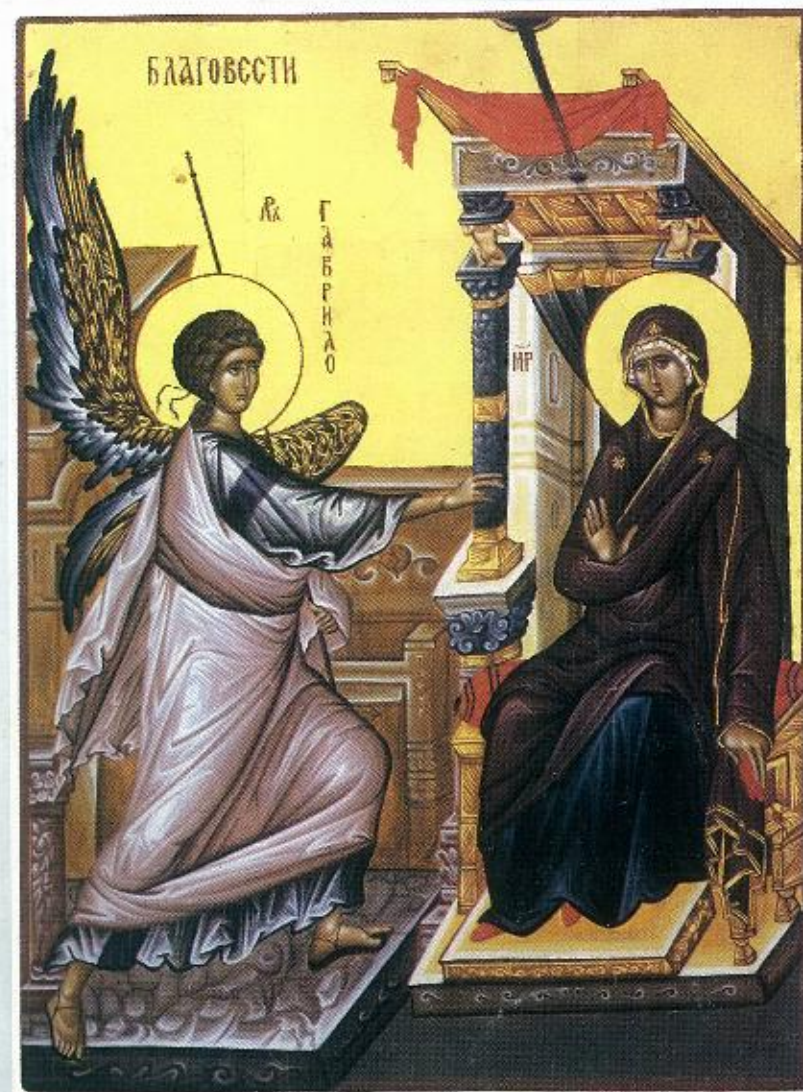


СВЕТЪ КНЕЗ ЛАЗАР

ЧАСОПИС ЗА ДУХОВЕН ПРЕПОРОД

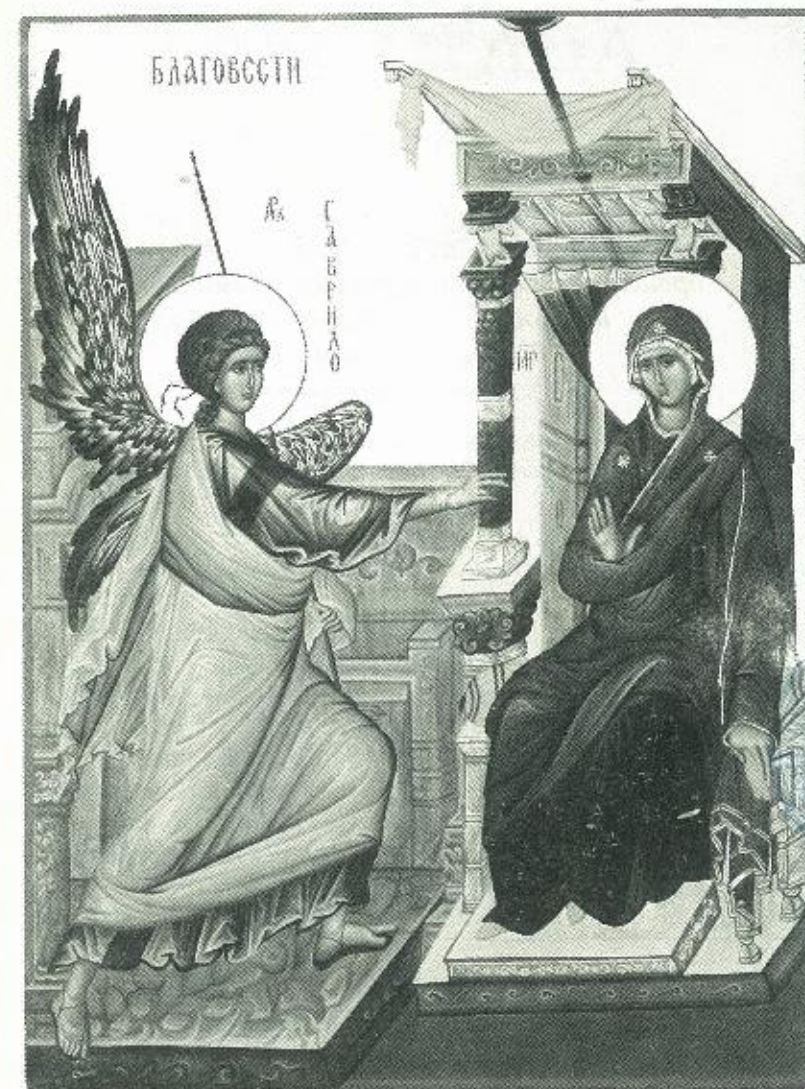


СВЕТЪ КНЕЗ ЛАЗАР ГОДИНА III ПРИЗРЕН 1995 БРОЈ 4 (12)

ГОДИНА III ПРИЗРЕН 1995 БРОЈ 4 (12)

СВЕТИ КНЕЗ ЛАЗАР

ЧАСОПИС ЗА ДУХОВНИ ПРЕПОРОД



ГОДИНА III ПРИЗРЕН 1995 БРОЈ 4 (12)

С благословом Његовог Преосвештенства
Епископа рашкопризренског др Артемија

Издаје: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА

Главни и одговорни уредник:
јеромонах Симеон (Виловски)

Уређивачки одбор:
архимандрит Јован (Радосављевић)
јројтојереј саврофор Милушин (Тимоњијевић)
јројосићел Аштасије (Ракица)
јројтојереј Зоран Грујић
јеромонах Сава (Јањић)

Технички уредник:
Војислав Јовичић

Икона на корицама: *Благовести*,
рад Соколичких сестара

Тираж: 1500

Часопис излази четири пута годишње

адреса издавача: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА
38400 ПРИЗРЕН, тел. 029/25426

Штампа: ГП „НОВИ ДАНИ“, Београд, Војводе Бране 13

лична библиотека
Арх. Наум

УМЕСТО УВОДА ГЛАС ОТАЦА

Свети Василије Велики

Изненадна непогода (Гњев и срџба)

ПРЕДГОВОР

„Никада и ништа није коштало човечанство више од гњева. Последице његове су убиства, тровања, ратови, пожари и уништени градови“ (Сенека).

Као изненадна непогода и привремено лудило с правом карактеристике гњев небојављени Василије Велики у своме говору „Против оних који се гњева“.

Ко није никада осетио распаљене стреле гњева? Ко није ридео над непредвидивим последицама његовим? Гњев и срџба заједничке су страсти свима људима. Од најмањег, тешко распознавајућег убрзања срца, до крвавог покрета руке, имамо једну безграничну лествицу пројављивања гњева које сваки човек изражава сходно својој осетљивости. И искуство ово толико је мучно и болно.

За верујућег хришћанина и најмање реаговање на неки праведни или неправедни изазов другог човека, показује се као преступање заповести Божије, као, макар и привремено, гашење љубави, као удаљавање божанске благодати из срца и као владање духа демонског.

Ова беседа, која долази, представља један чудесан пример чврсто повезане архитектуре василијевске речи и душеописног искуства овог великог Оца Цркве.

Пошто је описао јарким бојама пројаву и страшне последице гњева, не пропушта да наведе и начине борбе са њим, наводећи слушајеве из Светога Писма.

Међутим, посебно играјава на оруђу смиреноумља и истичању примера Господњег, да би нам помогао у избављењу од све че-

шће, све општије и све изненадније непогоде (гњева) са којом се сусрећемо.

ИЗНЕНАДНА НЕПОГОДА

Корист од лекарских савета показује се после извршења истих. Исто бива и са духовним поукама. Мудрост и корист њихова за исправку живота и усавршавање верних слушаца показује се после практичног извршења њиховог.

Тако и ми пошто смо чули осуђујући стих Прича Соломонових „Гњев погубљује и мудре“ (Приче 15, 1); пошто смо чули упозорење Апостола „Свака горчица и гњев и љутина и вика и хула са сваком злобом, пека су далеко од вас“ (Еф. 4, 31); пошто смо чули још и Господа да говори „Сваки који се гневи на брата ни зашто, крив је суду“ (Мт. 5, 22); и пошто смо искусили ову страст која не долази од наше воље, него као изненадна непогода која споља наваљује, можемо боље да разумемо величину божанских заповести.

* * *

„Муж гневљив није угледаћ“ (Приче 11, 25). Од оног момента када страст помрачи разум и завлада душом, позвери потпуно човека. Чини га нечовеком, пошто њиме више не управља разум. Као отров у змија отровница таква је срџба код гневљивих. Побесне као пси, кицну као скорпије, уједају као змије. Гњев чини језике необузданим и уста брбљивим. Млатараве руке, цовке, увреде, срамотне речи, ране и остала безбројна зла произилазе од гњева и срџбе.

Због гњева мачеви се оштре, убиства се дешавају, браћа се деле и сродници губе своју сродничку везу. Гневљиви најпре не препознају себе па онда и своје домаће. Као што набујали потоци јурећи са планина носе све са собом, тако и насилни и незадрживи напад оних који се гњева не рачуна ништа. Разгневлени не поштују старце, врлински живот, сродство, ранија доброчинства нити било шта друго часно и поштовања достојно. Гњев је једно привремено лудило.

Ко би могао описати ово зло? Како су неки тако лако запаљиви, да се и на најмањи повод гњева? Вичу и дивљају и насрћу нечовечније и од змија отровница. Не престају док се гњев њихов не успокоји у једном великом и непоправљивом злу. Ни мач, ни ватра ни било шта друго није у стању да задржи душу која је помахнитала од гњева. Разгневлени се ни по чему не разликују од ђавоиманих: ни по спољашњем изгледу ни по унутрашњем стању.

Ври крв у срцу оних који жеде за осветом. Кипти и кључа од пламена страсти. Када избије на површину мрља лице разгневног. Навлачи као позоришну маску уобичајени и свима добро поз-

нати изглед свој. Поглед његов је јаростан и ватрен. Шкрипи зубима као свиње када се туку. Лице му се надме и помодри. Цело тело његово се изобличи. Вене набрекну, рекао би попутаће, као што се и душа његова узнемири од унутрашње буре. Глас постаје груб и дивљи. Речи неповезане, несарткулисане, без реда, напажљиве и церазумљиве.

Па још када се гњев распали до степена пезадрживог, као огањ који се храни обиљем дрва, тада пре свега сваки види приказ који се не може ни речима описати ни делима приказати. Види руке које се подижу против других људи и да се спунтају на било који део тела. Види поге које ударају немилице на најосетљивија места. Види сваки део да постаје оруђе беса. И ако се деси да је и противник под влашћу исте страсти, тојест гњева и беса, тада се сукобљавају и доживљавају оно што је природно да доживе заробљеници једног таквог демона. Сакаћења, или чак и смрт добијају много пута сучељени као награде за свој гњев.

Неко је почео расправу рукама. Други покушава да се брани. Узврати први. Не попусти други. И док се тело комада под ударцима, гњев умањује осећај бола. Ово осећање слаби и не да им да престану, зато што је цела душа обузета осветољубивошћу.

* * *

Не покушавај да једно зло лежиш другим злом. Не покушавај да превазиђеш противника у злу. Јер у злим такмичењима победник је беднији, будући да одлази са већом одговорношћу греха.

Јел те опсовао разгневлени? Заустави страст ћутањем. Немој да те учи испријатељ да завидиш за оно што кад видиш код другог, одвраћаш се од њега. Противник је покрвенео од гњева? Да ниси можда и ти покрвенео? Очи његове су закрвавиле? А твоје, реци ми, гледају мирно? Глас му је дивљи? А твој да ли је благ?

Онај који противуречи у миру не обраћа се толико јако ономе који виче, колико увређени ономе који га вређа. Боље рећи, док посвађани узвраћају истим гласом, увредиоци се руже са додацима.

И шта говоре ружитељи између себе? Један каже: „Ти си ништак. Потичеш од њиховића“. Други одговара: „Ти си некорисни слуга“. Први га назива сиромасом. Други онога - разбојником. Први - неписменим. Други - лудим. Тако продужују док не исцрпе сав резервоар увреда.

Пошто су испуцали увреде, настављају рукама. Гњев изазива спор. Спор - увреде. Увреде - ударци. Ударци - ране. Ране - често пута смрт.

Изабацимо на сваки начин гњев из душе наше. Тако ћемо моћи да искористимо веома много других страсти које се рађају од њега.

шће, све општије и све изненадније непогоде (гњева) са којом се сусрећемо.

ИЗНЕНАДНА НЕПОГОДА

Корист од лекарских савета показује се после извршења истих. Исто бива и са духовним поукама. Мудрост и корист њихова за исправку живота и усавршавање верних слушајалаца показује се после практичног извршења њиховог.

Тако и ми пошто смо чули осуђујући стих Прича Соломонових „Гњев погубљује и мудре“ (Приче 15, 1); пошто смо чули упозорење Апостола „Свака горчина и гњев и љутина и вика и хула са сваком злобом, нека су далеко од вас“ (Еф. 4, 31); пошто смо чули још и Господа да говори „Сваки који се гневи на брата ни зашто, крив је суду“ (Мт. 5, 22); и пошто смо искусили ову страст која не полази од наше воље, него као изненадна непогода која споља наваљује, можемо боље да разумемо величину божанских заповести.

* * *

„Муж гневљив није угледан“ (Приче 11, 25). Од оног момента када страст помрачи разум и завлада душом, позвери потпуно човека. Чини га нечовском, пошто њиме више не управља разум. Као отров у змија отровница таква је срџба код гневљивих. Побесне као пси, кидипу као скорпије, уједају као змије. Гњев чини језике необузданим и уста брбљивим. Млатараве руке, псовке, увреде, срамотне речи, ране и остала безбројна зла произилазе од гњева и срџбе.

Због гњева мачеви се општре, убиства се дешавају, браћа се деле и сродници губе своју сродничку везу. Гневљиви најпре не препознају себе па онда и своје домаће. Као што набујали потоци јурећи са планина носе све са собом, тако и насилни и незадрживи напад оних који се гњева не рачуна ништа. Разгневлени не поштују старце, врлински живот, сродство, ранија доброчинства нити било шта друго часно и поштовања достојно. Гњев је једно привремено лудило.

Ко би могао описати ово зло? Како су пси тако лако запаљиви, да се и на најмањи повод гњева? Вичу и дивљају и насрћу нечовечније и од змија отровница. Не престају док се гњев њихов не успокоји у једном великом и непоправљивом злу. Ни мач, ни ватра ни било шта друго није у стању да задржи душу која је помахнитала од гњева. Разгневлени се ни по чему не разликују од ђаволима: ни по спољашњем изгледу ни по унутрашњем стању.

Ври крв у срцу оних који жедне за осветом. Кишти и кључа од пламена страсти. Када избије на површину мења лице разгневног. Навлачи као позоришну маску уобичајени и свима добро поз-

нати изглед свој. Поглед његов је јаростан и ватрен. Шкрипи зубима као свиње када се туку. Лице му се надме и помодри. Цело тело његово се изобличи. Вене набрекну, рекао би попуцаће, као што се и душа његова узнемири од унутрашње буре. Глас постаје груб и дивљи. Речи неовезане, неартикулисане, без реда, напашљиве и неразумљиве.

Па још када се гњев распали до степена незадрживог, као оган који се храни обиљем дрва, тада пре свега свак види приказ који се не може ни речима описати ни делима приказати. Види руке које се подижу против других људи и да се спунтају на било који део тела. Види поге које ударају немилице на најосетљивија места. Види сваки део да постаје оруђе беса. И ако се деси да је и противник под влашћу исте страсти, тојест гњева и беса, тада се сукобљавају и доживљавају оно што је природно да доживе заробљеници једног таквог демона. Сакаћења, или чак и смрт добијају много пута сучељени као награде за свој гњев.

Неко је почео расправу рукама. Други покушава да се брани. Узврати први. Не попустила други. И док се тело комада под ударцима, гњев умањује осећај бола. Ово осећање слаби и не да им да престану, зато што је цела душа обузета осветољубивошћу.

* * *

Не покушавај да једно зло лечиш другим злом. Не покушавај да превазиђеш противника у злу. Јер у злим такмичењима победник је беднији, будући да одлази са већом одговорношћу греха.

Јел те опсовао разгневљени? Заустави страст ћутањем. Немој да те учи испријатељ да завидиш за оно што кад видиш код другог, одвраћаш се од њега. Противник је поцрвенео од гњева? Да ниси можда и ти поцрвенео? Очи његове су закрвавиле? А твоје, репи ми, гледају мирно? Глас му је дивљи? А твој да ли је благ?

Онај који противуречи у миру не обраћа се толико јако ономе који виче, колико увређени ономе који га вређа. Боље рећи, док посвађани узвраћају истим гласом, увредиоци се руже са додацима.

И шта говоре ружитељи између себе? Један каже: „Ти си ништак. Потичеш од пикоговића“. Други одговара: „Ти си некорисни слуга“. Први га назива сиромасом. Други онога - разбојником. Први - неписменим. Други - лудим. Тако продужују док не исцрпе сав речертоар увреда.

Пошто су испуцали увреде, постављају рукама. Гњев изазива спор. Спор - увреде. Увреде - ударце. Ударци - ране. Ране - често пута смрт.

Избацимо на сваки начин гњев из душе наше. Тако ћемо моћи да искористимо веома много других страсти које се рађају од њега.

Јед те неко опсовао? Ти га похвали. Ударио те? Ти покажи трпљење. Пљује те и понижава? Ти размисли ко си, то јест да потичеш од земље и да ћеш се у земљу вратити (Пост. 3, 19). Ко се на сличан начин припреми, сматраће малом сваку увреду. Тако, показујући себе перањивим за цовке, не само да ћеш довести у смућеност противника, него ћеш се показати постојним великих венаца. Јарост другог постаће повод твојој похвали.

Јед те назвао познатим и неславним твој противник? Ти помисли да си „земља и пепео“ (Пост. 18, 27). Јер ниси већи од Авраама, који је себе тако назвао. Јед те назвао простаком, бедником и ништаком? Ти помисли да си црв и да потичеш са буњипта, као што пише и Давид (Пс. 22, 6).

Доцај овоме и пример Мојсеја, којег кад су ружили Арон и Марија, није се пожалио Богу на њих, него се помолио за њих (Књ. бројева, 12, 1-13).

Хоћеш ли да будеш ученик ових пријатеља Божјих или оних који су препуни духа лукавости?

Кака осетити искушење да некога увредиш, сети се да си на проби. Хоћеш ли стати на страну Бога показујући литотршљење, или ћеш трчати к ђаволу показујући гњев? Не изгуби прилику да изабереш добри део. Јер или ћеш учинити корист још и свом противнику примером твоје кротости, или ћеш нанети штету обојици својим егоизмом. Помисли још да нема ништа мучније за непријатеља него да види свога противника узвишеног над увредом коју му је учинио.

Изазива ти немир категорија сиромаштва? Сети се „да си наг дошао у свет, и да ћеш наг из њега отићи“ (Упор. Јов 1, 21). Ко је међутим сиромашнији од нагога? Ко је најзад био одведен у затвор због свог сиромаштва? Није срамота сиромаштво. Срамота је да не можеш да поднесеш сиромаштво достојанствено. Сети се да је Господ „будући богат, нас ради осиромашио“ (I Кор. 8, 9).

Али ако те непријатељ твој назове безумним и неписменим, сети се увреда Јевреја против истините Мудрости: „Ти си Самарјанин и демона имаш у себи“ (Јн. 8, 48). Ако се разгњевиш, само ћеш посветочити увреду. Јер шта има безумније од гњева? Међутим, ако се не разгњевиш, посрамићеш увредиоца, показујући практично своју мудрост.

Ошамарио те противник? Помисли да су и Господа шамарали. Пљунуо те? Помисли да су и Господа нашега пљували. „Јер не окрену лица свога од руга и запљувавања“ (Ис. 50, 6). Оклеветан си? Исто то је претрпео и Господ. Подерали су ти одећу? Скинули су и Господу цргову хаљине и „делиће хаљине његове“ (Мт. 27, 35). Ти, међутим, још ниси осуђен. Нити разапет. Много ти још фали да би личио на Господа.

Пламен гњева ће устукнути код оваквих мисли. Сличне припреме и расположења повраћају мир у ум и одстрањују неуредне ударце срца. То означавају и речи Давидове: „припремио сам се и не узбудих се“ (Пс. 119, 60).

Сећање на примере блажених мужева Светога Писма обуздава јаросни излив гњева. Како је па пр. велики Давид поднео са кротостију увреде Симеја!... Није њиме владао гњев, него је уздигао пред Бога мисао своју и расуђивао је: „Господ му је рекао: Псуј Давида“ (II Сам. 16, 10). Тако, док је слушао да га назива убицом и безумним, пије се гњевио па њега, него је понизио себе сматрајући истиштом увреду.



Поклоњене Азнице

Две, дакле, ствари и ти да избегаваш: Да не сматраш себе достојним похвале и да не сматраш никога нижим од себе. На такав начин никада у теби неће букнути гњев за увреде које ти се чине.

С друге стране, сваки пут када се разгњевиш на брата свога, чиниш једну велику неправду. Зато што је у стварности други који ти изазива гњев. Тако личиш на пса који гризе камен, уместо онога који га је бадио. Твој гњев да усмериш према човекоубици ђаволу, који је отац лажи и изазивач свакога греха. А према брату своме треба да будеш милосрдан, јер ако настави да греши биће предат ватреном огњу заједно са ђаволом.

Као што се разликују речи гњев и срџба, тако се разликују и њихова значења. Гњев је једно јако узбуђење и једна провала стра-

сти. Док је срдба једна стална туга и трајна тежња за осветом, као да душа гори од чежње да узврати злом. Људи греше на оба ова на-
чиња. Некада се устремљују непромишљено да ударе оне који су их
увредили, а некада лукаво чекају погодан момент да се освете они-
ма који су их ожалостили. Ми треба да избегавамо оба ова на-
чиња.

* * *

Како можемо да укротимо ову страст? Ако се претходно бу-
демо подвизавали у смирености, чему је Господ учио и речима и
делима. Речима је говорио: „Који хоће да буде први нека буде по-
следњи од свију“ (Мк. 9, 35). Али је и практично учио кротости, када
је мирно подишо шамар од слуге (Јн. 18, 21 - 23). Господар и Творац
неба и земље, Онај коме се клања сва видљива и невидљива твар,
Онај „Који све носи речју силе своје“ (Јевр. 1, 3) није дозволио да се
отвори земља и прогута безбожног слугу, нити га шаље у пакао,
него га саветује и поучава: „Ако ли зло рекох, докажи да је зло; ако
ли добро, зашто ме бијеш?“ (Јн. 18, 23).

Ако привикнеш да будеш увек последњи, сагласно заповести
Господњој, зар ће постојати случај да узнегодјујеш на неправедне осу-
де? Када те грди једно мало дете, сматрај његове речи као повод за
смех. Али када неко и од одраслих буде захваћен бесом и изговори
погрдне речи, сматрај га више достојним сажаљења него ли мржње.
Нису речи оно што нас жалости, него је то падменост наша према
увредноцу и велика идеја коју имамо за себе саме. Ако дакле одагнаш
из својих мисли ово двоје, онда су речи њихове само празна бука.

„Утишај гњев и остави јарост“ (Пс. 37, 8), да би избегао гњев
који се открива „с неба на сваку безбожност и неправду људи“ (Рим.
1, 18). Ако помоћу разума узмогнеш да сасечеш горки корен гњева,
искоренићеш заједно с њим многе друге страсти. Јер лукавство, по-
дозривост, дрскост, неповерење, поквареност, умишљање и све
остале сродне страсти су пород овога зла.

Не скривајмо у себи једно тако велико зло. То је болест душе,
помрачење ума, отуђење од Бога, узрок пресирке, повод посреће, лу-
кави демон који влада у души и блокира удазак Светог Духа. Јер где
су непријатељства, пресирке, гневљења, фракције, сукобљавања, које
непрекидно узнемирују душевни мир, тамо дух кротости не обитава.

Саобразимо се, дакле, заповести апостола Павла: „Свака
горчина и гњев и љутица и вика и хула са сваком злобом, нека су да-
леко од вас“ (Еф. 4, 31) и очесујмо испуњење обећања које је дао Го-
спод кроткима: „Блажени кротки, јер ће наследити земљу“ (Мт. 5, 5),
у Христу Исусу Господу нашим, Које слава и моћ у векове. Амин.

Прекао са грчког
Епископ Артемије

ДОГМАТИКА

ИЗВРШЕЊЕ ХРИСТОМ СПАСЕЊА ЧОВЕКА У ЦРКВИ¹

Човек је, нема сумње, најзагонетније и најтајанственије биће
од свих створења Божјих. Међутим, његово биће, иако изаткано од
безбројних супротности, представља хармоничну целину. Свети
Григорије Богослов, говорећи о тајанственом јединству човека, поз-
наје га истовремено као „земаљско и небеско, пролазно и бесмртно,
видљиво и духовно, између величине и ништавности, једног и истог
дух и тело“.² У којим тајанственим дубинама се крију корени чове-
ковог бића и у којим надумним висинама се налази коначни циљ
његов? Шта је истински пут човека, а шта безизлаз? Зашто тајна
човека постаје све тајанственија и замршенија? Где се налази конач-
но разрешење његове тајне? То су питања која муче душу, срце и
ум човека, који се нађе пред чудесном загометком свога сопственог
постојања и упусти се у теоретско изучавање његово.

Тајна човека уткана је у једну другу тајну, у тајну света, и сачи-
њава са њом недељиву целину. Биће човека је тесно повезано са
бићем целокупног света, духовног и материјалног. Човек, као биће
из душе и тела, овим својим деловима припада у обадва света: ду-
шом припада свету духовном, а телом - свету материје. Или тачније,
у човеку се прелама историја целокупног света, јер је Бог благоиз-
волео да се у њему и кроз њега испуни назначење и циљ свих створе-
ња.³ Ова узајамна зависност тајне човека и тајне света никада није
престала да постоји⁴. Твар се само кроз човека и у човеку прибли-
жује Богу и сједињује се са Њим. Тога ради „жарким исчекивањем

¹ Из докторске дисертације Епископа АРТЕМИЈА, под насловом у оригиналу:
Тајна Спасења по светом Максиму Исповеднику (Τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας κατὰ
τὸν ἁγιὸν Μάξιμον Ὁμολογητὴν), Αθήναι, 1975).

² Григорије Богослов, Λόγος 45, 7 (PG 36, 632B), Упор. Исти, Λόγος 7, 23 (11r 35,
785B). Атанасије Велики, Λόγος 32, 27 (PG 25, 64C, 52C).

³ Визн: Περὶ διαφόρων αἰτιῶν (О различитим недоумицама, PG 91, 1305B -
1308C).

⁴ О томе одлучно сведочи факт да је кроз пад човека од Бога, пала и сва твар
и потчинила се пропадљивости и страдању. Исто тако кроз повратак човека Богу и
сједињење с Њим, ослобађа се сва твар и налази испуњење свога назначења, као што

творевиша очекује да се јаве синовии Божији... јер знамо да сва твар заједно уздишје до сада" (Рим. 8, 19, 22).

Ове две тајне, човека и света, налазе своје пуно објашњење у највећој тајни, тајни Богочовска Христа. Он је „А“ и „Ω“ (Апокалипсис 1, 8) свих бића, свсколике твари и сваке тајне у њима. Јер, по светом Максиму, „Бог је почетак и крај и смисао (λογος) свих бића“⁵. У Богочовску свети Максим налази објашњење свих педоу-мица својих и свих тајни. По њему, лик Христов не потребује тумачења, јер се све и сва објашњава у Њему и кроз Њега⁶.

Долазак Логоса Божјег у свет објављен је Анђелом Господњим и примљен од Цркве као „Еванђеље“, као „радост велика, која ће бити свему народу“, јер се „ропи вама данас Спаситељ, који је Христос Господ“ (Лк. 2, 10 - 11). Он се појавио и остаје вечно „вођа оних који се спасавају и Спаситељ“⁷, сагласно апостолу Павлу (Рим. 11, 13). Логос је сишао из паручја Очевог у напу земаљску стварност, „да свој опет обнови образ, иструнуо у страстима“⁸ и управи сву твар ка испуњењу циља њеног, одређеног јој од њега као Творца.

Ради разумевања, дакле, велике тајне спасења, која се често посматра веома једнострано као повратак у првобитно стање пре пада човека, неопходно је да се испита које је, по светом Максиму, било првобитно стање човека и света, шта смо изгубили падом и шта смо добили кроз оваплоћењем Бога Логоса у Цркви. То су углавном прва и основна питања, на која одговара Сотериологија. Разумевање, следствено, учења о спасењу зависи од разумевања начина и циља стварања, промене која је уследила у човеку после пада његовог, првобитног замисли Божје о њему и остварења истога у времену. У овим оквирима, углавном, кретање се доде, укратко, изложено учење светог Максима о тајни спасења.

А. АНТРОПОЛОГИЈА СВЕТОГ МАКСИМА

Учење светог Максима о човеку нераскидиво је везано са његовим учењем о свету у опште. Многи погледи његови о свету могу да се опишом и на човека. Поимања светог Максима о свету и човеку слажу се, по правилу, са библијским, као и уопште са учењем

о томе јасно говори апостол Павле: „Јер се твар покори талитини, не од своје воље, него због онога који је покори, са падом да ће се и сама твар ослободити од робовања пропадљивости на слободу славе деце Божије (Рим. 8, 20 - 21).

