натпис, који је делимично оштећен али је јасно реконструисан. (Станојевић, Мирковић, Бошковић, 1928, стр. 50) Овај прворазредни историјски натпис је настао у време живописања цркве, 1415–1418. године:

(Б)А Х(А) /БЛАГОВЕРН(И) /

ДЕСПОТ СТЕФАНЪ Г(ОСПО)Д(И)НЪ
ВЪСЕХ СРБСКИХЪ ЗЕМЛЪ

И К(ТИТОР)
МѢСТ(А)

С(ВѢ)Т(А)ГО
(...) О(...)

= (У ХРИСТУ БОГУ /БЛАГОВЕРНИ/) ДЕСПОТ СТЕФАН Г(ОСПО)Д(И)Н
СВИХ СРПСКИХЪ ЗЕМЛЪА

И К(ТИТОР)
МЕСТ(А)

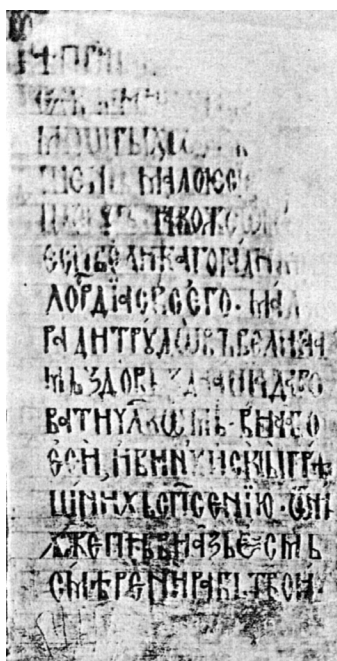
С(ВЕТО)ГА
(ВТ)О(РИ)



Калк ктиторској иориреи деспота Стефана
са сиџајуром, йрема Б. Живковић

Имајући у виду унисоне тврдње у нашој науци да је деспот Стефана из основа саградио цркву Св. Тројице недостајући део натписа у четвртом реду се да реконструисати на следећи начин: /ПРВИ/. У недостајућем делу натписа сачувано је само слово О а то упућује на другачије читање овог дела натписа. Такође, имајући у виду да постоје јаке тврдње да је деспот Стефан своју цркву саградио на остацима старије грађевине (Бошковић, 1972, стр. 263–267) и тврдње Константин Филозофа да је деспот по завршетку градње и живописања позвао у Ресави црквено-државни сабор на „обновљење“ храма, (Филозоф, 1989, стр. 54) овај део натписа се може реконструисати на следећи начин: (ВТ)О(РИ) — ДРУГИ. (Види и: Андрејић, 2013, стр. 118–119)

На свитку који држи деспот Стефан у ктиторској композицији налази се његов молитвени запис.



ЫПРІМІ: ТРОИЦІ
 СЛ(А)ВІМІ Ц(А)Р(С) И ГИ СІ/
 МНОГЫХ СІ ИЖ/Е/ ПРИНО/
 ШЕНІ Х/Ь МАЛОЮ СІЕ /ПРИ/
 ШЕРУЗ. ИКОЖЕ СБЕТЬ
 ЕСИ БЛАГОГОРДІИ:
 ЛОГДІ СВОЕГО. МАЛ
 РАДІ ТРУДОВЪ БЛАГН
 МЪЗДОВЪЗДАНИИ ДАРО
 БИТНУАКОМЪ. БНМО
 ЕСИ, НВННІКІСКИГРЪ
 ШННХ СП(А)СЕНІЮ. СІ
 ХЖЕ ПРЪВІЗЪ ЕСМЪ
 СМЪРЕНІИ БИТОН.

*Фонографија и калк кийиџорске ѿовеле десѿоѿа
Стефана, ѿрема Б. Живковићу*

Према најновијим читањима (Јовановић, 2013, стр. 24–25) натпис представља једно књижевно дело деспота Стефана и гласи:

† ПРИМИ /ВЪ/ ТРОИЦИ
 СЛ(А)ВІМІ Ц(А)Р(С) И ГИ СІ/
 МНОГЫХ СІ ИЖ/Е/ ПРИНО/
 ШЕНИ /Х/Ь МАЛОЮ СІЕ /ПРИ/
 НОШЕНІЕ. ИКОЖЕ СБЕТЬ
 ЕСИ БЛАГОГОРДІИ МИ
 ЛО(С)РДІА СВОЕГО. МАЛИ(Х)
 РАДИ ТРУДСОВЪ БЛАГНА
 МЪЗДОВЪЗДАНИИ ДАРО
 ВАТИ ЧЛ(ОВЕ)КЪМЪ. ВНА БО
 ЕСИ И ВНА И СВЫ(ХЪ) /ГРЪ/
 ШНИХ СП(А)СЕНІЕ. СІ НИ
 Х ЖЕ ПРЪВІ ИЗЪ ЕСЕМЪ
 СМЪРЕНИ РАБЪ ТВОИ

= † (У ИМЕ ОЦА И СИНА И СВЕТОГА ДУХА, АМИН) ПРИМИ /У/ ТРОЈИЦИ
 СЛАВЉЕНИ ЦАРЕ /И ГОСПОДЕ/ ПОРЕД
 МНОГИХ ОНИХ КОЈИ СУ ПРИ-
 НЕТИ /И/ МАЛО ОВО ПРИ-
 НОШЕЊЕ. И КАО ШТО ОБЕЋАО
 ЈЕСИ, ЗБОГ ВЕЛИКОГ МИ-
 ЛОСРЂА СВОГА, МАЛИХ
 РАДИ ТРУДОВА ВЕЛИКЕ
 НАГРАДЕ ДАРО-

ВАТИ ЉУДИМА. ЈЕР ТИ СИ
ВЕЧНИ ТВОРАЦ А ВЕЧНО СИ И СВИХ ГРЕ-
ШНИХ СПАСЕЊЕ; ОД ЊИХ
ПРВИ ЈА ЈЕСАМ,
СМЕРНИ РАБ ТВОЈ.

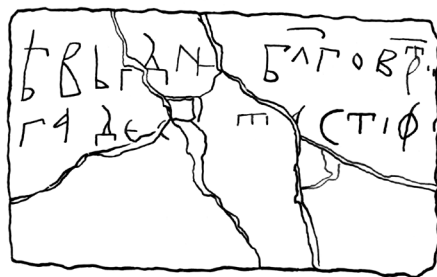
Запис на опеки фуруне за хлеб тврђаве Ресава

Овај запис је направио непознати мајстор који је правио опеке за изградњу фуруне за хлеб која је била у саставу дворске кухиње деспота Стефана у тврђави Ресава. Запис је настао између 1407. и 1427. године и несумњиво сведочи о писмености и образовању мајстора.

Ћ ВЪ ДНИ БЛАГОВѢРНО

ГА ДЕСПОТА СТИФ(АНА)

= (ПИСА) ЈА У ДАНЕ БЛАГОВЕРНО-
ГА ДЕСПОТА СТЕФАНА



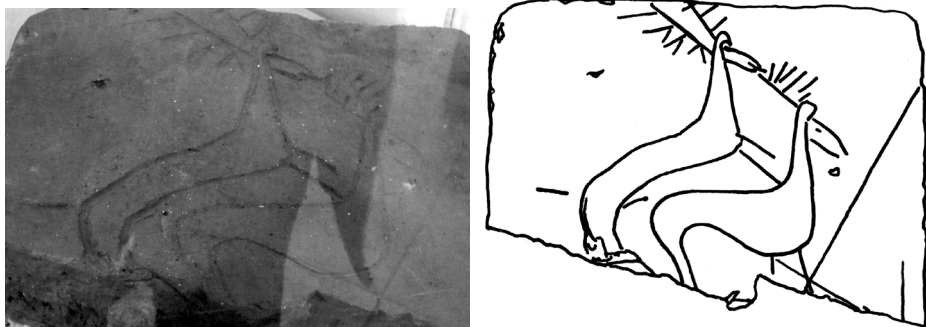
Фотос и калк нацртани на опеки према Ж. Ангрејићу

Цртеж јелена и коштуе на опеки

На фрагмену опеке из XV века сачуван је цртеж два јелена који напредо ходају.

Као и у многим другим нашим средњовековним црквама јелени су накнадно уцртани у оквиру манифестовања нарације култа мртвих за чије душе су се потомци молили, о некој Новој години. Јелен симболише покојника кога је уловила смрт али и зооморфно биће које односи покојне на својим роговима на онај свет. Представе јелена сведочи о веровању у бесмртност душе која се поистовећује са митским претком. Међутим, хришћанска слика јелена је метафора за самог покојника који је у жудњи за вечним животом у Христу и стремљењу душе ка дану Страшног суда. Ујелењавање душе, о коме говори Теодосије, представља жељу за потпуном посвећењу Богу. Тако, јелен у хришћанској симболици означава вернике одане Христу, пуне љубави и праштања, чисте и побожне. Сам Христос је „јелен међу јеленима“ и „верник међу верницима“. Међутим, српски народ и после XVI века верује да божанство у облику јелена господари душама мртвих. Црква се узалуд борила против култног маскирања у јелена.

Маскирање хришћанских верника у јелена је вршено у самој цркви или на гробљу, најчешће на Нову годину која је празник у вези са мртвима. (Срејовић, 1955, стр. 231–236; Андрејић, 1998, стр. 102)



Фотографија и калк цртежа према Ж. Андрејићу

О изгубљеном натпису надгробника деспота Стефана

Врло уверљив и поуздани Константин Филозоф каже да деспот Стефан у својој ресавској цркви „Начини ту себи гробницу, где се мало после положи“. (Филозоф, 1989, стр. 48) На основу формулације тврдње о изградњи гробнице и сахрани долазимо до реалног закључка да је деспот Стефан сачинио себи гробницу пар година пред смрт, то значи, 1425–1427. године, и да је реч о припрати која је у то време грађена и живописана. Константин говори и о деспотовој изненадној смрти и брзој сахрани: „узеше и понеше према гробници, коју сазида у Ресави... Због брзине времена брзо спремивши положише у цркви с десне стране уласка у храм“. (Филозоф, 1989, стр. 53, 74, 81)

Изнета су бројна мишљења о месту сахране деспота Стефана: покопан на неком тајном месту, у белостењској цркви, у престолном Београду, у Раваници, у манастиру Копорину и, после најновијег открића, у југозападном делу наоса цркве у Ресави. (Андрејић, 2011, стр. 142–143) Према нашим тврдњама о пронађеном скелету у гробници у југозападном делу наоса цркве у Ресави и истраживањима историјских извора устврдили смо да није у питању гроб деспота Стефана већ Добровоја, најстаријег сина кнеза Лазара. При томе тврдимо да није сахрањен ни у Копорину. (Андрејић, 2011, стр. 126–128) Одлуком Синода српске православне цркве да над моштима у Копорину изврши канонизацију деспота Стефана за свеца, 1989. године, ове мошти су учињене неспорним.

Нема сумње да је деспот Стефан сахрањен у својој цркви у Ресави имајући у виду и тврдњу монаха Дамјана и Павла у писму папи Клименту, 1597. године, да је његово „свето тело у Ресави“. Због свега изнетог, заступамо став да је деспот Стефан сахрањен у југозападном делу припрате коју

је и саградио за ту намену. Читава припрата са гробом деспота Стефана разнета је експлозијом барута, 1730. године.

На месту деспотове смрти, у селу Глава код Младеновца, сачувано је спомен обележје са натписом: „благочастивом господину деспоту Стефану, добром господину“. Но, у овом натпису Ђурађ Зубровић не помиње где је сахрањен деспот Стефан иако је био очевидац смрти, а вероватно и учесник у његовој сахрани. Међутим, и после бројних археолошких радова у цркви Св. Тројице и читавог простора унутар тврђаве Ресави није пронађен ни један фрагмент надгробне плоче или саркофага. Самим тим, нема никаквог трага ни о постојању надгробног натписа који би као прворазредан извор разрешио све дилеме о месту његовог гроба у Ресави.

Запис у рукопису манастира Св. Павла на Атосу

Овај запис се мора датовати у период 1418–1427. године а говори о књигама које су писане у Београду — Ресави, /а не у престоници Београду/, (Андрејић, 2013, стр. 118) за ресавски манастир Радешино по налогу ресавског војводе Радослава у време деспота Стефана. (Стојановић, 1902/1982, стр. 77)

Изволениѣмъ ѡтца и поспѣшеніѣмъ сына и свѣршеніѣмъ светого доуха, въ дѣни благовѣрнаго и христолюбиваго деспота Стефана, повелѣніѣмъ господина воєводе Радослава исписахъ ѿ книгъ 8 Бѣлградѡу, наипрѣво типикъ свегодишни, и петъ мѣсець минеа оу всако ѿ комать, и ѿ комата панагирика, и постави ихъ оу господства моѡ манастирь дома прѣчисте 8 Радешино. И по томъ посла ме 8 Радешино, и исписахъ мѡ свѡборникъ ѡвѣи, да мѡ ѣ помощникъ всѣблагі богъ и прѣчиста доушевно и телесно. И кже съписахъ ѡве книгѣ помощію прѣчисте и светаго архангела Михаила, да ни помилоу доушевно и телесно еже се потроудихъ. И ѡца и братіа, аще смо цю или не вѣмѣстили, или не оуписали кое слово, ви исправите и простите, а васъ богъ да прости и благослови въ вѣкы вѣкомъ, аминъ.