⁵ Прѡς Θαλάσσιον 65, σκολ. 44 (PG 90, 781A). Περὶ βλαφέρων ἀπορίων (PG 91, 1217CD), Μυσταγωγία (PG 91, 659B).

⁶ Г. Флоровски, Византијске отци V - VIII, Парис 1933, стр. 201.

⁷ Περὶ βλαφέρων ἀπορίων (PG 91, 1333B).

⁸ Октоих, Глас 4, суботом учено, Богородичан на „Господи возвах...“.

Цркве. Тако, примера ради, и за светог Оца исходна тачка овог учења је „ни из чега“ (ex nihilo)⁹ од Бога стварање целокупног света, чулног и духовног. Свет је „од јединог и једног испасталог и непокреног и биће и кретање“ примио¹⁰. Једини узрок његовог пастапка и постојања јесте Бог, Који по светом Максиму, јесте почетак и крај сваког бића: „Сваког, дакле, настанка и кретања бића, почетак и крај јесте Бог, као од Њега насталих и Њиме покретаних и у Њему почивалих палазењих“¹¹. Свет, заиста, представља у времену остварену преблагу и слободну одлуку Божју, о сваком створењу видљивом и невидљивом, која је постојала у Њему пре свих векова¹². Али одлука Божја о свету јесте увек заједничка одлука сва три Лица Свете Тројице¹³, јер „Бог будући творцем од вечности, кака хоће твори по безграничној доброту (својој) једносуштим Логосом (Речју) и Духом“¹⁴.

Исто тако свети Максим довољно јасно наглашава да Логос Божји, Друго Лице Свете Тројице, као творачки принцип, пре свега остварује однос Бога према створеним бићима. Јер Логос Божји се пројавио од почетка у свету, и само у Логосу и преко Логоса сва твар заједничари са Богом, будући да је „све Њиме и за Њега сачињено“ (Кол. 1, 16)¹⁵.

Стварајући свет и све што је у њему „ни из чега“¹⁶ Бог је пројавио, по светом Максиму, све врлине или дела своја (= енергије),

⁹ О стварању света „ни из чега“ (ex nihilo) види интересантан став код А. Rieu, Le monde et L. Eglise selon Maxime le Confesseur, Paris 1973, стр. 97; види такође и Νικ. Μηρόπουλου, Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσεολογίαν, Αθήναι, 1965, стр. 54-57.

¹⁰ Περὶ βλαφέρων ἀπορίων (PG 91, 1180A). Упореди, исто (PG 91, 1177A).

¹¹ Исто, (PG 91, 1217CD). Упореди: Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας Α' 10 (PG 90, 1085D).

¹² Види: Прѡς Θαλάσσιον 22 (PG 90, 317B). Упор. I προορίων Νισση (PG 44, 69D - 79B).

¹³ Упор. Nikos A. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, стр. 89 и даље.

¹⁴ Περὶ ἀγάπης Δ. 3 (PG 90, 1048C). На другом месту свети Максим говори колико о узрокованости читавог света, толико и о творачкој делатности све три Ипостаси Свете Тројице, пишући: „Узроковано је све, што је приведено у биће, било на небу, било на земљи; а узрок су они који приводе, то јест Три Ипостаси Свете Тројице“ (Κεφάλαια βλαφέρων Β, 67 (PG 90, 1376B). Упор. Vladimir Lossky, Η μυστική θεολογία τῆς Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Θεσσαλονίκη 1964, стр. 113. Ἀνδρέου Θεοδόρου, Ἡ οὐσία τῆς ὀρθόδοξης, Ἀθήναι 1961, стр. 41. Ὀλμπίας Παπαδοπούλου Τσαναφῶ, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου, Θεσσαλονίκη 1970, стр. 25.

¹⁵ Види: Περὶ διαφόρων ἀπορίων (PG 91, 1080AB). И ὁ Νικ. Νισσιώτης у вези тога пише: „Логос Божји јесте суштина и дело стварања, и следствено, и узрок. Биће и циљ његов“ (Πом. дело, стр. 58).

¹⁶ Види: Περὶ ἀγάπης Δ. 1 (PG 90, 1048B). Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας Α' 48 (PG 90, 1100CD). Ἀθανάσιου τοῦ Μεγάλου, Περὶ ἐνανθρωπήσεως 3 (PG 25, 101A. = ВЕПФЕ 30, стр. 77). Црква, пак, преко богонадахнутог свога песника благовести: „Содержителю највиши, који си ни из чега привео све што је Речју створено, и Духом усавршено“ (Октоих, Глас 3, Среда ујутру, Канон Крсту, Песма 3, Ирмос).

које Светитељ назива „бићима причасним“. Само непрекидним причешћивањем нетварних енергија Божјих постоје, живе, и крећу се „сва бића која се причешћују, као што су различите суштине бића“¹⁷, које примају од Бога „биће (постојање), вечно биће (бесмртност), доброту и мудрост“¹⁸. Па ипак сва бића не причешћују се подједнако тих божанских енергија, него свако аналогно својим природним способностима, јер „све што је од Бога постало причешћује се аналогно Богом, или по уму, или по смислу, или по осећањима, или животним покретом, или основним и стеченим способностима...“¹⁹.

Што се, пак, тиче начина и степена овог заједничарства (причешћивања) са Богом, сва створења бића, по светом Максиму, представљају нисходећу лествицу, која се састоји од пет врста бића: „Духовних, разумних, чулних, живих и само постојећих“²⁰, док се по својој суштини све што је створено дели на два света: Духовни и чулни²¹. Ова два света повезани су нераскидиво и несмесииво, а свети Максим тај однос одређује на основу ипостасног сједињења саставних делова човјека, говорећи: „Као што се душа налази у телу, тако се и умни (духовни) свет налази у чулном. А чулни свет је сједињен с умним, као што је тело сједињено с душом. И свет је један, састављен из обојих, као што је човек један састављен из душе и тела“²².

¹⁷ Види: *Περὶ θεολογίας καὶ οικονομίας* Λ. 48, 50, 14 (PG 90, 1100C - 1101B, 1088C).

¹⁸ *Περὶ ἀγάπης* Γ', 25 (PG 90, 1024BC). Упор. *Περὶ βιβάδων ἀπορίων* (PG 91, 1080B), „Логос Божји, као живот усађен у мртве суштине“ (*Περὶ θεολογίας καὶ οικονομίας* Β. 36 (PG 90, 1141C). Упор. Атанасије Велики, Против лезабожаца (*Κατὰ Ἑλλήνων*) 41 (PG 25, 84A). О оваплоћењу (*Περὶ Ἐνανθρωπήσεως*) (PG 25, 125AB). Григорије Ниског. Катихетска реч (*Ἀδὸς Κατηχητικός*) 8, (PG 40A). Дионисије Арсопагитски, О божанским именима (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*) 4, 33 (PG 3, 953D - 956A, 586G).

¹⁹ *Περὶ βιβάδων ἀπορίων* (PG 91, 1080B). Упор. Псевдо-Дионисије Арсопагитски, О божанским именима (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*) 4, 33 (PG 3, 733BC).

²⁰ *Πρὸς Θεολόγους* 55. *σχόλ.* 38; *σχόλ.* 44 (PG 90, 569D, 781B). Упор. *Περὶ βιβάδων ἀπορίων* (PG 91, 1080B). Оно учење је сагласно са оним што је рекао свети Дионисије Арсопагит: „Оно је дакле свемогуће раздавање Бога које се даје свим бићима, и нама ни једно од бића које би било потпуно лишено неке силе; него свако има или духовну (умну), или разумну, или чулну, или животну или основну силу. А то је, конкретно рећи, сила постојања, јер у своме бићу има нешто од надприродне силе“ (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων* 4, 3 PG 3, 892B).

²¹ На то се позива Свети Максим, говорећи да „од Бога стварањем произашао цео свет бића, дели се на духовни свет, којег сачињавају духовна и бестелесна бића, и овај чувствени и телесни свет који је величанствено изатакан од многих облика и природа“ (*Μυσταγωγία* Β. PG 91, 669A). Упор. *Περὶ βιβάδων ἀπορίων* (PG 91, 1153A). Григорије Богослова, Логос 18, 3 (PG 35, 988C).

²² *Μυσταγωγία* Ζ (PG 91, 685A). Чулни свет, као што видимо, за светог Максима, ни у ком случају није фантазија или обмана, него једна конкретна стварност; он је облик, „знак“ или симбол умног (духовног) света. „Јер за све оне који имају моћ да

Јединство ово и хармонија та два света, духовног и чулног, налазе своје пуно остварење и израз у човеку, који због свог састава представља центар целокупне творевине, будући да он у себи практично сједињује оба два света, показујући се, на неки начин, као „микрокосмос“²³, то јест као мали свет у великом, или, по светом Григорију Богослову, као „макрокосмос“, којег ствара Бог као „исти други свет велики у малом“²⁴.

Сједињеним деловима својим, душом и телом, човек улази у творевину и сједињује се са њом. Душом припада свету духовном, којег созерцава помоћу сила душе, посебно помоћу ума, док телом припада свету чувственом, којег спознаје помоћу способности тела, а особито помоћу чула²⁵.

Оба саставна дела човјека представљају творевину Божју; тело је начињено од материје (земље), а душа је дата непосредно од Њега²⁶. Због тога тело служи души, као орган, преко којег душа пројављује своје силе. Свакој сили душе одговара по једно од чула тела. То исто важи и за поједине телесне органе, преко којих се пројављују одговарајуће дупевне силе. Тако, „слика ума је вид, то јест око; разума – слух, то јест ухо; афекта (је слика) – мирис, то јест нос; воље – укус и животне силе – додир“²⁷.

Осврћући се посебно на душу, свети Максим понавља погледе Немезија и светог Григорија Ниског, док основ његовог учења представља посматрање душе као бестелесне суштине²⁸, обдарене предностима више од тела. Исто тако, веома је важно да предпостојању (преегзистенцији) душе или тела, следујући веројатним Оцима²⁹.

виде, сав духовни свет отсликава се на тајанствен начин у целокупном чувственом свету у симболичким сликама. А сав чувствени свет по умном сагледавању, показује да се садржи у целокупном духовном свету сагласно својим логосима“. *Μυσταγωγία* Β (PG 91, 669C). Упор. Одговори Таласију (*Πρὸς Θαλάσσιον*) 27, 63, 63., *σχόλ.* 47 (PG 90, 353C, 685D - 688A, 692D). Различите главе (*Κεφ. βιβλίου*) Δ 91 (PG 90, 1344C).

²³ *Μυσταγωγία* Ζ (PG 91, 685AC). Повезано с овим пише и Григорије Ниски: „Говори се, вели, од стране мудраца да је човек исти мали свет, који обухвата у себи елементе, који све испуњавају“ (*Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως*) (PG 46, 28B).

²⁴ Логос 38, 11 (PG 36, 321D - 324A). Упор. Свети Максим Исповедник, *Περὶ βιβάδων ἀπορίων* (Pg 91, 1096A).

²⁵ Види: *Περὶ βιβάδων ἀπορίων* (PG 91, 1153AB).

²⁶ Исто, (PG 91, 1096AB).

²⁷ Исто, (PG 91, 1248C).

²⁸ Види: Архиепископу Јовану, Посланица VI (PG 91, 424C - 428C) *Περὶ πνεύματος* (PG 91, 356D - 357B). *Νεμεσίου*, *Περὶ φύσεως ἀνθρώπου* 2 (PG 40, 541A).

²⁹ Учећи свети Максим о сапостајању (истовремености настанка) душе и тела, пише: „А ми, по светим Оцима напим, држећи се средињег пута као царског, говоримо да нема ни предпостојања ни постпостојања душе или тела, него сапостајање,

Али, по светом Максиму, између осталих особина, које украшавају човека, посебно место заузима факт да је човек створен „по образу и по подобију Божјем“³⁰. Истраживачи се слажу да, по светом Максиму, „икона“ (образ) Божија у човеку тесно се повезује са његовом разумном природом и са умом. Разумна душа сама по себи јесте икона Божија, а поистовећује се са природом ума³¹. Због тога, управо, будући да „сваку душу по икони својој“ ствара Бог, „не постоји разумна душа часнија по суштини од разумне дупе“³². Тако, икона Божија односи се на душу, која је „разумна и умна“³³, или на силе дупе, а посебно на ум и разум³⁴, које се од свих сила човкових најдиректније односе на „икону“ Божију. Стога и термини „умна душа“ и „икона Божија“ врло често су синоними (истозначни)³⁵. Међутим, знаке „иконе“ Божије у човеку не сачињавају само ум и разум, него исто тако и слобода његова, зато што је Бог створио човека не само као разумно, него и као „самостално“ и „самолокредно“ биће³⁶. Слобода човека, дабоме, има најважнији значај за назначење његово и спасење.

чувани од скретања на било коју страну, никако не лагичу ни лево ни десно, као што говори Свети Писмо... (Περὶ βελόφων ἀπορίων PG 91, 1325). О истој теми види и: E. Stephanou, La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime I, Kirmogete, en *Echos d'Orient* 31 (1932), стр. 304-315. Basile Tatakis, en *Emile Brehier, Histoire de la philosophie, Fascicule supplémentaire, No II, La philosophie Byzantine*, Paris 1959, стр. 78. Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, стр. 172. Заблуду Оригена о предпостојању (преестествености) дупа, одбацује и свети Григорије Ниски, који иначе толико поштује Оригена. Он подједнако одбацује како преестественост тако и метемпсихозу (сеобу) душа. Види: О стварању човека 28 (PG 44, 229B – 240B).

³⁰ Види: Књ. Пост. 1, 26. Λόφος ἀσκητικός (PG 90, 917B). Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας A', 11 (PG 90, 1088A). Прѡς Μαρίνον πρεσβύτερον (PG 91, 12A). Учење светог Максима о образу (икони) Божјем у човеку показује класичну форму, усвојену од Цркве. Следствено, и овде се суштински не разликује од учења других Отаца. По овом питању свети Максим се посебно приближује светом Атанасију и Кападокијцима. Тако, примера ради, свети Григорије Ниски на питање: „У чему је величина човека?“, одговара: „не у сличности са створеним светом, него што је постао по образу природе која га је створила“ (О стварању човека 16. PG 44, 180A).

³¹ Lars Thüinberg, *Microcosm and Mediator. Theological anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1955, стр. 124. Види и: Παναγιώτου Νέλλα, 'Η θεολογία τοῦ „κατ', εἰκόνα“, *Κληρονομία*, том. 2. 1970. τεύχ. B, стр. 293 – 322.

³² Περὶ θεολογίας καὶ οἰκονομίας A, 11 (PG 90, 1088A).

³³ Види: Περὶ βελόφων ἀπορίων (PG 91, 1092B. Μυσταγωγία ΣΤ (PG 91, 684 CD).

³⁴ Исто, (PG 91, 1077B). 'Човек поставши на крају, као из свега, имајући душу нематеријалну и ум Божију икону“ (Κεφάλαια περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, (PG 92, 268A).

³⁵ Упор. I. Thüinberg, *Нав. дело*, стр. 124. и N. Ματσούκα, 'Εκκλησιολογία ἐξ ἐπιπέσεως τοῦ τραδικοῦ δόγματος, у *ΕΕΘΕΠΟ*, том. 12', Θεσσαλονίκη 1972, стр. 126 – 127. Исто тако: Π. Νέλλα, 'Η θεολογία τοῦ „κατ', εἰκόνα“, *Κληρονομία*, т. 2. 1970. τεύχ. B, стр. 293 – 322.

³⁶ Види: Περὶ διαφόρων ἀπορίων (PG 91, 1345D). Διάλογος μετὰ τοῦ Πύρρον (PG 91, 304C).



Манастир Високи Дечани; Пророк апостола Павла у Дамаску, фреска, 1348–1350.

Свети Максим чврсто и доследно подвлачи разлику између „образа“ („тоῦ κατ', εἰκόνα“) и „подобја“ („тоῦ κατ', ὁμοίωσιν“) у човеку. „Икона“, по њему, дата је човеку, његовој природи; док „подобје“ јесте нешто што постаје, оно што човек треба слободно да оствари и задобије помоћу благодати Божије и правилне употребе природних сила својих. На тај начин, „подобје“ постаје, на неки

начин, истоветно са назначењем и циљем стварања човека³⁷, дакле, сједињењем човека са Богом и обожењем. Следствено, „подобље“ није ништа друго до развијање „образа“ (иконе): „По образу Божијем у почетку је створен човек, да би слободним духом по свему постао и примио подобље држањем божанске заповести која му је предата, да би сам човек као створење Божје по природи, постао духом син Божји и Бог по благодати“³⁸.

Свештени Отац на другом месту даје пуније излагање својих погледа по питању „образа“ и „подобља“, и посебно у односу на својства Божија, као и узајамних односа њихових. На том конкретном месту свети Максим говори да је Бог у доброту Својој дао разумним бићима четири од Својих својстава, којима их одржава, чува и спасава. Та својства су ова: Постојање (битије), бесмртност (вечнобитије), доброта и премудрост. Прва два (својства) су предата природи и сачињавају „образ“ Божји у њима, а друга два, то јест доброта и премудрост, предата су вољи и уму и сачињавају „подобље“ Бога. Због тога „по образу Божијем је свако разумно биће, а по подобљу – само добри и мудри“³⁹.

Схватајући „образ“ и „подобље“ Божије у човеку као поседовање неких својстава Божјих, свети Максим својим веома просвећеним умом созерцава сву чудесну доброту лепоте првог на земљи човека и сав значај изузетног места његовог у свету. Први човек, примера ради, био је слободан од грубог састава тела⁴⁰ и имао је све предуслове за живот по духу, јер је и природа првог човека била безгрешна, или тачније рећи, без греха, следствено и без пропадљивости. „Човек, примивши од Бога биће, по самом настанку тога свога бића, био је слободан од трулежности и греха. Јер грех и трулежност нису саздани заједно са њим“⁴¹.

³⁷ Види: *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (PG 91, 1345D). Упор. мишљење Василија Великог: „Образ (Божји) имам, као разумно биће; а подобље постајем, бинајући хришћанином“, у *Sources Chrétiennes* 1160, 208. Овај текст светог Василија налази се у (PG 44, 237B) као текст светог Григорија Ниског у његовом делу „*Εἰς τὰ τῆς Γραφῆς ῥήματα: Πουήσμεν ἀνθρώπων κατ', εἰκόνα καὶ ομοίωσιν*“. У последњем издању едичије од *Sources Chrétiennes* овај текст се приписује светом Василију, због чега га ми, као његов, и цитирамо. Исто тако у тексту овог најновијег издања постоји израз „постављају хришћанин“ (χριστιανὸς γενέσθαι), док остали рукописи наводе: „постављају добар“ (χρηστός γενέσθαι), као што наводи и свети Максим у „Богословским главама“ (*Κεφάλαια θεολογικά*) PG 91, 972B).

³⁸ *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (PG 91, 1345D). Упор. Одговори Таласију (*Πρὸς Θαλάσσιον*) 53 (PG 90, 505A).

³⁹ *Περὶ ἀγάπης* Γ, 25 (PG 90, 1024BC). Упор. L. Thünberg, нав. дело, стр. 135. Basile Tatakis, нав. дело, стр. 80-81.

⁴⁰ Види: *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (PG 91, 1353AB). Упор. Григорије Ниски (PG 44, 185D, 196A, 192A, 208A).

⁴¹ Одговори Таласију (*Πρὸς Θαλάσσιον*) 21 (PG 90, 312B).

Имајући такве предности по природи својој први човек, као „микрокосмос“, био је посредник између света (макрокосмоса) и Бога. Међутим и поред узвишености првобитног стања његове природе, као што смо видели, човек ипак не представља савршено и завршено биће. То, разуме се, не у односу на природу, него у односу на његову вољу⁴². Пред његову природну вољу постављен је циљ, ка којем је требао човек слободно да се креће. Тај циљ човска јесте заједничарење са Богом у доброту и премудрости, сједињење са Богом у љубави или, по апостолу Петру (II Петр. 1, 4), заједничарење у божанској природи: „Ради тога нас је створио Бог, да постајемо заједничари његове природе и причасници његове вечности, и покажемо се слични Њему по обожењу помоћу благодати, којом је сав састав и битисање створених бића, и произвођење и стварање оних која још не постоје“⁴³. Одавде постаје јасно да је човек имао задатак да, сједињен с Богом, привде кроз себе и у себи целокупан свет к Богу и да га сједини са Њим, тако да Бог постане на крају „све у свему“ (I Кор. 15, 25). На тај начин, назначење човска било је да испуни практично велику „намеру (одлуку) Божју“ о обожењу читаве твари⁴⁴ кроз сједињење свега са Богом. Човек је био дужан да то оствари у себи, и посебно у различитим деловима свога бића, која он сликавају, тако рећи, у минијатури делове света и показују све супротности или „дсобе“ његове⁴⁵.

Свети Максим познаје (прима) пет „дсоба“ у свету, које се смештају у писходној лествици. Као прву сматра „дсобу између нестворене природе и створене природе у пелини, која је примила биће стварањем... А друга је она, по којој сва природа која је примила своје биће од Бога кроз стварање, дели се на духовну (умну) и чулну. Трећа је она, по којој чулна природа се дели на небо и земљу. Четврта, по којој се земља дели на рај и васељену. И пета, по којој... човек се дели на мушко и женско“⁴⁶.

Превазилажење горе наведених дсоба било је могуће за човека, јер самом природом свога бића он је био повезан са основним деловима раздсоба, и то: Са земљом – преко тела; са духовним

⁴² Види у вези тога: 'Α. Θεοδῶρου, 'Η οὐσία τῆς ὀρθόδοξης, 'Αθήναι 1961, стр. 51. Исто тако о савршеној светости Адама, као и уопште о стварању човека и његовом стању пре пада, види: Παν. 'Ανδριουπουλου, 'Ο ἀνθρώπος τῆς ἀμαρτίας καὶ τῆς χάριτος κατὰ τὸν ἀπόστολον Παύλον, 'Αθήναι 1969, стр. 47 – 59. и N. Μουτσούλα, 'Η σάρκιστος τοῦ Λόγου καὶ ἡ θεοσις τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὴν διδασκαλίαν Γρηγορίου τοῦ Νύσσης, 'Αθήναι 1965, стр. 63 – 76.

⁴³ *Κεφάλαια διὰ σοφίας* Α', 42 (PG 91, 1193D).

⁴⁴ Види: *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (PG 91, 1309D – 1312B, 1305C).

⁴⁵ Види: L. Thünberg, нав. дело, стр. 150-152. Упор. С. Л. Елифанович, Преподобник Максим Исповедник и византијског богословље, Киев 1915, стр. 58.

⁴⁶ *Περὶ διαφόρων ἀποριῶν* (PG 91, 1304D – 1305A). Упор. Таласију 58 (PG 90, 436AB).

(умним) светом – преко душе; са нествореном природом (то јест са Богом) преко ума, којим је могао да усходи до пуног сједињења са Њим⁴⁷. Човек је био дужан да покори у себи све делове целокупног света по усходној лествици и на тај начин да обједини све то у једном заједничком кретању ка „жељеном крају свих“ – Богу. Он је био позват, да сједињујући „створену природу са нествореном помоћу љубави“, покаже их (обе) као „једну и исту... по пару благодати“⁴⁸.

Због усходног карактера превазилажења деоба у свету, човек је требао да почне од пете деобе, то јест од своје деобе на мушко и женско, која, по светом Максиму, јесте супротна првобитној намери Бога о човеку⁴⁹.

Ову деобу човек превазилази бестрастним односом полова⁵⁰. Деобу између раја и васељене човек превазилази врлинским и свetim животом, којим од оба двоје постаје једна земља. Трећу деобу (између неба и земље) могао је човек да превазиђе, продуховљујући колико је то могуће тело и чула, равноангелском врлином, пред којом се отварају врата неба. Затим би човек равноангелским знањем успео да неутралише деобу између чулног и духовног света, чиме би се читав створени свет показао као један и јединствен. На крају би се човек љубављу сјединио са Богом и тако би превазишао деобу између створене и нестворене природе: „пошто се цео целосно прожме Богом и постаће по свему оно што је Бог, свакако само без поистовећења по природи“⁵¹.

Али први човек није испунио своје назначење, удаљио се од њега кроз пад, а самим тим и од свога прототипа – Бога. Грех је

⁴⁷ Види: Исто. (PG 91, 1305B, 1312A).

⁴⁸ Исто. (PG 91, 1308B). Упор. L. Thünberg, нав. дело, стр. 150-152.

⁴⁹ По првобитној намери Бога, човек није био раздвојен на мушко и женско (Види: Περὶ διαφόρων ἁποριῶν, PG 91, 1401AB), јер „својство мушког и женског уопште се није налазило у божанској намери о стварању човека; Богу је био познат и други начин размножавања људи“ (Περὶ διαφόρων ἁποριῶν, PG 91, 1309A). Упор. Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου (PG 44, 188D, 205A), као што показује рођење Христова. Оно учење светог Максима, по којем у првобитној божанској одлуци, човек није био раздвојен на мушко и женско, апсолутно се не подudara са учењем светог Григорија Ниског о два стапана човека, о чему види опширније код Ἡλίου Μουτσούλλα, нав. дело, стр. 63-65. Упор. Εἰσαγγ. Κωνσταντίνου, Γρηγόριος Νύσσης, ἐν ΘΗΕ, Α, Ἀθήναι 1964, стр. 764 – 765.

⁵⁰ Оно превазилажење остварено је у потпуности у бесеменом зачећу Исуса Христа од Девејке, а оствариће се и у свима после свеопштег васкрсења из мртвих (Види: Мк. 12, 25).

⁵¹ Περὶ διαφόρων ἁποριῶν (PG 91, 1308B). Свети Максим описује првобитно идеално стање човека, премда је искуству човека приступачно и познато само оно стање после пада његовог. То Светитељ успева имајући у виду савршеног човека, који нам је показан у Христу (Види: Περὶ διαφόρων ἁποριῶν, PG 91, 1309D – 1312B). Треба запазити овде да је за светог Максима, превазилажење наведених деоба у човеку после пада његовог, било немојљиво без Христа. Тако, као што правилно говори Флоровски, свети Максим „суди о Старом Адаму према Новом и разрешава загонетку човека и његовог назначења на основу богочовечанске пуноће. Уосталом,

замрачило небо и пајузвишеније назначење човека, и омео његово, уз помоћ Божју, остварење.

Свети Максим, говорећи о паду првог човека, сву тешину ставља на његову слободну вољу, па онај, дакле, елементар који је управо он требао да оствари своје назначење. Човек је згрешио злоупотребом своје слободе⁵². Грех, по светом Максиму, настао је по начину злоупотребе урођених сила духовне суштине у човеку⁵³. Природно кретање човека ка коначном циљу, којег му је Бог поставио, прекинуто је својесвољном побуном његовом против свога Творца. Истовремено, без да је то човек предвидео, побуна против Бога окрепула се и против саме човекове природе. Човек уместо да се креће према своме почетку и узроку, више је волео привремену сладост греха (Јевр. 11, 25), изабрао је дакле уместо „дотадашњих духовних и нејасних блага, оно што је за чула пријатно и јасно“⁵⁴. Из овог неправилног кретања природних сила човекових, настало је најпре морално а затим и физичко зло⁵⁵ у човеку и у свету.

Грех првог човека и почетак зла у видљивом свету састоји се, по светом Максиму, у неправилном кретању природних сила душе. Човек уместо непрекидног кретања према своме Творцу, као јели-

природа човека је одређена за ону богочовечанску пуноћу још из почетка, то јест у првобитној намери Божјој“ (Византијске отци V – VIII, Paris, 1933, стр. 209). Тако, по светом Максиму „свима је очигледно, да тајна која се збила у Христу на крају века, пема сумње јесте показивање и испуњење онога што је било заложено у Праоца на почетку века“ (Περὶ διαφόρων ἁποριῶν, PG 91, 1097D).

⁵² „Јер (човек) преступивши законект сгрешио је“ (Одр. Таласију 21, PG 90, 312B). И по Василију Великом, грех је произишао из рђаве употребе од стране човека његове слободне воље: „Почетак и корен греха је слобода која је у нама“ (Беседа о томе да узрок зла није Бог, PG 31, 332CD). Види и: Κωνστ. Δωρ. Μουρατίδου, Χριστο-κεντρική λογιαντική ἐπὶ τοῦ ἀσκητικῆς τοῦ Μ. Βασίλειου, Ἀθήναι, 1969, стр. 42. Упор. Ἡλίου Μουτσούλλα, нав. дело, стр. 77.

⁵³ Види: Περὶ διαφόρων ἁποριῶν (PG 91, 1097C). O Völker има утисак да овакво поимање личи на учење Стојика, јер Максим преплиће библијске и философске погледе у оквирима александријског предања (Види: Völker, нав. дело, стр. 104).

⁵⁴ Περὶ διαφόρων ἁποριῶν (PG 91, 1348A). Упор. исто. (PG 91, 1196C). У новијој православној теологији о првородном греху изузетно место заузима, пема сумње, рад о. Јована Романидиса, Τὸ προπατορικὸν ἁμάρτημα, Ἀθήναι 1957. Κωνσταντίνου Παλα-петру, у вези са првородним грехом, подвлачи да „пад првотвора, о чему сведочи Свето Писмо и Отачко предање Цркве, представља се као први сусрет човека са небићем“ (Προπατορικὸν ἁμάρτημα, ἐν ΘΗΕ, Ι, Ἀθήναι, 1966, кол. 637).

⁵⁵ Види и: Thünberg, нав. дело, стр. 166. Што се тиче поимања зла, свети Максим се креће у оквирима светог Дионисија Ареопagitа, а која су заједничка у читавој теологији Грчких Отаца. По том отачком учењу зло (само по себи) нема суштину, нити постоји по природи, или, као што пише свети Максим, „зло, нити је било, нити јесте, нити ће бити по својој природи, јер оно по себи пема у бићима никакве суштине, или природе, или ипостаси, или силе, или енергије; оно (зло) није ни квалитет, ни квантитет, ни однос, ни место, ни време, ни положај, ни делање, ни кретање, ни чжња, ни страдање, да би се природно у бићима сагледавало, оно уопште не постоји у свему томе по природном усвојењу; оно није ни почетак, ни средина, ни крај“ (Таласију, Пролог – Дефиниција зла, PG 90, 253AB). Слично, по светом

ном извору живота и обожења, као циљу свога постојања, окренуо се према чулним добрима, као према печему стварнијем⁵⁶. Осврћући се на то, свети Отац пише: „Ову силу – мислим на природну чежњу ума према Богу – чим је постао, први човек дао ју је осећању, и сагласно томе, у првом кретању ка чулним стварима помоћу чула, имао је неприродно дејствујућу сласт“⁵⁷.

Последице пада, то јест погрешног усмерења човекове душе, биле су многе и жалосне за све силе дупе и тела. Све силе човековог бића, уместо да се хране и јачају помоћу духовне хране предвиђене за њих, почеле су да траже ослонац у гресима и страстима. Тако, на пример, ум човека је помрачен, постао је неспособан за духовно знање и њиме је завладало духовно слепило и страст незнања Бога и божанских ствари. То, по светом Максиму, представља „мајку свих зала“⁵⁸. Човек отпавши од духовне истине и знања, потражио је и у чулима задовољење и надопуну изгубљеног духовног блаженства, и био је овладан телесним страстима, које су се множиле посебно под утицајем добијаног преко чула природног знања (= наслађивање

Григорију Ниском, „зло има (своје) биће у небићу“ (Слово о души и васкрсењу, PG 46, 93-94). „Веруј, не постоји никаква суштина зла“ (Григорије Богослов, Слово на светом крштењу 45, PG 36, 424A). „Безсуштинско је и безипостасно зло“, учи своје монахе авва Доротеј (Поука 11, PG 88, 1737D). Отуда, зло се увек пројављује као недостатак добра, било да се ради о злу код демона, било код људи, било у свету. Учење о злу светих Отаца, код знаког посебно, види код А. Теодору у чланку: Неки погледи о злу, обожењу човека и учење о иконама светог Јована Дамаскина, у часопису: „Οεολογία“, Αθήναι 1972, стр. 7 – 38.

⁵⁶ Упор. и L. Thünnberg, нав. дело, стр. 166, 169.

⁵⁷ Таласију 61 (PG 90, 628AB). Упор. Кеф. Διάφορα Α', 33 (PG 90, 1317C). Περὶ διαφόρων ὁμοιωμάτων (PG 91, 1348A). У вези са овим местом, Н. Urs von Balthasar, закључује да, по светом Максиму, „чим је постао“ („ὅτε τὸ εἶναι“) (Таласију 59, PG 90, 613C), „чим је створен“ („ὅτε τὸ γένεσθαι“) (Таласију 61, PG 90, 628AB), човек је напустио Рај и окренуо се чулним стварима. Исти (Ханс Б.) каже да свети Григорије Ниски сматра Рај као историјску отаџбину човека, док по светом Максиму (сагласно горе наведеним местима) уласком у биће затварају се врата божанске отаџбине (Gottheim) и за човека постоји само димензија будућности, то јест постојања дела, па крају којих ће поново срести свој почетак. Стремћи крају човек сусреће прошлост (почетак) своју. По Н. Urs von Balthasar непосредно, код светог Максима временски се поклапају стварање човека и његов пад у грех, а разликују се само теоретски. Окретање од Бога према чулним стварима подудара се дакле са моментом стварања човека од Бога. Тако, по њему на почетку бића „сласт“ („ἡδονή“) и „чежња“ („ἐρως“) према Богу узли су погрешан правац према чулним стварима. (Нав. дело, стр. 184-185). Упор. Völker, нав. дело, стр. 103.

⁵⁸ Таласију 16, (PG 90, 301B). Упор. Таласију, Пролог (PG 90, 153C). Последице греха за ум и разум човека описује веома прим бојама свети Григорије Ниски (Види: О души и васкрсењу, PG 46, 61B). Упор. Исти, Слово 4, на Молитву Господњу (PG 44, 1161C). Начелно учење Григорија Ниског о паду човека, као и о последицама пада, посебно развија „Н. Μουτσούλα, у нав. делу, стр. 76-96, и Κωνσταντῖνος Σκουτέρης у своме делу „Δυνάμει τῆς ἰσχύος καὶ λουτρῶν καλλυπνεύσεως“, Αθήναι 1973. Повезано са предњим и у вези са светим Максимом говори и L. Thünnberg у нав. делу стр. 170-171.

природом), које представља за човека извор пасмаде и бола (τῆς ἡδονῆς καὶ τῆς ὀδύνης), то јест оно библијско „познавање добра и зла“ (Пост. 3, 5).

Човеково тело, које је требало да се продухови анђелским начином живота, због страсти постало је облак и завеса за разум (господара дупе)⁵⁹, а разум човека, прекинувши нит која га је повезивала са његовим извором (Божанским Логосом), изгубио је силу моралног управљања неразумним силама душе (као што је жеља и афект)⁶⁰ и некадашњи господар постао је роб. Од тала, он (разум) робски служи неразумним кретањима ових сила (односно жеље и афекта), које га гурају да тежи само ка задовољствима и да избегава, колико је то могуће, страдања, јер пали човек „за уживање је имао сво устремљење; а страдање је избегавао на сваки начин; свим силама борћи се за прво, и усрдно борећи се против другог“⁶¹.

Због подчињавања душе најнижим страстима, разум, односно разумни део у човеку, обрео се под влашћу три (међусобно повезана и зависна) главна зла: незнања, себелубља и мучења, из којих се рађају сва остала зла⁶². Заблуда, то јест незнање Бога и претерани заокрет и приврженост човека чулима, односно себелубље, изра-

⁵⁹ Види: Περὶ διαφόρων ὁμοιωμάτων (PG 91, 1112B).

⁶⁰ Види, исто (PG 91, 1196A). Упор. Григорије Ниски, Слово 4, на молитву Господњу (PG 44, 1161CD); О души и васкрсењу (PG 46, 61B).

⁶¹ Таласију, Пролог (PG 90, 256A). Упор. Кеф. διαφόρα Α', 53 (PG 90, 1197D). Таласију, Пролог (PG 90, 249C, 257B, 260A, 261A). Таласију 43 (PG 412D, 413A); 53, схол. 21 (PG 90, 601D); 61 (PG 90, 628A, 629D). Свети Максим је дао велики значај односу између уживања (сласти) и страдања (бола) (ἡδονῆς καὶ ὀδύνης) у човеку. Прво је узрок другог, а друго последица првог. Говорећи о томе Völker подвиза да за светог Максима реч „уживање“ („ἡδονή“) има двојаки значај. Позитивни значај уживања види у месту: „јер он зна за само једно уживање – саживљење душе са Логосом“ (Умачење Оче пап-а, PG 90, 893D), које постоји „у природној тежњи ума ка Богу“ (Таласију 61, PG 90, 628A). Као такво уживање се показује „неопходно за подржавање (наше) природе“, а понекад „корисно“ за стицање врлине (Види: Таласију 55, PG 90, 541 AB). Међутим, позитивно значење речи „уживање“ јесте изузетак. Обично се употребљава у негативном њеном смислу, као на пр. „исприродно уживање“ („ἡδονὴ παρὰ φύσιν“) (Таласију 58, PG 90, 596C, 628A-629B). Види и: Völker нав. дело, стр. 111-115. За учење светог Максима о уживању и страдању интересантан је чланак Хараламба Сотирошута, „Ἡδονὴ καὶ ὀδύνη κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμον Ομολογητήν, ἐν „Εκκλησία“ 1973, стр. 531-532 и 577-578, премда је, како изгледа, писац у нечему погрешно разумео текст светог Максима. Он пишући о „неправедном уживању“ (ὀδίκον ἡδονῆς), то разуме као „најнеправедније страдање и смрт“, а истовремено као „најнеправедније страдање и смрт“. Али тако ово питање остаје нејасно, без појашњења, да с једне стране „најнеправедније страдање и смрт“ односи се на палог човека, а с друге стране „најнеправедније страдање и смрт“ односи се на Исуса Христа. (Види: „Εκκλησία“ 1973, стр. 577. Упор. Таласију 61, PG 90, 628D-629A).

⁶² „Три су највећа и почастна, и просто речено, родитељи свих осталих зала; мислим: познање, себелубље и мучење (=τορνήσις); међусобно зависна и међусобно сједињена“ (Кеф. διαφόρα Α', 31 PG 90, 1129B). Упор. Πρὸς Ἰωάννην κουβικουλάριον, „Επιστολὴ Β'“ (PG 91, 397A). О та три зла, види опширније код L. Thünnberg, нав. дело, стр. 170-171.

жена кроз страсну љубав или мржњу према било чему чулном, испунила је живот палог човека и створила у њему закон тела, животињски закон, којег апостол Павле назива „телесно мудровање“ (Рим. 8, 7)⁶³. Овај „телесни закон“ ратује и бори се против свега божанског што постоји у човеку, и не дозвољава паломе да се подигне изнад блата свога тела⁶⁴. То је претворило човека у верног слугу свога тела, борећи се да учврсти своје постојање; и што је још трагичкије, створио је од тела свога идола, коме се клањао уместо Богу. Тако, по светом Максиму, „(човек је) заволео сопствено тело, које је по природи било сродно са сматраном за бога тварју, бринући се и трудећи само за тело, он се усрдно клањао „више твари него Творцу“ (Рим. 1, 25). Јер нико не може обожавати твар друкчије, сем старујући се о (својем) телу“⁶⁵.

Говорећи о паду човека, до сада смо се кретали у простору слободне воље његове и злоупотреби исте од стране човека. Но то представља само једну страну целосног питања пада, која показује само грех воље, или, како се обично каже, морално зло. Божанска правда, међутим, поставила је границе склоности човекове воље ка греху. Бог пресецајући неприродно расположење и кретање човекове воље, из човекољубља, повезао је са грешним уживањем праведну казну, страдање, које се пројављује управо у телу, према коме је човек управљао своје грешно стремљење. По светом Максиму „Бог устројавајући наше спасење, придружио је неразумном кретању умне силе у нама, обавезну казну да је прати“⁶⁶ то јест, страдање. Страдашност тела пројављује се у патњама и смрти, као један нови при-

⁶³ Види: Таласију 33 (PG 90, 373D-376A). Упор. Перл диѡφωρων ѡποριτων (PG 91, 1121B).

⁶⁴ „Јер телесни закон ни по чему се не разликује од Антихриста, рвећи се увек са духом и противећи се божанском закону његовом, све док је овдашњи живот побеђенима мно и драг“ (Перл диѡφωρων ѡποριτων, PG 91, 1132A).

⁶⁵ Таласију, Пролог (PG 90, 257B). Пад човека доспео је до последњег свога степена у речима које је објавио Ниче (F. Nietzsche), као представник отпадничке цивилизације европске: „тело сам и само тело“, желећи да овим речима заокружи своју беседу о „смрти Бога“ („Gott ist Tot“).

⁶⁶ Перл диѡφωρων ѡποριτων (PG 91, 1092D-1093A). Упор. Таласију 61 (PG 90, 628A), Кеф. диѡφωρων Δ, 33 (PG 90, 1317C). Треба запазити да свети Оци, а посебно свети Григорије Богослов и свети Григорије Ниски, сматрају све последице греха које се одnose на тело, као облачење „кожних хаљина“ (Пост. 3, 21), дајући, међутим, сваки овом библијском појму различит садржај. Тако, на пример, свети Григорије Богослов, као „кожне хаљине“ разуме „можда грубље тело, и смртно, и непријатељско“ (На Богојављење, Слово 38, 12, PG 36, 324C). Овом поимању се приближава и свети Максим (Види: Перл диѡφωρων ѡποριτων, PG 91, 1353AB), премда он није посебно развио тему „кожних хаљина“. Међутим, свети Григорије Ниски, разуме под „кожним хаљинама“ с једне стране предавање човека у смрт (види: Ктик. Слово 8, PG 45, 33C), или збир знакова пропадљивости човекове природе, као што је општење, зачеће, рађање, нечистота, дојање, храњење, пубертет, постепено узрастање, зрелост, старост, болест и смрт (Види: О души и васкрсењу, PG 46, 148C – 149A), а с друге стране, као

родни закон⁶⁷. То јест, страдашносту тела осуђена је грешна тежња и привезаност човекове воље за уживања и показана грешност и „неразумност“ њихова⁶⁸.

Али плата човеку за грех није се плаћала само у страдашности и смртности његовог тела, јер су последице греха биле многе и различите⁶⁹. Човек није изгубио само петљеност своје природе, него је осуђен и на страшно рађање из семени на пачини животиња: „Први човек, био је праведно осуђен од Бога на материјално и телесно рађање, пошто је драговољно претпоставио оно што је боље горем, ... и уместо Бога и неискриве божанске почасте прихватио нечасни начин живота неразумних животиња“⁷⁰. Грех је увео у човека и у твар, пропадљивост и смрт. Смрт представља крај индивидуалног живота. Међутим, човек је позват да живи. Због тога је закон греха (телесног сладострашћа), да би одржао равнотежу према закону смрти⁷¹ и задовољно, макар ускољико, инстинкт живота, изразио је себе у најнижој форми уживања (сладострашће), које је имало као последицу „у греху“ рађање. „Јер где у безаконјима се зачех, и у гресима роди ме мати моја“ (Пс. 50, 5)⁷². А по светом Максиму кроз

збир својствена неразумних животиња (жеља, афект, итд.), то јест све што има као својствено неразумна природа (Види: Реч онима који тугују, PG 46, 524D). Опширније учење светог Григорија Ниског о „кожним хаљинама“ види у делу Κωνσταντίνου Σκουτέρη, Συνεχεται της ιηθ' αμαρτίας και λουτρον παλιγγενειας, Αθήναι 1973, стр. 61-68, и Πάπια Μοναστηρια, нав. дело, стр. 87-92. Међутим, општије представљање теорије о „кожним хаљинама“ код Отаца првих векова, а посебно код Дидима Александријског (слепог), види у знаменитом делу Μάρκου Ὁρφανου, Η σιχη και το σώμα του ανθρώπου κατά Αιγύπτιον Ἀλεξανδρεα (τόν τυρόν), Θεσσαλονίκη 1974, стр. 94-102.

⁶⁷ О зависности смрти од греха првонамих, види код: Θεόδωρου Ζήση, Η περί της ἀρχαρχαίου καταστάσεως του ανθρώπου διδασκαλία του Οσοδωρου Μομφρεσιας, εν „Κληρονομία“, том 3 (1971) свеска Б, стр. 250-257.

⁶⁸ Види: Таласију 61 (PG 90, 628B). Кеф. диѡφωρων Δ, 35 (PG 90, 1320A). А, 25 (PG 90, 1189A).

⁶⁹ О томе види: К. Σκουτέρη, нав. дело, Атина, 1973.

⁷⁰ Перл диѡφωρων ѡποριτων (PG 91, 1348A). Свети Григорије Ниски, осврћући се на последице пада (зачеће, рођење...смрт), опширно развија последице осуде човека на рађање из семени на пачини животиња, пишући: „Будући да је човек првонам непријатеља нашег живота, слободно изабрао животињско и неразумно усмерење, нерало се удаљује од горага, и са напором прилази болем...“ (Πρός τοὺς λευκοῦντας, PG 46, 521D-524A). Упор. Αὐτός Κατή, 16, 13. (PG 45, 49D, 45A).

⁷¹ У пези тога Thünberg каже следеће: „Закон смрти је уравнотежен законом сладострашћа, који служи у природном рађању сваког људског бића. Обадва (та закона) представљају тамницу за човека, из које ослобађа једино Христос“ (L. Thünberg, нав. дело, стр. 169-170).

⁷² Овакво поимање о рађању, сусреће се још у Старом Завету, где Бог одређује посебне жртве „за грехе“ ради очистиња жене после порођаја (Види: Левит. 12, 6-8. Упор. Лк. 2, 24). Овакво поимање одражава и Црква говорећи између осталог: „...прости слухишњи Твојој (име) која се данас породила“ (Трећа молитва у први дан пошто жена роди дете); или: „Измај њену прлавштину телесну и нечистоту душевну по наврпењу четрдесет дана...“ (Молитва породилци после четрдесет дана) (Види: В. Требник).

грешно рађање од првог Адама предаје се свима љупима како грех воље (сладострашће), тако и грех природе (њена страдалност), јер у сваком рођењу предаје се свеукупни првородни грех (то јест и воље и природе): „Адам Праотац, будући да је преступио божанску заповест, уместо првога, увео је у природу други принцип (αρχήν) рађања, које почиње сладострашћем а завршава се смрћу кроз болове, и све који су од његовог тела постали, примивши неправедни почетак од сладострашћа, водио је са собом праведно преко болова у крај кроз смрт“⁷³. Према томе, изгледа, да се првенствено у томе налази прародитељски грех, са којим и у којем се рађа сваки човек, будући да „сви... који су од Адама настали, у гресима се зачињу, потпадајући под осуду Праоца“⁷⁴.

Рађање људи из осмена, које је заменило првобитно стварање, постало је канал, кроз који човек улази у струју греха⁷⁵. Тако, може неки рећи, да рођење кроз сладострашће, које обухвата и предаје целокупну сабласт првородног греха, на неки начин, поистовећује се са њим. Међутим, Логос Божји у своме зачећу и рођењу био је слободан од тога, премда је примио и сјединио са собом пуну човечанску природу, са природним, то јест непорочним страстима⁷⁶.

Поред све трагичности стања у коме се нашао, пали човек није пропао сасвим. Иако је грех имао почетак у слободној вољи његовој, и због тога веома ослабила човекова моћ слободне одлуке, ипак је слобода избора остала и после пада. То је био главни предуслов за

⁷³ Таласију 61 (PG 90, 632B). Упор. Исто 21 (PG 90, 313A), 42 (PG 90, 405C, 408CD), 61 (PG 90, 633B, 629A, 636B). Кеф. διάφορα Δ, 44 (PG 90, 1324CD). Н. Urs von Balthasar има утисак да, по светом Максиму, „феномен два пола (код човека) има значајно место у овом питању. У себелубљу се налази сгоизам и телесно сладострашће (ἡδονή). Сладострашћем и рођењем човек покушава да се ослободи страдања (δδόνης) и смрти. Последница – само једна нова жртва смрти“ (Kosmische Liturgie, стр. 194-196). Говорећи, међутим, о рађању од сладострашћа, Balthasar се пита: „Дакле, је ли брак грех?“ и одговара: „Не, јер када би брак био грех, онда би био грех и природни закон рађања. Тада би сва кривица за грех пала на Творца човечанске природе“ (Исто). Међутим, постаје јасно да, за светог Максима, нама познати закон рађања није закон стварања (тј. није дат Творцем у стварању), него закон којег је увео грех. Због тога и Господ, као Творац природе, исправљајући природу Собом, најпре је „осудио“ законе природе „којима је грех осудио људе због њиховог преступа, да имају са неразумним животињама иста својства предајући их један другоме, и тако обновио законе првог и вистину божанског стварања, те да Бог по човекољубљу као свемоћан васпоставља оно што је човек као немоћан по немарности уништио“ (Περὶ διαφορῶν ἁπορίων, PG 91, 1276B).

⁷⁴ Πεύσις καὶ ἀποκρίσις 3 (PG 90, 788B).

⁷⁵ Види: Περὶ διαφορῶν ἁπορίων (PG 91, 1317A). Таласију 21 (PG 90, 312A).

⁷⁶ Види: Таласију, 61, 65 (PG 90, 633D, 756B). Код светог Максима, јасно се показује разлика између грешног рађања палих људи, од семени и сладострашћа, и безгрешног и бесеменог рођења Снаса Христа, које је као безгрешно и бесемено имало огроман сотириолошки значај у искупитељском делу Христовом, као што ћемо видети у даљем излагању. Повезано с овим види и W. Völker, нав. дело, стр. 106.

спасење његово, као што ћемо даље видети. Између осталог, после пада човека изгледало је као да је осујећен велики план Божји о сједињености целокупне твари са Њим кроз човека, зато што је главни носилац остварења тог великог плана, човек, потпао под власт смрти. Но, поред свих тих препрека, план Божји о свету и човеку није могао остати неиспуњен, јер је Бог унапред све то предвидео. Да би се испунило, међутим, и остварило назначење и циљ, којег је Бог поставио пред човека, било је неопходно да се човек спасе из ужасног положаја његовог, у које је сам себе драговољно бацио. Спасење човека извршује Бог, напредујући у остварењу Свог домостроја спасења, предвиђеног од предвечног божанског Савета Његовог.



Пророк Бога вишњега; фреска, Собићани 1260

Леонид УСПЕНСКИ

УЧЕЊЕ ИКОНОБОРАЦА И ПРАВОСЛАВНИ ОДГОВОР

Домсп иконоборачке идеологије прелази границе јереси која је сузбијана у VIII и IX веку. Под разним видовима иконоборство и даље истрајава. Довољно је па се сетимо Албижаца у средњевековној Француској, јудаиста у Русији у XV веку, најзад прототестаната. Због тога је теолошки одговор Цркве на иконоборачку јерес од VIII–IX века и данас врло драгоцен.

У научном погледу, иконоборство је сложена појава која ни до данас није као јерес довољно проучена. Много пута је напомињано¹ да је христологија била заједнички основ у вези са прспиркама што је довело до сукобљавања ове две стране, православне и јеретичке, у догматској борби VIII и IX века. Поред свега тога иконоборство је испољило многобројне склоности.

У почетку, ставови иконобораца били су врло груби и правили су готово исте примедбе православнима као што то данас чине неки протестанти: полазећи од старозаветних забрана, они су их оптуживали за идолопоклонство камена, дасака, зидова. Ускоро су се у иконоборству јасно испољиле две струје. Присталице прве струје су захтевали потпуно уништавање светих слика, почев са иконом Христа; извесни су такође порицали поштовање моштију, а најистрпљивији ишли су дотле да су поштивали богопоштовање (култ) Свете Дјеве као и светитеља. Ова струја је заштитљива јер, самом својом жестином, она је доследнија и логичнија, и указује врло добро до чега је требало да доведе одрицање икона са сплетом грешака које су ту биле наловезане. Поред ове струје била је још једна друга, толерантнија која је обухватала исто тако много несприметних разлика. Неке присталице прихватале су свете иконе у Цркви, али нису биле сагласне у погледу ставова које је требало имати према њима. По једнима, није требало никако указивати поштовање икони; други су прихватили икону Христа, али не и икону Бо-

¹ Напоменућемо само најскорије дело, Chr. von Schönborn O.P., „L'icône du Christ. Fondements théologiques“, Gribourg, 1976.

городице, ни светитеља, а неки су још тврдили да је Сам Христос могао бити изображен само пре Његовог Васкрсења, али да после тога Он више није био представљив.

Већ од првих знакова слома бранитељи православља имали су врло јасан догматски став, настојећи на доказима христолошких правила како би дали чврсту основу постојању иконе. Они су се чврсто држали тог догматског става за све време борбе против иконоборства. Ипак, „једно мишљење се уврежило у пауци, а да се не зна како, према којем поштоваоци иконе нису примењивали доказе на основу христолошких правила пре иконоборачког Сабора 754, каже Г. Острогорски; једино прибегавање овог Сабора доказима тог правила у корист иконоборачке тезе, изнело је исто тако православне да прибегну тим доказима. Ако је заиста тако било, то јест ако су заиста христолошке аргументе православни изложили тек после, као одговор на аналогне методе њихових противника, ми бисмо се највише спорили око поступка схоластичке дијалектике и не би било спорења око најбитнијег значаја христолошког учења у борби за иконе. Али није тако. Ми тврдимо да су православни, од самог почетка питање о иконама повезивали са христолошким учењем, док њихови противници томе нису пружили никакав претходни увид.“² Пошто је навео доказе изведене из апологетских православних списа тог времена чија су учења стигла до нас (св. патријарх Герман, св. Јован Дамаски, папа св. Григорије и св. Георгије Кипарски), Г. Острогорски закључује: „Уосталом, из историјских докумената не види се да су у току прве половине борбе иконоборци оптуживали поштоваоце иконе било за што друго сем за идолатрију. Стога било би још оправданије тврдити да су христолошка расуђивања иконоборачког сабора била само изнуђени одговор на доказе православне стране, значила само супротно. У сваком случају, таква потврда не би била у супротности са историјским подацима, као што је то тако често изражавана супротна тврдња.“³

Учење Цркве и христолошку основу слике изложио је Петопшести Васељенски Сабор пре самог почетка иконоборства. Управо је пре његове појаве, крајем VII века епископ Јован Солунски изложио христолошке основе иконе у својој полемици против пезнабожаца и Јевреја. Исто тако је св. Герман заснивао постојање иконе на оваплоћењу у својим трима посланицама иконоборачким епископима, Томи Клаудијополиском, Јовану Синадском и Константину Наколеском.⁴ Ове посланице биле су написане пре отвореног напада цара Лава III на поштовања икона. Правило 82 Петопшестог Са-

бора који је основа православном доказу и његов христолошки део патријарх Герман скоро у потпуности преноси од речи до речи у свом делу „О јересима и о Саборима“⁵.

Од самог почетка иконоборства, православни су схватили опасност која прети основној догми хришћанства. У ствари, ако се сам опстах иконе заснива на оваплоћењу другог Лица Свете Тројице, то оваплоћење је опет потврђено и доказано преко слике. Другим речима, икона је залог неварљиве стварности о божанском оваплоћењу. Стога, негација иконе Христа, по схватању Цркве, равно је негацији Његовог оваплоћења, негацији целе икономије нашег спасења. Ево због чега, бранећи свете слике не значи да Црква само брани само њихову дидактичку улогу, ни њихов естетски изглед; то је сама основа хришћанске вере. То објашњава постојаност православних у одбрани иконе, њихову непопустљивост и њихово прихватање свих жртвовања.

Иконоборачко доказивање, идолопоклоничка оптужба и позивање на Стари Завет сукобили су се са врло развијеном и врло јасно изложеном теологијом и потврдили свој недостатак. Суочивши се са јасним и непоколебљивим ставом православних, иконоборству је било потребно наћи теолошке основе и јерес је нашла свог теоретичара у личности цара Константина V Копронима. Уважавајући православно доказивање и одговарајући на то, Константин је саставио један трактат чија је садржина откривала сву дубину полора која одваја православље од иконоборства. Све иконоборачке тежње су биле ту обједињене и ишле су до крајњих граница. Ово царско дело које је истицало његов став о самом појму иконе, било је изложено на иконоборачком Сабору 754. године. Овај Сабор није могао да прихвати све из тог трактата (расправе) и морао је да ублажи извесна места. Тако да Сабор није напустио поштовање Св. Дјеве и светитеља, што је Константин касније успео да паметне. У његовој расправи било је тако грубих монофизитских израза да је Сабор био присиљен да их преиначи и, да би оправдао иконоборство, одбацио је оптужбе монофизизма на рачун православних, као што ћемо то видети. На том Сабору нису били присутни ни патријарси Истока ни папа из Рима. Последњи њихов скуп се завршио свечаним изласком свих учесника на јавни трг и читањем пред мноштвом иконобораца анатеме над главним исповедницима православља. То иконоборачко исповедање вере, после краћег увода, почиње набрајањем шест васељенских сабора и јереси које су они осудили, као и доказивањем да се Сабор 754. године придружује васељенским саборима и да је у потпуности православни. Затим, да поштовање икона дугује своје порекло идолопоклонству које је надахнуо демон и да је побijeно Светим писмом Старог и Новог Завета. После се прелази на докази-

² Г. Острогорски, „Дела православних апологета“, *Seminarium Kondakovianum* I, Праг, 1927, стр. 36 на руском

³ Исто, стр. 44 напомена

⁴ P.G. 98, 164-193, 156-161, 161-164

вање пабрајајући најпре теолошке доказе, па библијске доказе и патристичке.

Ми ћемо се на кратко задржати на том доказивању у главним цртама и пре свега на самом појму иконе онако како је схвата иконоборачка мисао. Шта је икона за иконоборца? Каква је њена природа? Шта она има заједничко са личношћу коју представља и у чему се она разликује од те личности? У ствари, у самој дефиницији појма „икона“ лежи супротноска разлика између противника; сам појам „икона“ био је на различит начин схваћен од стране иконоборца и од стране православних.

Иконоборачки појам иконе био је јасно и прецизно изложен у расправи Константина Копронима који објашњава заједничка гледишта свих главара иконоборства. По њему права икона мора бити по природи иста као онај кога она изображава (представља), она му мора бити сасуштствена (*omoousion*). Полазећи од тог начела, иконоборци долазе до неизбежног закључка да је Евхаристија једино икона Христа. Христос је, говорили су они, изабрао хлеб као икону Свог оваплоћења пошто хлеб не нуди никакво људско подобје (сличност), да би се избегло идолопоклонство. „Према томе, сам појам слике, иконе, означавао је у иконоборачкој мисли сасвим нешто друго, него што је у православној мисли: будући да се, по схватању иконоборца, може сматрати иконом само оно што је идентично прототипу (праобразу), једино свети Дарови могу бити признати, по њима, као икона Христа. Међутим, по схватању православних, свети Дарови нису у ствари икона пошто су идентични свом Прототипу (Праобразу)“⁶. У ствари, претварање светих Дарова се не дешава у слици, већ у „Телу пречистом и Крви пречасној“ Христа. Стога је сама чињеница да се Евхаристија назива „слика“ било страшно и непојмљиво православнима. Оци Седмог Васељенског Сабора одговорише на то тумачење да „ни Господ, ни Апостоли, ни Оци никада не назваше „иконом“ (сликом) безкрвну жртву коју приноси свештеник, већ су је увек звали само Тело и сама Крв“⁷. „Што се тиче православних, не само да икона није била сасуштствена (*omoousion*) или идентична (*tauton*) свом праобразу, као што је морала бити за иконоборце, већ напротив према православним апологетима сам појам који одговара речи „икона“ (*eikōn*) садржи битну разлику између слике и њеног праобраза;⁸ „јер једна је ствар изображавање (представљање) а друга је ствар оно што је изображено (представљено)“, каже свети Јован Дамаскин⁹. Стога патријарх Ни-

⁶ Г. Острогорски, „Основи расправе о светим иконама“ Семин. Кондаков II Праг, 1928, на руском

⁷ VI Седница Мавси XIII, 264

⁸ Г. Острогорски, исто, стр. 48

⁹ *Le Traité à la Défense des saintes icônes* chap., XVI, P.G. 94, I 1337 *passim*

кифор сматра ту теорију о слици сасуштственој њеном праобразу (прототипу) „бесмисленом и смешном“¹⁰. „Икона је подобје (сличност) пралику, објашњава он (...), или имитација пралика и његов одблесак, али по својој природи (*tē ousia kai tō hypokeiménō*) она се разликује од свог пралика. Икона је слична свом праобразу захваљујући савршенству имитаторске уметности, али она се својом природом разликује од праобраза и ако се она ни у чему не би разликовала од свог праобраза (пралика), то онда не би била икона, већ сам пралик (праобраз)“¹¹. Свети Теодор Студит је још оптрији: „Нико неће бити суманут тако да помисли како су телесна присутност и сенка (...), пралик и његово изображавање, узрок и последица идентични по природи (*kati ousian*)“¹². „Патријарх Никифор је свакако схватио саму суштину питања када указавши на разлику између иконе и целог пралика, тврди да они који не прихватају ту разлику, који је не схватају, могу бити, названи идолопоклоницима.“¹³ У ствари, ако би икона била идентична лику који она представља, поштовање икона било би немогуће ако се има у виду тако слабо развијена верска свест. У овом се сви слажу. И онај који је био неспособан да види други однос осим битне идентичности, морао је наравно да негира свако поштовање иконе. С друге стране, за онога који је у самом појму слике „видео њену битну разлику са личношћу коју је представљала и са којом је икона била само везана на извесан начин, питање идолопоклонства није се могло чак ни поставити“¹⁴.