= Вољом Оца и побољшањем Сина и свршењем Светога Духа, у дане благоверног и христољубивог деспота Стефана, по вољи господина војводе /ресавског/ Радослава написах 8 књига у Белграду /Ресави/, најпре Типик свегодишњи, и пет месеци Минеја, свих у 8 комада и 2 комада Панегирика, и постави их у господства му манастир цркве /Богородице/ Пречисте у Радошину. И затим ме посла у Радошин и написах му Зборник овај, да му је помоћник предложи Бог и /Богородица/ Пречиста душевно и телесно. И још написах ове књиге помоћу Пречисте и светог архангела Михајла, да ме помилују душевно и телесно јер се потрудих. И оче и браћо, ако смо што нетачно или испустили које слово, ви исправите и опростите, а Вама Бог да опрости и благослови у векове векова, Амин.

Запис у рукопису манастира Зоографа

У рукопису Петогласника писаног српском, ресавском редакцијом (Стојановић, 1923/1986, стр. 151) од стране попа Манасије из бугарског града Трнова, сачињен је запис 1644. године:

Писа се сја книга, глаголеми петогласникъ... се поп Манасије недостоини ѿ град Тръновъ... Молю вас, ѡци и братїа, чѣтоуцих или прѣписоуѣщих, аще что ѡбрѣцете се погрѣшено, и вы принесѣте Тръновскы извот и Ресавскы...

= Писа се ова књига, звана Петогласник... од попа Манасије недостојног из града Трнова... Молим вас, очеви и браћо, читајућих или преписивача, ако што приметите погрешно, и ви упоредите Трновски извод и Ресавски...

Запис у рукопису манастира Хиландара

И у овом запису се, 1660. године, помиње тачност ресавске редакције (Исто, стр. 169):

...мы ѿ доброга извода прѣписахѡм, ѿ старых прѣвѡдникъ Ресавских, немощаго ничтоже порока...

=...од доброга оригинала преписах, од старих правила Ресавских, који немају никаквих грешака...

Урезани записи на фреско живопису из XVII века

Патријарх Арсеније Чарнојевић је обилазио цркве у Браничеву, 1676. године али нема помена да је био у Ресави. (Исто, стр. 154)

Из времена првог продора аустроугарске јужно од Саве и Дунава потичу најстарији записи на живопису олтарске апсиде Св. Тројице. Аустријске трупе су 23. јула 1688. године прешле Мораву и улогориле се код Пожаревца. Аустријанци су 20. августа стигли на Краљево поље а 26. августа су кренули ка Ресави. После два дана су се улогорили код Грабовца. После доја код Баточине, у коме је турска војска катастрофално поражена, настали су ка Нишу. (Станојевић, 1976, стр. 118) У једном запису се описује Аустро-турски рат 1688. године, порази, пљачкања, пожари и пустошења манастира Хопово, Милешева, Раче и Раванице. (Стојановић, 1902/1982, стр. 446) Ни овом приликом се не помиње Ресава. У тврђаву и манастир Ресава је била смештена једна аустро-угарска војна јединица. Патријарх Арсеније III Чарнојевић борави у Пожаревцу, у мају 1689. (Станојевић, 1976, стр. 126)

Најзанимљивији је запис аустријског драгона и мускетара из знамените породице Ракоци:

SZABO IANOS 1687 /1689/

DANOO RAKOCY

CA(.)TA DE DRAGON 1689

DE MUSKAVE SHE VENITO

S... PV...OIU DELI MECKASEV E...

= САБО ЈАНОШ 1689
 ДАНУ РАКОЦИ
 ДРАГОНА 1689
 МУСКЕТАРА КОЈА ДОЂЕ



Фотош и калк зайиса йрема Ж. Андрејићу

Дан /Дану/ Ракоци је непознати члан старе мађарске племићке породице из Ердеља. Сматра се да је ова породица, после златног периода 1600–1756. године, изумрла и по мушкој и по женској линији. Знаменити савременик драгона Ракоција је Ференц II Ракоци /1676. +1735/, кнез Трансилваније, врховни кнез конфедерације и предводник мађарског устанка против Хабзбурга, 1713–1711.

Урезани записи на фреско живопису из XVIII века

Из времена аустријске Краљевине Србије, 1718–1739. године, потичу бројни латинични записи које је сачинила аустријска посада тврђаве Ресаве али и српско свештенство, од 1700. до 1800. године:

FRANZ SALLESKOVINZ
 VON
 ZPRESPURK
 = ФРАНЦ САЛЕСКОВИЋ
 ОД
 ПРЕЗБУРГА



Фотографија и калк зайиса йрема Ж. Андрејићу

CFZunbin
 Moha... Vigit: Magister
 FRANZ ALLER 1711
 Franciskus Fo

BAKOS IANOS

1718

MANAS KONIXALI(M)

....MIAL Bozoki

1718

VOISOGNO ZASCOGY

KAIJ: FOZSI MEISK

IN MAJDANIC

A:... AN: 1721

Filachner

M Fulda

1724

1724

I A: KERNHOFER

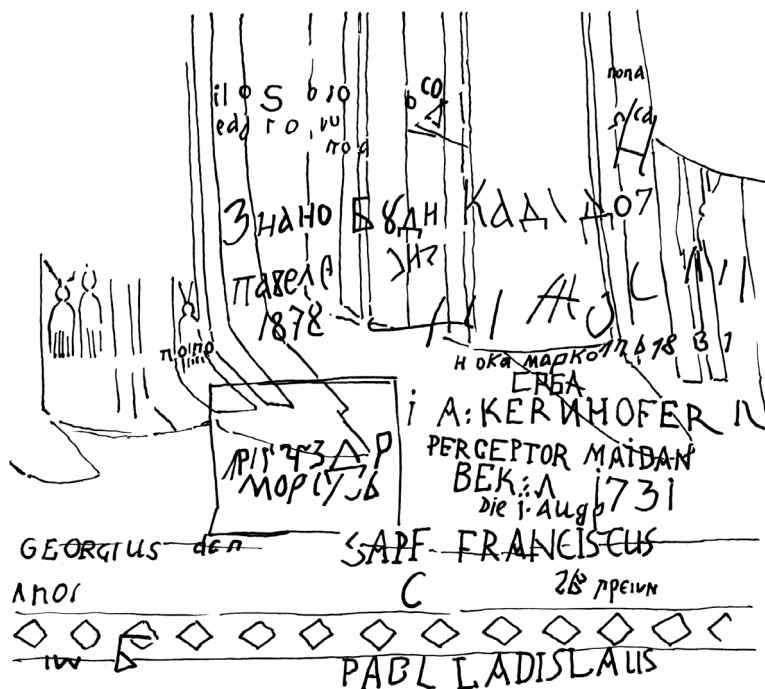
PERCEPTOR MAIDAN

BEK.: 1731

DEI I AUGS

SAPF FRANCISCUS BAHR

PAOL LADISLAUS



Калк записи према Ж. Андрејићу

Запис извесног неименованог српског попа је по свему из XVIII века, а посебно је занимљив рашког митрополита Арсенија:

ЋЗП (ГО) СПОДИН8 И ПОП. ПОСОН S 17.....

АРСЕНИЕ

МИТ(РО)ПОЛИ(Т) РАШКИ

14 ФЕ(БР)И(А)

1718

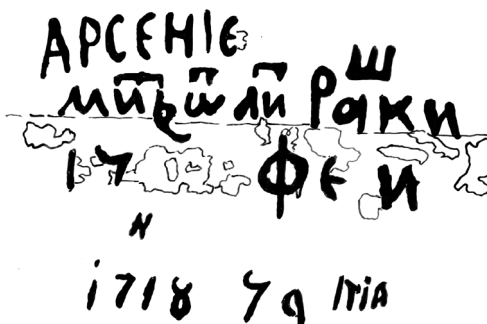
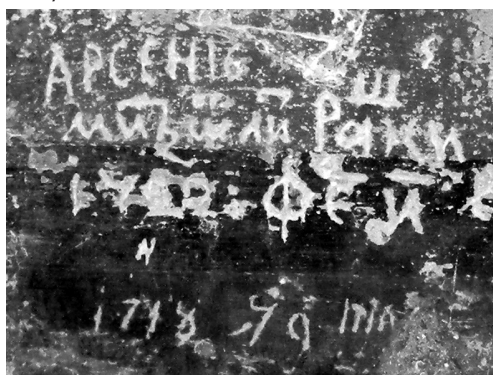
= ЕПИС(КОПУ) ГОСПОДИНУ И ПОПА ИОСОН С 17....

АРСЕНИЈЕ

МИТРОПОЛИТ РАШКИ

14. ФЕ(БРУАРА)

1718



Фотографија и калк записа према Ж. Андрејићу

Овај запис нам открива драгоцен податак о посети или боравку рашког митрополита Арсенија, вероватно, у време храмовне славе, 14. фебруара 1718. године. За патријарха Арсенија IV Јовановића Шакабенту /1725–1748/ се сматра да је прво био митрополит рашки. Рођен је 1698. године а „врло рано је постао рашки митрополит, а у исто време и егзарх и помоћник патријарха пећког Мојсија /Рајовића/“. На основу записа у Манасији са знајемо да је он већ 1718. године, са само двадесет година живота, био рашки митрополит. (Сава, 1996, стр. 33)

Свој запис о боравку у Ресави у време храмовне славе, Св. Тројице /25. мај/, оставио је и Симеон Николајевић, 26. маја 1735. године:

СИМЕОНЪ НИКОЛАЈЕВЪ 1735 МАЈА 26

= СИМЕОН НИКОЛАЕВ(ИЋ) 1735 МАЈА 26

Припрату манастира Манасије, која је одлетела у ваздух после експлозије барута, обновили су Јован и Јанићије Константиновић (Стојановић, 1903/1983, стр. 100) и капетан Коста Димитријевић, 1735. године. О томе је направљен натпис на камену који је постављен изнад западних врата:

ОБИ(О)В(И) СЪ (В) ЛЪТО

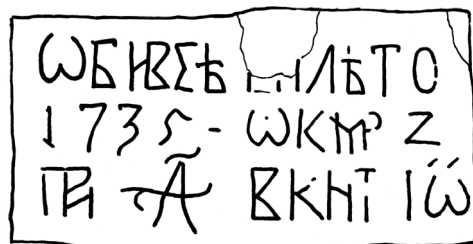
1735 – ОКТ(ОБРА) М(ЕС)Е(ЦА) 2

ПРИ А(РХИ)ЕПИСКОП(У) В(И)К(Е)НТ(И)У ИО(А)НОВИКО(У)

= ОБНОВИ СЕ У ГОДИНИ

1735 – ОКТОБРА МЕСЕЦА 2

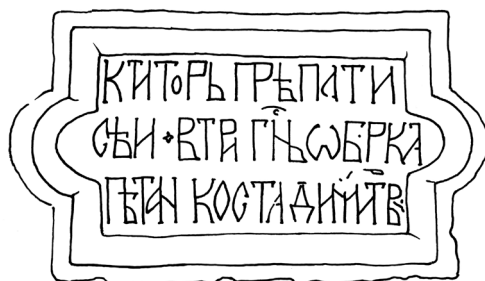
ПРИ АРХИЕПИСКОПУ ВИЋЕНТИЈУ ЈОВАНОВИЋУ



Калк најтйиса љрема Ж. Андрејићу

**КТИТОРЪ ПРЪП(Р)АТИ
СЪИ ВТ(О)РИ Г(О)С(ПОДИ)НЪ СЪБ(Е)РКА
ПЪТАН КОСТА ДИМИТР(ИЕ)В(И)К**

= КТИТОР ПРИПРАТИ
ДРУГИ ЈЕ ГОСПОДИН ОБЕР КА-
ПЕТАН КОСТА ДИМИТРИЈЕВИЋ



Калк најтйиса љрема Ж. Андрејићу

Оберкапетан Коста Димитријевић је један од команданата српске милиције у аустријској Краљевини Србији, 1718–1739. године. Хоповски јеромонах Спиридон Вујановић је оставио сведочење о аустријско-српским оберкапетанима. На једанестом месту је оберкапетан Коста /Димитријевић/ чије је седиште било у Параћину. (Стојановић, 1849, стр. 226)

Хронолошки следе записи на живопису:

МОН ДОПАТ

.....
**МИЛОИКСО И
ЗАРИ(И)А ПЕЛЪВАНЪ**
174(1)

= МОН(АХ) ДОПАТ

.....
**МИЛОЈКО И
ЗАРИЈА ПЕЛИВАН**
174(1)

**ЗДЕ ПРІДЕ З
... И 8Д
(А)РХИМАНДРИТ Д**

... ДЕЧА(И)Н

1760 Г

= ОВДЕ ДОЂЕ З

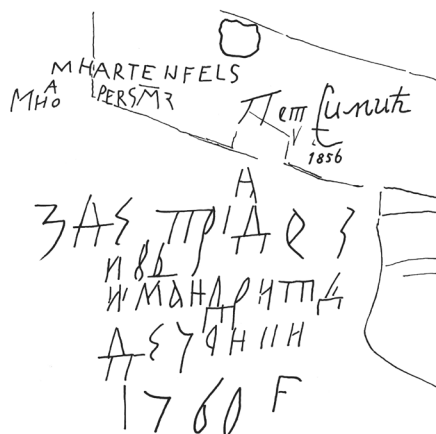
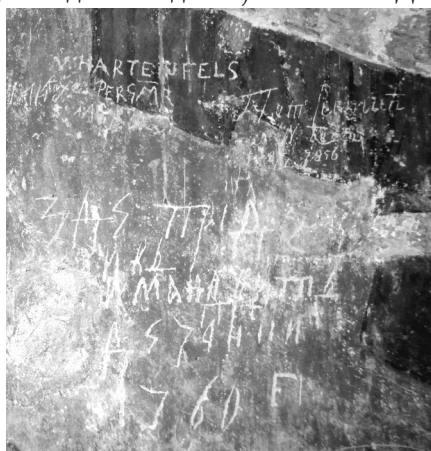
...И УД

(АРХ)ИМАНДРИТ Д

.... ДЕЧАНСКИ

1760 Г(ОДИНЕ)

Дечански архимандрит је могао посетити манастир Манасију, око Св. Тројице, 14. маја 1760. године. Овај Дечанац је био архимандрит до 1768–1770. године када га је заменио Данило Паштровић Кажанегра.