Тако је иконоборачко мишљење прихватало могућност слике само уколико је та слика била идентична ономе што представља. Без идентичности није било слике. Према томе слику коју је насликао сликар није могла бити икона Христа. Углавном, ликовна уметност била је богохулство према догми о божанском оваплоћењу. Шта ради један неупућен сликар када даје облик нечему у што се може само веровати срцем и исповедати речју? – питају иконоборци. Име Исуса Христа је име Богочовека. Према томе, кажу они, ако Га представљате (изображавате) ви чините двоструко светогрђе: прво, ви покушавате да представите Божанство које није представљиво; друго, ако покушате да представите (изобразите) на икони божанску природу и људску природу Христа, ви сте склони да их помешате, што је одлика монофизитства. Ви одговарате да само представљате тело Христово, Његово видљиво и опипљиво тело. Ако је то тело човечије и ви према томе представљате само људску

¹⁰ P. G. 100, 225 и наставка

¹¹ P. G. 100, 277 A

¹² P. G. 99, 341 B

¹³ P. G. 100, 277 B

¹⁴ Г. Острогорски, исто стр. 50-51

природу Христа, само Његову људску природу. Дакле, у том случају ви је одвајате од Божанства које је сједињено са њом, а то је несторијанство. Заиста, тело Исуса Христа јесте тело Бога Речи: оно је у потпуности Њиме преузето и обожено. Како се дакле ти безбожници, каже одлука иконоборачког сабора, усуђују одвајати Божанство од тела Христовог и представљати то тело само, као да је тело обичног човека? Црква верује у Христа који сјелањује у Себи Божанску природу и људску природу неодвојиво и без мешања. Ако ви представљате само људску природу Христа, ви одвајате Његове две природе, приписујући Његовој људској природи својствено постојање, независан живот, видећи у томе одвојено лице и уводећи тиме четврто лице у Светој Тројици.¹⁵ Тако, по схватању иконобораца, пошто икона не може да изрази однос који постоји између две Христове природе, онда немогуће је да се наслика икона, да се представи људским могућностима Богочовек. Стога је управо Евхаристија једина могућа икона Господа. „Карактеристично је, пише Г. Острогорски, да извесни савремени научници, и посебно протестантски теолози, сматрају ова тумачења не само као добро заснована, већ чак као необорива, не увиђајући да су једноставно мимоишли тему“¹⁶.

Као што видимо иконоборци желе да се са својим доказима поставе у оквиру халкидонске догме. Али изопаченост њиховог расуђивања, коју ће убрзо браниоци икона открити, састоји се управо у основном несхватању догме о Богочовеку. Халкидонска догма претпоставља пре свега јасно разликовање између природе с једне стране, и личности, ипостаси с друге стране. Управо та јасност недостaje иконоборачком схватању. На икони Бога Речи који је оваплоћен иконоборци виде само две могућности: или чак док представљамо Христа, ми представљамо Његову божанску природу, или док представљамо човека Исуса, ми представљамо Његову људску природу одвојену од његове Божанске природе. Јерстичко је и једно и друго. Нема треће могућности.

Али православни, сасвим јасно свесни разлике између природе и личности, указују управо на трећу могућност и она поништава сваку иконоборачку недоумицу. Икона не представља (изображава) природу, већ личност *perigraptos ara o Christos kathipostasin kan te Theoteti aperigraptos*, – објашњава Теодор Студит¹⁷. Представљајући (изображавајући) Господа нашега, ми не представљамо ни Његову Божанску природу, ни Његову људску природу, већ Његову Ли-

чност (лице) која непојмљиво сједињује у Себи Његове две природе и не мешајући их и не раздвајајући, како каже Халкидонска догма.

Мопотелити су, некада, приписивали личности оно што припада природи: Христос је Личност, говорили су; стога Он има само једну вољу, само једно делање (action). Супротно овоме, иконоборци су приписивали природи оно што је својствено личности. Отуда збрка у иконоборачком мишљењу. Ако су воља и делање својствени овим двома природама Исуса Христа, тако да Он има две воље и два делања (actions) што одговара Његовим двома природама, Његова икона (слика) није својствена ни једној ни другој Његовој природи, већ Његовој Личности. Икона није слика божанске природе, она је слика оваплоћене божанске Личности, она преноси главне одлике лица Божијег који је дошао у тело, постао видљив и према томе представљив људским могућностима. Што се тиче православних, питање природе није се чак ни постављало, било им је очигледно да икона, исто као и портрет, може да буде само лична слика, јер „природа нема лично постојање, објашњава св. Јован Дамаскин, већ се појављује у личностима“¹⁸. Природа постоји само у личностима и свака личност поседује своју природу у свој својој пуноћи. Свако Лице Свете Тројице поседује пуноћу божанске природе. Свака људска особа поседује пуноћу људске природе. Природа је иста код свих људи, али личности су многобројне и свака од њих је јединствена и незамисљива. Када представљамо људе, ми не представљамо мноштво различитости једне једине и исте природе, нити делиће (честице) те природе, већ стварне личности, од којих свака на свој начин поседује заједничку људску природу, што даје својствене одлике сваке личности: Петар, Јован, Павле.¹⁹ Икона се сједињује са својим праликом не зато што је истоветна ономе кога представља, то би очигледно било бесмислено. Икона се сједињује са својим праликом јер представља (изображава) његову личност и носи његово име. То управо омогућава општење са представљеном (изображеном) личношћу преко њене слике, што омогућава упознавање те личности. Због тог сједињења „указапо поштовање икони односи се на њен пралик“ кажују Оци Седмог Васељенског Сабора,²⁰ наводећи речи светог Василија Великог (*О Светиome Духу*, глава XVIII). У својим тумачењима Оци често прибегавали упоређивању иконе са простим портретом: портрет цара јесте цар, исто тако „представљање (изображавање) Христа је Христос“ и изображававање светите-

¹⁸ *De la foi orthodoxe*, chap. V, „Sur le nombre des natures“ P.G. 94, 1004 A.

¹⁹ Реч „личност“ (*hypostasis*) има у православљу сасвим друго значење од оног у свакидашњем говору, где оно представља синоним за јединку. Опима који желе да схвате смисао православног учења о природи, личности и благодети, ми препоручујемо књиге В. Лоског, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris 1944, *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier Montaigne, Paris 1967.

²⁰ Манси XIII, 324

¹⁵ Скраћеник орос иконоборачки, видећи Hefélé *Histoire des conciles*, Paris, 1910, p.p. 697-703.

¹⁶ Г. Острогорски, исто стр. 50.

¹⁷ 3e Réfutation, chap. XXXIV, P.G. 99, 405 B.



Христос Пантократор XIII век, манастир Хиландар

ља је светитељ. „А снага се не сече на двоје, нити се слава дели, али слава која се одаје слици (икони) припада ономе кога та икона представља“.²¹ Другим речима, ако за иконоборце постоје само две могућности: истоветност две особе или њихова различитост, за православне, напротив, чак и ако постоји различитост природе, опет постоји извесна веза, сједињеност између две особе које истовремено могу бити различите а истоветне: Лица Свете Тројице се разликују једно од другог, али су сасуштаствена, што значи истоветна по природи. На икони, напротив, постоји различитост природе и истоветност личности. Свети Теодор Студит то овако објашњава:

²¹ Свети Јован Дамаскин, *Annexes au 1er traité à la déf. des saintes icônes*, P.G. 94, I 1256 A.

„У Светој Тројици, Христос се разликује од Оца по Својој Личности. На иконама Он се од Свог властитог представљања (изображења) разликује по природи“.²²

Пошто су одбацили основу хришћанске иконографије, икону Христа, иконоборци одбацише паравио исто тако све остале иконе. Чим је одбачена икона (Исуса) Христа, неправедно је, говораху, прихватити остале, као што су иконе Богородице и светитеља.

Као што смо већ рекли, исповедање вере по иконоборачком Сабору, ублажавајући ставове Константина Копронима, говори о Богородици и светитељима са највећим поштовањем: „Како се усуђују, каже Сабор, представљати помоћу незнанобожачке (паганске) уметности Богоматер која је узвишенија од неба и од светитеља,“ и „вређати грубом и мртвом твари светитељс који светле (сјајају) као звезде?“ Али и поред те изјаве у почетку о дубоком поштовању, иконоборство је, развијајући се нормално и органски, на крају порицало поштовање Богоматере и светитеља. Византијски хроничар Теофан тврди да је цар Лав III већ одбијао то њихово поштовање, али та његова тврдња није потврђена из других извора. Ма шта се догодило, свети Јован Дамаскин, који је одмах својом првом *Расправом у одбрану Свешћних икона* одговорио на царски иконоборачки указ, увидео је врло добро куда води одрицање икона. Одговарајући на једну доста умерену иконоборачку струју, он је написао: „Ако правиш икону Христа а не правиш и иконе светитеља, очигледно је да ти не забрањујеш изображавање, већ поштовање светитеља (...) не бориш се ти против икона, већ против светитеља“.²³ Свети Јован види врло добро прилику везу између поштовања икона и поштовања светитеља. Он види и последице одбијања њиховог изображавања. Попшто одбијају поштовање светитеља, иконоборци на тај начин, природно, на крају поричу поштовање њихових моштију, и још више, и свега онога што је тварно. По схватању православних, спасење је, напротив, управо везано за твар, јер је оно остварено ипостатским сједињењем Бога са људским телом. Одговарајући иконоборцима, свети Јован Дамаскин је написао: „Ја не обожавам твар, већ обожавам Творца твари, који због мене постаде твар, који пристаде да се настани у твари и који, преко твари, прибави мени спасење“.²⁴

Тако видимо да је иконоборачка идеологија била у сукобу са учењем православне Цркве у најбитнијим стварима. Сам појам иконе био је дијаметрално опречан. Због тога није могло ни доћи до измирења између ове две стране, то је био говор два различита језика. Што се тиче иконоборачког доказивања о немогућности изобра-

²² 3e Réfutation, chap. III, par. 7. P.G. 99, 424

²³ 1er Traité à la Déf., chap. XIX, P.G. 94, I, 1249

²⁴ Исто, гл. XVI, P.G. 94, 1245

жавања Христа, то је патетична приврженост погрешно схваћеном ономе што је психизацио, расцеп између „духовног“ и „чулног“, недовољно схватање стварности еванђељске историје.²⁵

Осим ових доказивања о којима смо говорили, иконоборци су изложили читав низ других објашњења како се не би поштовале иконе. „Нема ни молитве, говорили су још, која освећује иконе како би биле освештани предмети. Иконе остају тако не освештани предмети, без икакве друге вредности сем оне коју им је дао сликар“,²⁶ то јест естетски, психолошки, историјски итд.

Оци Седмог Васељенског Сабора одговарају: „Многи предмети које ми сматрамо свetim нису освештани неким посебним молитвама, јер су они својим именом испуњени светом и благодаћу. Стога ми предмете такве врсте сматрамо достојним поштовања и ми их целивамо. Тако и сам животворни крст, иако није освештан неком посебном молитвом, сматрамо достојним поштовања и служи нам да бисмо задобили светост. Тако, дакле, иконоборци морају или утврдити да је крст обичан предмет који није достојан поштовања, пошто није освештан неком посебном молитвом, или пак морају сматрати икону исто тако светом и достојном поштовања.“²⁷ Међутим, иконоборци никада нису престали да поштују крст, што је недоследност, имајући у виду њихов став према икони.

Иконе су, према речима Отаца Сабора испуњене благодаћу и светом због самог њиховог имена: „Свете иконе“ и због присуства благодати у њима. Свети Теодор Студит каже, „Божанство је исто тако присутно на икони (слици) Христа и на другим божанским предметима, али не на основу природне истовестности, јер ти предмети нису тело Божије, већ на основу њиховог релативног учешћа у Божанству, јер они учествују у благодати и у части.“²⁸ Икона је посвећена Божијем имену и именима Божијих пријатеља, то јест светитеља, тумачи свети Јован Дамаскин,²⁹ и на основу тога она (икона) задобија благодат божанског Духа.³⁰

²⁵ Г. Флоровски, *Les Pères byzantins des V-VIII siècles*, Paris, 1933; *La défense des saintes icônes*, en russe.

²⁶ Шесто заседање, Манси XIII, 268 и 33.

²⁷ Исто, 269 D.

²⁸ *Ier Réfutation*, chap. XIV, P.G. 94, I, 1330.

²⁹ *2er Traité à la Défense*, chap. XIV, P.G. 94, I, 1300.

³⁰ Иконоборачка оргуља као и православни одговор доказују да у време Седмог Васељенског Сабора обред благослова није постојао. То је за нас од великог значаја, јер православни одговор је значајан будући да код нас постоји обичај благословљења икона. Нажалост, треба рећи да обред благословљења није увек добро схваћен од стране православних. Често они доносе у Цркву некакву слику са религиозним сажетом која ни у ком случају не може бити оквалификована као икона, и они мисле ако је свештеник благослови да ће она бити икона. Обред благословљења није магична формула која може да преобрази један предмет у други: слика која није икона, не постаје икона зато што је била благословљена.

Поред њихових теолошких доказивања, иконоборци су се служили библијским доказима као и светоотачким. Главно, на што су се они увек позивали, јесте забрана у Старом Завету. Ми смо то већ видели на који начин Црква схвата смисао те забране и због тога се овде више нећемо враћати на то. Осим тога, иконоборци су говорили исто тако да ни у Новом Завету нема ничега што би указивало да треба правити или поштовати иконе. „Обичај да се праве иконе Христа нема никаквог основа ни у предању Христовом, ни у предању Апостола, ни у предању Отаца“, говораху они.³¹ Али, одговара им свети Теодор Студит, „Христос нигде није наредио да се напише ни најмање слово. Па ипак Његову икону апостоли су забележили и сачувава је до данас. Дакле, оно што је представљено помоћу мастила и хартије, изображено је на икони различитим бојама или другим материјалом.“³²

Прелазећи ћутке преко канона Петопештог Сабора, иконоборци су тврдили да Васељенски Сабори нису дали никаква упутства на ту тему. Да би потврдили овај став служили су се тобожњим патристичким текстовима. Треба рећи да су се иконоборци у својим доказивањима служили често нечасним методама. После иконоборачког сабора од 754, сакрили су текстове који напомињу историју о Нерукотвореном Образу, за коју ми знамо преко Одлука Седмог Васељенског Сабора. На истом заседању овог сабора спомињање су књиге које су прикрили иконоборци а које су биле дошле на Сабор.³³

Поред „Дела Апостолских“, гностичких апокрифа из II века, иконоборци су се навесело служили списима Еузебија из Кесарије и светог Епифанија, кипарског епископа из IV века. Оци Сабора сматрају прво навођено као оправдано; међутим, Еузебија не можемо сматрати ауторитетом Цркве због његовог приклањања аријанизму.

Што се тиче светог Епифанија, Оци Сабора не улазе у његова теолошка тумачења, већ се ослањају на конкретне чињенице: с једне стране имамо тобожње списе светог Епифанија који сведоче о његовом иконоборству; с друге стране, имамо неоспорне чињенице да су док је он био епископ на Кипру, цркве биле украшене иконама. Саборски Оци сматрају да су списи који се приписују светом Епифанију лажни.³⁴

³¹ VI заседање, Манси XIII, 268 B-C.

³² *Ire Réfutation*, гл. X, P.G. 99, 340D на француском.

³³ Манси XIII, 169.

³⁴ Расправе о иконоборству св. Епифанија увек су изазивале противуречности. Тако је св. Никифор патријарх Цариградски проучио спорне списе у једном делу са насловом „Против епифанијаде“ и тако исто његова оповргавања другог иконобо-

Осим овога иконоборци су приписали светом Теодору Ахирском (V век) текст који је непријатељски расположен према иконама а који у ствари он није написао, што су Оци Сабора морали поново да утврђују. Наводећи стално текстове, иконоборци су успели да пронађу иконоборачке склоности и код светог Василија Великог чије је поштовање икона нама познато. „Животи преподобних су у цску руку иконе о животу који је по вољи Божијој“, писао је свети Василије. На основу ових речи иконоборци изводе да су насликане иконе биле сувишне јер су постојале писане.³⁵

Седми Васељенски Сабор који окончава прво иконоборачко раздобље одржао се у Никеји и започео је 24. септембра 787. На одлукама овог Сабора налази се 307 потписа. Римски папа, тада Адријан Први, послао је два посланика; патријарси из Александрије и Антиохије послали такође своје представнике који донеше поруку Јерусалимског патријарха која је изражавала приступ успостављању поштовања (култа) икона.

Сабор је почео са пријемом једанаест епископа у Цркву после јавног покајања. На другом скупу прочитане су две поруке папе Адријана Првог, једну св. Тарасију, патријарху Цариградском, а другу цару Константину и његовој мајци, царици Ирини. Папа изражава свој пристанак на богоштовање (култ) икона, настоји на њиховој потреби, али његово исповедање православља се оглађује да оповргне оптужбе за идолопоклонство. Међутим, тај проблем је за Источну Цркву био већ давно превазиђен, скоро апахронизам. Папа се позива на Свето писмо, на ковчег завета са сликама херу-

рачког сабора (Adv. Epiphaniem, J.B. Pitra, Spicilegium Solesmense IV p.p.292 ss.). На крају може се закључити да су били (списи) кривотворени од стране иконоборца. Свети Јован Дамаскин је нешто мање категоричан: по њему спис који се приписује св. Епифанију могао је написати неки са истим именом, што је био обичај код многих људи. Може бити, да је реч не о иконоборству, већ о предострожности против злоупотреба (Прва Расправа у Одбрану (на француском) гл. XXV, P.G. 94, I 1257 B-C). Што се тиче савремене науке, она није јединствена према том питању. Тако К. Hill, Die Schriften des Epiphanius gegen Die Bildeverehrung, 1928, закључује о Епифанијевом иконоборству; Г. Острогорски, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites, гл. III у целини, је супротног мишљења. Г. Флоровски, Источнички Оци IV века, Њујорк 1972, на руском, сматра поуздано да је реч о иконоборачком уметану, чак и у списима који се приписују самом Епифанију и који су касније прикључени. Међутим, Флоровски сматра да списи св. Епифанија садрже прећутно иконоборачки став, што он објашњава ситуацијом у IV веку. Према Епифанију „прелаз из симболизма у реализам у иконографији могао је лако бити злоупотреба“ 9 стр. 203). Ј. Мајендорф, Христос у византијској теологији (на француском) Париз 1969, стр. 240 верује да је перодостепеност оптужујућих цитата од Епифанија сумњива. Насупрот овом: Th. Klauser, Die Aussagen der alten Kirche zur Kunst, Gesammelte Arbeiten zur Liturgie Geschichte, Munster, 1974, стр. 329-337, тврди да је реч о веродостојности. Са своје стране Ch. Schönborn види код Еузебија и код Епифанија исту везу између христологије и иконоборства, „иако мање систематски доказану код Епифанија“ (Икона Христа, исто стр. 77) на француском.

³⁵ Шесто заседање Седмог Сабора, Манси XIII, 300 A-B

вима; на крају напомиње низ грчких и латинских Отаца који су по његовом мишљењу, говорили у прилог икона и посебно текст св. папе Григорија Првог који нам је познат у вези са алфабетима који морају да читају на зидовима цркава оно што не могу прочитати у књигама. Све ово, због недостатка христолошких доказа тако значајних за Цркву, не може изгледати убедљиво ни православљима, ни иконоборцима. Међутим мишљење римског Папе, првог по части међу епископима, играло је велику улогу. Његово мишљење се уважавало, и ако је оно било недовољно засновано, доводило је у опасност да се ослаби православни став или бар да не може успешно да послужи доказима Сабора. Да би дали што више значаја папиној поруци, Грци су допунили наводе светог Григорија Великог — „алфабете морају да читају на зидовима цркава оно што не могу да читају у књигама“ — са следећом јасношћу: „и тако посредством слика, они који их гледају утврђују се у вери и у сећању на спасење путем оваплоћења Господа Напета Исуса Христа“. Они су тако дали христолошку основу папином расуђивању и уздигли су га на ниво теолошких византијских расправа.³⁶ Текст епископских порука био је још допуњен у одселима који се односе и на друга питања која је покренуо папа. При свему томе, два папина посланика пису реаговала против ових исправљања и изјавише Сабору да су овако подешене поруке биле исте оне које су они донели.³⁷

Свети Оци утврдише веродостојно учење о поштовању икона. Њихове одлуке се заснивају пре свега на Светом писму: из Старог Завета наводе Еџодус, глава XXV (вв. 1 и 17-22) где Бог наређује да се слике херувима ставе на ковчег завета, и књигу звану Бројеви (четврта Мојсијева), глава VII (вв. 88-89) где Бог говори Мојсију између херувима. Они такође наводе одељак виђења пророка Језекиље које се односи на Храм са херувимима (Језекиља 3, 16-20). Оци наводе из Новог Завета посланицу Јеврејима, глава IX, вв. 1-5, то јест један новозаветни текст о ковчегу завета. Затим следе патристичка сведочанства св. Јована Златоустог, св. Григорија Ниског, св. Василија Великог, св. Пила Синајског и других сведочанстава нама познатих, као и 82. канон Петопестог Сабора.

Затим Сабору је било постављено ово питање: Како прилици поштовати иконе? Мишљења су била подељена; једни су, као и патријарх Тарасије Цариградски, сматрали да иконама треба указивати исто поштовање као и светим сасудама. Други су, као и представници патријарха са Истока, сматрали да оне имају исти смисао

³⁶ Треба забележити да међу западним писцима, једино је папа св. Григорије Други у својој анологији иконе прибегао догми о оваплоћењу. Пореклом Римљанин, био је под jakim источним утицајем.

³⁷ Види Г. Острогорски, „Rom und Byzanz im Kampfe um die Bilderverehrung“, *Semin. Kondak VI*, Prag, 1933, стр. 73-87

као и крст и да их, према томе, треба једнако поштовати. Сабор је њима дао за право.

Најзад иконоборство је осуђено као јерес. Оци закључише да је иконоборство и по својој теорији и по својој примени поновило све своје претходне заблуде и све јереси; оно је било збир великог броја јереси и заблуда. Анатема је била бачена на иконоборце и њихова дела су зашлећена. На иницијативу папских изасланика била је постављена икона у средишту саборне цркве Свете Софије где се одржавао Сабор и сви јој одадоше достојно поштовање.

Изјавише да иконоборачки сабор којег је сазвао Константин Копроним није био васељенски јер остале помесне Цркве нису приступиле. Нити је могао бити назван „седмим сабором“, јер није био у сагласју са шест осталих, и посебно са Петопшестим Сабором, којег Оци назваше Шестим Васељенским Сабором. Сакрална уметност је у складу са хришћанском догмом и Сам Бог ју је потврдио (посветио) пошто је у Старом Завету назначио људе који су Њиме обдарени мудрошћу и посебним знањем за украшавање ковчега завета.

После следи теолошка дискусија коју су одлуке Сабора (VI заседање) одредиле. Иконоборачко учење је изложено од тачке до тачке и сразмери тог излагања, Црква је дала одговор, о чему смо већ делимично говорили.

Последња два састанка била су посвећена излагању коначних одлука, које зовемо Саборски *орос* и који је образложио догму о поштовању икона. Ево тог текста:

„Ми чувамо, не уносећи ништа ново, сва писана и неписана црквена предања која смо утврдили. Једно међу њима заступа осликане иконе (*eikonikēs anazigraphēseōs*), јер је оно у складу са историјом јеванђељског проповедања с обзиром на веровање у истинско а не лажно оваплоћење Бога Речи и за напу корист. Јер ствари које указују једна на другу, без икакве сумње дају смисао једна другој.

Пошто је тако, корачајући краљевским путем и следећи божанско надахнуто учење напих светих Отаца и Предање католичанске Цркве – јер знамо да је она по Духу Светоме који у њој пребива – ми закључујемо потпуно исправно и после подробног испитивања да као што свети и животворни крст, тако исто и свети и пречасне иконе које су представљене у бојама, које су прављене од каменчића или на неки други начин који одговара тој сврхи (*epitēdeios*), морају бити постављене у светим Божијим црквама, на светим сасудима и хаљинама, на зидовима, на даскама, на кућама и на путевима, било да су то иконе Господа нашег Спаситеља Исуса Христа, или наше безгрешне Владичице свете Богоматере, или светих анђела и светих и пречасних људи. Сваки пут кад их гледамо изражавају на иконама, ми смо побуђени да док их гледамо да се осећамо праликова, да осећамо више љубави према њима и још смо више

побуђени да им указујемо поклоњење док их целивамо и док показујемо поштовање (*proskunēsēn*), а не обожавање (*latreian*) које, по нашем схватању вере, одговара само божанској природи, али на тако исти начин као што указујемо поштовање икони пречасног и животворног крста светом Јеванђељу и другим посвећеним предметима којима указујемо част кадећи их тамјаном или палићи свеће зависно од побожног обичаја старих. Јер част указана икони односи се на њен пралик и онај који поштује икону, поштује личност која је изражава на икони. Тако је, у ствари, учење напих светих Отаца, и тако је Предање свете Католичанске Цркве која је ширила Јеванђеље с једног краја света на други крај света. И тако ми идемо стопама (апостола) Павла који је говорио у Христу и сав божански круг Апостола и сва светост Отаца који су очували предање којег се ми држимо. Тако ми пророчки певамо химне победе Цркве: Пјевај кћери Сионска; кликуј, Израилу, радуј се и весели се из свег срца, кћери Јерусалимска! Уклони Господ судове твоје, одврати непријатеље твоје; Цар Израилев Господ усред тебе, јер нећеш се више бојати зла (Со 3, 14-15).

Тако доносимо одлуку да они који се осмеле да мисле или да поучавају другачије идући стопама насрећних јерестика, да презиру црквену прелања, да измишљају новотарије или да не признају оно што је Црква посветила било да је реч о Јеванђељу или представљању крста, или осликавању икона, или светих реликвија мученика, или они који имају рђаве, опасне и рушилачке склоности према предањима Католичанске Цркве, они најзад који се усуђују да посвећене посуде користе за општу употребу, или уважавање манастира за опште коришћење, ми одлучујемо да се они, ако су епископи или свештеници, уклоне; ако су калуђери или световњаци да се изопште.³⁸

У овој саборској одлуци Оци се у више наврата позивају на Предање и на Црквену прелања. Тако „чувајући утврђена црквена предања“, Сабор је донео одлуку, следећи божански надахнуто учење Отаца и „Предање Католичанске Цркве“. Као што видимо реч „предање“ Оци понекад употребљавају у множини: („предања Цркве“), понекад у једнини: „Предање Католичанске Цркве“. Ова множина и ова једнина одговарају смислу које се приписује речи „предање“ у сваком случају.

Црквена предања су верска правила која су оставили свети Оци у наслеђе и која Црква чува; то су различити облици које примима спољашње преношење божанског откривења, облици који су везани за природне склоности и за људске особености: реч, слика,

³⁸ Манси XIII, 377-380

покрет, навика ... или пак литургијско, иконографско и друго предање.

У другом случају реч „Предање“, употребљена је у једптици и има други смисао. То је посвећено Предање Цркве, слободно од свега и које не зависи од склоности ни од људске особености. „Истинско и свето Предање, каже митрополит Филарет Московски, није просто (једноставно) видљиво и вербално преношење учења, правила обреда, обичаја, већ истовремено дејствено препоруке али невидљиво благодаћу и посвећењем.“³⁹

Предање као појам може бити у том случају одређено као живот у Цркви Духа Светог која преноси сваком члану Тела Христовог способност да схвата, да уочава и да упозна истину у свој својој светлости а не у светлости људског схватања. То је право познање које је човек стекао божанском светлостју која „засија у срцима нашим ради просветљења знања славе Божије“ (2 ко 4,6). Другим речима, Предање је способност да се спозна истина у Духу Светоме, саопштавање човеку „Духа Истине“ који извршава основно својство Цркве: њену свест о откривеној истици, њену способност, у светлости Духа Светог, да распозна и да разграничи истинско од лажног. Живети само по Предању можемо рећи: „Јер угодно би Светоме Духу и нама“ (Дела 15, 28).⁴⁰ Ово Предање живи и преноси се у разним видовима црквених предања од којих је један управо иконографија као што кажу Оци Седмог Васељенског Сабора.

Позивајући се на Предање Католичанске Цркве, Сабор указује да се постојање икона не заснива на Светом писму, чије изостављање по том питању, напомињу иконоборци, већ се заснива на светом Предању. И само Свето писмо је састављено према Предању у току првих деценија свога живота, Црква није имала Свето писмо и живела је једино према светом Предању. Као што знамо, савремени протестантизам види у Светом писму једини израз божанског откривења. Али као што гласи одлука Сабора, откривене истине које су прско Духа Светог пренесене у Предање Цркве, нису се ограничавале на писаном преношењу. Чак и оно што је Христос учинио у току свог земаљског живота не ограничава се на оно што нам је познато прско Светог писма: „А има и друго много што учини Исус, које кад би се редом написало, ни у сами свијет мислим, не би могле стати написане књиге“ (Јн. 21, 25). И додаје свети Јован Дамаскин: „Много су апостоли пренели а да пишу записали, тврди апостол племенитих: „Тако дакле, браћо, стојте чврсто и држите предање, којиме сте научени, било напном речју, било посланицом“ (2 сол. 2, 15).

³⁹ Наведено према Г. Флоровском, *Пушеви руске теологије*, Париз, 1937, стр. 178, на руском.

⁴⁰ Поводом овог видети чланак В. Лоског у *Der Sinn der Ikonen*, Берн 1952.



Пророк Ној, фреска, Синоћани

Писао је и Коришћанима: „Хвалим вас пак, браћо, што све моје памтите, и држите предања као што вам предадох“ (1. кор. 11, 2).⁴¹

Тако дакле, иконографија припада предању Цркве, и чувајући је „ми идемо стопама апостола Павла (...) и целог божанског круга апостола“, према речима Сабора, јер „је предање о прављењу насликаних икона постојало још за време апостолске проповеди, као што то видимо по самом изгледу светих цркава и као што то свети Оци и историчари чији су се списи сачували о томе сведоче“.⁴² Друкчије речено, иконографија је метод који је постојао од самог почетка хришћанства како би се изразило Предање, средство да се пренесе божанско откривење. И иконоборство, одричући се једног од предања (иконаграфије), изопачило би дакле, тиме и само Предање Цркве.

⁴¹ *De fide orth.*, књ. IV, гл. XVI, P.G. 94, 1173 и 1176. На овај цитат којим се Јован Дамаскин позива на Св. Павла можемо додати да, ако је хришћанство било ограничено само на Свето Писмо, могли бисмо на основу тога закључити да је очигледно апсурдно да велика већина апостола није извршила врховну заповест Господњу. „Идући по целом свету, проповедајте добру вест свим људима“. У ствари, осим дванаест апостола, Христос их је имао још педесет и шест других. Шта је остало у писаном документу? Четири Јеванђеља, неколико посланица и Дела Апостолска. Али оно што није било утврђено писмом наставља исто тако да живи у црквеном предању, у литургији и посебно у иконографији.

⁴² VI заседање, Мајси XIII, 252

Право свето Предање могуће је само у Цркви која је пројекција Свете Педесетнице, то јест само тамо где се благодат Духа Светога који открива истину и утврђује нас у њој излива непрекидном бујницом. Поучен Духом Светим који живи у Цркви, Сабор је установио догму о поштовању икона. Икона треба да буде предмет нашег поштовања, али не правог обожавања (*latreia*) које припада само Богу, већ управо поштовање (*proskynesis*) које ми указујемо крсту и Јеванђељу; друкчије речено, ми морамо поштовати видљиву икону као и вербалну.

Поштовање Јеванђеља и крста није никада било догматски образложено, пошто ни Црква ни јеретици нису доводили у сумњу то поштовање. Али што се тиче иконе, суочивши се са иконоборством, Црква је морала догматски успоставити како оправданост самог постојања иконе тако и њеног поштовања.

Сабор тврди дакле да икона, исто као и Свето писмо служи „да се докаже истинито а не нестварно оваплоћење Бога Речи“ (*oros*). То је исказана и потврђена чињеница која нам је позната преко 82. канона Петошестог Сабора; икона се заснива на оваплоћењу. Она служи за побијање свих апстрактних идеја које се односе на оваплоћење и на заблуде и јереси које су биле плод ових идеја.

Сабор уверава да Свето Писмо и света икона „указују“ једно на друго и да се једно другим „објашњавају“ (тумаче). Само једно сведочанство је изражено на два различита начина: речју и иконом, оба начина која преносе исто откривење у светлости самог светог и животворног Предања Цркве. „Ако нам Оци, читамо у одлукама Сабора, нису пренели да треба читати Јеванђеље, они нам такође нису пренели да треба правити иконе. Ако су нам пренели једно, пренели су нам исто тако друго, пошто је изображавање неодвојиво од јеванђељског казивања и обрнуто, јеванђељско казивање неодвојиво је од изображавања. И једно и друго су ваљани и достојни поштовања јер се узајамно објашњавају и недвојбено се узајамно доказују“.⁴³ Тако видљива слика равна је вербалној слици. Исто тако као што је реч у Светом Писму једна врста иконе (слике), насликава икона је једна врста речи. „Оно што реч саопштава путем чула слуха, сликање то љутљиво показује помоћу изображавања“, кажу саборски Оци позивајући се на св. Василија Великога. Даље кажу: „Помоћу ова два начина (метода) који се узајамно допуњују, то јест помоћу читања и помоћу видљиве слике, ми добијамо сазнање о једној истој ствари“.⁴⁴ Другим речима, икона садржи и објашњаје исту истину као Јеванђеље; она је, исто као и Јеванђеље и часни крст, један вид божанског откривења и наше заједнице са Богом, један вид у којем се испуњава јединство сједињене божанске

⁴³ Исто, 269 А

⁴⁴ Исто, 300 С

и људске делатности, синергија. Тако су света икона и Јеванђеље, поред њиховог непосредног значења, одсјаји небеског света; и једно и друго су симболи Духа којег носе у себи. Тако и једно и друго проносе конкретне стварности а не људске замисли. Иначе, како би икона могла да одговара Јеванђељу или да га објашњава и обрнуто?

По схватању Цркве, икона није дакле уметност која илустрије свето Јеванђеље, она представља језик који се слаже са Јеванђељем, који му је истозначан, који одговара не текстуално Светом писму, ни самој књизи као предмету, већ јеванђељском проповедању, то јест самом садржају Светог писма, његовом смислу, исто као и литургијски текстови. Зато икона има у Цркви исту улогу као и Свето писмо, она има исто литургијско, догматско и образовно значење.⁴⁵

Садржај Светог Писма пренет је на икону, не на начин теоријског учења, већ на литургијски начин, то јест на жив начин, обраћајући се свим човековим способностима. Истина која се налази у Светом Писму пренесена је духовним искуством Цркве, њеног Предања. Она дакле одговара Светом писму на исти начин, што смо већ рекли, као што му одговарају литургијски текстови. У ствари, ти текстови се не ограничавају на поновно приказивање самог Светог Писма; они су њиме као изаткана; стварајући смењивање и супротстављајући њихове делове, они откривају смисао, указују нам начин како да живимо у јеванђељском проповедању. Представљајући разне тренутке из Црквене историје, икона преноси на видљив начин њихов смисао и њихово животно значење. Тако помоћу литургије и помоћу иконе Свето писмо живи у Цркви и у свим њеним (удовима) члановима. Стога јединство литургијске иконе и литургијске речи има прворазредну важност, јер ова два начина изражавања образују једну врсту контроле једно другом; они живе истим животом и, у богоштовању (култу), имају заједничку конструктивну делатност. Одбацавање једног од ова два начина изражавања доводи до пропадања другог. То је оно што се догодило иконоборцима из VIII-IX века: потпуно пропадање литургијског живота и према томе духовног био је исход одбацавања светих икона.

Да би заменили иконе, иконоборци појачавају у литургији проповедање, верску поезију, уводе сваку врсту музике. По том питању папа Григорије II написао је цару Лаву III: „Ти си народ забавио залудним разговорима, безвредним причама, китарима, кастањетама, фрулама, лудоријама, уместо благодатне делатности и доксологије, ти си га гурнуо у басис.“⁴⁶ Тако је било прекинуто литурги-

⁴⁵ Треба водити рачуна да икона има извесне могућности које нема реч: она је, пре свега, непосреднији облик изражавања; с друге стране упитивање помоћу слике је веће и краће него путем речи. Икона указује непосредно и сажето оно што је изражено целокупном свечаном литургијом.

⁴⁶ П порука, Манси XII, 978 Б

јско предање са свим оним што оно поседује. У ствари, преко иконе и преко литургије, божанско откривење прожима верујући народ, посвећује његов живот, даје му његов прави смисао и тако постаје животни задатак који верници треба да испуне.

С друге стране, наводећи речи светог Василија Великог, Сабор тврди да „част указана икони упућује се њеном пралику и онај који поштује икону, поштује личност онога кога она представља.“ Тако иконе служе као посредници између представљених личности и верника који се моле, наводећи их да учествују у благодати. Између светитеља и верника се на тај начин успоставља извесна веза, спона. У цркви помоћу икона и молитве, за време литургије сабор верника улази у заједницу са небеском Црквом да би са њом створила свејединство. У литургији Црква је једна. Она саучествује у свој својој пуноћи: анђели и људи, живи и покојни, најзад цео створен свет. Када свештеник кади он својим покретом обухвата изображене светитеље и сабор верника у цркви, изражавајући тиме јединство овоземањске и небеске Цркве.

Сакрална уметност је по самој својој природи литургијска и то не само пошто својим окружењем служи литургији или пошто је допуњује, већ зато што јој савршено одговара. Будући тако култна уметност, икона није никада „служила“ литургији у оном смислу како то често схватају историчари уметности,⁴⁷ то јест као позајмљено помоћно средство и коришћено од стране Цркве. Икона, као и реч, чини саставни део религије, она је начин да се упозна Бог, пут повезивања са Њим. И као и слика пречасног и животворног крста, који је знак хришћанства, можемо рећи његова застава, икона је исповедање истине, исповедање вере.

Одлуке Седмог Васељенског Сабора потписали су представници целе Цркве, укључујући и Римокатоличку Цркву. Пошто је примио одлуке Сабора, папа Адријан I је паредно да их преведу на латински. Тај превод је тако истачан и површан да је у IX веку један римски научник, библиотекар Анастасије, рекао да је тај превод потпуно нечитљив и дао је други превод. Али први превод је имао жалосне последице и проузроковао је многе неспоразуме, посебно иконоборство, допекле ублажено од стране Карла Великог. Једна од главних грешака тог превода се односи на саму догму о поштовању иконе, нашег става у погледу свете слике. Свуда где се у грчком употребљава реч *proskunesis*, у латинском се употребљава реч *adoratio*. Дакле, *proskunesis* значи „поштовање“ а не „обожавање“ и Сабор утврђује тачно и пошваљачи да наш став према икони мора

бити став достојног поштовања, а не отворено обожавање (*latreia*) које припада само Богу.⁴⁸ Али оно што је стварно трагично, то није само ствар тог превода; ствар је у томе што се на Западу тај превод озбиљно схватио и да цико није био свестан те бесмислице.

Карло Велики, коме је папа послао одлуке Седмог Васељенског Сабора у латинском преводу, био је огорчен оним што је ту уочио, жустро се супротставио Адријану I, и у одговору на одлуке за које је веровао да су Саборске, послао је папи документ који се зове Књига Каролиншке, које су саставили франачки теолози. Навешћемо неке примере како су ти теолози схватили одлуке Седмог Васељенског Сабора.

Сабор је одговорио иконоборцима који су сматрали да је само Евхаристија истински икона Христа, да ни Христос, ни Апостоли, ни Оци нису никада називали свете царове иконом, већ да су само Тело и сама Крв Христова. Не схвативши ни иконоборачке тврдње, ни православни одговор, франачки теолози послаше одговор Васељенском Сабору: „Бесмислено је и дрско стављати у исту раван (изједначавати) иконе и Евхаристију и рећи: исто као што се плодови земље (хлеб и вино) и претварају тајну достојну нашег поштовања, тако исто слике се преображавају кроз испољено поштовање личностима које су изображене на тим сликама.“ То је очигледна бесмислица. Црквени историчар Ефеле поводом овога пише у својој *Историји о Саборима*: „Никејски Сабор није рекао ни то, ништа слично.“⁴⁹ Папа Адријан I морао је објаснити у свом одговору да су то иконоборци, а не Оци Сабора, побркали Евхаристију и икону.

У суштини је то био лош превод; то је била начелна разлика која је постојала према икони између грчких и франачких теолога, њихов различит став у схватању смисла и намене свете слике. Тако у *Libri Carolini* ми читамо: „Ови (Грци) све своје наде полажу у иконе, док ми, ми поштујемо светитеље у њиховом телу или пак у моштима, или хаљинама према предању светих Отаца“. Али Грци нису давали никакву предност иконама на рачун моштију; они су само стављали сваку ствар на своје место. „Не можемо ставити икону на исто место са крстом, светим сасудима или са Светим писмом“, тврде још каролиншке књиге; јер у мислима њихових стваралаца, „слике су само уметничке фантазије.“⁵⁰

⁴⁸ Разликовање неће бити никада добро схваћено на западу (примећује J. Meyendorff (*Le Christ dans la théologie byzantine*, Paris, 1969) и додаје да је и „Гоме Аквински дозволио „односно обожавање“ (*latría*) икона, што ће изазвати оптужбе против латинске Цркве од стране православног Сабора у Светој Софији 1450. (Манси XXXII, 103) и касније од стране реформатора“ (стр. 251)

⁴⁹ Hefélé, *Histoire des Conciles*, t. III, 2e partie, p. 1073

⁵⁰ Liv. 2 chap. XXVI, Hefélé, *ibid.*, p. 1073

⁴⁷ „Иконе нису ни у ком случају саставни део, нарочито не битни део православног богослужења (култа)“ (H. G. Beck, *Von den Fragwürdigkeit der Ikone*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Sitzungsberichte, Jahrgang, 1957, Heft 7, München, 1957 p. 33)

Разликовање између Васељенског Сабора и франачких теолога поводом иконе далеско су од тога да се ограниче на примере које смо напоменули. Можемо рећи да у тренутку када је Седми Васељенски Сабор излагао теологију о светој слици, „управо у исто време Каролингске књиге трују на самом извору западњачку уметност.“⁵¹ То значи да они не да само лишвају свету слику (икону) њеног догматског основа, већ, пренуштајући је фантазији уметника, они се удаљавају чак од става светог Григорија Великог који је већ био анахронизам у тренутку иконоборства. Њихов став који је био и став Карла Великог може се укратко сажети овако: не треба ни уништавати ни поштовати иконе. Бранећи оправданост постојања иконе против иконобораца, запад није схватио саму суштину питања о којем се расправљало у Византији. Оно што је за Византијце било питање живота или смрти, на Западу је пропало непримећено. Стога је Карло Велики однео победу у својој расправи са Адријаном I, папа је морао да устукне.

Карло Велики је сазвао у Франкфурту сабор 794. Овај сабор, на којем је било више од 300 епископа, није ишао тако далеко као Каролингске књиге и није забрањивао поштовање икона у корист поштовања моштију. Али он је одбацио иконоборачки сабор од 754, као и Седми Васељенски Сабор говорећи: „Ни један ни други не заслужују свакако назив Седми: привржени православном учењу које жели да слике служе само украшавању цркава и сећању на прошла дела, учењу према којем ми дугујемо обожавање само Богу и поштовање светитељима, ми не желимо да према једном од ових сабора забрањујемо иконе, као ни да их према другом обожавамо и ми одбацујемо списе овог смешног сабора.“⁵²

Видимо сву бесмисленост стања: Седми Васељенски Сабор забрањује обожавање икона, а Сабор из Франкфурта се побунио на ову забрану. Али врхунац бесмислености је што су изасланици самог папе Адријана I, који су потписали одлуке Седмог Сабора, потписали и одлуку Сабора у Франкфурту.

Један други сабор одржан 825. у Паризу, осудио је исто тако Седми Сабор. Ускоро, после Франкфуртског сабора, епископ Клаудије из Торина, и после Париског сабора, епископ Агобард из Лиона, пападоше иконе и можемо рећи да је западњачко иконоборство достигло свој врхунац када се епископ Клаудије изјаснио непријатељем крста, што ни сами најљући византијски иконоборци не усудише се да учине.⁵³

Тако је Франкфуртски сабор одобрио употребу икона, али у том није видео никакву догматску ни литургијску важност. Он их је

⁵¹ П. Евдокимов, *L'art sacré*, p. 9-10, Париз, 1953, n. 20

⁵² Hefélé, *Traité de la Déf.*, chap. III, P.G. 94, 1, 1233

⁵³ L. Brehier, *L'art chrétien*, ibid., p. 196

сматрао као „украшавање цркава“, а с друге стране као „сећање на прошла дела“. Значајна чињеница, мада је Римокатоличка Црква признала Седми Васељенски Сабор, у ствари је остала на ставовима Франкфуртског сабора и због тога икона, која је за православне значила говор Цркве, израз божанског поштовања и неодојиви део богоштовања (култа), није никада играла ту улогу у Римокатоличкој Цркви. Тачно је да је за време Карла Великог она чврсто стајала у православљу. Више од тридесет година (барем између Франкфуртског сабора 794. и Париског 825.) помесне цркве у царевини Карла Великог и његовог наследника Луја Побожног биле су по питању икона у отвореној супротности са католичком доктрином и мајком Црквом из Рима. То супротстављање поступно је нестајало⁵⁴: временом је Римокатоличка Црква доживела начело које јој је наметнуто од стране Каролингских књига и Франкфуртског сабора, и пајзад се запутила путевима новотарија удаљавајући се од Седмог Сабора.

Ако, по објашњењу коначних речи ороса овог Сабора („они који се дрзну... да измишљају новотарије, или да се одричу онога што је Црква освештала, било да је то Јеванђеље, или представљање крста, или сликање икона, или светих моштију мученика...“), ми размотримо садашње стање у свету који се зове хришћански, видећемо да је једино Православна Црква остала верна тој одлуци. Што се тиче света који се одвојио од православља, једни су се одрекли онога што је било потврђено од Цркве, као протестанти који су одбијали поштовање икона и моштију светитеља; други су, римокатолици, кренули путевима новотарија.

Коначни рачун у иконоборачком раздобљу био је тегобан. У току тог времена било је све разрушено што се могло разрушити и због тога имамо тако мало икона из претходних времена. „Свуда где су биле иконе, каже један савременик, уништавали су их или спаљивали, или бацали, или их премазивали.“ „Оне које су биле у мозаику, каже један други савременик, чупали су; оне које су биле насликане обојеним воском су изгребли; сва лепота ишчезе из цркава“⁵⁵. Слали су службенике у најудаљеније покрајине да пронађу и униште дела црквене уметности. Велики број православних био је погубљен, мучен и утамничен, а њихова имања одузета. Други су били удаљени или прогнани у далеке покрајине. Све у свему то и беше права пропаст. Али за Цркву та пропаст је на крају издејствовала победу. Пре појаве иконоборства православни често пису довољно били свесни значаја црквене уметности. Али жестина прогона и постојашост иерарха у поштовању икона назначише једном за увек значај црквене уметности. Упркос свих прогона и свих окрутности, упркос иконо-

⁵⁴ Види Болотов, *Историја Цркве за време Васељенских Сабора*, III Историја богословске мисли, Петроград, 1918, стр. 586, на руском.

⁵⁵ Напод Ch. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, t. I, Париз 1926, n. 364

борачких царских указа које су потписали патријарси, упркос бројности иконоборачких епископа, којих је било 338 на Сабору од 754, упркос анатеме коју су бацили на оне који су поштовали, схићали или имали иконе, верујући парод није се никада одрекао богоштовања (култа) икона. Ни калуђери који су били њена авангарда, ни обични верници не прихватили су слено оно што би могло да личи на забрану Цркве, јер су знали шта Црква може а шта не може да прихвати. „Наша намера је, говораше свети Јован Дамаскин, да пружи-мо руку нападнутој истини.“⁵⁶ У жаришту борбе, Црква нађе погодне речи да изрази богатство и дубину свог учења. Њено исповедање ствара благо чији смо ми наследници и које је у наше време од посебне важности за садашње доба.

У ствари, пропаст коју је представљало иконоборство захтевало је крајњи напор, сву напетост црквених снага, крв наших мученика и њених верника, духовно искуство и мудрост Отаца апологета, непоколебљиву веру православног народа, постојаност и смелост епископа који су остали верни православљу. То заиста беше напор Цркве у целини.

То значи да залог борбе није била уметност, ни дидактичка или декоративна улога иконе, није било речи ни о каквој теолошкој „супер-структури“ ни о дискусији о обредима, о обичној хришћанској примени.⁵⁷ Улог у борби беше истинско исповедање догме о оваплоћењу и дакле хришћанска антропологија. „То беше заиста догматска расправа у којој се открише теолошке дубине.“⁵⁸

Догма о божанском оваплоћењу има два суштинска гледишта: „Бог је постао човек да би човек могао постати бог.“ С једне стране, Бог долази у свет, учествује у његовој историји, „борави међу нама“; с друге стране, постоји сврха и смисао тог оваплоћења—обожење човека и, њиме, преображење целог творевине грађевине Божијег Царства. Црква образује у овом свету Премисе Првине „Царства које треба да дође“ и такав је смисао његовог постојања. Стога ту све тежи тој сврси: читав живот, читава целатност, читаво испољавање људског стварања, укључујући ту и уметничко стварање.

Међутим, иконоборство је, како својим учењем тако и својом применом, подривало саму основу те спасоносне мисије послата Цркве. У теорији, оно се није одрицало догме о оваплоћењу. Напротив, иконоборци су својом великом приврженошћу тој догми управо оправдали њихову мржњу према икони. Али то је управо било супротно: порицајући људску икону Бога, они су у пирем смислу порицали освећење ствари уопште. Они су се тиме одрицали од сваке

⁵⁶ 1er Traité à la Défense... chap. III, P.G. 94, I, 1233

⁵⁷ H.G. Beck n y voit que „eine Frage christlicher Praxis“ (Von der Fragwürdigkeit der Ikone, *ibid.*, p. 44)

⁵⁸ Г. Флоровски, *Византијски оци...*, исто стр. 247, на руском

земаљске стварности и порицали су чак могућност посвећења, обожења човека. Другим речима, одбијајући последице оваплоћења, посвећење стварног и видљивог света, иконоборство је подривало икономију спасења. Оваплоћење Речи (логоса) изгубило је тако свој смисао. „Онај који мисли као ти, говораше свети Георгије Кипарски у својој расправи са једним иконоборачким епископом, хули на Сина Божијег и не исповеда Његову икономију остварену у телу.“⁵⁹ Да је одбијало икону, хришћанство би била апстрактна теорија; оно не би било оваплоћење, да кажемо, и оно би било сведено на стару јерес докетизма која је већ давно одбачена. Стога, није чудно што је иконоборство било повезано са општом лаицизацијом (посветовљавањем) Цркве, са десакрализацијом (обесвећивањем) свих видова живљења; сама надлежност Цркве, унутрашњи склоп био је нарушен световном влашћу, цркве су биле преплављене безбожним сликама, богоштовање (култ) је изопачено световном музиком и поезијом. Тако је Црква, бранећи икону, бранила и не само основу хришћанске вере, божанско оваплоћење, већ истовремено, и сам смисао свог битисања; она се борила против распадања на саставне делове овог света. У основи борбе „постојала је чињеница да је у суштини била реч о самом православљу.“⁶⁰

Догматске основе садржаја иконе обрађивали су параштаји Отаца у борби против јеретичке христологије и антропологије претходних векова. А ми ћемо само навести закључак Хр. фон Шенборна: „Хришћанске расправе трајале су вековима. За све то време црква није престајала са исповедањем тајне откровења и запечаћеног смолом на Нерукотвореном образу Исуса Христа, сасуптаственој икони Оца (Писеја I), Реч (Логос) створено тело без промене (Ефес), истинити Бог и истинити Човек (Халкидон), Један од Тројице који је дошао да страда због нас (Цариград II), Божија реч чија људска воља и деловање, у савршеном складу са божанском намислом, пристајаше да страдају до саме смрти (Цариград III). Пошто се размотре ова узбуркана времена, ове страшне, и болне борбе око истинског исповедања Христа, поглед се зауставља и задржава на мирној и ведрој слици: Икони Христа.“⁶¹

⁵⁹ Цитат Г. Острогорског, *Дела православних аологетина*, Семин, Кошак, I, Праг, 1927, стр. 46 на руском

⁶⁰ Г. Флоровски „Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy“, *Church History*, vol. XIX, No. 2, 1950, p. 5. Voir également G. Ladner, „Der Bilderstreit und die Kunstlichen der Byzantinischen und abendländischen Theologie“ *Zeitschrift für Kirchengeschichte* B. 50, 1931; „Origin and significance of the byzantine iconoclastic controversy, *Medieval Studies* II, 1940; P. Lucas Koch, „Zur Theologie der Christus-Ikone“ *Benediktinische Monatschrift*, Beuron XIX (1937), 11/12; XX (1938), 1/2, 5/6, 7/8.

⁶¹ Christoph Von Schönborn „L'Icone du Christ...“ исто стр. 134. У томе треба видети прави дубоки смисао поглед тако често и тако различито тумачене од светих Отаца Седмог Васељенског Сабора према којој црквена уметност зависи од светих Отаца, а да само уметничка стварања зависи од уметника (Манси XIII, 252 С).

У основи иконоборачког става према икони и према свему што је с тим у вези, то није старозаветна забрана, упркос тврђи у почетку сукоба. Иконоборство јесте рођено на Истоку и често је обележено као одлика семитског начина мишљења, као источњачко магично схватање слике.⁶² Све ово могло је одиграти своју улогу у извесним иконоборачким срединама. Ипак, сама јерес, као јерес, има много дубље корене, као што то показаше најдоличнија проучавања, наиме ова Г. Флоровског. Пошто је проучио црквено иконоборства у православној теологији, овај писац закључује да треба измислити редослед тумачења сувише често понављаног до данас. Основно падашћуће (подстицај) иконоборачке мисли био је јелински и та јерес је у ствари враћање пре хришћанском јелинству.⁶³ Писац сматра да овај сукоб као једно ново раздобље вековног процеса и у сукобу VIII-IX века иконоборци представљају непомирљиви став оригенског и платонског својства.⁶⁴ Иако је Пети Васељенски Сабор, осудио оригенизам, он је био далеко од тога да буде у то време ствар пренадмашена; он је представљао још живљу струју и симболична и алегориска метода његовог расуђивања била су више него погодна иконоборачкој теологији. У ствари било је речи о враћању стародревној дихотомији између материје и духа. У таквом систему, икона може бити само препрека ка духовности: не само да је она направљена од грубе твари, већ још она представља твар која је тело. Оригенова христологија је била основна потка и премиса за расуђивање његовог ватреног ђака Еузебија из Кесарије, као што нам се указује у његовом писму Констанци, сестри цара Константина. Када је Констанца пожелела да има икону Христа, Еузебио јој је објаснио да слика која представља Његов историјски изглед значи повратак уназад јер тело Христово је сада преображено у исцрпљиву славу; само у духу можемо посматрати ту славу у којој се Христос налази после Свог Вазнесења и да само незнабошци покушавају да представе непредстављиво.

У ствари, реч је била о тежњи за стародревни свет да прихвате и да усвоје хришћанско открићење у његовој пуноћи, тежња која је била основа свих јереси и која никада није била, нити може бити откоњена. У ствари, зар се свети Ириниј није борио пре појаве оригенског интелектуализма, да би спасио целовитост хришћанског открићења у његовој телесној испољености? И Хр. фон Шенборн је у праву што указује, почев са Аријусом, на развој хри-

стологије која се окаљала јелинским наслеђем, које је морало пензбежно да се заврши сукобом између оригенског симболизма и јеванђељског историцизма. Стога, „тамо где почиње да се појављује полемика против хришћанских икона, примећује он, она се врло често оправдава сумњивим теолошким виђењем (Еузебије, Епифаније, Астеријус из Амасије, Тертулијан монтист о *De Pudicitia*).“⁶⁵ Понављамо да је уочи сукоба Петошести Сабор, одбацујући симболе, циљајући на симболизам као начело, „паганску незрелост“ које је било представљено „Оригеном, Дидимијем и Евагром који су обновили грчку измишљотину“ (Прво правило Сабора).

Иконоборство завршава низ великих јереси хришћанског раздобља. Свака од тих јереси наносила је ударац овом или оном изгледу божанске икономије, спасењу које је дошло оваплоћењем Божијим. Међутим иконоборство није више падало неки посебни изглед, већ икономију спасења у целини. И као што је ова врло сложена јерес представљала општи напад против православног учења у целини, исто тако поново успостављање богоштовања (култа) икона није било само посебна победа, већ победа православља као таквог. Црква је победила и наставиће да побеђује над мноштвом различитих јереси. Али једина међу њеним победама над иконоборством, била је свечано проглашена Победом Православља као таквог.

Превела са француског
Олга Мршић Кошутин

⁶² Видети Г. Острогорски, *Дела православних агиолога*, исто стр. 36, на руском

⁶³ „Карактеристично је, примећује овај писац, да је иконоборство у Византији било раширено не међу народним масама, већ у образованој средини и на царском двору где јелинска култура била у парчићем успону“ („Ориген, Еузебио...“ исто стр. 9)

⁶⁴ Г. Флоровски, „Ориген, Еузебијус...“ исто, стр. 22.

⁶⁵ „Икона Христова...“ исто, стр. 84, напомена



Сређење, деишњ; Фреска из манастира Нереза (XII в.)

Алексеј Хомјаков

Писмо уреднику листа „L'Union Chretienne“ о значењу речи: „Католичански“ и „Саборни“, а поводом написа језуите, о. Гагарина*

М. Г. !

Какво год да је моје мишљење о програму вашег издања, питања, која се у њему разматрају дотичу ме се у толикој мери да ја не могу остати равнодушан на полемику коју су она (питања) покренула, и на нападе на Цркву које су она изазвала. Смем се надати да ће се одбити да објавите неколико речи написаних као одговор на брошуру оца Гагарина (под насловом: „Одговор Руса Русу“).