Фотографија и калк записи према Ж. Андрејићу

Десно од фигуре деспота Стефана, у доњем делу повеље, на празном пољу запис о својој посети или боравку у манастиру оставио је знаменити јеромонах Хаџи Рувим:

ЈЕР(Е) ХАѢИ РУВИМ

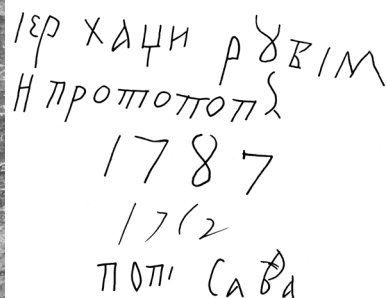
И ПРОТОПОП

1787

= ЈЕРЕЈ ХАѢИ РУВИМ

И ПРОТОПОП

1787



1852

Фотографија и калк најниша према Ж. Андрејићу

Запис јеромонаха и протопопа Хаџи Рувима из 1787. године упућује на један непознат историјски тренутак манастира¹ и ове личности.² Имајући у виду његов животни пут Хаџи Рувим је у Манасији био као јереј и протопоп манастира Вољавче. Реално је претпоставити да је имао улогу у обнови манастира Манасије имајући у виду његову делатност на сликарском и дрворезбарном пољу.

Треба напоменути да је студенички архимандрит Василије Радосављевић, 1789. године, известио Аустријанце да су Турци позвали две стотине виђенијих људи из Пожаревачког округа на договор у Манасију и ту их све побили. (Вујовић, 1986, стр. 80) Неколико година касније у Манасији борави Мелентије Студеничанин о чему сведочи његов запис ма живопису:

ПИ(СА) (СЄ)

МЕЛЕТІЄ

ИЗ СТУДЕ

НИЦЕ 1793

1796

МАРК(О)

= ПИСА СЕ

МЕЛЕ(Н)ТИЈЕ

ИЗ СТУДЕ-

НИЦЕ 1793



П И

М К Л Е Т Т І Є
И З С Т У Д Е
Н И Ц Е 1793

Калк зайиса йрема Ж. Андрејићу

¹ Запис Хаџи Рувима не садржи време његовог боравака у Манасији 1787. године. Реална је претпоставка да је његова посета била у периоду од 6. маја /Спасовдан – Вазнесење Господње/ до храмовне славе 16. мај /Св. Тројица/.

² Хаџи Рувим – Рафаило Ненадовић/Нешковић се родио у Бабиној Луки, 1752. године, а убијен од стране дахија у Београду, 1804. Образовао се у манастиру Докмиру, манастири-ма Фрушке горе и Сремским Карловцима. Рукоположен за свештеника 1774. и постављен на службу у родном месту. После смрти супруге замонашио се под именом Рувим, 1783. Отишао је на хаџилук у Јерусалим, 1784. године, а вратио следеће године када је постао јеромонах манастира Вољавче. У Вољавчи је био до 1788. године и почетка Аустро-турског рата. Отишао је у манастир Ремету на Фрушкој Гори а Турци су спалили Вољавчу. Вратио се 1791. године и дошао у манастир Боговађу где је постављен за архимандрита, 1795. Хаџи Рувим се бавио сликањем икона и фресака као и резбарењем и дрворезом. Погубљен је 1804. и сахрањен у порти Саборне цркве у Београду. (Радосављевић, 2010, стр. 297–319)

Студенички јеромонах Мелентије је могао, такође, бити у посети манастиру Манасији у време његове славе, о Св. Тројици, која је падала 1793. године на 12. јуни. Студенички јеромонах Мелентије Тошић, рођен у селу Камњане код Студенице, умро је 1791. године. Следе јеромонаси Мелентије, рођен у селу Бажале код Студенице а умро 1817. године и Мелентије из села Брезове код Студенице, који је убијен случајно и сахрањен у Шапци 1816. године. (Георгијевић, 1838, стр. 219, 221) Један од ове двојице је могао посетити Манасију али не знамо који би то био.

Запис у рукопису манастира Бођана

Ћакон Јеврем је преписао *Чуда светије Бојородице* у манастиру Ресави, 1736. године. (Стојановић, 1903/1983, стр. 104) Манастир Ресаву ѿакон Јеврем назива и Манасијом. То је први помен и овог имена манастира:

...и преписа ю ва ползоу шпцију вратитамъ смерни монах Евремъ ва манастире Ресави Манасија... ва манастире Ресави или Манасији...

=...и преписа је на општу корист братству смерни монах Јеврем у манастиру Ресави Манасији... у манастиру Ресави или Манасији...

Натпис о првој обнови манастира у време Карађорђа

Изнад западних врата припрате био је постављен натпис о обнови манастира, 1806. године, трудом ресавског оборкнеза и војводе Милије Здравковића (Исто, 1903/1983, стр. 332):

Обнови са сеи храмъ сошествіа свѣтагѡ дѡха при владѣніа Кара-Геѡргіа Петровича, вожда сервскагѡ, и при митрополитѣ и архіепископѣ вѣлградскомѣ Леонті трѡдомѣ игѡмна Іѡаннікіа и настоѡніемѣ овер/кнеза ресавскагѡ Миліи Здравковича 1806 года.

= Обнови се овај храм Светога Духа у време власти Карађорђа Петровића, српског вожда, и у време митрополита и архиепископа београдског Леонтија трудом игумана Јоаникија и подршком ресавског оборкнеза Милије Здравковића 1806. године.

Натпис о другој обнови манастира у време Карађорђа

После обнове Богородичине цркве и манастира Студенице, 1808. године, коју је извршио Карађорђе „први властелин српски“ са породицом и војводама Младеном Миловановићем, Миланом Обреновићем са браћом, Лазаром Мутапом, Антонијем Пљакићем са породицом, Војводом Вулићевићем и војводом Станојем Главашем, Карађорђе је приступио другој обнови манастира Манасије. (Коларић, 1951, стр. 62) Поводом завршетка обнове манастира постављен је натпис на камену, 1810. године (Стојановић, 1903/1983, стр. 340):

Показателство сегѡ свѡтагѡ дѡха, обнови сѡ сѡи свѡтѡи храмѡ сошествїѡ свѡтагѡ дѡха при благовѣрнагѡ и верховнагѡ господара Гевргїѡ предводителя народа сербскагѡ, слѡжителѡ манастирѡ игѡмена Іаникїѡ, обнови сѡ сегѡ 1810-го года мѣсѡца октоверїѡ 17-го. — Маисторѡ Живадинѡ.

= Појавом Светога Духа, обнови се овај свети храм Св. Духа у време благоверног и врховног господара Ђорђа предводитеља српског народа, служитеља манастира игумана Јоаникија, обнови се 1810. године месеца октобра 17. — Мајстор Живадин.

Урезани записи из XIX века

На северном зиду улаза у наос су записи Радојка, Лазара, Станише и Марка Млављанина, из 1800. године:

ІЗЪ ГРАБО(ВЦ)А ВѦ Д(.) КОВЪ

РА(Д)ОЈКО ПИШИ(...)

1800

ПИСА ЛАЗ(АР)

ДИЈАКЪ

ПИС(А) СТАНИША

МАРКО

РА... О МИЛ...ІО... МЛАВЛА(Н)ЛИЪ

ВН...ШО Ё ВАСТ.... ВЪ В

БРС.....А МЗАПА

..... СТ АИИЦІОВЪ...

МЛАВЛАНИНЪ

= ИЗ ГРАБОВЦА У Д(...)КОВ

РАДОЈКО ПИШИ(...)

1800

ПИСА ЛАЗАР

ДИЈАК

ПИСА СТАНИША

МАРКО

РА(...)О МИЛ.....(ВИТЪ?) МЛАВЉАНЛИА

ВИ.....ШО ЈЕ ВАСТ.... У В

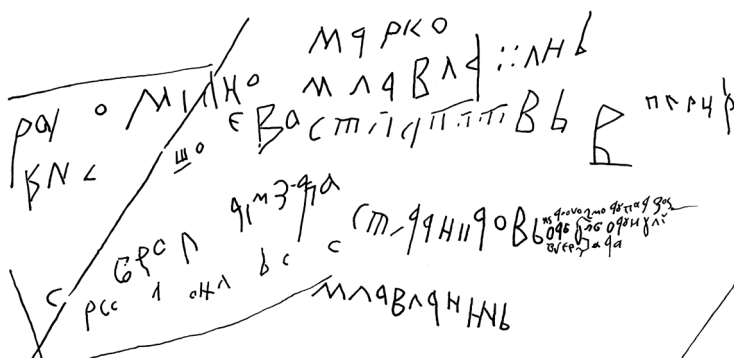
БРС.....А МЗАПА

..... СТ ААИ.АОВА...

МЛАВЉАНИН

Последњи део записа на овом зиду би могао припадати неком монаху или свештенику из млавских манастира или цркава из XIX века.³

³ Имајући у виду писмо и језик овај део записа се не може довести у везу са Радмилом Миладиновићем (1906–1962), песником и приповедачем из Петровца на Млави који је једини забележен са надимком Млављанин. (Јоксимовић, 2014, стр. 495–496)



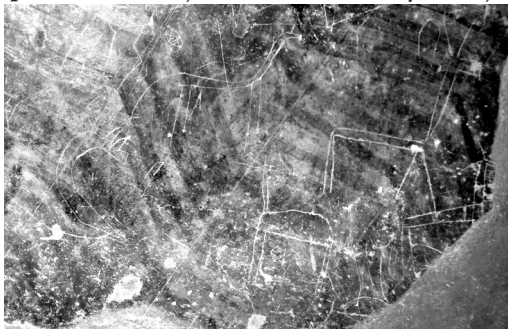
Калк зайиса йрема Ж. Андрејићу

Манастир је посетио и ритопечки свештеник Јован који још увек зна да се тврђава Ресава зове Белиград:

**ЗДЕ ІЕРЄИ ІЃАНЪ ПАРОХ РИТОПЕК(Я)
БЕЛИГРАДУ ЛЄТО...**

= ОВДЕ (БЕШЕ) ЈЕРЕЈ ЈОВАН ПАРОХ РИТОПЕЧКИ
(У) БЕЛИГРАДУ ГОДИНЕ.....

Испод ових текстова записивач је шиљком угређао геометризоване представе два јелена и две кошуте које вређа неко митско биће налик вуку.



Фоџоџрафија и калк црџежа љрема Ж. Андрејџу

На чеоном делу југоисточног стуба потписао се:

**ГЕДЕОНЪ
ТЕОДОРОВЪ**

Следи запис извесног Јеврема и попа Антонија из Јагодине:

1826 при

де Евремъ

приде

Ѹм: МА

из ягодины са попа антония

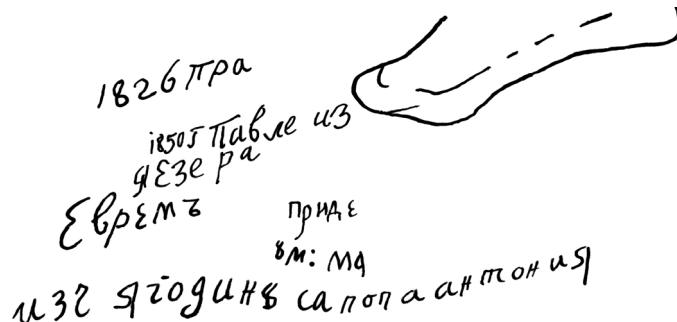
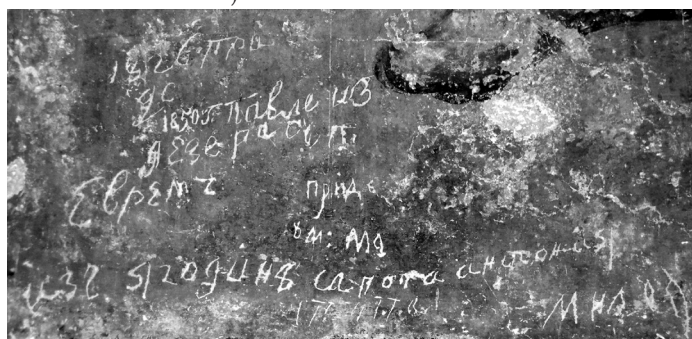
=1826 при-

ђе Еврем

дође

у м(есецу): ма(ју)

из Јагодине са попом Антонијем.



Фотографија и калк зайиса ѿрема Ж. Андрејићу

Запис Јеврема који је посетио Манасију са попом Антонијем из Јагодине би могао оставити Јеврем Обреновић, најмлађи брат кнеза Милоша Обреновића. По свему судећи, Јеврем Обреновић је боравио у Манасији на Спасовдан — Вазнесење Исуса Христа, 27. маја 1826. године. Штавише, свој боравак је могао продужити све до после храмовне славе која је падала на 6. јуни.

Јеврем Обреновић се описменио као младић у селу Луњевици од стране неког учитеља из „Немачке“. Важио је за једног од културних и напредних људи у свом времену. После Другог српског устанка је постао управитељ шабачке, соколске, ваљевске и београдске нахије. Важну улогу је имао у

гушењу Ђакове дуне, 1826. године, када је у Паланци (Смедеревској) извршено његово погубљење. Постављен је за управника Војно-полицијске канцеларије и члана Намесничке владе. Био је надзорник градње многих јавних грађевина. Господар Јеврем је био заштитник просветног напретка и бриге за културне прилике. (Јовановић, 2004, стр. 110–110)

На довратку врата јужне олтарске апсиде урезана је година **1836**. Запис из 1850. године оставио је извесни Павле:

1850 г. Павле из Језера

Поводом своје посете манастиру Манасији запис је сачинио Јован Максимовић из Черевиха 1852:

ЇОВАН МАКСІМОВИЋ ИЗ Черевиха

19 АВГУ 1852.

Десно од фигуре деспота Стефана свој запис је оставио поп Сава:

ПОП. САВА 1852

Свој потпис о посети оставио је и извесни Селаковић:

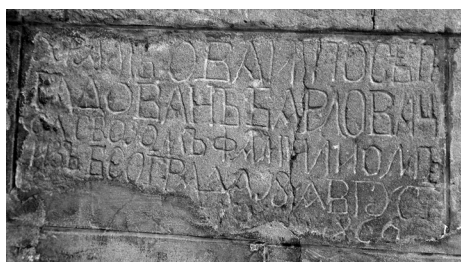
К · И · Х СЕЛАКОВ(ИЋ)

185(9)

На спољној, каменој фасади олтарске апсиде, на каменом блоку изнад сокла уклесан је натпис о посети манастиру Радована Барловца са фамилијом из Београд, 1866. године. Из породице Радована Барловца потиче београдски адвокат Богдан Барловац коме је краљ Александар I Карађорђевић, из сујеверних разлога, поклонио златан прстен „краљице Теодоре“, мајке цара Душана, 1926. године. Исте године је и адвокат Богдан Барловац овај врло вредан прстен поклонио Народном музеју у Београду. (Милошевић, 1990, стр. 8) Најновијим истраживањима овог прстена утврђено је да припадао младом краљу Константину, другом сину краља Милутина који је био сахрањен у цркви Св. Стефана манастира Бањске, 1322. године. (Бикић, 2016, стр. 79–89) Величина натписа и чињеница да га је клесао каменорезац упућује на то да је Барловац био донатор манастира Манасије:

**ХРАМЪ ОВАН ПОСѢТИ
РАДОВАНЪ БАРЛОВАЦ
СА СВОЈОМЪ ФАМИЛИОМЪ
ИЗЪ БЕОГРАДА 18 АВГУСТ**

1866



Фотографија и калк нађијиса према Ж. Андрејићу

На каменим површинама северног зида припрате, наоса и апсида, изнад сокла, урезани су бројни записи посетилаца манастира без веће историјске вредности:

С. С. І. БАДЕМЛИЋ 1866

**ИЗ ПОЖАРЄВЦА
САВЛА ПРАНЋЕЛОВИЋ
ПРАВНИК 20 ЈУНИ
1866 Г**

**ЖИВКО БРАНКОВ БОТА
1866 Г.**

**Д. АТАНАСКОВИЋ
1866. РЕАЛНАЦ**

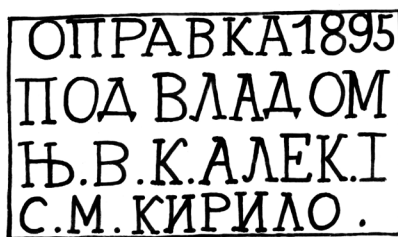
**Б. ВУЛОВИЋ
ЛАЗАРЋ НИКОЛОЋЋ
ДІК 1866**

**Милија Ристи
ћ са женом мај
ком и сестром
15 августа 1874 г**

**Стојан Тителбах
ученик III разр.
основне школе
у Београду
1887 12/VII**

Некада је, у време краља Александра I Обреновића и јеромонаха Кирила, непосредно над вратима припрате, стајала камена плоча са натписом о оправци манастира, 1895. године, а касније је уграђена испод слемена крова (Симић, Тодоровић, Брмболић, Зарић, 2007, стр. 12):

**ОПРАВКА 1895
ПОД ВЛАДОМ
Њ.К.В. АЛЕКСАНДРА I
С. М. КИРИЛО.**



Калк наййиса йрема Ж. Андрејићу

У олтарској апсиди, код ногу архијереја остављено је неколико записа из XIX века, такође, незнатне историјске вредности:

1815. авг. 14.

СТОЈАН

ПРОКИНЬ

ЈСЯНИКИИ СЕНТ ИВАНЦ ОД 1843. год.

Пет(ар) Симић 1856

ЂУРО ПАНТЕЛИЋ

1871

на цвет(и) /21. март/

ЗНАНО БЪДИ КАДА ДО(ЋЕ)

ПАВЕЛА.....

1878

Литература

- Андрејић, Ж. (1998). Историјско и митолошко Косово. У: *Митолошки зборник*, 1, Рача.
- Андрејић, Ж. (2002). *Манасиир Велуће*. Рача.
- Андрејић, Ж. (2010). *Црква Свејої Николе у Рамаћи*. Рача.
- Андрејић, Ж. (2011). Размишљање о изворима и историји кнеза Лазара и деспота Стефана поводом нових читања живописа Велуће и Беле цркве у Карану. У: *Средњи век у срјској науци, исјорији, књижевносји и умейносји*, II. Деспотовац.
- Андрејић, Ж. (2012). Стари и ново откривени натписи и урезани записи око и унутар Беле цркве у Карану као извори за историју. У: *Ужички зборник*, 36. Ужице.
- Андрејић, Ж. (2013). Српска средњовековна жупа Ресава у земљи Браничево. У: *Срјски средњи век у срјској науци, исјорији, књижевносји и умейносји*, IV. Деспотовац.
- Андрејић, Ж. (2014а). Неколико недовољно тачно истумачених ћириличних натписа из XIV–XV века са територије данашње Шумадије као историјски извори. У: *Митолошки зборник*, 33. Рача.
- Андрејић, Ж. (2014б). Урезани натписи и угребани записи на каменим фасадама Богородичине цркве у Тргу код Жагубице. У: *Саборносји*, 8. Пожаревац.
- Андрејић, Ж. (2015а). *Бојородичина црква у Карану*. Рача.
- Андрејић, Ж. (2015б). Старо и новооткривени записи и натписи на простору средњовековне земље Кучево. У: *Митолошки зборник*, 35–2. Рача.
- Андрејић, Ж. (2017). Историјски натписи и записи Карађорђеве цркве у Тополи. У: *Митолошки зборник*, 37. Рача.
- Бикић, В. (2016). Прстење из Бањске: идентификација и уметничко-занатски контекст. У: *Саојшјења*, 48. Београд.
- Бошковић, Ђ. (1972). Неколико опсервација о Манасији. У: *Моравска школа и њено доба*. Београд.
- Вујовић, Б. (1986). *Умейносји обновљене Срдије 1791–1848*. Београд.
- Георгиевић, Г. (1838). *Знаменийи дојађаи новие Србске исјорие*. Бјаоград.
- Живковић, Б. (1983). *Манасија — црјежи фресака*. Београд.
- Иванић, Б. (1995). *Накиј из збирке Народној музеја од 15. до јочейка 19. века*. Београд.
- Иванић, Б. (2013). Прстен из Манасије у збирци Народног музеја у Београду, *Митолошки зборник*, 29. Рача.

- Јовановић, Г. (2013). Молитвени запис на свитку ктиторске фреске деспота Стефана Лазаревића. У: *Српски средњи век у српској науци, историји, књижевности и уметности*, IV. Деспотовац.
- Јовановић, Н. (2004). Јеврем Обреновић — скица једне политичке каријере. У: *Историјски часопис*, L. Београд.
- Јоксимовић, В. (2014). *Књижевници јошаревацког краја*. Пожаревац.
- Коларић, М. (1951). Ликовна култура Карађорђевог времена. У: *Историјски гласник*, 1–2, Београд.
- Милошевић, Д. (1990). *Накити од XII до XV века из збирке Народног музеја Београда*, Београд.
- Панић – Суреп, М. (1959). *Како су живи завидели мртвима*, Београд.
- Радосављевић, Н. (2010). Архимандрит Хаџи Рувим Нешковић (1752–1804). У: *Историјски часопис* LIX, Београд.
- Рadoјић, Сп. Ђ. (1960). *Antologija stare srpske književnosti*, Београд.
- Сава, епископ шумадијски (1996). *Српски јерарси од деветог до двадесетог века*, Београд, Подгорица, Крагујевац.
- Симић, Г. (1995). Нови подаци о архитектури деспотове куле у Ресави. У: *Манасијир Ресави — историја и уметности*, Деспотовац.
- Симић, Г., Тодоровић Д., Брмболић М., Зарић Р. (2007). *Манасијир Ресави*, Београд.
- Срејовић, Д. (1955). Јелен у нашим народним обичајима. У: *Гласник етнографског музеја XVIII*, Београд.
- Станојевић, Г. (1976). *Србија у време Бечког рата 1683–1699*, Београд.
- Станојевић, С., Мирковић Л., Бошковић Ђ. (1928). *Манасијир Манасија*, Београд.
- Стојановић, И. (1849). Споменик српске историје 18. в. и предание о истом времену, *Гласник ДСС II*, Београд.
- Стојановић, Љ. (1902/1982). *Стиари српски зајиси и најйиси I*, Београд.
- Стојановић, Љ. (1903/1983). *Стиари српски најйиси и зајиси II*, Београд.
- Стојановић, Љ. (1923/1986). *Стиари српски зајиси и најйиси IV*, Београд.
- Трифунровић, Ђ. (1962). *Из њмине њојање*, Београд.
- Ћирковић, С. (1982). Поговор. У: *Стиари српски зајиси и најйиси I*, Београд.
- Филозоф, К. (1989). *Жиџије десјоџа Сџефана Лазаревића*, (Г. Јовановић), Београд.

Inscriptions, writings and symbols on frescoes, facades and books in the St. Trinity Church in Resava as sources for the history of the monastery and the history of Serbian Orthodox Church

A number of writings, added years or centuries later, have been recorded on fresco paintings and stone facades of the church of St. Trinity in Resava and clear loan translations have been made. Based on their content, numerous new facts have been gathered, which serve to reconstruct the history of the monastery from the time of its foundation until the end of the 19th century. Of the utter importance are the following newly discovered records and inscriptions: on the brick in the bread-baking furnace from the time of construction, (1407–1427); by some Austrian soldiers (1687–1690); by a Hierarch of the Serbian Church named Arsenije who was the Metropolitan of Raska and later became Patriarch Arsenije IV Jovanovic Sakabenta (1718), an Archimandrite of Decani monastery (1760), a monastic named Hadzi Ruvim (1787), Melentije of Studenica (1793), Marko Mlavljanin (1800), by Jevrem Obrenović and a parishioner from Jagodina named Antonije (1826) and finally the inscription made by Radovan Barlovac from Belgrade (1866).

Key words: Middle Ages, carved inscriptions, engravded writings, history, despot Stefan, monastery Manasija.

Датум пријема чланка: 30. 8. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.



Дарко Ивановић

Народна библиотека „Радоје Домановић“, Велика Плана

Руски монаси у Епархији браничевској у XX веку

Abstract: Поред свештеника, многобројни избегли руски монаси од бољшевичког терора размештени су по српским манастирима, међу њима око 35 у новооснованој Епархији браничевској. Неки од њих замонашили су се у нашим манастирима. Они су помогли обнову многих манастира који су запустели у Великом рату (1914–1918). Били су фанатични православци и веома редовни у богослужењу. Иако су имали своју Руску заграничну цркву (РЗЦ; на Балкану у Југославији, Бугарској и Турској), већина је припадала Српској православној цркви (СПЦ). Најбројнија мешовита монашка заједница, руско-српска, налазила се у Миљковом манастиру, у старешинству схиархимандрита Амвросија, која је после његове смрти, почетком 1936. године пресељена у манастир Туман. Поред ова два манастира, руски монаси били су и у Витовници, Горњаку, Раваници и Копорину. У време немачке окупације многи су напустили Епархију браничевску и ставили су се под јурисдикцију у РС.