Прегледавши ову брошуру, многопоштовани отац је рекао следеће: „замислите, браћо, у словенском преводу Символа вере реч „католичанска“ замењена је неодређеном и нејасном речју, која уопште не изражава појам светскости (universalite). Када певају Символ вере, милиони хришћана, уместо да кажу: „верујем у Цркву католичанску“, кажу „верујем у Цркву саборну“. И онда нас (тј. Латине) оптужују да кваримо символ вере!“

На ову смешну оптужбу ви сте сасвим аргументовано одговорили да реч „саборни“ значи „католичански“, да такав смисао има по црквеном речнику, да је у истом значењу употребљена у наслову посланице светог Јакова итд. итд. Сада, у својој брошури, о. Гагарин

* Писмо је објављено у „L'Union Chretienne“, 1860. године.

ставља себи у задатак да оправда своју пређашњу оптужбу; но, пошто је притеран уза зид и разоткривен као незналица, пита он налази да каже у своју одбрану? Ево његових речи: „Било како било, свако види да је за жаљење што символ, у облику у којем се чита у руским храмовима не садржи у себи израз у којем би смисао речи „католичански“ блистао пуним сјајем“.

Рецимо и да је имао разлога да жали због слабог или мањкавог превода; но да ли из тога следи да је изјави жаљења имао разлога додати узвик: „и онда нас оптужују да кваримо Символ вере!“ Не следи ли да је овај узвик доказ очигледне несавесности?

Али шта рећи за прву оптужбу? Чиме њу објаснити: несавесношћу или незнањем? Прва претпоставка би сама по себи била врло вероватна и чак се не би могла сматрати увредом за писца који у расправи са противницима прибегава поткаживању и клевети. Ја сам му то рекао и доказао у једној од мојих брошура.¹ Он није одговорио; није се усудио, није могао ништа одговорити, нити ће икада смети и моћи. Позивам га да то учини. Али у овом случају ја га оправдавам: оптужба, коју је изрекао, производ је крајњег незнања; оно га је окуражило да непромишљено срља у пропаст које није ни свестан и да се, тако да кажемо, набодне на кошље смртоносно по целу његову страшку.

Размотримо најпре његову критику: „Руска реч (саборна) је неодређена и нејасна“. Добро, рецимо да је тако; али реч којом о. Гагарин даје предност (католичанска) пема *никавог* смисла. Она исто тако ништа не значи ни на француском, ни на немачком, ни на италијанском, нити на било ком језику осим на грчком.

Да би се она могла разумети, неопходно ју је најпре објаснити, другим речима: превести је. А чим се допушта објашњавање, ништа нас не спречава да тим објашњењима *неодређени* израз учинимо *одређенијим*. За шта нас, дакле, оптужују?

„Но – пребацују нам, – реч *саборна* се употребљава и у другим значењима; она понекад значи: синодални, катедрални, па чак и јавни (public)“. Рецимо да је тако; али, зар реч католичански пема у грчком језику и других значења, осим оног које има у Символу? Очито отац језуита не само да не зна грчки језик, него нема у својој келији ни речник грчког језика из којег би се могао обавестити о различитим значењима која ова реч има у том јединственом језику, у којем она нешто значи. Питам опет: у чему се састоји оптужба?

Све ово је просто смешно; али ево озбиљне стране питања: да ли отац језуита схвата шта значи реч „католичански“?

„Она значи *свештски*“, одговара отац језуита. Светски! али у ком смислу? – „Па то је јасно: у смислу да Црква обухвата све па-

роде“. Ја не подмећем ништа о. Гагарину, то су његове сопствене речи. Ево објашњења које он даје: „својство које понајвише недостаје источном (веро)исповедању, оно својство чији недостатак *просио* *боде очи* јесте управо католичност, светскост. Треба само отворити очи, па ће се видети да су цркве овог исповедања цркве обласне, месне, народне и да не сачињавају Цркву светску. У том погледу протестантизам је изнад њих: *јер протестантизам можеће свугде сресити, а за источне се то не може рећи*“. Дакле, *католичански* значи „онај који припада свим народима“. Али која је Црква у том случају *католичанска*? Где је она? У Риму? Нека ми покажу римску цркву међу Турцима, у Турској; међу Персијанцима, у Персији; међу црнцима, у срцу Африке. Одговориће можда да је центричаче и да је у овом случају важан већи или мањи број лица која исповедају веру. Заиста, само пајлакомисленији међу лакомисленим синовима овог века могу претпоставити да би се за тако груба одређења напало места у Символу.

Већи или мањи број!

Добро, а шта да кажемо за оно време када је Црква била тако-рећи у повоју; када је цела стала у велику просторију која је на дан Педесетнице била осветљена огњеним језицима, да ли је, по вапем мишљењу она, Црква, била католична, или је у оно време то својство (светскости) било одлика паганства? а када је ислам победоносно раширио своја орловска крила од Пиринејских планина до граница Кине и држао у својим циновским канџама мали хришћански свет, шта мислите, ко је тада био католичан: Црква или ислам? ако се све свесе на бројно стање неће ли се испоставити да је данас будизам католичнији од Рима? Авај! У смислу који ви придајете овој речи, католични су досад само незнање и порок, који су збиља својствени свим народима и земљама.

Или ће рећи да је Црква католична и да је таква била од иски-ни не у смислу да је фактички обухватала све народе, него у смислу да јој је то било обећано, тј. да је католична због своје будућности? Ја верујем у то, али како у том случају може боси очи сада, овог часа, одсуство нечега што ће тек доћи? Не, отац језуита није мислио на оно што је у будућности; он је имао на уму само величину садашње владавине, распрострањеност ове данашње власти и неприметно је ушао у апсурд, јер је умислио да је и данас цели свет или скоро цели свет остао римски. Њему цифре значе све.

Зато додајте протестантизму још неколико милиона следбеника и неколико нових колонија, па ће у његовим (Гагариновим) очима протестантизам добити најважнију, специфичну црту католичности. Ово произилази из његових речи.

¹ Алузија на једно место у књизи о. Гагарина под насловом: „La Russie sera-t-elle catholique“, где се славенофили представљају властима као тајни револуционари.

Али Црква мисли другачије. Она познаје себе не по будућој светскости, него по другим обележјима. Ма каква да је била судбина вештаствених сила света, ма каква да су била кретања духовних сила народа, ма какви да су чак били и успеси апостолства, суштинско својство Цркве, – њена католичност, ипак ни најмање не би зависила од тих околности; то својство је увек било неизмениво, и остаће такво заувек. Тако га је схватао и свети Атанасије. Он није рекао: „нас је више, или даље смо се разишли по целом свету“ (то би било сумњиво у односу на аријанце, и особито у односу на несторијанце који су се касије појавили); он је рекао: „ни у једној области нас нема више него аријанаца, свиониста или савелијанаца; али ми смо свугде католични, свугде смо признати као такви.“ (Указујем на смисао речи светог Атанасија, јер ми његова дела нису при руци и не могу да наведем његове изворне речи). Овде се не ради о бројности и распрострањености, нити о светскости у географском смислу, него о начину несравњиво вишем. „Сви ваши називи су од људске произвољности, а паш је из саме суштине хришћанства.“ Тако католичност схвата свети Атанасије. Погледајмо како католичност схвата Црква.

Отац Гагарин жали што у словенском преводу Симбола вере наводно не постоји израз у којем би идеја светскости сјала цушим сјајем. Нека је тако; али шта је узрок томе? Можемо ли претпоставити да преводиоци нису нашли или нису хтели да пронађу израз због чијег одсуства он толико тугује? Да ли је словенски језик био толико сиромашан, или преводиоци нису знали да се користе његовим богатством?

Рецимо најпре нешто о преводиоцима. Од самог почетка словенски првоучитељи су желели да цароду кога су призивали Христу, подаре превод Светог писма. Да ли је вероватно, да ли је могуће да они нису на самом почетку превели и Символ вере? Додуше, ми немамо њихове оригиналне списе; али ван сваке сумње је да превод који користимо јесте њихово дело. А ове првоучитеље, Кирила и Методија, који су Грци по рођењу, али су у то време још увек били у општењу са Римом, латинствујући, иако сасвим неосновао, присвајају као своје. Зато они и у очима оца Гагарина треба да имају одређени ауторитет. Баш они су одлучили да грчку реч *католичански* преведу речју *саборни*, тако да по овој другој можемо судити и о томе како су они схватили оригинални израз. Природно се намеће питање: да ли је у словенском језику постојала реч која би потпуно одговарала појму свеобухватности? Могли бисмо навести неколико таквих речи, али биће довољно указати на две: *свѣтски* и *васељенски*. То је довољно да бисмо се уверили да је постојало довољно речи које би пресале овај појам.

Прва од наведених речи (светски) среће се у веома старим песмојима; древност друге (васељенски) такође је несумњива; она се

употребљава када се говори о Цркви, за изражавање њене свеопштости (васељенска Црква) и капа се говори о саборима (васељенски сабор). Дакле, ове би речи користили први преводиоци за преводјење речи *католичански*, да су овој придавали значење светскости. Свакако, ја не поричем да реч *католикос* (од *ката* и *ола*, при чему се подразумева *εθνη* – *парохи* или друга истородна именица) може имати и значење светскости; тврдим, међутим, да је словенски првоучитељи пису тако разумели. Њима ни на крај памети није било да Цркву одређују географски или етнографски. За такво одређење (дефиницију) отито није било места у њиховом богословском систему. Они су се зауставили на речи *саборни*; *сабор* изражава идеју сабрања не само у смислу пројављеног, видљивог сједињења многих на одређеном месту, него и у општијем смислу свагдашње могућности таквог сједињења. Другим речима, изражава идеју *јединства у мноштву*. Дакле, очигледно је да реч *католикос* по схватању двојице великих служитеља Речи Божје које је Грчка послала Словенима проиходи не од речи *ката* и *ола*, него од *ката* и *олов*; јер *ката* често изражава исто што и наш предлог *по*, на пример: *ката* *Ματθαίου*, *ката* *Μαρκου*, по Матеју, по Марку. Црква католичанска је Црква *по свему*, или по *јединству свих* *καθ' ολον των πιστευοντων*, Црква слободног јединишја, јединишја потпуног. Црква у којој су ишчезли пародности, у којој нема ни Грка ни варвара, нема разлике у положају, нема ни робовласника ни робова; она Црква, о којој је пророковао Стари Завет и која је остварена у Новом Завету, – једном речју, Црква како ју је одредио свети апостол Павле.

Не усуђујем се рећи: да ли им је дубоко познавање суштине Цркве, погрпено са самих извора истине у школама Истока, или још узвишеније надахнуће, испослато од Онога, Који је Једини „Истина и Живот“ допапнуло да у Символу вере реч *католичански* преведу речју *саборни*; али смело тврдим да та једна реч садржи у себи целокупно исповедање вере. Римљани, ви који присвајате словенске првоучитеље, одреците их се што пре! Ви који сте разорили јединишје и јединство, изменили Символ, без учења и савета вапје источне браће, како бисте и могли да се усагласите са одређењем Цркве које су нам завештали Кирило и Методије? Оно вас осуђује. Останите ви при вашим претензијама на географску, светску распрострањеност: Даље ви и не можете. Нека при том појму остану и реформисти, које сте ви родили, јер би у истинском значењу речи „католичански“ и они нашли себи осуду. Апостолска Црква у деветом веку није Црква ни *καθ' εκαστον* (по схватању сваког појединачно), нити Црква *ката τον επισκοπον της Ρωμης* (по схватању римског епископа) као што је то код Латина; она је Црква *καθ' ολον* (по схватању свих у њиховом јединству), Црква каква је била до западног раскола, и каква је она остала и до данас код оних које је Го-

спод сачувао од раскола: јер, понављам, тај раскол (римски) је јерес против догмата о јединству (јединствености) Цркве.

Ето, м.г., на који начин је незнање оца Гагариша, тако да кажемо, натакло га на копље Кириловог и Методијевог сведочења. Свакако, он није био свестан ни опасности којој је сам себе изложио, ни тог оруђа које је сам дао у руке против своје партије. Рим бива осуђен сведочењем оних, које он сам, иако неоправдао, прибраја својим мисионарима. Уместо, што ломе своје слабашне зубе о камену чврстоћу Цркве, о. Језуита би боље поступио да се лати проучавања истине, коју је он услед незнања изневерио.

По годинама својим он још није престар за учење, а још мање за покајање.

Примите, м.г., уверавање и остало.

Незнапац

превод са руског Родољуб Лазин

Павле ФЛОРЕНСКИ

СВЕДОЦИ*

Тајна се врши у чинопоследицама својих обреда: својом свеукупношћу они остварују могућност свете Тајне. След обредних радњи и речи који се врши „по поретку“, или „чину“, *κατὰ τάξιν*, како је, премда другим поводом, рекао Апостол, води наш ум ка спознаји Тајне која се врши. А дух „који је оставио сваку животну бригу“, који је сумро за свет и добио силу да живи у другом свету, суштински сагледава да се заиста врши Тајна, да смо се заиста преставили – представили се у други свет, у царство које није од овога света. Управо тако се види Тајна оцозго, у горњој области, када се у сусрет Спаситељу узносе изабрани, као што ће и сви бити узнесени, то јест, о другом Доласку, на облацима. Када се на чудесан начин са духовних очију скидао повез плотског виђења, Свете Тајне су биле сазерцаване у виду закланог Младенца-Христа; на другом месту смо за то наводили доказе. На сличан начин и друге Тајне су се схватале у својој дубини, недоступној обичном виђењу, и у својој Божанској светлости. Али то се дешавало управо у преображају ока сазерцаатеља, после његовог престављења, његовог уздицања у друго биће. Међутим, то престављење, то преображење може се догодити, а може се и не догодити. Јер сама Тајна јесте припрема душе за престављење и преображење, припрема њене способности за уздицање у горњи свет. Код неких се она већ развила, други је још нису стекли, и њеним одсуством Тајна се не обессажује, већ се, напротив, упорије тражи. Тајна се даје свим верницима, иако огромна већина њих нема, и можда током целог свог живота неће ни имати – помешуту способност непосредног виђења страпних дубина светих тајнодејстава. И најзад, чак и они који поседују то духовно виђење, али га не поседују у потпуности, увек и без ограничења – и они често примају свете Тајне без њиховог непосредног мистичног сагледавања. Преподобни Сергије Радоњешки једном се причестио огњем Светога Духа који је ушао у Свету Чашу; али то је било једном. У осталим приликама – у најмању руку немамо основа да мислимо другачије –

* Написано у јуну 1922. године.

у осталим приликама исти Преподобни се причешћивао Светим Тајнама у виду хлеба и вина.

Стога се поставља питање: ошима који уопште немају непосредног мистичног виђења, или онда када га као таквог немају, или уколико га немају – шта њима јемчи постојање Тајне? Шта им доказује њено извршење? Шта објашњује да се „извршило“? По каквом обележју ће они у равни емпиријског препознати нешто више од емпиријског?

Непосредан одговор на постављено питање је, наравно, једноставан: мистични догађај се признаје по току емпиријских дејстава (чинова) и речи – Тајна се препознаје по присутности својих обреда, то јест, по изговарању тајнодејствених формула и по извођењу тајноизвршних дејстава. Другим речима, присутност Тајне се за обичну свест установљује присуством самих дејстава (чинова) која је актуализују. Али овај непосредан одговор је далеко од тога да буде последњи. Јер ако се у сваком поједином случају Тајна признаје по присутности њеног чинопоследовања, намеће се опште питање: шта заправо, уопште, у принципу, установљује везу чинопоследовања са самом Тајном и зашто уопште верујућа свест прихвата реалност друге равни, ка другоме окренуте стране чинопоследовања? Зашто? – Али то „зашто“, на основу онога што је раније речено о феноменологији култа као система изолације и лествице узлажења, то „зашто“ не сме бити поједностављено. Чинопоследовање, како смо већ објаснили, води свест некаквој крајњој тачки и то уздицања ка крајњој тачки могуће је на основу састава самог чинопоследовања које ум схвата као једну целину, као систем ступњева. У том смислу ствар је јасна. Али наше питање није у томе зашто чинопоследовање води идеји своје крајње тачке којој тежи узлазећи низ чинопоследовања – већ у томе зашто смо уверени, говорећи математички, у постојање граничне вредности коју поседује низ чинопоследовања, или вредности на граници која се притом још пошудара са самом границом (граничном тачком). Апстрактно говорећи, низ, који иако тежи некој граничној тачки, ипак не мора у свој састав да укључује своју граничну тачку, може бити отворени низ, и он углавном и јесте такав, тако да је укљученост крајње тачке у гранични низ пре изузетак. Апстрактно говорећи, чинопоследовање се може промишљати тако да оно увек дозвољава извесан додатак себи, извесан проужетак себе који, према томе, никада не достиже своју крајњу тачку која служи не само као гранична вредност, него истовремено, по свом унутарњем смислу и по свом односу према свим члановима чинопоследовања, као његова крајња тачка. Намеће се питање: шта јемчи постојање те крајње тачке нашег низа обредних радњи и речи.

Јемчити постојање нечега може: или непосредни доживљај тог постојања, или потврђено сведочење другог лица – лица које, са

своје стране, и само већ има или је имало такав доживљај. Али у датом случају непосредни доживљај Тајне не постоји; јемство постојања Тајне, према томе, може бити само сведочанство неког сведока. Тако у култу настаје појам и потреба *сведока Тајне*, сведока који сведочи свој доживљај. Овај појам *сведочења* је један од темељних појмова философије хришћанства. Његова суптипска неопходност се види већ из количински претеране честе употребе у Новом Завету семантичког гнезда термина *μαρτυρία*, *μαρτυρα*, *μαρτύριον*, *μαρτυρεῖν* и *μαρτύρεσθαι* који изражавају речи, изведене од поменутог појма и означавају мучеништво. Још је чепћа употреба овог гнезда термина у најранијој црквеној писмености.

Али обратимо се Новом Завету. Ту се речи из овог семантичког гнезда срећу најмање 174 пута (*μαρτυρεῖν* – 81 пут, *μαρτύρεσθαι* – 3 пута, *μαρτυρία* – 36 пута, *μαρτύριον* – 20 пута, *μαρτυς*, *μαρτυρες* – 34 пута). Од укупног броја речи Новог Завета – приближно 12 600 – то износи 1,38%. Направимо аналогни прорачун одговарајућег гнезда речи у другим нехришћанским споменицима. У целог Хомера постоји само 9 случајева коришћења речи поменутог гнезда (*μαρτυρήν* – једанпут, *μαρτυρός* – 8 пута), на 35 921 стих, то јест, приближно на 241 000 речи, то износи само 0,0037%, премда, чини се, о мучењима, проливању крви, убиствима и јуначкој смрти Хомер има неупоредиво више разлога да говори, него Нови Завет. У свим Платоновим дијалозима, укључујући ту и спорне и неаутентичне, садржи се 70 случајева употребе речи које нас занимају (*μαρτυρία* – 7 пута, *μαρτύριον* – 2 пута, *μαρτύρομαι* – 4 пута, *μαρτυρόω* – 30 пута, *μαρτυς* – 27 пута) и од укупног броја речи, приближно 584 000, то износи 0,012%. Најзад, у свим Аристотеловим делима, по приближном прорачуну, речи поменуте групе срећу се 38 пута (*μαρτυρεῖν* – 20 пута, *μαρτυρία* – 5 пута, *μαρτύριον* – 9 пута, *μαρτυς* – 4 пута), што даје на приближан број од 212 000 речи његових дела, 0,018%. На тај начин, у Новом Завету је релативан садржај речи које спадају у појам сведочења 373 пута већи, него код Хомера, 115 пута већи, него код Платона, и 66 пута већи, него код Аристотела. Ове бројке већ саме по себи показују да разматрано гнездо речи у Новом Завету исказује неке суштинске истине, у поређењу са местом истог гнезда код нехришћанских писаца. Али нађени чисто статистички коефицијенти значаја овог гнезда речи знатно се повећавају, ако се узме у обзир степен унутарње важности посматраних речи у различитим споменицима. У Новом Завету те речи су термини, и то догматског карактера, на њима је стављен снажан смисаони нагласак, док су у нехришћанским споменицима оне наглашене неупоредиво мање. Из реченог следи да новозаветно значење посматраних речи треба испитати веома пажљиво.

Обраћајући се постојећим преводима Новог Завета, одмах се суочавамо са чињеницом од огромне важности: у романским, гер-

манским и словенским језицима реч *μάρτυς* и њој сродне *не преводје се једнообразно, већ двојако, при чему се у преводу једних подвлачи у μάρτυς смисао изражавања и потврђивања истине, а у преводу других смисао страдања и смрти, претрпелих у вези са чврстином овог изражавања истине. Тако се,*

грчко *μάρτυς* преводи
руским речима: свидетель и мученик
староцрквенословенским: съвѣдѣтель и мѣченикъ
латинским: testis и martyr;
немачким: Zeuge и Märtyrer;
француским: témoin и martyr;
енглеским: witness и martyr.¹

Ова двојакост превода показује да реч *μάρτυς* садржи два језгра и да се првобитно јединство у значењу речи распало на два, од којих једно више чува првобитно значење, а у другом се развило друго значење које је тешко спојиво са првим, и то тако што њихову везу одржава само изузетно моћна синтетичка снага грчког језика. По мишљењу В.В. Болотова, други низ значења на табели јесте нешто секундарно и представља каснији слој. „Реч „мученик“ којом се код Словена преводи грчко *μάρτυς* – сведок, приказује само пругостепену црту чињенице и представљала је одзив непосредног људског осећања на приповедање о оним ужасним страдањима која су подносили *μάρτυрес*. Овакав превод показује да су ове народе у мучеништву највише погађала страдања мученика, а не сведочење вере“.

Али у том случају намеће се питање: зар је страдање сведока вере нешто спољашње, случајно, нешто што не спада нужно у појам хришћанског сведочења? Зар мучеништво има само биографско и историјско, а не онтолошко и гносеолошко значење? *Μάρτυς* у хришћанском смислу није просто *сведок* истине, као што није ни просто *страдалник* за истину, већ је такав сведок који сведочи својим страдањима, и такав страдалник, чија добровољна страдања проистичу из самог садржаја његовог сведочења: та страдања оваплоћују објављену истину, објављена истина остварује се у тим страдањима. Мучеништво је датост, али одухотворена датост, оно је истина, али оваплоћена истина.

У тој двојакој природи хришћанског појма о *μάρτυς* јесте његова историјска изузетност и његов унутарњи значај: „Нема мученика философије, нема мученика паганства, нема, заправо, мученика чак ни у јудаизму – *pas de martyr de la philosophie, pas de martyr du paganisme, pas de martyr, proprement dit même, dans le judaïsme*“. Историјски, као и онтолошки, хришћанско мучеништво је изузетна и

¹ Српски: сведок и мученик – прим. прев.

најкарактеристичнија појава религије оваплоћеног Логоса; није без разлога мучеништво, у његовом ужем смислу, Црква увек узимала као полазиште и мерну јединицу приликом разматрања осталих црквених делатности; оно се као родни појам проширило на девственост, на монаштво, на исповедништво, на апостолство итд, чак на брак и свештенство, судећи, барем, по трошару мученицима, уводном и *чинопоследовање* одговарајућих Тајни, на врхунцу ликујуће радости, то јест, површно посматрано у извесном складу са обредом који се врши у кружној хорџи. Сва црквена стања и радње подводе се на тај начин под конкретан, али истовремено и типски појам мучеништва, а мучеништво се показује као прапојава црквености. У келтском подвижништву, упоредо са појмом црвеног, то јест, крвавог мучеништва – *martyr rouge* – уводи се појам белог мучеништва – *hannvrita*, то јест, самоодрицања и самопожртвовања, или делатног подвижништва, и зеленог мучеништва – *glasmartra*, то јест, самоумртвљења и покајања, или сазерцатељног подвижништва. Према томе, првенственом се сматра страдање до крви и смрт за веру којом се страдање завршава. „Веще мучеништва плете смрт“ – вели Златоуст, мада почастак мучеништва јесте „намера“, унутарње душевно стање, расположење и ревност. А ако је то тако, у појму *μάρτυς* површна оцена страдања и сама страда од површности и надање служи као извор лингвистичких неспоразума. Напротив, пажња, усмерена на *дво-јединство* значења *μάρτυς*, у стању је да распрши лингвистичку маглу која се згуснула око историје те речи. „Савремено стање филолошке науке је такво да она за сада не може на задовољавајући начин објаснити грчко *μάρτυς*“ – тврди В.В. Болотов. Овоме бисмо хтели да приговоримо: није ли тајанственост речи *μάρτυς* управо последица сувише уског схватања семеме речи, док њен стимулошки смисао спаја у себи истовремено *два* смера, два заметка попут ораха са два језгра.

Реч *μάρτυς* или у хомеровском облику *μάρτυρος*, потиче од хипотетичког облика *μάρτυρ-ς*. Корен ове последице речи је, по једнима, *μαρ* – блистати, сијати, а по другима *μεν* – мислити, сећати се, при чему су оба корена првобитно гласила *смер* и *смар*, а затим су изгубила пискави сугласник „с“.

Ако реч *μάρτυς* поведемо у везу са кореном *μαρ*, она улази у групу речи: *μαρμαρίζω* – сијати, светлети, *μαρμαρεος* – блистав, сјајан, светлуцав, *Μαίρα* – Сиријус, то јест, пламтећа звезда, *μαρίλη* – угљена прашина, прах, у старијем облику *σμαρίλη* – усијани угаљ; ту спада и латинско *templum*, средњевисокопсмачко *moete* – славан, знаменит, старонорвешко *moet* – светао, јасан, чист. Овима се затим придружују: *μαρμυρσσω* (од *μαρμυρσσω* – блистати, сијати, *μαρμυρμα* – блесак, сјај, лаки покрет, узбуђење, *μαρμυρή* – сјај, светлост, снажа, брз покрет, узбуђење (немир) и *μαρμυρική* – снажан покрет, немир; што се тиче речи *μάρμαρος* – стена, зближене касније са *ρ-*

тју μαρμάρεος и покривене овом другом, упркос Курцијусу и Прелвицу, она овде не спада.

Овде се поменутој групи речи прикључује друга група, са другим значењем, али која је повезана са првом из следећих разлога: сијање се замишља као нешто што се догађа у тами, што се бори с тамом, с напором је савлађује, што као да размишља и раздира мрак и побеђује га: „И светлост светли у тами, и тама је не обузе“ (Јн. 1, 5); светлост се схвата као борац и победник и зато не без основа неки истраживачи језика групи речи од корена μαг додају још и: μαρμαίω – борити се, тући се, разбијати и разбијати се, раскомадати и раскомадати се; упоређи јерменско μαγ – борба, јопи и μαρμαίω – у активном значењу – гасити, уништавати, затирати, а у пасивном – гасити се, трнути, постепено нестајати и μαρμαίω – већење, изумирање које је ушло у руски језик као „маразам“. Овде, то јест, у пасивно схваћено савладавање и уништавање, спадају још и речи: санскритске: mṛet-āmi, mṛi-je – умирати, mṛ-ta-s – мртав, mār-ju-s, mṛt-ja-s – смртан, a-mṛ-ta-s бесмртан, a-mṛ-ta-m – сликсир живота, жива вода, mār-a-s, mṛ-ti-s – смрт, mār-i-s – помор, maretan – смртник, човек; латинске: mor-i-or – умирати, mor-(ti)-s – смрт, mortu-us – умрли, мртав, mort-alis – смртан, morbus – болест, mar-c-e-o – венути, слабити, тонуту у сав, mar-c-i-du-s – уисо, млитав, заспао; готско mair-th-r – убијен.

Обратимо се сада другом корену од којег се изводе речи μαρτος и њој сродне – корену mer. Најближи сродници из гнезда речи који потичу од mer јесу: μέρμναι – тешка мисао, немирна брига, Sorge, soijn, souci, sollicitude и од њега произвели глагол μερμνῶ – бринути се, бити забринут.

Спаситељ нипошто не предлаже „не бринути се за сутра“, то јест, сеитимистално-утопијски однос према животу који би, буквално схваћен, учинио немогућом чак и ону домаћинску бригу која је постала основа једног од најупечатљивијих еванђелских симбола – стављања квасца у тесто увече да би оно ускисло до јутра следећег дана. Тим пре такав однос би учинио немогућом било какву пољопривреду, било какву индустрију које нужно претпостављају извештај однос према будућности, а живот би се тада могао одржавати само непрестаном пљачком; тумачити наведене речи Спаситељеве онако како их тумаче протестантствујући богослови – значи уапред сматрати Еванђеље наивно и нестваривом маштаријом; али цела ствар је у томе што Спаситељ нипошто не предлаже Својим следбеницима „да се не брину за сутра“, већ заповеда да не муче сами себе, да се не осекају – глагол μερμνῶ – размишљањем и забринутосту за свакодневницу, да не губе због будућности радост и мир у садашњости, без наде у помоћ Оца Небеског, то јест, да не праве од сутрашњег дана предмет своје „страсти“, страстног предавања целог себе размишљању о будућности, да не праве од живо-

тних околности свог идола који потискује из срца мисао о Богу и паду у њега.

И оне слике којима Спаситељ тумачи Своју заповест – слике љиљана који не преду и не ткају и птица које не сеју и не жању – подржавају ово филолошки неоспорно објашњење Спаситељевих речи: љиљани и птице се не муче размишљањима о будућности, али свој живот уређују с обзиром на будућност: љиљани, скупљајући у луковима за лето хранљиве твари, и птице, градећи гнезда и одгајајући птиће.

Корену mer такође припада: μέρμερα – такође тешка брига, мора, μερμρίζω, μερμαίρω – бринути се, бити узнемирен, промишљати, μέρμεραῖος – значајни, вредни памћења догађаји, они који изазивају осећања, и то болна осећања и оптерећују бригом, μέρμερος – онај који ствара бригу, изазива немир; истог корена су и санскритске речи: mārati – сећати се, присећати се, smṛti-s, smāg-ana-m – сећање, успомена; латинске: memori – сећати се, не заборављати, memor-ia – сећање, при чему се глагол memorigi разликује од глагола meminisse по томе што овај други значи лако и пријатно сећање или успомену, а први – присилно и мучно сећање, дубоко, тешко размишљање. Ту јопи спадају: староноруско emirit – измишљати; старовисоконемачко mermen – жалостити се, јадиковати, туговати, носити црпину; и бретонско mar – сумња. Затим у вези са μέρμναι и другима стоји μέρμναι од μερμνῶ – сачувати свој део, бити у мисли, εἰμαρμένη – судбина, удес, као нешто што је помишљено, разумљиво, као што је коб (усуд) од речи (говора)² и фатум од fati, μόιρα – судбина, усуд, удес, као „део“ од „делити“, μόριον – комад, део, μόρσιος – од судбине одређен, суђен; овде спада и mer-e-o-r – добијам део, добијам за себе свој удес, заслужујем.

На тај начин, показује се да два, или можда чак три корена, и то: μαρ – сијати, μαρ – борити се и бити побеђен, μερ – имати мисао, сећати се – стоје у основи речи μαρτος. Да ли је то етимолошки један корен у својим различитим модификацијама, или су то различити, мада и фонетски блиски корени – сада писмо у стању да решимо, бити пам је то нарочито потребно. Време је оставити лингвистици предрасуду да свака реч неизоставно потиче од једног корена. Оно што, грубље и неуспелије спровођење, носи назив народне етимологије, у изгнанијем и савршенијем облику јесте општа и изузетно раширена појава историје језика, појава која се састоји у узамном утицају речи једних на друге. Тај утицај се може нарочито испољавати у виду арадикације, или прилагођавања речи неком новом корену, услед чега као да настаје калемљење једног корена

² Руска реч „коб“ (коб, усуд) потиче од речи „реч“ (реч, говор) као српска „урок“ од „речи“ (реклем) или „реч“ – прим. прев.

на реч другог корена. Када се кајсија калеми на шљиву, те па дрвсту израсту нектариис (посполи), не може се рећи да је плод пљива или кајсија, јер он није ни једно ни друго и чак веома мало личи и на једно и на друго. Настао је хибрид, или тачније, синтеза двеју врста и тежица да се подведе под једну или другу врсту које су га створиле, било би насиље над стварношћу и свакако би водило бескрајним и бесплодним споровима. Исто је и у језику: могуће је узајамно калемљење речи једног корена на речничко стабло другог, услед чега се па један суштински исправан начин поставља питање о оном једном корену који се налази у основи испитиване речи. Тада се у посматраном развоју речи ни један корен не може назвати првобитним, јер два корена заједнички поседују једну реч. Та заједничка својина може бити уподобљена правном појму „condominium“, или још боље, минералошком појму двојног или тројног кристала, где једну исту твар образују истовремено две кристалне структуре које се узајамно прожимају. Другим речима, разматрања језичка појава подводи се под општу метафизичку схему узајамног прожимања двају обликотворних начела која се сусишту у једној материји; у датом случају, два корена и од њих развијене семеме организују једну твар језика – један исти звучни састав, и решити питање који је од тих корена „прави“ – суштински је немогуће. Осим тога, историјско време таквог узајамног прожимања корена може се показати не само веома удаљеним, него се једноставно подудара са временом настанка дате речи, слично као што и кристални облик не прожима други касније, већ приликом самог образовања кристала. У том случају, то јест, ако се прихвати да је арадикација истовремена стварању речи, питање о првенству једног или другог корена у саставу дате речи у суштини представља лажно постављено питање. Осим тога, могуће је – и то се очигледно и догодило са различитим, овде навођеним коренима речи *мјртос* – да се неколико корена који су својим узајамним прожимањем образовали сложени корен испитиване речи, разишло од једног првобитног корена, а затим, диференцирајући се, после дуге историјске судбине, поново се састало у једној речи, подвлачећи различито усмерене смислове у првобитном корену. Ту постаје веома тешко показати који се од диференцираних корена у датој речи мора сматрати првобитним, а који другостепеним. У односу на реч *мјртос*, судећи по извапредном семантичком богатству те речи, мислим да су се у њој стварно стојила барем три поменута корена, и лингвисти који откривају у речи, у речи живог говора, један или други корен од ових трију, јесу у праву, сваки на свој начин, и, ако хоћете, ниједан није у праву, уколико олако одбацује сва објашњења осим својег. Слика и појам сијања и светљења свакако се садрже у речи *мјртос*, јер сведочење истине јесте светлост, а да би се сведочила истина, треба имати светлост у себи; та представа о истини као светлости и светлости као истини

укорењена је у најдубљим областима мистике и отуда се безброј пута пројављивала у језику и мишљењу, почев од религиозне Богоналахнуте метафизике, па све до метафора свакодневног живота.

Дакле, сведочење истине јесте сијање. Али да би се сведочила истина, треба се борити, побеђујући таму незнања и лаж: сведок је борац и духовни победник. У борби се пак не само задају, него и примају ударици, и зато се мора страдати, мучити и сустајати, па чак и умрети; ето новог круга значења у речи *мјртос*. Све је то пројава снаге сведочења према споља. Али шта је мјртостов са унутарње стране? Да би се сведочило, треба имати у себи истину која се сведочи, треба не просто мислити о њој као о плоду пашег сопственог стваралаштва, већ бити бременит њоме, носити је у себи као нешто што је дато свести, нешто у духовном смислу принудно, чак отежавајуће – нешто што захтева своје сведочење. Објективна истина приморава човека да је се сећа и сигурно води онога који ју је спознао ка сведочењу ње саме. У том смислу *мјртос* је онај који поседује истину, носилац истине која му је предата и поверена, и иде у подвиг – не због узавреле крви и изобиља снаге, не због таштине, нити због неустрашивости, не у опијености, нити руковођен овом или оном страшћу, каква је, па примр, корист – већ у највећој мери трезвено и по нужности. Такво је преплитање разних смислова у речи *мјртос*. Оно чини разумљивијим гносеолошко и онтолошко значење термина којим се баве паша разматрања. Да, *мјртос* не сведочи своје, не у своје име, не на своју иницијативу. Он се управља истином која објективно стоји пред њим и обавезно од њега захтева подвиг, истином која води у страдање, чак до крви и смрти. И зато, та крв мученика, та смрт његова не изражава његове субјективне жеље, нити његову субјективну одлучност, ма колико ова била лепа и племенита, већ силу објективне духовне реалности која не дозвољава мученику да не буде њен сведок. Мученик говори своје исповедање. Али истину заправо не сведочи реч мученика, сама по себи можда и лишена тежине, већ његова крв, сам он свим својим бићем, као нека чињеница стварности која се мора узимати у обзир управо као неоспорна чињеница, и која већ сама од себе говори да постоји некаква велика сила која га води за собом чак до смрти; говор мученикових уста – разоткрива, разјашњава, расчлањује продорни, али неразговорни глас његове крви. Не потврђује крв речи, као њихов спољашњи додатак, већ речи објашњавају крв, јер се унутарње већ садрже у њој. Пису прво речи, а после крв; већ је просто крв у којој су речи, крв из које се као пара диже исповедање. Па тај начин, по укупности својих основних значења реч *мјртос* у хришћанству, ако се обједини све што је речено, означава: онога кога сила истине коју је спознао подстиче да сведочи о њој, савлађујући заблуду, и у борби за победу прихвати мучење и смрт. Мучеништво је крв која говори о истини.

У чему је, дакле, спага убедљивости хришћанског сведочења – мучеништва? Зашто сведочења–мучеништва *нема* вап хришћанства? И, боље рећи, зашто те појаве не само да нема, него и *не може бити* вап хришћанства? Страдање, и чак смрт за идеју, могући су свуда – и без сумње их је било не само у хришћанству. Али чињеница страдања и смрти свугде је, осим у хришћанству, била спољашња у односу према убеђењима, јер не само што нужно није проистицала из њиховог садржаја, него је, напротив, овоме неизбежно противуречила. Јер све што није хришћанство учи о овом свету, зато што се само у хришћанству открило ново царство духа. (...) Све се може пренебрегнути ради главног – живота у овом свету. А ако ја ипак жртвујем себе, то значи да за мене постоји нешто драгоценије, него што је овај свет и живот у њему, и према томе, то друго које је за мене вредније од света, схватам не као апстрактан појам који, колико год био леп, нема сопствено постојање и проћи ће заједно са мојим сопственим бићем. Дакле, ако не делујем из непромишљености, то јест, ако ме мучење и смрт не погађају споља, услед несхватања онога што ми прети, према томе, добровољно прихватајући смрт, ја самим тим доказујем да свет духовних вредности јесте реалност, а не апстрактна представа – да ја – макар и неодредено и против своје воље, познајем други свет и чак потврђујем његово онтолошко присуство у односу на овдашњи свет. Тако на пример, ако бих са свом субјективном искреношћу рекао да нема живота будућег века – и као доказ понудио да ми одсеку главу и заиста се подвргао тој казни – таква моја смрт ипак не би доказивала моје убеђење, јер по његовом садржају она са њим нема никакве везе. Штавише, моја одлучност била би потврда супротног, јер би доказивала да се у дну душе ослањам на нешто светије и, на крају крајева, поузданије, премда о њему поседујем нејасну спознају, него што је моје одрицање; и, на основу тог заветног убеђења, ја саму смрт, дакле, сматрам ни за шта у односу на нешто друго што је изнад смрти и јаче од смрти, па према томе, и изнад Времена, то јест, вечно. На крају крајева, то би послужило као доказ да нисам до краја постао свестан свог најунутарњијег предосећања Вечности и, према томе, живота у њој. Иако не речима, самим делом бих признао да вечност и вечни живот постоје и руководе мноме у оном најважнијем.

Такво је саморазорно сведочење нехришћанског мучеништва које управо због тога не заслужује име *мъртос*, јер не потврђује (не сведочи) своја убеђења и чак их оповргава. Садржај хришћанског исповедања, напротив, покрива се чињеницом мучеништва и мучеништво проистиче нужно из садржаја тог убеђења: хришћанин сведочи да постоји други, истински живот, корен сваког живота, да постоји васкрсење из мртвих и да је само држећи се своје вере могуће достојно ступити у живот будућег века. Зато сведок вере не може а да се не бори до мученичке крви, ако захтевају од њега да се одрекне

вере, што значи, да отпадне од самог живота који је у њему душа његове душе. Штитајући свој земаљски живот, он би морао да изврши унутарњи раскид са оним у чему је свим својим бићем осетио извор вечног живота, и обрнуто, морао би да поверује у трајност онога, чији осећај пролазности и одређује његов однос према животу *овог* и овдашњег века.



Молитва у Гетсиманији, фреска XIII век, Св. Клименти Охрид

Хришћанин не може да не буде мученик, уколико се не одрекне своје вере која је у њему чињеница друге реалности коју он доживљава – јер одрећи се вере, за њега би значило одрећи се више од самога себе (којег му нуде да спасе по цену одрицања), а лажно исповедати одрицање, само устима – значило би оскврнавити орган духовног сазнања, тако, да се помрачи осећање вечног живота који тече у његовом срцу и да се у његовом срцу отвори зјапсћа пустања. И зато хришћанин умире, сведочећи тиме да у његовом срцу доиста почива Дух живота и осећа се реалнијим и сигурнијим, него тај пролазни живот у свету који се рупи. И зато страдања и смрт хришћанског мученика представљају нешто више од момента биографије, и чак нешто више од историјског догађаја, они прерастају границе временске чињенице и, превазишавши време, улазе у област спознајних вредности. *Мъртос* је доиста упао у други свет и својом смрћу је запечатио свој улазак; и зато је он доиста сведок тајни другог света – онај сведок који потврђује извршење Тајне.

Ко може бити овакав сведок Тајне? Понављам, само онај ко види Тајну у њеној унутарњој сили, онај који у највећој мери није од

света, мада је у свету. У правом и најтачнијем смислу речи сведок може бити само Божији Логос, Исус Христос који се јавио на земљи „Који је сведок верни – ὁ Μάρτυς ὁ πιστός“ (Откр. 1, 5), како пише о Њему свети Јован Богослов. Али Исус Христос је не само Сведок, него и живо Сведочење, живо Амиш тајнама Божијим. „Тако говори Амин, Сведок верни и истинити – τὸδε λέγει ὁ Ἀμὴν, ὁ πιστός καὶ ἀληθινός“ (Откр. 3, 14), сведочи Он о Себи (уп. Откр. 22, 20). На Никодимово питање како може бити пово рођење, рођење од Духа, Господ отворено казује: „Заиста, заиста ти кажем да, што знамо говоримо и што смо видели сведочимо – μαρτυροῦμεν и сведочанство наше – τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν – не примате“ (Јн. 3, 11); и Пилату на питање о Царству Његовом: „Ја сам за то рођен и за то сам дошао на свет да сведочим истину“ (Јн. 18, 37), јер Царство Његово и јесте Истина. Христос је Сведок, Μάρτυς, у највишем смислу ὁ Μάρτυς. У његовом распећу Јевреји и Римљани су хтели да виде просто историјски догађај, али догађај се показао као Истина. А Христово сведочанство се показало истинитим не само исказаним садржајем, него и силом више реалности која се објављује исказивањем. Распеће Сина Божијег је искупитељско не само зато што је Он Син Божији, него и зато што је то распеће Сина Божијег: овом чињеницом човечанство је примило вечни садржај сведочанства Истине.

Али чињеница се у историји потврђује само чињеницама. Господ Исус Христос – као чињеница историје – улази у историјску свест човечанства само преко чињеница које имају за садржај истинитост оне првобитне чињенице. Тако настаје нужност сведочанства Његовог сведочанства, па дакле и сведока Јединог Сведока. Апостолство и јесте такво сведочанство, људско сведочанство Саме Оваплоћене Истине. „Ви сте сведоци овоме“ (Лк. 24, 48), то јест, целог живота Господњег, Његових страдања, смрти и васкрсења; и: „Бићете ми сведоци у Јерусалиму и по свој Јудеји и Самарији и све до краја земље“ (Д. Ап. 1, 8). Тако Својим опроштајним речима прелазисење Господ утврђује делатност Апостола, као што им је исто то говорио у време Своје опроштајне беседе: „А и ви ћете сведочити, јер сте од почетка са мном“ (Јн. 15, 27). И они су постали сведоци Божији, сведоци Исуса Христа, Сина Божијег, живи докази пред човечанством да Он није од овога света. Првобитна историја Цркве, записана у Делима апостолским, сва врви од речи „сведок“, „сведоци“, „сведочанство“, „сведочити“ и њима сличних у свим граматичким облицима (в. Д. Ап. 2, 32; 3, 15; 10, 3; 13, 31; 4, 33; 14, 3; 15, 8 и тако даље). Апостоли себе схватају управо као сведоке. Тако апостол Петар себе назива „сведоком страдања Христових“ (1 Пт. 5, 1); апостол Јован изјављује: „А и ми сведочимо; и знате да је сведочанство наше истинито“ (3 Јн. 12), а Павле саветује Тимотеја: „Не постиди се, дакле, страдања (сведочења – З.Б.) Господа нашега, ни

мене сужња његова, него ми буди састрадалник у јеванђељу по сили Бога“ (2 Тим. 1, 8).

Апостоли сведоче Исуса Христа. На први поглед, чини се разумљивим пита заправо значи „сведочити Исуса Христа“, исто тако као што је разумљиво шта значи сведочити апостола Павла, или, још боље, неког Ивана или Петра: то би значило потврдити истоветност његове личности, то јест зајемчити да је то баш тај који је познат под тим и тим именом. Али ако се сведочење о Исусу Христу схвати у истом смислу, то јест, као потврду истоветности Исусове историјске личности, у односу на његову људску природу, онда је крајње неразумљиво због чега је у апостолска времена било потребно такво сведочење. Зар је неко, чак неко од непријатеља Христових, изражавао сумњу у постојање Његовог историјског Лица као таквог? Зар је неко сумњао да је Исус заиста син Марије из Назарета, каквим га је сматрала Његова околиша? Због чега тако сложена и крвава организација изјава сведока о чињеници против које нико нема, нити је икада имао било какав приговор, осим панвавилониста који су изразили такву сумњу у XX веку? Зар су само ради њих била потребна безбројна мучеништва, која њих, уосталом, нимало не убеђују? А осим тога, како су могућа била сама мучеништва, где је основа на којој су настала гоњења? Ако се под апостолским сведочењем подразумева нешто попут обичног сведочења, на пример, судског, онда је психолошки савршено неразумљива сама суштина сукоба гонитеља и прогоњених.

Али тада ће неки рећи да „сведочанство Исуса Христа“ треба разумевати не у смислу потврде истоветности Његове људске природе (Лица?), већ Његовог Богосиновства, Његове Једносушности са Оцем. Међутим, ако је сведочење у првом смислу нешто сувише мало да би изазвало гоњење, сведочење у другом смислу би било сувише велико и заслуживало би гоњење, јер би било претензија на апсолутно знање. Да би се посведочила Једносушност Оца и Сина, треба потпуно и до краја *знати* Божију природу и, не будући ни Отац, ни Син, претепдовати на веће биће, него што је то биће Сваког од Њих.

Додељена нам је судбина да верујемо или не верујемо у Христову Једносушност са Оцем, али нам није дато да је познајемо по себи, те према томе, човек не може потврдити ту Једносушност. Сведочење о Христу у том смислу било би духовна гордост и занос човека без благодати, занос којим се могу хвалити гностици свих народа и свих времена, како год се они звали, а не хришћани. Још се свети Иринеј Лионски подсмевао тежњама њему савремених гностика да објасне све узајамне односе божанских еона, говорећи како јеретици тако причају о рођењима еона, као да су у својству бабица помагали Пшироми.

Дакле, шта значи „сведочење Исуса Христа“? Смисао овог израза тачно одређује Апокалипса. Јован, говори се тамо, „због речи Божије и сведочења за Исуса Христа“ (Откр. 1, 9), био је на Патмосу; а на другом месту о истом разлогу његовог заточења на Патмосу каже се да он „посведочи реч Божију и сведочанство Исуса Христа, све што видео – ἐμαρτύρησεν τὸν Ἀβρὼν Θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ ὁσαῦτε“ (Откр. 1, 2). Дакле, „сведочити Слово Божије“, или другим речима, сведочити Исусову Једносупштност са Оцем, јесте по Апостолу „сведочити сведочанство Исуса Христа“. Јован не сматра потребним да потврђује Исусову историјску личност, као што и не покушава да потврђује да Он, Исус, јесте Логос Божији (Слово Божије), Једносупштан са Оцем, јер „Бога нико није видео“ (Θεὸν οὐδεὶς ὁράκεν), то јест, без Сина. Но не сведочећи ни једно, ни друго, он сведочи ὁσαῦτε – оно што је „видео“ (Откр. 1, 2), то јест, оно историјско, које је, међутим, њему било доступно, сведочанство Самог Логоса Божијег – Исуса Христа. Јован не сведочи непосредно оно што се збива у наручју Очевом, већ сведочи сведочанство Исуса о томе, Исуса који зна Оца. Логос Божији, Јединородни Син Божији и Прворођени из мртвих сведочи о Оцу Свом и Његовом Царству.

А Јован по откровењу Божијем *ἰδὲсведочи* – ἐμαρτύρησεν – Логоса Божијег, Јединородног Логоса Божијег. Овде употребљени аорист указује на одређену, читаоцу познату биографску чињеницу из Јовановог живота; стога се можемо уштити: где и када се погодио тај изузетан догађај славног сведочења? Очигледно, ради се о Еванђељу Логоса („У почетку беше Логос“ – Јн. 1,1) и о Посланици (Што сагледасмо – ὁράκαμεν – о Логосу живота – 1 Јн. 1,1), где је Јован би сведок Логоса. Чег још? Он ἐμαρτύρησεν τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, он је би сведок сведочанства Христовог. Јован, слуга Христов, потврђује сведочанство Христово – не по супттини, наравно, јер на такву дрскост Апостол није могао ни помислити, већ по његовој фактичкој страни, то јест, потврђује да је заиста такво сведочанство постојало, да је он чуо, и то сопственим ушима, да је он видео и чак опицао својим рукама. Апостол потврђује да овај Сведок о Оцу Небеском, ово Јављање с Неба није било привиђење, да није било привиђење, већ стварно оваплоћено.

Ово место можемо разумети само ако се удубимо у историјске околности сведочења. У људи оног времена уопште није било принципијелне сумње у могућност доласка с неба. С друге стране, дела Христова и нарочито Његово сведочење шта је Он, Христос, видео, били су очигледно неземаљски, ушутарије убедљиви; није могла настати сумња у истиност Његовог сведочења а и исцрпљатељи Његови никада нису смели да у садржају Његових речи о Оцу виде неистину. Али одмах се памтало питање: како Он може знати то што зна? Јеврејима који су видели реалност Спаситеља и нису били

у стању да у својој свести прихвате мисао о оваплоћењу, ције преостао никакав излаз, осим да једноставно униште Биће које они не прихватају, али које је за њих непобитно – да Га убију. А за све оне који Га нису видели, првенствено за пагане, најлакши пут је било решење да је Исус заиста небеско Јављање (Појава), али зато лишено реалности – небеско привиђење; а у том случају су настјале сумње у фактичност онога што је Он објавио. Апостоли су у највећој мери свесни неопходности да потврде супротно, то јест: да је Исус заиста био у плоти и да је заиста сведочио о Небу – све оно што они према Његовим речима благовестују. У највећој мери они наглашавају да су они *сведоци Сведока*. Они себе доживљавају пре свега као сведоке који су постављени, чак рукоположени од Бога, пре свих других сведока: „Овога (Христа) Бог васкрсе трећи дан – благовестује апостол Петар сатнику Корнилију – и учини да се он јави, не свему народу, него нама, сведоцима напред изабранима (заправо – хиротописанима) од Бога – μαρτυρίαν τοῦ προκείμενου ὑπὸ τοῦ Θεοῦ“ (Д. Ап. 10, 40-41) и називају себе „сведоцима“ – μαρτυρεῖς – (Д. Ап. 2, 32; 3, 15) Васкрсења Христовог. Апостолство је *сведочење*. И зато, када се међу апостолима поставило питање о избору Апостола на место отпалог Јуде, новог апостола нису поставили просто као проповедника, већ управо као сведока Васкрсења Христовог – μαρτορα τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ – (Д. Ап. 1, 22), а и само благовествовање, то јест, Еванђеље, било је сведочење управо фактичности, стварности Христовог Васкрсења. Исто тако и Апанија, први од хришћана који је дошао ослепелом Савлу да га убеди да се крсти, одређује цеообраћеноме предстојећи му подвиг као сведочење: „Да Му будеш (Христу) сведок – μαρτυρῶς – пред свима људима“ (Д. Ап. 22, 15). А Господ, јавивши се Павлу у Јерусалиму, предсказује: „Похитај и изиђи брзо из Јерусалима, јер неће примити сведочанства твојега за мене“ (Д. Ап. 22, 18). Са своје стране, Павле назива Господу првомученика Стефана Његовим сведоком – τοῦ μαρτυροῦ (Д. Ап. 22, 20). На тај начин, појам и термин μαρτυρῶς превазилази оквире апостолског круга у ужем смислу и проширује се на све благовеститеље новог живота: то је трећи концептични круг сведочења, трећи ступањ, ако се првим ступњем сматра Сам Господ. Убијеног Антипу Пергамског Он назива Својим верним сведоком – ὁ μαρτυρῶς ὁ πιστὸς Μοῦ: „Антипа, верни сведок мој, убијен код вас...“ (Откр. 2, 13). Сведоци постављају нове сведоке и површина основе пирамиде сведока што се више удаљава од врха, све више се повећава.

Крв сведока се пролива и рађа нове сведоке. Али то није зато – како психологизирају историчари – што избија психичка епидемија мучеништва коју покушавају да упореде са заразом флагеланата, крсташа и других; као што је добро познато, Црква је оштро порицала страсну жељу за страдањима као таквима, тражење смрти,

опијеност мученишвом, сомнабулне тежње ка мучеништву или егзалтирано призивање мучења и смрти као код монтаниста и донатиста. Не може се рећи да се то пије никад догађало; али уколико се понекад и догађало, сматрало се управо болешћу духа и оштро се осуђивало као замиса појмова, замена објективне духовне вредности – сведочења – субјективним стањима, то јест, говорећи језиком касније аскетике, као појава духовне прелести. У мучеништву, а под овом речју треба подразумевати само црквено мучеништво, није било страсти према крви и страдањима, страсти увек занесеначке, увек грозничаво помамне, страсти која увек садржи у себи сурову сладострасност самомучења, већ тежња ка новој, вишој реалности, осећање да у човеку није семе другог бића: „јер смрт Христова постаде семе живота“. Открио се нови живот и у мери распростирања тог семена шири се круг људи који учествују у искуству вечног живота и у све већем броју представника људског рода постаје осећање бића савршенијег и постојанијег, него што је сам свет.

У свести се преместио центар гравитације: препорођена душа изненадно прима нови облик равнотеже својих елемената; не земља, већ Небо сада привлачи к себи; мученици не беже од земље, већ стреме Небу. У вези са тим излива се призобилно богатство духовних дарова, закони земаљског постојања се потискују, или тачније, просијавају златним садржајем другог живота и сами постају другачији; ту се човек и нехотице присећа *fondi d'oro*, омиљених и уметности катакомби – посуца од тамнозеленог стакла са унутар њега застакљеним и заливеним изрешараним фигурама од танких златних листића; кроз стаклени зид светlucaју светлосни симболи, тако близу нас, и истовремено скривени, потпуно недоступни људском подиру. Век мучеништва позлаћен је Небом, скоро прионулим уз земљу. Мученички акти су прошарани блиставим визијама, непрестаним откровењима и озарењима, те се сама атмосфера тога времена чини прожетом сноповима Сунца које тек што је зашло. Духовни свет се открива у стварности. Али, насупрот многим аналогним појавама визионарског карактера, чији је састав крхак и уобразиљно-субјективан, ове визије су одређене и поседују јасноћу истинске онтологије: приликом читања записа из тог времена човеку не пада ни на памет да посумња у њихову реалност.

Од Новозаветних књига у највећој мери прожета атмосфером мучеништва и струјама мученичке крви – Апокалипса – у највишој мери обилује и појавама духовне реалности која је ту посебно задовољјујућа, очигледна и упалјива; они су ту – не магла или пара, већ драго камење и стаклено море помешано са огњем – најтврђе што постоји у бићу, и најпрозирније – зраци Сунца, згуснути и очврсли у утроби земље. И убедљивост друге обале живота стално јача са сваком новом пролићеном капљу мученичке крви. Крв мученика

која је никла из Крви Христове – тог семена вечног живота – и сама постаје семе, према знаменитој Тертулијановој изреци: „*Semen est sanguis christianorum*“.³ Доспевајући у срце, то семе производи врење крви или, тачније, прображаја, и тада оно, асимилирајући се, буди скривени у свакој души осећај почетка другог бића и тежњу да прешлива на другу обалу. „Ни видљиво, ни невидљиво – ништа ме неће задржати да дођем Исусу Христу. Ватра и крст, гомиле звери, комадање, растрзање, дробљење костију, одсецање удова, упиштење целог тела, љуте муке ђавола нека дођу на мене – само да достигнем Христа“.

Али то тражење другог живота не одише сломом или потресом, безизлазношћу и тугом, нити презасићеношћу и досадом од животне таштине којима је био прожет живот културног света, савременог мученика. Не, ту је снажно осећање другог бића већ дато дубоким испомућеним миром, „вишњим миром“ који просимо у јектенијама и у којем је спокојство, присебност, хеленска јасност и, главно – ни са чим неупоредива светлост радости и празничног ликованја. Као извесно подсећање на ону цупоћу бића којом су живели ови први кругови Христових сведока, још увек непрекидно звучи музика на местима где су погребени – у катакомбама.

„Тек што уђосмо у таму катакомби – прича један од посетилаца – одједном ме обузе радосно осећање галуња и страхопоштовања, ноге су се саме од себе спустиле, и ја у неизрецивом запосу почех да целивам камење и земљу и да плачем обилним, растершујућим и ослобађајућим сузама. Збило се оно што сам наслућивао из књига о том времену. Ћутљива, скоро нема тајна раног хришћанства одједном се ћутке и немо открила срцу, и сама „суштина“ катакомби постала је тако блиска, тако разумљива, тако драга. Свим својим бићем осетио сам мир, мир који превазилази сваки разум, мир који је у благодатним таласима заплускивао моју душу из ове масе незнатих, смиренних гробова. Блиски остаци детета (погребеног у катакомбама – П.Ф.) са тако победничким уверењем су говорили да нема смрти, нема туге и уздицања, већ постоји само чиста, безгранична радост. Док је монах (водич) далеко напред давао објашњења мојим сапутницима, ја сам ипако позади и моје немо осећање је почело да налази разумне „унутарње речи“. Маса Божанско-идиличних црта којима је пуна древна хришћанска писменост, оживеле су у мом сећању, палатећи своју синтезу у речима Минуција Феликса: „Ми очекујемо пролеће нашег тела“. Нема речи које би боље изразиле утисак који ствара ликујућа типина, умодостижан спокој, бескрајни мир хришћанског гробља. Овде тела леже као пшеница под зимским покровом, очекујући, наговештавајући, предсказујући неовдашње, неземаљско пролеће Вечности. Први хришћани су познавали иску

³ Крв хришћана је семе – прим. прев.

посебну хармонију религиозног осећања, на њима је почитао пеки посебни зрак прс-светске Божанске славе. Они су били сведоци и учесници краткотрајног апсолутног мира између земље и Неба. У њиховим кратким, фрагментарним натписима, у њиховој детињској чистој симболици, у једноставним и дубоким визијама, испољава се тајна достигнутог, оствареног и заједничког Обручења...

... Скоро цела три века Логосом посејано зрно чувало је свој првобитни лик, лежало је „једино“, пребивало као истински дар Божији, као бесконачна чиста срећа! Све што је било нечисто у човечку сагоревало је у слободној и светлој вољи за жртву, у слободном стремљењу мучеништву, у постојаној спремности пострадајући за Име Христово... Они су изгарали од ентузијазма, горели тајном помирења с Нобом, тајном нових обећања...

Први хришћани су волели цвеће. „Ко може помислити да ми подцењујемо цвеће – говори Октавије код Минуција Феликса – којим нас парује пролеће, када беремо руже и љиљане и све друго цвеће пријатне боје и мириса? Распооређујемо га пред собом. Од њега плетемо себи венце које стављамо на главе“. Споља посматрано, ова љубав према цвећу иста је као код пагана. Али, у ствари, ови венци од цвећа снајали су се у ранохришћанској свести са мученичким венцима. Од ових венаца нема повратка на паганство, већ следи непосредан прелаз ка добровољном, унутарњем мучеништву аскета и пустињака... Да, хришћани су волели цвеће, али љубављу поном и непознатом античком свету, љубављу свеобухватном и преображавајућом, и када је дошло време, хришћанство је створило нову епоху у историји уметности...