Key words: руски монаси, Епархија браничевска, Руска загранична црква, Миљков манастир, Туман, Горњак, Витовница, Копорин, Манасија и Св. Петка.

У време Октобарске револуције, која је почела у Великом рату, међу милионским жртвама био је велики свештеника и монаха. Они, као и остали народ, бежали су испред бољшевичког терора у Краљевину СХС у неколико избегличких таласа. Српски народ, неопорављен од ратних страха, радо је примио руске избеглице, међу којима је био велики број инжењера, лекара, професора, свештеника и монаха, који су попунили упражњена радна места, нарочито у некадашњој бугарској окупационој области (источна Србија, Топлица и Македонија).

Новооснована Српска православна црква (1920) пружила је велику помоћ својој православној браћи новцем, уступањем црквених објеката и просторија, у оснивању карловачког Архијерејског синода (основан 1921; духовни стожер свих избеглих Руса; митрополит Антоније), запошљавањем многих свештеника, распоређивањем монаха и монахиња по обновљеним манастирима, али и многих световњака, углавном старих и изнемоглих, који су се касније већином замонашили.

Српски свештеници и монаси, који су већином говорили руски језик, радо су примали и помагали избегле мученике за православље. Руски

свештеници су отишли на упражњене парохије¹, а мањи део је распоређен у придворно руско свештенство. Увек су били срдачни односи између ове две православне цркве. Није забележен неки међунационални сукоб, нити је било сујете и љубоморе, чак ни по питању дељења парохија и свештеничких и монашких чинова.

Већина руских свештеника и монаха добила је југословенско држављанство, пре и после Другог светског рата. Ипак, они су постепено нестајали као свештеници и монаси, јер су се њихови потомци слабо одлучивали за ове позиве, а многи су се враћали својим породицама после Другог светског рата. Неки од њих су се посрбили, нарочито у мешовитим браковима.

Најбројнија монашка заједница, руско-српска, у Епархији браничевској била је у Миљковом манастиру, братство схиархимандрита Амросија, која је после његове смрти, почетком 1936. године пресељена у манастир Туман. Поред ова два манастира, у овој епархији највише је било руских монаха у Витовници, Горњаку, Раваници и Копорину.

Према нашим истраживањима, у Епархији браничевској током међуратног периода боравило је 33 монаха, а после Другог светског рата и три монахиње, углавном у већим заједницама, најпре у Миљковом манастиру, потом, од почетка 1936. године у Туману. Остали руски монаси и монахиње служили су у Витовници, Горњаку, Раваници, Манасији, Св. Петки Изворској и Копорину. Не само да су се премештали по манастирима ове епархије, већ су долазили и враћали се из других епархија. Због тога смо њихове кратке биографије поређали по азбучном реду њихових монашких имена.

АЛЕКСИЈЕ (Медведев, Артемије). Алексије, руски емигрант, рођен 5/18. јула 1908. године у Русији, као послушник Миљковог манастира, пострижен је у априлу 1931. године у чин расе и камилавке и добио име Алексије.² Већ наредне године, 22. маја/4. јуна рукоположен је у малу схиму и добио име **Антоније**.³ Са осталим монасима премештен је у манастир Туман почетком 1936. године, где је као јерођакон рукоположен у чин јеромонаха (14/27. март 1938)⁴ и тамо остао до 1943. године. Завршио је живот као епископ у Аустралији.⁵

АМВРОСИЈЕ. После споразума епископа браничевског Митрофана и митрополита Антонија, председника Светог Архијерејског синода Руске заграничне цркве, Миљков манастир је проглашен за српско-руски

¹ Ивановић, 2009, стр. 246; Ивановић, 2011.

² *Гласник Српске православне епархије браничевске* (СПП), 16/1931, стр. 242.

³ *Службени весник Православне епархије браничевске*, 3–4/1932, стр. 22.

⁴ *Браничевски весник*, 6–8/1938, стр. 151.

⁵ Митошевић, 1974, стр. 55.

општежитељни манастир.⁶ Тада је јеромонах Амвросије примио управу над манастиром од претходног старешине, јеромонаха Теодосија.⁷

О. Амвросије (Курганов) рођен је 1. јануара 1896. године у селу Гаворово, саранском срезу руске пензенске губерније. Пошто је избегао бољшевичко насиље, емигрирао је у Бугарску, потом је прешао у Краљевину СХС, најпре у Епархију шабачко-ваљевску, где је остао до 4/17. фебруара 1926. године, када је дошао у Миљков манастир, заједно са 6 руских монаха, махом високих интелектуалаца.⁸ Он је дипломирао богословље на Филолошком факултету Универзитета у Варшави.⁹ Сматран је за великог духовника.

Већ у првој години боравка у Миљковом манастиру, о. Амвросије показао је добру организаторску способност. Уздигао је манастир, духовно и материјално. Привукао је цвет руског монаштва у емиграцији. У периоду од 1926. до 1936. овај манастир је имао 17 руских и 9 српских сабратата, разних чинова. Међу њима било је искушеника, расофора, монаха, јерођакона, јеромонаха и по једног каснијег игумана (Лука) и архимандрита (Инокентије). Већина ових руских монаха остала је у овом манастиру до Амвросијеве смрти (1933): Варсава, Марко, Никанор, Зосим, Теофан, Серафим, Исакије и Лукијан, а неки до пресељења у манастир Туман (1936): Лука, Антоније и Владимир.¹⁰

Игуман Амвросије, оснивач српско-руске киновije, за показану умешност у вођењу послова у манастиру, на Светој архијерејској литургији у пожаревачком Саборном храму 9/22. марта 1931. године произведен је у чин архимандрита.¹¹ Његове старешине два пута су га посетиле, руски митрополит Антоније у јуну 1926. и епископ браничевски Митрофан у октобру исте године.¹²

Његов угледни манастир масовно је посећиван, највише приликом пребивања чудотворне иконе курске Божије Матере, велике светиње руског народа. Српске вернике је привлачило и дивно руско пјеније, уставно богослужење и строги монашки шивот.¹³ Манастир је имао и узорну економију (баште, њиве, виноград и воћњак), зоографисану трпезарију, нове ћелије, поправљени црквени кров и друго.¹⁴

⁶ *Исѣо*, стр. 49.

⁷ *Исѣо*.

⁸ *Исѣо*.

⁹ *Исѣо*, стр. 49–50.

¹⁰ *Исѣо*, стр. 49–55.

¹¹ *Гласник СПП*, 9/1931, стр. 129.

¹² Митошевић, 1974, стр. 50.

¹³ *Исѣо*, стр. 50–52.

¹⁴ *Исѣо*, стр. 52.

У време зенита Миљковог манастира, 17/30. маја 1933. године умро је схиархимандрит Амвросије. Сахрањен је у манастирској порти. Споменик су подигли Срби и Руси.¹⁵

АНАТОЛИЈЕ (Карасјута). О. Анатолије, избеглица испред Лењиновог терора, био је монах у неколико браничевских манастира, најпре у Туману (1922–1929), као јерођакон и сабрат јеромонаха и старешине Агатангела (Мирковић).¹⁶ Потом, 12/25. априла 1929. године премештен је за сабрата и намесника манастира Горњака.¹⁷ Ипак, није примио намесничку дужност, али је остао у братству синђела Серафима (Палајда).¹⁸ Наредне године, 18/31. децембра рукоположен је у чин презвитера јеромонаха од епископа битољског Јосифа (истовремено администратор Епархије браничевске) у храму Св. Јована Крститеља у селу Засељу (срез пожешки).¹⁹ Остао је у Епархији браничевској до 10/23. марта 1931. године, пошто је истог дана прешао у монашки клир Епархије нишке.²⁰

АНТОНИЈЕ (Сенкијевич). Познато је да је монах Антоније после четири године борава у Миљковом манастиру (1926–1930) постао епископ у Сједињеним Америчким Државама.²¹

АРИСТОКЛИЈЕ. Јеромонах Аристоклије Јаропољски помиње се само једанпут у црквеној периодици, почетком 1923. године, када је постављен за вршиоца дужности у парохији крепољинској.²²

ВАЛЕРИЈЕ (Књазов). Монах Валерије боравио је у Епархији браничевској, тј. у Миљковом манастиру само непуне две године, као сабрат схиархимандрита Амвросија (1926–1927).

ВАРНАВА (Шчербан). Монах Варнава био је монах манастира Туман непуну годину (1936), као сабрат свога земљака, игумана Луке (Родионов).²³ То је једини податак о његовом боравку у Епархији браничевској.

ВАРСАВА (Тепленичев). О. Варсава, рођен 1875. године, сабрат схиархимандрита Амвросија, задржао се у Миљковом манастиру од 1926. до 1934. године, када је отишао у Епархију нишку.²⁴ После повратка у монашки

¹⁵ Преписано са споменика.

¹⁶ Митошевић, 1985, стр. 40.

¹⁷ *Службени весник Православне епархије браничевске*, 3/1929, стр. 25.

¹⁸ Митошевић, 1982, стр. 46.

¹⁹ *Службени весник Православне епархије браничевске*, 6/1930, стр. 53.

²⁰ *Гласник СПП*, 5/1932, стр. 69.

²¹ Митошевић, 1974, стр. 55.

²² *Гласник СПП*, 6/1923, стр. 81.

²³ Митошевић, 1985, стр. 41.

²⁴ Митошевић, 1974, стр. 54.

клир Епархије браничевске, служио је у Раваници, где је умро 1953. године. Сахрањен је на манастирском гробљу.²⁵

ВЛАДИМИР (Колосов). Јеромонах Владимир припадао је руско-српској киновији у Миљковом манастиру (1923–1936) и Туману (1936).²⁶ У међувремену привремено је боравио у Манасији, од 14/27. јуна 1933. године,²⁷ манастиру Свете Петке Изворске (1933)²⁸ и поново у Манасији (1939).²⁹

ГРИГОРИЈЕ (Портањски). Архимандрит Григорије, позната личност у руским емигрантским круговима, пре доласка у Краљевину СХС заузимао је значајне положаје у војној, војно-судској и административној управи некадашње царске Русије. Рођен је 3. јануара 1882. године у Ворошилову.³⁰ Далеки је потомак Срба, аустријских војних граничара који су после укидања Потиско-поморишке војне границе емигрирали у Русију, у данашњој Украјини, где су основали Славено-сербију (војна област и округ у дившој екатаринској губернији, уз дозволу царице Јелисавете (1751).³¹ Ови Срби брзо су се претопили у Русе, без никаквог притиска, углавном због мешовитих бракова, исте вере и сличног језика.

Гордеј Портански завршио је Екатоаринославску духовну семинарију (1902) и Правни лицеј у Јарослављу (1908). Одмах по аустроугарској објави рата Србији ступио је као добровољац у Други Лездхусарски павлоградски пук, који је био у бригади кнеза Александра Карађорђевића и ратовао на немачком фронту (1914–1917). После рањавања на ратишту одликован је Орденом Светог Ђорђа.³²

После Великог рата емигрирао је у Краљевину СХС. Рукоположен је у чин ђакона у његовим касним годинама, 1/14. јануара 1935. године и Пожаревцу и тако ступио у службу Српске православне цркве, у којој је примио и монашки завет, од свог земљака, протосинђела Серафима (Палајда). Исте године 1/14. децембра, у манастиру Горњаку рукоположен је у чин јеромонаха од епископа браничевског Венијамина, а после десет година у архимандрита од владике Хризостома. Поред Горњака, служио је и у Баричу, код Голупца (на парохији од 12/25. марта 1959. године) и два манастира, Манасији и Браковици. Најпре је истовремено вршио дужност духовника и пароха у Рашкопризренској и Пакрачкој епархији.³³ Одлуком

²⁵ Надгробни споменик о. Варсаве.

²⁶ Митошевић, 1985, стр. 41.

²⁷ *Браничевски весник*, I књ., 3. св., стр. 148.

²⁸ *Исѣо*.

²⁹ *Исѣо*, 1939, стр. 148.

³⁰ *Књѣи монаха и монахиња Еѣархије браничевске*, бр. 3.

³¹ Митошевић, б. г.

³² *Исѣо*.

³³ *Књѣи монаха и монахиња Еѣархије браничевске*, 3.

епископа браничевској Хризостома од 12. марта 1959. године, о. Григорије је примљен из Епархије пакрачке и постављен за духовника манастира Манасије. Потом је служио у Баричу, где је његовим залагањем изграђена капија на улазу у порту и поправљена црква.³⁴ На истој парохији остао је до одласка у пензију (1961), пошто је претходне године добио југословенско држављанство.³⁵

О. Григорије је скренуо пажњу на себе и књижевним радом. Објавио је у емиграцији на руском језику три рада: *Мучење љавде* (1925), *Три сусрејја* (1930) и *Прекрасна Елена* (1938), која су преведена на енглески и француски језик и на тржишту просто разграђена.³⁶

Архимандрит Григорије умро је у пожаревачкој градској болници 16. августа 1967. године и сутрадан сахрањен на пожаревачком градском гробљу, крај гробљанске црквике Св. архиђаконa Стефана. Његови посмртни остаци премештени су и сахрањени крај манастира Тумана (8/21. август 1969).³⁷

ДАМАСКИН (Дукин). Јеромонах Дамаскин помиње се само једанпут у Епархији браничевској, 1935. године у витовничком братству игумана Никанора (Пујић).³⁸

ЗОСИМ, ЗОСИМА (Ваљајев, Вајаков). Руски монах, јеромонах Зосим, доласком у Епархију браничевску, годину дана био је вршилац дужности старешине манастира Туман (1927).³⁹ Већ наредне године одлази за старешину Манасије.⁴⁰ Ни тамо се није дуго задржао, јер је већ 27. априла/10. маја исте године разрешен ове дужности и премештен за сабрата Миљковог манастира.⁴¹ Кратко се задржао и у овом ресавском манастиру, пошто је већ 12/25. јуна 1932. године премештен у витовничко братство.⁴² То је последњи помен његовог служења у Епархији браничевској.

ИНОКЕНТИЈЕ (Годунов). Архимандрит Инокентије, руски емигрант, најпре је био сабрат игумана Сергија у Туману (1924–1925),⁴³ потом в. д. старешине Витовнице (3/16. март 1929–1930), када је у братству имао

³⁴ Митошевић, Ђ. Г., стр. 47.

³⁵ *Гласник СПЦ*, 2/1962, стр. 65.

³⁶ Митошевић, Ђ. Г.

³⁷ *Књига монаха и монахиња Епархије браничевске*, 3.

³⁸ Митошевић, 1983, стр. 37.

³⁹ Митошевић, 1985, стр. 39.

⁴⁰ *Исјо*.

⁴¹ *Гласник СПП*, 15/1929, стр. 243.

⁴² *Службени весник Православне Епархије браничевске*, 3–4/1932, стр. 22.

⁴³ Митошевић, 1985, стр. 39.

само јеромонаха Димитрија (Хранисављевић).⁴⁴ Умро је 1932. године у Миљковом манастиру.⁴⁵

ИРАКЛИЈЕ (Кулак). Јеромонах Ираклије био је сабрат игумана Сергија (Јанићевић, 1927) и јеромонаха Зосима (Ваљајев; 1928) у Туману.⁴⁶ Касније, 1931. и 1932. године служио је у манастиру Свете Петке Изворске.⁴⁷

ИСАКИЈЕ (Кашарин). Бивши старешина манастира Пакре у Епархији пакрачкој (Славонија), јеромонах Исакије примљен је у монашки клир Епархије браничевске и причисљен братству Миљковог манастира 12/25. новембра 1932. године.⁴⁸ После две године, 20. маја/2. јуна преместио се у Витовницу за в. д. намесника,⁴⁹ где остаје само до краја године (12/25. децембар), када је постављен за намесника Манасије.⁵⁰

ЈОАНИКИЈЕ (Иванов), Јеромонах Јоаникије, руски емигрант, рођен 1870. године, у Епархији браничевској први пут се помиње 1925. године, као сабрат горњачког игумана Сергија (Јанићевић).⁵¹ Познато је да је две године служио у манастиру Света Петка Изворска (1933–1935).⁵² Умро је 13. августа 1958. године као манасијски синђел и духовник.⁵³ Сахрањен је на манастирском гробљу.

ЈОВАН (Матчи). Монах Јован, бивши сабрат манастира Печерског у Русији, 17/30. октобра 1936. године примљен је у монашки клир Епархије браничевске и причисљен горњачком братству, у старешинству игумана Никанора.⁵⁴ Ово је једини сачувани податак о њему.

ЈОАСАФ (Морсков). Јеромонах Јоасаф, бивши сабрат манастира Светог Јована у Епархији нишкој, 5/18. новембра 1932. године примљен је у монашки клир Епархије браничевске и причисљен братству манастира Тумана,⁵⁵ где је остао до заједничког одласка у Земун (1941).⁵⁶

ЈУВЕНАЛИЈЕ (Николајевић). О. Јувеналије, руски емигрант, боравио је у три браничевска манастира, најпре у Витовници, од 1923. године. На старешинском положају остао је само пола године, до јануара 1924. године, када

⁴⁴ Митошевић, 1983, стр. 35–36; *Гласник СПП*, 15/1929, стр. 221.

⁴⁵ Митошевић, 1974, стр. 55.

⁴⁶ Митошевић, 1985, стр. 39.

⁴⁷ Митошевић, 1993, стр. 47.

⁴⁸ *Браничевски весник*, 1, 1932/1933, стр. 9.

⁴⁹ *Исѣо*, 7–8/1934, стр. 26.

⁵⁰ *Исѣо*, Светосавска свеска, 1935, стр. 29.

⁵¹ Митошевић, 1982, стр. 45.

⁵² Митошевић, 1993, стр. 47.

⁵³ *Гласник СПЦ*, 3–4/1959, стр. 31.

⁵⁴ *Браничевски весник*, 10–11/1936, стр. 224.

⁵⁵ *Исѣо*, 1, 1932/1933, стр. 8.

⁵⁶ Митошевић, 1985, стр. 40–41.

је добио канонски отпуст.⁵⁷ Већ наредне године вратио се у ову епархију, односно дошао је у манастир Туман,⁵⁸ потом одлази у Миљков манастир (1927)⁵⁹ и на крају у Раваницу, од 1929. године.⁶⁰

ЛУКА (Радинов). О. Лука, рођен 22. фебруара 1901. године у Александропољу, граду сиванске губерније у Русији, замонашен је 1928. године у Миљковом манастиру.⁶¹ Он је као сабрат и јерођакон истог манастира рукоположен од епископа захумско-херцеговачког др Јована (истовремено администратор Епархије браничевске) у чин презвитера-јеромонаха 23. априла/6. маја 1931. године у храму Светог Великомученика Георгија.⁶² Примио је дужност старешине Миљковог манастира одмах после смрти схиархимандрита Амвросија (17/30. мај 1933) и на челу манастирске управе остао је до почетка 1936. године, када је са братством премештен у Туман.⁶³ Истовремено је обављао старешинство у Копорину.⁶⁴

О. Лука је у Миљковом манастиру, у време вечерње службе у цркви пуној верника добио игуманску палицу од епископа браничевског др Венијамина. Рус по националности, истовремено је био самоуки зоограф. Неуморан, са својом сабраћом обновио је Миљков манастир.⁶⁵ Помогao је епископу да оснује женски манастир у Нимнику (1936).⁶⁶ Трећег дана Св. Тројице, 29. марта/11. априла 1939. године произведен је у чин протосинђела.⁶⁷

У време немачке окупације, 1941. године он је са делом братства пребегао у Земун, тадашњи усташки град, где се настанио и изградио руску капелу. Тамо је са братством и сестринством сачекао ослобођење (1944). Годину дана раније, после подареног отпуста из СПЦ, ставио се под јурисдикцију Руске заграничне цркве.⁶⁸

ЛУКИЈАН (Андрејевски). Монах Лукијан је 2/15. новембра 1932. године примљен у монашки клир Епископије браничевске, као бивши сабрат манастира Свете Тројице у Епископији рашко-призренској и причисљен

⁵⁷ Митошевић, 1974, стр. 34.

⁵⁸ Митошевић, 1985, стр. 39.

⁵⁹ Митошевић, 1974, стр. 54.

⁶⁰ *Гласник СПЦ*, 15/28. јун 1929, стр. 178.

⁶¹ Митошевић, 1985, стр. 41.

⁶² *Службени весник Православне епархије браничевске*, 3/1931, стр. 17.

⁶³ Митошевић, 1974, стр. 56.

⁶⁴ *Браничевски весник*, Светосавска свеска, 1935, стр. 29.

⁶⁵ *Исѣо*, 3–4/1935, стр. 77–78.

⁶⁶ *Исѣо*, 1–2/1937, стр. 51.

⁶⁷ *Исѣо*, 8–10, стр. 210.

⁶⁸ Митошевић, 1985, стр. 41.

братству Миљковог манастира.⁶⁹ Тамо је остао само годину и по,⁷⁰ пошто је 5/18. јануара 1934. године отишао у Епископију захумско-херцеговачку.⁷¹

МАРКО (Архипов). Јеромонах Марко обављао је све монашке дужности, само у Миљковом манастиру, од 1926. године⁷² до своје смрти 21. новембра / 4. децембра 1935, у 77. години живота. Сахрањен је поред овог манастира.⁷³

НИКАНОР (Бељаков). Јеромонах Никанор дошао је у братство Миљковог манастира из манастира Светог Атанасија Лешачког 29. јануара/11. фебруара 1929. године.⁷⁴ Задржао се у овом ресавском манастиру до 1933. године.⁷⁵

ПАХОМИЈЕ. Архимандрит Пахомије, руски емигрант, почео је службу у манастиру Витовници 1921. године,⁷⁶ потом је у недостатку свештеника био привремени парох плански (Плана, село код Параћина, 1924–1927), до добијања канонског отпуста и стављања на расположење руском митрополиту Антонију.⁷⁷

ПЕТАР. Јеромонах Петар кратко се задржао у Епархији браничевској, нешто више од године у Туману (1925–1926).⁷⁸

САВАТИЈЕ (Крилов). Јеромонах Саватије, рођен 7/20. марта 1875. године у Деснакити (магиљска губернија, Русија), завршио је три разреда семинарије у Валааму. У истом граду је замонашен (1913). Рукоположен је у јеромонаха у граду Борисогљевски (Русија) 19. септембра/2. октобра 1914. године од епископа томбовског Арсенија. Монашку службу је наставио после доласка у Краљевину СХС, најпре у Лешку. Произведен је у чин синђела у Раваници на Видовдан 1953. године.⁷⁹ Дакле, он је један од ретких руских монаха који је остао у Епархији браничевској после Другог светског рата.

О. Саватије је наставио монашку службу у Епархији браничевској, као јеромонах Миљковог манастира (1926–1935), у братствима схиархимандрита Амвросија и игумана Луке.⁸⁰ У међувремену, кратко време је служио

⁶⁹ *Браничевски весник*, бр. 1, 1932/1933, стр. 8–9.

⁷⁰ Митошевић, 1974, стр. 55.

⁷¹ *Браничевски весник*, 2/1934, стр. 90.

⁷² Митошевић, 1974, стр. 54.

⁷³ *Браничевски весник*, 1–2/1936, стр. 31.

⁷⁴ *Гласник СПП*, 15/1929, стр. 178.

⁷⁵ Митошевић, 1974, стр. 55.

⁷⁶ Митошевић, 1983, стр. 34.

⁷⁷ *Гласник СПП*, 14/1927, Службене вести.

⁷⁸ Митошевић, 1985, стр. 39; *Свешћинье Браничева*, стр. 165.

⁷⁹ *Књига монаха и монахиња Епархије браничевске*, бр. 2.

⁸⁰ Митошевић, 1974, стр. 55; *Свешћинье Браничева*, стр. 40.

у Горњаку, 1934. године.⁸¹ Као духовник службовао је у још три манастира: Ковиљу, Св. Петки Изворској и Зрзи.⁸² Умро је 12/25. јануара 1962. године у манастиру Свете Петке, где је и сахрањен.⁸³

СЕРАФИМ (Лисевицки). О. Серафим, руски емигрант, јавља се у Епархији браничевској тек 1931. године, као јеромонах Миљковог манастира (до 1934),⁸⁴ потом је обављао све монашке дужности у Витовници⁸⁵ и Туману (од 1941).⁸⁶

СЕРАФИМ (Палајда). Синђел Серафим свршио је Богословски факултет у Београду, а познат је и у историографској књижевности. Замонашен је 25. децембра 1922. године у Горњаку и добио име Серафим. За ђакона је рукоположен већ 3/19. јануара 1923. године, по надлежном пристанку кијевског митрополита Антонија.⁸⁷ Манастирску управу у истом манастиру је обављао од 7. децембра 1926. до 7. децембра 1935. године (истовремено старешина Горњака и Витовнице), када је премештен у Манасију.⁸⁸ После краткотрајне управе у Копорину (1936), он је као протосинђел 16/29. августа 1936. године добио канонски отпуст за АЕ Београдско-карловачку.⁸⁹ Познат је његов рад *Посиџанак манасџира Горњака*.⁹⁰

СИМЕОН. Монах Симеон (кнез Свјетополк — Мирски) помиње се само једанпут у Епархији браничевској, 1931. године у манастиру Горњаку.⁹¹

ТЕОДОСИЈЕ (Валаамски). Јеромонах Теодосије примио је управу у Миљковом манастиру од архимандрита Мирона 9. децембра 1925. године и остао на њој четири године (1929), када је премештен у Горњак и потом му је додељен канонски отпуст из Епархије браничевске.⁹²

ТЕОДОСИЈЕ (Волков). Јеромонах Теодосије служио је у два манастира Епархије браничевске, 1926. у Миљковом манастиру,⁹³ потом од 15/28.

⁸¹ *Браничевски весник*, 7–8/1934, стр. 26.

⁸² *Исџо*, 9–10/1935, стр. 191.

⁸³ Митошевић, 1974, стр. 35.

⁸⁴ *Исџо*.

⁸⁵ Митошевић, 1983, стр. 34.

⁸⁶ Митошевић, 1985, стр. 42.

⁸⁷ *Гласник СПП*, 6/1923, стр. 81.

⁸⁸ Митошевић, 1982, стр. 46.

⁸⁹ *Браничевски весник*, 8–9/1936, стр. 184.

⁹⁰ *Исџо*, Светосавска свеска, 1935, стр. 29.

⁹¹ Митошевић, 1982, стр. 46.

⁹² Митошевић, 1974, стр. 48.

⁹³ *Исџо*, стр. 55.

маја 1932. поново у истом манастиру пошто је дошао из манастира Светог Атанасија (Лешак, у Митрополији скопљанској)⁹⁴ и у Туману (1936).⁹⁵

ТЕОФИЛО (Семјакон). Јерођакон Теофило био је непуне две године сабрат јеромонаха Теодосија Валаамског у Миљковом манастиру (1925–1926).⁹⁶ Немамо других податак о овом јерођакону.

ТИХОН (Шкатов). Стефан Шкатов, руски емигрант, рођен у Товлатанки (Томбовс, Русија) 14. јуна 1880. године, после завршена два разреда гимназије и одслужења војске у варшавском Коњичком пуку замонашио се у манастиру Светог Јована Златоустог (Атон) 23. децембра 1907. године. После два дана рукоположен је у чин ђакон у истом манастиру, а након доласка у Краљевину СХС, 22. децембра 1920. у чин јеромонаха у манастиру Суково, код Пирота, од епископа нишког Доситеја. Произведен је за синђела у Раваници на Видовдан 1953. године. Монашке дужности, углавном духовника, обављао је у неколико манастира (Дечани, Свети Јован Златоуст — Атон, Суково, Темска, Ковиљ, Света Петка и Раваница).⁹⁷ Умро је 7. децембра 1961. године у Раваници. Сахрањен је на манастирском гробљу.⁹⁸

Због касног оснивања женских манастира у Епархији браничевској био је мали број руских монахиња у XX веку, само неколико, међу њима Евгенија и Надежда.

ЕВГЕНИЈА (Јелена Худан). Монахиња Евгенија, Русиња, рођена у Тербљу (Карпатска Русија) 1909. године, била је монахиња у српским манастирима у Македонији, у Подужју (од 1959), Светом Арханђелу (Кучевиште), Калишту и Лешку (сви у Епископији скопској). Због честих албанских напада дошла је у новоосновани женски манастир Горњак, у службу еклисијарха (12. новембар 1968). Умрла је у истом манастиру 7. јуна 1987. године.⁹⁹

НАДЕЖДА (Татјана Лукијањук). Игуманија Надежда, рођена 1901. године у селу Кашилово, код Брест — Литовска, замонашена је 1925. у манастиру Кувеждину, а у малу схиму у капели Митрополије скопљанске (1959). Затим је била у манастирима Кучково (1940), Подужје (1941, 1944) и Лешак (код Тетова, 1942). У чин игуманије произведена је 1959. године. Због раскола македонске цркве и честих албанских напада избегла је са сестринством из Лешка. Примљене су у Епархију браничевску (1968), а игуманија Надежда постављена је за прву настојатељицу манастира Горњака. Сестринство су чиниле монахиње Меланија (р. Шушњар, од 1973. друга игуманија истог

⁹⁴ *Браничевски весник*, 1, 1932/1933, стр. 8.

⁹⁵ Митошевић, 1985, стр. 41.

⁹⁶ Митошевић, 1974, стр. 48.

⁹⁷ *Књига монаха и монахиња Епархије браничевске*, 1.

⁹⁸ *Гласник СПЦ*, 2/1962, стр. 65; надгробни споменик о. Тихона.

⁹⁹ Митошевић, 1974, стр. 48.

манастира), Евгенија (Худан) и Параскева (Кировска). Игуманија Надежда је умрла 25. марта 1973. године у Горњаку, где је и сахрањена.

Пратећи биографије руских монаха у Епархији браничевској видимо да су они били веома различити, нарочито у образовању, од монаха са четворогодишњом основном школом до високообразованих. Добро су се уклопили са српским монасима, углавном због сличног језика и богослужења. Имали су велику улогу у обнови црквеног и монашког живота после страдања Србије у Великом рату. Они су својим добрим радом заслужили поштовање црквених власти Српске православне цркве и свих православца, нарочито на простору данашње Србије.

Литература

- Браничевски весник*, 1, 1932/1933; 2/1934; 7–8/1934; Светосавска свеска / 1935; 3–4/1935; 9–10/1935; 1–2/1936; 8–9/1936; 10–11/1936; 1–2/1937; 6–8/1938; I књ., 3. св.
- Гласник Српске православне епархијархије* (СПП), 6/1923; 14/1927; 15/1929; 9/1931; 16/1931; 5/1932.
- Гласник СПЦ*, 15/28. јун 1929; 3–4/1959; 2/1962.
- Ивановић, С. (2009). Црква у Милошевцу. *Саборност*, 3, 237–257.
- Ивановић, С. (2011). Црква у Марковцу. *Саборност*, 5, 273–288.
- Ивановић, С. (2012). Црква у Великој Плани. *Саборност*, 6, 63–94.
- Митошевић, Д. (1974). *Миљков манастир*. Смедерево.
- Митошевић, Д. (1982). *Манастир Горњак*. Горњак.
- Митошевић, Д. (1983). *Манастир Витовница*. Смедерево.
- Митошевић, Д. (1985). *Манастир Туман*. Смедерево.
- Митошевић, Д. (1993). *Манастир Света Пејка Изворска*. Смедерево.
- Митошевић, Д. (δ. г.). *Миљевићко-баличка парохија*. (рукопис)
- Књига монаха и монахиња Епархије браничевске*.
- Службени весник Православне епархије браничевске*, 3/1929; 6/1930; 3/1931; 3–4/1932.

Darko Ivanović

National Library "Radoje Domanović", Velika Plana

Russian monks in the Braničevo Episcopate in the XX century

Alongside the priests, many escaped Russian monks, escaped from the Bolsheviks' terror, were deported to Serbian monasteries, out of them around 35 in the newly established Episcopate of Braničevo. Some of them became priests in Serbian monasteries. They helped renew a number of monasteries that were abandoned in the Great War (1914–1918). They were fanatic orthodoxes and were serving God and the people. Despite of having their own, Russian church (RZC in the Balkans, in Yugoslavia, Bulgaria and Turkey) most joined the Serbian orthodox church.

The biggest monk community was set in Miljkov monastery in the eldership of Shiarhimandrit Amvrosije, which was moved after his death to monastery Tuman in 1936. Aside these two monasteries Russian monks were in Vitovnica, Gornjak, Rawanica, Manasija, Sveta Petka and Koporin. In the time of German occupation many of them left the Episcopate of Braničevo and put themselves under the jurisdiction of the RZC.

Key words: Russian monks, Episcopate of Braničevo, Russian Marginal Church (srb. RZC), Monastery Miljkov, Tuman, Gornjak, Vitovnica, Koporin, Manasija i Sv. Petka.

Датум пријема чланка: 6. 7. 2017.

Датум прихватања чланка за објављивање: 10. 10. 2017.



Упутство ауторима

УПУТСТВО АУТОРИМА за припрему прилога

Саборност — теолошки годишњак је часопис богословског карактера који објављује оригиналне научне радове, прегледне чланке, саопштења, критике, приказе, интервјуе и преводе из области богословља и других дисциплина у служби развоја богословске мисли.

Прилози у часопису се објављују окупљени у бројеве часописа. Часопис излази једном годишње.

1. ДОСТАВЉАЊЕ РУКОПИСА

Прилажу се радови који нису претходно објављивани нити су поднети за објављивање у неком другом часопису. Радови који нису адекватно припремљени на основу овог упутства неће се узимати у разматрање.

Радове са прилозима обавезно доставити у електронском облику на e-mail адресу casopis.sabornost@yahoo.com. Текст рада и графички прилози (фотографије, графикони) морају бити одвојени документи.

У броју часописа за текућу годину штампају се радови послати до 31. маја.

Аутор приликом креирања корисничког налога доставља своје основне контакт податке: име и презиме са средњим словом, научно и титуларно звање, бројеве мобилног и фиксног телефона, поштанску адресу, електронску адресу, назив установе у којој је запослен и радно место у тој установи, као и годину рођења. Ови подаци неће бити објављени, већ ће их уредништво користити ради кореспонденције са аутором. Подаци који се наводе као део опреме чланка (тзв. метаподаци) биће објављени у часопису (детаљније у даљем тексту).

2. ПРАВА И ОБАВЕЗЕ АУТОРА И ИЗДАВАЧА

За објављивање се прихватају радови који по мишљењу уредника и рецензента задовољавају критеријуме часописа у погледу релевантности и професионалног нивоа. Редакција задржава право да радове прилагоди општим правилима уређивања часописа и стандарду језика.

Сматра се да је за сва мишљења изнета у објављеном раду одговоран искључиво аутор. Уредник, рецензенти или издавач не прихватају одговорност за ауторова изнета мишљења.

Уколико је рад прихваћен за објављивање, право репродукције рада у свим другим медијима припада издавачу од датума прихватања.

За објављивање радова не исплаћује се хонорар, а сва ауторска права се преносе на издавача.

Прилог треба да буде припремљен према стандардима часописа *Саборност* — теолошки годишњак. Ако се не поштују даље наведени критеријуми, редакција може да не прихвати текст или да тражи да се рад прилагоди, због чега објављивање може да касни.

3. ТЕХНИЧКЕ НОРМЕ ОБЛИКОВАЊА ЧЛАНКА

3.1. Обим рада

Рад не треба да буде дужи од 16 А4 страница (око 30.000 знакова).

3.2. Формати докумената, стилови и обликовање

Текст рада у електронском облику мора бити у једном од стандардних формата: doc, docx, rtf (Microsoft Word).

Илустративне прилоге (слике, фотографије, графиконе...) треба приложити у електронској форми, са резолуцијом од најмање 300 dpi у природној величини. Прилоге у електронском облику обавезно доставити као засебне документе у неком од стандардних формата: jpeg, tiff, gif, pdf, indd (Adobe InDesign), ai (Adobe Illustrator) и адекватно их именовати, а у тексту рада јасно означити место где се прилог појављује и назив прилога како је означен на медију.

Без обзира на језик, неопходно је да рад буде откуцан у фонту који подржава уникодни стандард (*Unicode*), по могућству *Times New Roman*. Рад који садржи грчка слова с акцентима може бити откуцан фонтом *Palatino Linotype* или *Minion Pro*.

3.3. Језик и писмо рада

Језик рада може бити било који језик раширене употребе у међународној комуникацији и у датој научној области. Рад на српском језику треба да буде откуцан ћирилицом. Језик на коме су написани делови опреме чланка, изузев резимеа (в. Сажетак и резиме), мора бити исти као и језик на коме је сам рад написан.

3.4. Саставни делови опреме чланка

3.4.1. Име аутора

Наводи се пуно име и презиме (свих) аутора, са средњим словом. Презимена и имена домаћих аутора увек се исписују у оригиналном облику (са српским дијакритичким знаковима), независно од језика рада. Научна и титуларна звања аутора се не наводе (нпр. проф., др, епископ...).

3.4.2. Контакти подаци

Адреса или е-адреса аутора даје се у првој фусноти и објављује се у Часопису. Ако је аутора више, даје се само адреса једног, обично првог аутора.

3.4.3. Назив установе аутора (афилијација)

Наводи се пун (званични) назив и седиште академске установе у којој је аутор запослен, а евентуално и назив установе у којој је аутор обавио истраживање. У сложеним организацијама наводи се укупна хијерархија (нпр. *Универзитет у Београду*, *Православни богословски факултет*, *Београд*). Бар једна организација у хијерархији мора бити правно лице. Ако је аутора више, а неки потичу из исте установе, мора се назначити из које од наведених установа потиче сваки од наведених аутора.

Афилијација се исписује на два језика (на језику на коме је написан рад и на коме је написан резиме), у трећем кораку пријаве прилога путем система (Унос метаподатака). Функција и звање аутора се не наводе.

3.4.4. Наслов

У општем је интересу да се у наслову користе речи прикладне за индексирање и претраживање. Ако таквих речи нема у наслову, пожељно је да се наслову придода поднаслов. Наслов се исписује на два језика у датотеци прилога, на два места — на почетку студије (на језику на коме је написан рад) и у резимеу (на језику на коме је написан резиме).

3.4.5. Поднаслови

Препоручљиво је да се поднаслови нумеришу по нивоима, арапским бројевима, по принципу: 1. *Први поднаслов*, 2. *Други поднаслов*, 2.1. *Први поднаслов другог реда*, 2.2. *Други поднаслов другог реда*, 3. *Трећи поднаслов...* (попут структуре подналова коришћене у овом упутству).

3.4.6. Сажетак и резиме

Сажетак је кратак информативан приказ садржаја чланка који читаоцу (али и учесницима у уређивачком процесу) омогућава да брзо и тачно оцени његову релевантност. У интересу је аутора да сажеци садрже термине који се често користе за индексирање и претрагу чланака. Саставни делови сажетка су циљ истраживања, методи, резултати и закључак.

Сажетак треба да има од 100 до 200 речи и треба да стоји у датотеци прилога, између наслова и кључних речи. Сажетак мора бити написан на језику на коме је и рад. Сажетак по правилу не садржи референце.

Сажетак у проширеном облику, тзв. резиме, даје се на крају чланка, након одељка Литература. Уколико је рад написан на страном језику, резиме се обавезно даје на српском, а уколико је рад на српском језику, резиме треба да буде написан на енглеском језику. Изузетно, то може бити неки другом језику раширене употребе у датој научној дисциплини. За резиме на страним језицима аутор мора обезбедити граматичку и правописну исправност. Дужина резимеа може бити до 1/10 дужине чланка.

3.4.7. Кључне речи

Кључне речи су термини које најбоље описују садржај чланка за потребе индексирања и претраживања. Треба их додељивати с ослонцем на неки међународни извор (попис, речник или тезаурус) који је најшире прихваћен или унутар дате научне области.

Број кључних речи не сме бити већи од 8, а пожељно је да се наведу фреквентне речи.

Кључне речи дају се на језику на коме је написан рад и на језику на коме је написан резиме. У чланку се дају непосредно након сажетка, односно резимеа.

3.4.8. Садржај рада

Рад треба да буде релевантан за научну и стручну јавност, са јасним, наглашеним циљевима и резултатима истраживања, закључком, референцама у тексту

и библиографским јединицама на крају. Идеје у раду морају бити оригиналне и значајно доприносити развоју предмета истраживања, а методологија мора бити јасно описана. У складу са начелима уређивања Часописа, рад треба да се тиче промоције богословља, да буде заснован на истраживању богословских дисциплина или да се бави односом теологије и других наука или савремених научних достигнућа.

3.4.9. Захвалница

Назив и број пројекта, односно назив програма у оквиру кога је чланак настао, као и назив институције која је финансирала пројекат или програм, наводи се у посебној напомени на сталном месту, по правилу, при дну прве стране чланка.

3.4.10. Прейходне верзије рада

Ако је чланак у претходној верзији био изложен на скупу у виду усменог саопштења (под истим или сличним насловом), податак о томе треба да буде наведен у посебној напомени, по правилу, при дну прве стране чланка. Ознака за напомену треба да се налази иза наслова. Рад који је већ објављен у неком часопису не може се прештампати, ни под сличним насловом и измењеном облику.

3.4.11. Табеларни и графички прикази

Табеларни и графички прикази треба да буду дати на једнообразан начин. Пожељно је да буду сачињени у оквиру датотеке саме студије. Свака табела, графикон или слика морају бити означени бројем по редоследу навођења у тексту, с адекватним називом (нпр.: *Табела 2: Поузданоси варијабли*).

3.4.12. Цитирање у тексту

Позивање на изворе, дословно или парафразирано, означава се на месту у тексту које је преузето навођењем презимена аутора, године издања дела (и странице с које је цитат преузет) у загради, према неком од следећих модела:

- „Тако епископ као други Христос не седи просто на престолу, него долази“ (Зизијулас, 2001, стр. 30).
- Сасвим другачији приступ доноси Зизијулас (2001), који...
- Зизијулас (2001, стр. 49) показује да ту постоји проблем.
- Више аутора се бавило тим питањем (Шнеле, 2007; Лубардић, 2006; Матић, 2009...)

Цитат мора да буде дословце усаглашен са оригиналом (укључујући интерпункцију, дијакритике и сл). Свето писмо се не мора цитирати према тачном издању из којег је цитат преузет (занемарује се ијекавски изговор, архаичне речи и правопис...), осим ако рад није филолошке природе.

Када се први пут цитира аутор страног порекла, његово име се наводи транскрибовано, ћирилицом, а у загради се даје оригинални облик имена.

Изоостављене делове цитираног текста треба обележавати са три тачке у угластим заградама [...]. У угластим заградама треба наводити и своје коментаре, примедбе, реконструкције у оквиру цитата („Други га [= екуменизам] схватају првенствено као културу *дијалога* [курзив наш]“). Унутар цитираног текста

користе се полунаводници („Та ресавска ‘ренесанса’ сасвим је различита од оне у западноевропским земљама.“).

3.4.13. *Найомене (фусноће)*

Напомене се дају при дну стране на којој се налази коментарисани део текста. Не уносе се „ручно“, већ уз помоћ аутоматских алатки за означавање фуснота у конкретном програму.

3.4.14. *Цитирана лиџераџура*

Цитирана лиџераџура обухвата по правилу библиографске изворе (чланке, монографије и сл.) и даје се искључиво у засебном одељку чланка, у виду листе референци. Референце се не преводe на језик рада, нити се пресловљавају.

За различите врсте библиографских јединица различито се наводе библиографски подаци. Треба поштовати правила стандарда АПА, дата у табели ниже. Нестандардно, непотпуно или недоследно навођење лиџераџуре биће један од критеријума за објављивање чланка у часопису.

У списку лиџераџуре наводе се само референце које је аутор користио при изради, азбучним редом по презименима аутора.

Тип изора	Навођење у списку лиџераџуре	Навођење у тексту
Монографија	Шнеле, У. (2007). <i>Увод у новозаветну еџезезу</i> . Београд: Православни богословски факултет.	(Шнеле, 2007)
Монографија с више аутора	Симић, Г., Тодоровић, Д., Брмболић, М. и Зарић, Р. (2007). <i>Манасџир Ресава</i> . Београд: Републички завод за заштиту споменика културе.	прво цитирање: (Симић, Тодоровић, Брмболић и Зарић, 2007) даља цитирања: (Симић и др., 2007)
Приређена монографија	Богдановић, Д. (ур.). (1995). <i>Хиландарски џиџик</i> . Београд: Народна библиотека Србије.	(Богдановић, 1995)

Део приређене монографије или чланак у зборнику радова	Лубардић, Б. (2006). Рецепција руске религијске философије у делу архимандрита др Јустина Поповића. У Б. Шијаковић (ур.), <i>Српска теологија у двадесетом веку</i> (стр. 63–90). Београд: Православни богословски факултет.	(Лубардић, 2006)
Одредница у речнику или енциклопедији	Трифуновић, Ђ. (1990). Житије. У <i>Азбучник српских средњовековних књижевних појмова</i> (стр. 38–41). Београд: Нолит.	(Трифуновић, 1990)
Чланак у часопису с бројевима годишта	Матић, З. (2009). Минхенски документ (1982) — еклисиолошка начела дијалога Православне и Римокатоличке Цркве. <i>Саборност</i> , 3, 145–158.	(Матић, 2009)
Чланак у часопису с бројевима годишта и свезака	Antunović, I. (2010). Katolička crkva i modernizam. <i>Obnovljeni život</i> , 65(1), 77–95.	(Antunović, 2010)
Чланак на интернету	Радовић, А. (2010). Исихазам — освајање духовних простора. Преузето 27. 6. 2010. са http://www.spc.rs/sr/isihazam_osvajanje_unutarnjih_prostora	(Радовић, 2010)
Чланак у новинама	Максимовић, А. (2012, 24. јул). Сједињени у делу заштитника Прокопија. <i>Реч народа</i> , 3223, 7.	(Максимовић, 2012)

Часопис који се објављује само на интернету	Новаков, Д. (2001). Бранкица Чигоја: Најстарији српски ћирилски натписи. <i>Лингвистичке активности</i> , 5. Преузето 13. 8. 2011. са http:// www.komunikacija.org. rs/komunikacija/casopisi/ lingakt/II_5/d010/show_ html?stdlang=sm	(Новаков, 2001)
Необјављене тезе и дисертације	Марковић, М. (2004). <i>Манастир Свети Никита код Скопља — историја и живопис</i> . Необјављена докторска дисертација, Универзитет у Београду.	(Марковић, 2004)
Рад без аутора или уредника	<i>Просторно-јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана.</i> (1987). Смедерево: Регионални завод за заштиту споменика културе.	(Просторно- јланска защитија нейокрејних културних добара ојштиине Велика Плана, 1987)
Рад без године издања	Вуловић, Д. (ур.). (д. г.). <i>Религија и савремени свет</i> . Београд: Центар за марксизам.	(Вуловић, д. г.)
Лична комуникација	не наводи се	(Д. Јовановић, лична комуникација, 9. мај 2011)

Ако је у једној години од истог аутора објављено више радова, они се обележавају словима а, б, в уз годину издања, без размака, што се означава и при цитирању.

Ако монографија има више издавача и/или места издања, наводи се само први.

Ако речник или енциклопедија има више томова, број коришћеног тома наводи се испред броја стране, нпр.: Речник српскохрватског књижевног језика (том 2, 236–237).

Поступак када било који извор има више аутора исти је као што је приказано код монографије.

Нема никакве потребе наводити серију, библиотеку у којој је књига изда-та (то важи и за сабрана/изабрана дела), нити преводиоца, ако је монографија преведена.

Ако је релевантно истаћи број издања, он се наводи иза наслова, у загради: Поповић, Ј. (1995). *Православна Црква и екуменизам* (2. издање), Солун: Манастир Хиландар.

Књиге Светог писма не наводе се у списку литературе, већ само уз тексту, и то у нарочитој форми: скраћено име дела, број главе и броја стиха/реда у глави, према обрасцима:

- један стих једне главе: 1Кор 6, 12
- неколико везаних стихова: Јак 1, 12–14
- неколико невезаних стихова: Рим 8, 31, 38–39
- стихови из различитих глава исте књиге: Мк 2, 28; 3, 1
- цела глава: 1Кор 13

Друга позната дела опште и теолошке културе (античке и светоотачке текстове) треба наводити по регуларним правилима цитирања.

3.4.15. Прилоџи

У прилогу би требало дати само оне описе материјала који би читаоцима били корисни за разумевање, евалуирање или понављање истраживања.

3.5. Језичке препоруке

Језик рада треба да припада научном стилу стандардног језика и да, стога, буде усаглашен у што је могуће већој мери с правописном, граматичком и стилском нормом.

Велика слова из поштовања могу се употребљавати и мимо стриктних правила Правописа, али у најмањој мери, да не би оптерећивала читљивост текста.

Индивидуалне скраћенице би требало избегавати, а ако се користе, морају бити рашчитане при првој употреби.

Страна имена се транскрибују према правописним правилима за транскрипцију (Пешикан, М., Јерковић, Ј. и Пижурица, М. (2010). Прилагођено писање имена из страних живих језика (транскрипција). У *Правовис српско-ја језика* (171–250). Нови Сад: Матица српска). Транскрипција грчких речи по бетацизму или витацизму узрокује термиолошку неуједначеност, па се препоручује да се ове речи усагласе са праксом из теолошке литературе и да се принципи транскрибовања примењују доследно у раду. Ако постоји потреба да се (старо)грчке речи преслове у латиницу, то се чини по правилима изложеним у Правопису (Пешикан и др., 2010, стр. 24). Када се страна реч пренесе у изворном писму или транслитеровано, она се без проблема може користити у номинативу и падежима једнаким њему; међутим, остали падежи захтевају српске наставке, који се цртицом одвајају од основе и пишу ћирилицом („од *tropos-a*“ или „од *τροπος-a*“). Речи одавно прилагођене српском језику пишу се адаптирано (Логос-Логоса, егзегеза-егзегезе, анамнеза-анамнезе), док се новији термини и мање прилагођене речи пишу изворно (*γνώσις, κένōsis, ξυνός λόγος*).

Није оправдано, онда, писати *кеносис*, *їносис* и сл., јер би ти облици, када би се писали ћирилицом, адаптирано, морали гласити *кеноза*, *їноза*...



Sabornost

the theological year-book

ISSN 1450-9148

PUBLISHER

Diocese of Braničevo — Požarevac, Department of Education and Culture

Address: Sabornost, Hajduk Veljkova 2, 12000 Požarevac, Serbia

Phone: +381 12 7100222; **E-mail:** casopis.sabornost@yahoo.com | zlatkomatic@yahoo.com

www.sabornost.org

EDITOR-IN-CHIEF

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

MANAGING EDITOR

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

EDITORIAL BOARD

Ignatije Midić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Joanis Petru (Department of Theology, Aristotle University of Thessaloniki)

Živadin Bugarčić (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Siniša Mišić (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Nenad Đurđević (Faculty of Law, University of Kragujevac)

Nenad Grujović (Mechanical Engineering Faculty, University of Kragujevac)

Predrag Dragojević (Faculty of Philosophy, University of Belgrade)

Zoran Krstić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Dražen Perić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Olivera Radulović (Faculty of Philosophy, University of Novi Sad)

Davor Džalto (Religious Studies, The American University of Rome)

Branislav Popović (Faculty of Mathematics and Natural Sciences, University of Kragujevac)

Svilen Tutekov (Faculty of Orthodox Theology, University of Veliko Trnovo)

Rade Kisić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Predrag Petrović (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Aleksandar Đakovac (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Zlatko Matić (Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade)

Stojan Chilikov (Faculty of History and Philosophy, University of Plovdiv)

EDITORIAL SECRETARY

Goran Ilić

POŽAREVAC 2017