Мученичко сведочење Христа је, из сасвим разумљивих разлога, од најстаријих времена у Цркви постало типично као најјасније узајамно прожимање човсковог подвига и вечне вредности. Сваки црквени подвиг је, по црквеном схватању, сведочење мученичког типа и кроз ту призму се посматра; а ако не би био такав, не би могао бити и црквени подвиг, јер не испољава у себи симбол – живо узајамно прожимање два бића. Мучеништво је у правом смислу речи неоспорнији симбол, споља доступан мање општом вишу, и зато се од најстаријих времена у саветима и поукама за подвиг хришћанског живота као полазна тачка мисли, као поуздана мера оцне обично примењивао појам *мучеништва*. Сви путеви ка небу мерили су се управо том мером, при чему је сам појам мучеништва – сведочења, задржавајући непромењивом своју осу, добијао веома различите обресе.

„Колики и какви свети се помињу сада (то јест, у Недељу свих светих)?“ – пита се преподобни Теодор Студит у Слову, упућеном монасима, и одмах одговара: „Безбројни су свети Божији, сведоци истине Божије и мученици који су се верно противили њој (истини) непријатељској (управо њој, истини, а не њима) сили тирани и

мучења сваке врсте подносили храбро и с радошћу и вером, кодајући по ужаленом угљевљу, крвљу гасећи ломаче и чинећи много у својој природи што је превазилазило природу, поражавајући тиме тирани и царе – као сведочанство чега? Тога да је Исус Христос Син Божији и да се у Име Његово дарује живот вечни као што је писано – али зар су сведоци истине само они који су крв пролили? Не, такви су и сви они који Божанским животом поживели, о којима свети Апостол говори: „потуцаше се у кожусима и козјим кожама, у оскудици, у невољама, у патњама; они којих свет не бејаће достојан, потуцаху се по пустињама и горама и по пештерама и по јамама земаљским“. И одмах затим: „Зато и ми, имајући око себе толики облак сведока, одбацимо свако бreme и грех који нас лако заводи, и са стрпљењем хитајмо у подвиг који нам предстоји, гледајући на Исуса, Начелника и Савршитеља вере, који уместо предстојеће му радости претрпи крст, не марећи за срамоту, и седе с десне стране Престола Божијега (Јевр. 11, 37-38; 12, 1-2). Видиш како он назива мученицима и све љубитеље преподобља који у тузи и трпљењу живот проводе. Исто тако се, браћо – обраћа се Студит монасима – и ми присаједињујемо мученичком сабору; јер и ми тиме што волимо и стрпљиво пролазимо многострадални пут крстоносног живота, тиме што чувамо завет девствености и не одричемо послушност која нас стаје много борбе, сведочимо да је Исус-Христос Син Божији, сведочимо да постоји суд и плата, сведочимо да морамо пред страшним судом Христовим положити рачуне за то како смо живели, одуширући се Њаволу, Христовом непријатељу који нас мучи и бичује ударцима злих помисли и смртоносних похота, приморавајући нас да се одрекнемо Бога. Али ми ћемо, као сведоци Христови, још дати добро сведочанство, наставићемо да исповедамо добро исповедање, радујући се са свима светима што смо се удостојили да сведочимо Христа, не прикљонећи колена пред Ваалом, то јест, не приклањајући се похотама плоти и другим греховним сластима; нећемо веровати непријатељу када нам буде предлагао помисли одрицања од послушности, већ ћемо му се савесно супротставити, будући поражавани, али не и побеђивани. Какав је плод таквог мученичког сведочења, ви знате; знајте да ће сведоци Христови који сведочише о Њему свима и за истишито сведочанство огромне муке поднесоме, у будућем веку бити проглашени за Његове сунаследнике, као што говори Апостол: „А када се јави Христос, живот наш, онда ћете се и ви с Њиме јавити у слави“ (Кол. 3,4). Да и ми с њима, до краја живота настављајући сведочење своје, удостојимо се добити вечну награду и са Христом довека пребивати у веселу и радувању“.

По црквеном схватању мученици су светитељи, али може се исто тако одлучно рећи и обрнуто – да су светитељи мученици. Подвиг хришћанског живота, какав год он био по својим спољашњим

условима, унутарње јесте увек *мучеништво*, јер представља одвајање себе од овог света у име оног света. Дешава се: усред мутне водене струје реком плове и другачије струје, бистре, из планинског извора, струје које се не мешају са околним муљем; такво је, на пример, ушће код Мcheta двеју Араги, Беле и Црне. Тако у хришћанском подвижнику теку бистре струје живота будућег века, воде живе, мада је сам он још увек у мутним водама историје. Али ово чување себе од додира са муљем јесте мучеништво као сведочење самим подвигом живота о постојању чистих струја. Светитељ јесте *μάρτυρ* – и доиста *μάρτυρ* у протумаченом смислу. Он је у свету, али није од света. Он је својим срцем већ изашао из света, он му је већ постао трансцендентан. У планинским крајевима, када је све још увек обавијено маглом, олједном усламати снежни врх, својом светлосном тачком сведочења о реалности сушца, иако је оно за нас непосредно невидљиво. Тако и светитељ: иако немоћан човек, самим својим постојањем је сведок духовног света, живо сведочанство тајни вечног живота; не зато што он говори о њему – ми му верујемо – већ зато што сам он и без речи, јесте доказ предмета наше вере. Светитељ је сличан запису речи Божије: трулењем пергаменту, или меком и топљивом воску, или пропадљивој, запаљивој, подеривој и гужвању подложној хартији поверене су речи Божанског откровења. А међутим, у тој тропној и краткотрајној твари заиста живи вечно Истина, помоћу ње и преко ње се јавља свету. Тако и у светитељу, не на животињској кожи, на пчелињем воску, нити се на хартији пише Откровење Божије, већ на много несталнијем људском срцу. Али то Откровење је ту написано – оно што је немогуће људима, могуће је Богу – и свети је постао живи сведок славе Божије, потврда завета између Бога и света. Понављам: свети је сведок и сведочанство, али не због тога што говори, већ зато што он јесте свет, зато што живи у двома световима, зато што у њему лично видимо чисте струје вечног живота, премда оне теку посред наших мутних земаљских вода које уништавају живот. Посред мртвих вода историје – а ипак жив – упркос стихијама овога света, или тачније, једне стихије, чије је име Рушење, Кварцење, Расуло, Нерод, Уништење, Хаос, Смрт, а у језику философије природе и физике – Ентропија. И зато светитељ самим собом сведочи да постоји извор супротне силе – Живот.

„А из града онога многи од Самарјана повероваше у њега за реч жене која је сведочила – *μαρτυροῦσα*“ (Јн. 4,39) – приповеда еванђелиста Јован. Али када су видели Господа, рекли су Самарјанци: „Сад не верујемо више због твога казивања, јер само смо чули и знамо да је овај заиста Спаситељ света, Христос“ (Јн. 4,42). Тако и ми можемо рећи и говоримо, а ако не говоримо и не унемо да кажемо, онда грешимо – говоримо светоме, чијом речју смо се обратили всри: „Сад не верујемо више због твога казивања, јер смо чули и

знамо да је Исус заиста Спаситељ света, Христос“; а то знамо зато што смо у светом чули и видели не само проповедника и благоговесника, него и светог – у њему самоме смо сагледали живот вечни, кроз његову личност нам је засветлио Христос који у њој живи и чији лик светли у њој; на пролазној човековој природи прочитали смо писмена вечне Истине. У светом, као у књизи, ми читамо Реч Божију и видимо Његову животворност. И прочитавши, више не верујемо његовој беседи, већ смо чули и знамо да постоји Извор воде живе.

Сами смо чули Реч Божију, сами знамо. Зашто? Зашто то знамо?

Одговарамо: по мучеништву, по мученичком животу и по мученичкој смрти – по свему оном што се заједно назива житијем. То је тако. Али свете не виде увек и не виде сви, нити се животно дотичу њиховог житија. Међутим, цела ствар вере, оне вере која нам је неопходна за себе и у себи, јесте искуство, живи додир са другим светом, макар и преко посредника, можда и преко многих посредника – али ипак додир. Но, изгледа као да већини такво искуство није дато. Као да крвоток Христовог сведочења у црквеном телу не храни све ћелије црквеног организма. И тада, ако је тако, једни који леже поред крвних судова имају могућност да живе, а други су осуђени на условно подражавање дејстава вере, подражавање које има изглед вере, али је лишено њене снаге. И ова мисао се заоштрава тим пре што ми уопште немамо непосредан однос према свим светима, према давим сведоцима тајни Божијих. – Нико. Зар је све прошло сведочење за нас само историјска чињеница? А ако није, ако смо у дубини душе убеђени у непрестану делотворност овог сведочења из прошлости, ако га се чврсто држимо, као за нешто што је увек садашње, не можемо а да се не ушитамо: како заправо улази у емпиријску историју, како улази као њена вечна вредност светитељски подвиг сведочења?

Превод
Зоран Буљугић

Преведено из
„Вестник русского христианского
движения“ III–IV–1981.



Пейзаж Покријарица
Рођење Христово, детаљ, фреска, 1346.

СВЕТИЊА БРАКА

Брак је заједница живота мужа и жене. Заједница у којој се огледа да је Бог створивши човека, створио га као човека и жену, створио га по облику своме (Пост. 1. 27.), да би човек, као муж и жена, имао у себи саборност љубави. Због тога ће „човек оставити оца свога и матер своју и прилијепиће се жени својој и биће двоје једно тјело“ (Пост. 2. 24.). Брачна заједница живота је само она која је Богом благословена! Стога ћемо, за потребе овог рада брак дефинисати као једну, свету и саборну заједницу живота мужа и жене, коју може само смрт раставити (и оно што се смрти упокојава). Овако посматрајући, брак се може упоредити са Црквом (Ефес. 5. 32.). Када се појавио Господ Исус Христос, Он је благословио брак, те је тиме и тај вид човекова живота привео себи у телу своме, у Цркви.

Брак има два аспекта. Један је видиви и састоји се у стварном, конкретном, животу мужа и жене у заједници. Овај аспект има своје моралне, материјалне, правне и друге видове. Стога поред Цркве брак потпада и под јурисдикцију државе. Други аспект се састоји у невидивом, у благослову Божијем. Није свака заједница живота мужа и жене, макар била призната и од државе, брачна заједница. Јер, Бог, Речју Својом, створивши човека, Речју кроз благослов им заповеди: „Рађајте се, множите се и попуните земљу“ (Пост. 1. 28.), Речју их помири са собом у Цркви, Телу Речи. Тек дар благослова Речи Божије чини да „видиво природно“ постане истински природно, тј. облагодатно и чисто у Цркви. Државни брак, када је без благослова, није благословен, није свет, и заснован је на телесној жељи, људским учесима и моралу. Света тајна брака узноси везу мужа и жене изнад телесног, изнад блуда, који је утењем Светих Отаца осуђен као против-природан чин (в. 1. капоц Атан. Вел. и 4. капоц Григ. Ниск.).

У овом раду ми се нећемо задржавати на условима и сметњама црквеноме браку. Ми ћемо разлучити неке појаве данашњег живота у Цркви, а које се тичу брака. При томе ћемо поћи од онога што је претежније, а то је невидиви аспект, онај који узводи Богу.

МЕШОВИТИ БРАК

Мешовити брак је сваки онај брак који сачињавају муж и жена који немају заједничку веру у Бога. При том је могуће направити разлику између брака у коме је једна страна јеретик, од онога у коме је једна страна незнабожац (друге, нехришћанске вере или атеиста).

а) Мешовити брак са јеретиком*

Јеретиком треба сматрати како јеретике у ужем смислу, тако и расколнике:

„Јеретицима ми сматрамо колико оне, који су одавна из Цркве искључени били, толико и оне, који су били последице од пас анатемизирани; осим тих и оне, који се причињају да праву вјеру исповиједају, а међутим у раскол пријеђоше и завјере склањају против наших канонички постављених епископа... (6. канон II Вас. Саб.)

Све, који су овде набројани сједињује отцепљење од црквеног јединства. Истина, неки други канони (шир. 1. канон Василија Великог) праве разлику између јереси и раскола, али само када је у питању снисхођење Цркве у погледу обраћања Цркви припадника тих заједница. Да би се свршила света тајна брака, сви учесници морају бити пуноправни чланови Цркве. Јер: „с јеретицима и расколницима не треба се заједно молити“ (33. канон Лаод. Саб.) и „који се заједно са одлученим, ма било и у кући буде молио, пека се одлучи“ (10. канон Ап.). Уколико је овако са „обичном“ молитвом како је тек са приопштавањем, тј. општењем са јеретиком или одлученим у светој тајни брака?

„Исто се тако установљује, да дјеца клирика немају ступати у брак са незнабожцима, или јеретицима.“ (21. канон Карт. Саб.)

Да ли се ово односи само на децу клирика, или на осталу децу, па и на одрасле људе?

„Ни с каквим јеретиком не треба брак склањати, или за такве давати синове или кћери, него напротив треба њих узимати, ако обећају да ће Христјани постати.“ (31. канон Лаод. Саб.)

Дакле, нико не сме да ступи у брак с јеретиком. Разликовању јеретика од расколника овде нема места. Овде се снисхођење огледа у допуштању брака са јеретиком, ако обећа да ће се обратити Цркви. Ово обећање је супстински повезано са степеном оглашених, тј.

* Подела мешовитог брака на брак са јеретиком и на брак са незнабошцем извршена је само за потребе овог чланка. За св. Оце мешовити брак је увек брак између особе у Цркви са особом ван Цркве.

онај који да обећање пред епископом није више страп Цркви, и може, да ужива заједницу молитава као и оглашени. Уколико би јеретик презрео своје обећање, и ступивши у брак са правоверном особом, доцније избегавао да се обрати црквеном јединству, тада би брак био поништен, јер је разлика у вери брачна сметња, отклоњена ради обећања, и када се ово обећање покаже лажним, сметња остаје на снази. Одредбе 21. канона Карт. Саб. и 31. канона Лаод. Саб. даље разрађује 14. канон IV Вас. Саб. али ништа битно ново не доноси.

Интересантне су одредбе 72. канона Трул. Саб.:

„Нека не буде допуштено човјеку православноме да се сједини са женом јеретичком, нити жени православној да се вјенча са човјском јеретиком; а ако се открије да је ко тако што учинио, брак иска се сматра неваљаним, и незаконита свеза нека се развргне; јер не треба да се мијеша оно, што се не може мијешати, нити састављати са овцом вука, ни са Христовим дјелом нашљедство грјешника; ако преступи ово, што смо ми установили, нека се одлучи. Али, ако су се њеки, док су још у невјерству били и док још нијесу били прибројани стаду правослаvnих, саставили били законитим браком, пак затијем један, изабравши добро, обрати се к свјетлости истине, а други, остале прикован заблуди, нехотећи управити очи своје на божанствене зраке, (ако невјерној жени буде угодно живјети са мужем вјерним, или обратно, невјерноме мужу са вјерном женом) нека се међу собом не дијеле, по божанственоме Апостолу: јер се посвети муж свијерши женом вјерном и просвети се жена невјерна мужем вјерним“.

Канон у целини разматра фактичку сједињеност православне и неправославне (црквене и ванцрквене) особе, која споља гледају изгледа као брак и може бити да та заједница живота ужива и заштиту државе. Али, та фактичка заједница није црквени брак. Канон од тога полази имајући пред собом учење изражено у раније поменутих канонима. Канон у свом првом делу наређује да се таква веза без претходног снисхођења обећању обраћања, као незаконита има развргнути. Отсуство снисхођења јесте доказ да није у питању црквени брак. Снисходи се при намери да се склопи брак. Али ако је веза „брачна“ заснована, она је (у случају мешовитости) незаконита, уколико није затражено и добијено снисхођење. Ако је исто добијено пре заснивања веза је законита. Даље, канон одређује православној особи одлучење због сједињавања са неправославном. Зашто? Не може се сједињавати оно што је несједињиво. Брак је једна, света и саборна заједница живота, и не може се сабирати, заједничарити, или освећивати са оном особом која је изван Једне, Свете и Саборне Цркве. Ко то ипак покуша, макар и на овом телесном нивоу, тиме показује да му је телесно уживање, телесно заједничар-

рење, прече од заједничарска у Телу и Крви, у Цркви, у благодати. И још, ако ко без снисхођења Цркве телесно заједничари са нецрквеном особом, по том јединству и сам постаје нецрквени. Тога је одлучење само последица.

Капон таквој, мешовитој, фактичкој заједници, насталој без црквеног списхођења, не дозвољава конвалитацију. Она се мора разврнути.

Уколико настане фактичка заједница живота православне жене и човека, канони (26. капон Вас. Вел. нпр.) допуштају могућност конвалитације те заједнице, иако је и она незаконита. (копкубинат)

б) Мешовити брак са незнабошцем

Исти, 72. канон Трул. Саб. допушта само једну могућност, у свом другом делу, да фактичка заједница живота православне и неправославне особе настави да постоји. При томе је важно уочити термиолошку разлику. Кад забрањује и постајање дотичне заједнице канон као вашиправославну особу означава-јеретика. Кад допушта могућност да та заједница опстане, капон вашиправославну особу означава као – оне у невјерству, оне неприбројане стаду православних. У суштини јеретици и јесу у невјерству, али је тај појам код Отаца означавао оне, који су још у незнабожачким „вѣрама“. Канон допушта могућност да се фактичка „брачна“ веза одржи, иако је мешовита чак и са незнабошцем (или јеретиком) ако је: а) законита, б) настала у време док су обе особе биле изван црквене заједнице, и ц) ако је то по вољи парочито ванцрквеној особи.

Канон спомиње „законити брак“. Али то није црквени брак, јер је настао у доба обостраног неверства, па није могао бити црквен. Ради се о грађанском браку, фактичкој заједници, у којој не постоји нека смисла, (сродство нпр.) која би везу чинила нечистом и то сметња по учењу Цркве.

Фактичка заједница живота православне и неправославне особе треба да је настала у време обостраног неприпадања Цркви. Након обраћања било човека било жене православљу, њихова веза може опстати, иако је мешовита. Разлог овој снисходљивости капон налази у речима апостола Павла из прве посланице Корићанима глава 7 стих 14. Смисао снисхођења јесте у томе да особа која је православна продужавајући живот са оном која је још у неверју, могла утиче на ову да би се и она обратила к православљу и на тај начин посветила. Дакле разлог је у спасилачкој мисији, и духу Цркве.

У складу с тим капон изричито захтева да у дотичној вези невјерној особи буде угодно живјети са вјерном. Ова „угодност“ означава расположење духа невјерне особе, расположење при коме не постоји омраза на Цркву. Непостојање ове омразе је оно што даје

паду да ће та особа да се обрати, и друго, да неће временом одући православну особу у псевјерје.

Из свега изложеног се да закључити да капон при разматрању фактичке заједнице живота православне и неправославне особе не прави разлику између јеретика, расколника, или незнабожца. За све њих за Опе је важно да не припадају црквеном јединству, а то је оно што њихову везу и чини мешовитом. Уколико је веза настала у време обостраног неверја постоји могућност да иста након обраћања једне особе опстане. Притом видимо сличност у духу између списхођења које Црква даје пре настанка брака, а због обећања нецрквене особе да ће ступити у Цркву накнадно и снисхођења које Црква даје вези насталој у време обостраног неверја, а због наде да ће се ванцрквена особа обратити Цркви.

Канон 14. IV Вас. Саб. спомиње могућност да се православна и неправославна особа сједине црквеним браком са „јеретичком, или јудејском, или јелинском особом“... ако ... „обећа да ће се обратити у православну вјеру“. Видимо да обећање обраћања има снагу да отклони сметњу нецрквености, без обзира којој категорији нецрквености иста особа припадала. Али исто тако видимо да је црквени брак апсолутно немогућ, у ма каквој варијанти, уколико Црква не снисходи обећању, или се то од ње ни не тражи. Обећање обраћања је једини и универзални разлог постојања мешовитог брака. При том тај брак само пеко време, а не стално може бити мешовит, а наиме само до испуњења обећања. Тада и муж и жена постају православни, и нема мешовитости.

Фактичка заједница живота настала у време обостраног псевјерја, обраћањем једне особе православљу, и ако продужи постојање, по снисхођењу Цркве, не постаје тим и црквени брак! Она остаје што је и била, само Црква не одлучује православну особу, све у испитивању да се и друга особа обрати православљу, и када се то и деси, тада се приоштава свста тајна брака дотичнима. Ако би њихова веза била брачна у црквеном, светотајинском смислу, у трену обраћања само једне особе, онда се не би вршило црквено венчање након обраћања и друге особе.

Ово је учење Светих Отаца!

ДАНАШЊА ПРАКСА

Брачни живот у Српској Православној Цркви регулисан је Брачним Правилима (у даљем тексту – БП).

Нецрквеност једне особе као лична сметња склапању брака може бити неотклоњива или отклоњива. Неотклоњива је у случају разлике вере (Чл. 12. т.9. БП), а отклоњива је у случају разлике вероисповести (Чл. 13. т.8. БП). Из овога произилази да уколико по-

стоји разлика вере између човека и жене, црквени брак није могуће склопити. Међутим, у одредби 14. канона IV Вас. Саб. изричито стоји:

„... исто тако ни сјединити браком са јеретичком, или јудејском, или јелинском особом, осим, ако особа, која жели да се браком сједини са православном, обећа, да ће се обратити у православну вјеру...“

Канон спомиње све могуће (за оно време) разлике у вери између црквене и ванцрквене особе. И за све разлике поставља један начин отклањања сметње – обећање нецрквене особе да ће примити православну веру, што не значи тек неско уверење, но само потпуно припадање Цркви. Ово једнако третирање разлика вера управо и јесте она чврста граница Цркве од света. Једини прелаз, али за све категорије, јесте обећање нецрквене особе да ће постати Хришћанин (31. канон Лаод. Саб.), што не значи Хришћанин у данашњем смислу као неко ко верује у Христа на како било, јер исти канон (31.) каже: „Ни с каквим јеретиком не треба брак склапати“. Било би смешно да се јеретик обавезује да постане било какав Хришћанин, дакле да остане и даље јеретик, и да му то буде услов да склопи брак са православном особом. Бити Хришћанин значи имати заједницу с Господом Исусом Христом, заједницу сведочења његове смрти (крштење), његовог васкрсења (литургија)... заједницу свих светих тајни. А то је могуће само у његовој Цркви, његовом свесведочењу.

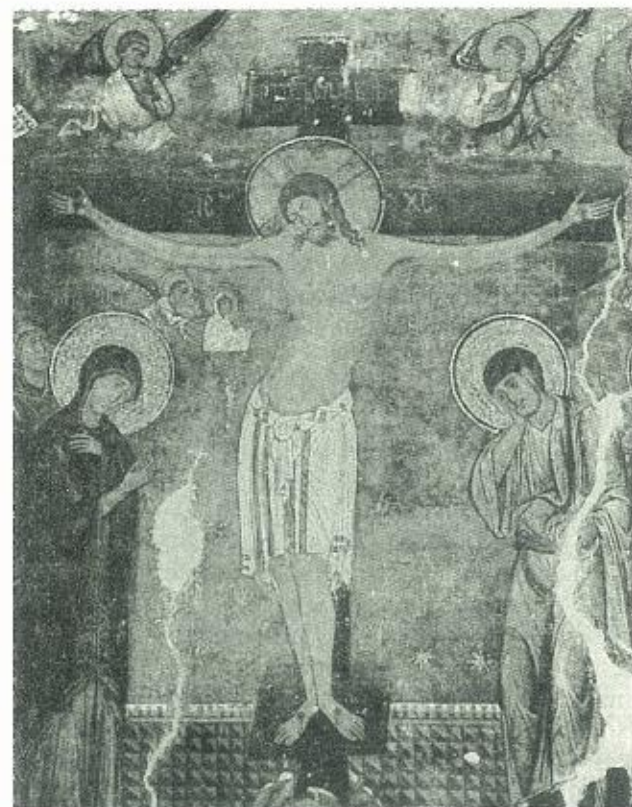
Дакле допуштено је канонима нецрквеној особи (било којој) да уз обећање склопи брак са црквеном особом.

Успостављање неотклоњиве сметње браку за поједине категорије нецрквених особа је нарушавање снисходљивости Цркве, али и границе Цркве од света, Хришћанина од исхришћанина!

Каква је суштина разликовања разлике вере од разлике вероисповести као сметњи склањању брака, види се из одредби Чл. 23. и 25. БП – по којима разлика вере постоји ако нецрквена особа припада верској заједници која „нема тајне крштења или чије се крштење не признаје за пуноважно“ (23.), док разлика вероисповести постоји ако нецрквена особа припада заједници „чије је крштење признато као пуноважно у православној Цркви, али та заједница није у саставу православне Цркве“ (25.). Суштина тога разликовања је у признавању тајне крштења верске заједнице од стране Цркве. Међутим, признавање тајне крштења од стране Цркве никако не значи да у тој верској заједници постоји истинска тајна крштења независно од Цркве, и не значи да се то признање може протезати на све ситуације, осим оних предвиђених канонима (7. канон II Вас. Саб. или 95. канон Трул. Саб. нпр.), по принципу сличности.

„Заповједамо да се свргне епископ, или презвитер, који призна крштење или жртву јеретика. Јер: како се слаже Христос с велијаром...“ (46. канон Ап.)

Ту је граница Цркве. Извап ње нема, нити може бити крштења, па ни признавања крштења. Ово је опште правило, које се са-



гласно учењу Киријана Картагинског и других великих Отаца може сажети у исказ: – Јеретичко крштење није друго до умивање, али умивање које човека „скврњи“ (47. канон Ап.) и „злослови“ (32. канон Лаод. Саб.). Такво је свако крштење обављено извап Цркве, али узето само по себи. Тек додиром јеретика са Црквом може зависно од врсте јереси да Црква „призна“ то крштење. Али и тад то није признавање да је оно што је скврњи сада свето, нити је то „признавање“ у сваком додиру јеретика са Црквом. Ради се искључиво о питању пачина пријема јеретичких особа у Цркву.

„Који се из јереси обраћају у православље и к броју оних, који се из јеретика спасавају, примамо по смиреном обреду и обичају...” (7. канон II Вас. Саб.)

Дакле ради се о одређивању обреда, којим се примају у Цркву јеретички изашли из окова заблуде. Додир јеретика и Цркве у коме се „признање“ јеретичког крштења може дати јесте искључиво – обраћање спасењу. А само „признавање“ је заправо обред, којим се неко јеретичко лице прима у Цркву. Тада се на оно умивање, спољашњи чин јеретичких „свештеника“, додаје благодат Светога Духа, која пере сву нечистоту и скврну коју јеретичко крштење носи по себи. Заправо, не признаје се крштење јеретика, већ само умивање, које Црква испуњава Божанским даром.

Из овога се види да је немогуће признавање крштења јеретика у било ком другом додиру јеретика са Црквом, осим при обраћању, тј. при ступању у Цркву. Стога и канони кад одређују услов за склапање мешовитог брака, захтевају само једно, да нецрквена особа да истинито обећање да ће ступити у Цркву. Ово обећање Црква, спиходећи, уподобљује самом обраћању, и оно мора претходити ступању у заједницу живота, иначе се (в. 72. канон Трул. Саб.) та веза мора развргнути. Обећање се уподобљује, али се испуњење обећања захтева. Уподобљавање није исто што и „признање“ крштења, иначе се испуњавање не би тражило, јер би самим обећањем лице постало православно. Уподобљавање обећања ступању у Цркву, јесте отварање врата јеретику или незнабожцу да ступи у додир са Црквом – да склопи брак са црквеном особом.

Уподобљавање обећања обраћања није исто што и признавање крштења. Међутим, у одредбама 23. и 25. члана БП ми видимо управо не само изједначавање, но и замену.

Данас је мешовити брак могуће склопити само ако нецрквено лице „припада верској заједници чије је крштење признато као пуноважно у православној Цркви, али та заједница није у саставу православне Цркве“ (Чл. 25. БП). Ову, недоследну формулацију (како заједница може имати „пуноважно крштење“ а бити изван Цркве) треба, као што и пракса показује, тумачити у напред наведеном смислу.

Припадност некој верској заједници, која ове услове испуњава јесте објективна чињеница. Такво лице по члану 115. БП пре склапања брака пред два сведока и свештеником у писменој форми обећава да неће ометати или утицати на црквено лице у смислу напуштања Цркве (т. 1), и да ће децу „из тог брака крштавати и васпитавати у православној вери“ (т. 2). Свештеник неће склопити мешовити брак упркос датом обећању, уколико се не увери, тј. не стекне убеђење да ће нецрквена особа извршавати обећање (Чл. 117. БП). Свештеник је дужан да и по склапању брака води бригу о испуњавању обећања (Чл. 118. БП). Дакле не постоји услов да то лице

пређе у православље што је примарни и једини услов по канонима. Забрањено да је лични однос нецрквеног лица према Цркви изван истраживања свештеника. За мешовити брак је по БП потребно припадање некој верској заједници по члану 25. БП и истинито обећање да ће се уздржавати од преобраћања црквеног лица, и да ће се деца увести у окриље Цркве. Оно о чему свештеник мора да води бригу јесте у суштини опстанак у Цркви црквеног лица и деце. Увођење нецрквеног лица у Цркву није примарно. Истина, у т. 3. члана 115. БП постоји одредба да црквено лице обећа да ће настојати да свог будућег брачног друга приволи православној вери. Ово обећање се даје усмено, и не проверава се да ли се спроводи и да ли се нецрквени брачни друг обратио, што као да се ни не очекује судећи по одредби члана 118. БП. По свему судећи ово обећање је декларативно и не обавезује. Све то указује на дефанзивни став Цркве у погледу мешовитог брака. Насупрот томе, канони кроз обећање обраћања, и инсистирању на испуњењу истога, апсорбују све обавезе које преузима нецрквено лице, и још тражи и његово обраћење. Морамо истаћи да канони имају активан став према свету, потпуно у складу са својом мисијом. Тако откривамо смисао каноничког мешовитог брака.

Црква не жели да уништи љубав између црквене и нецрквене особе. Она ту љубав поштује, али не може да јој повлађује као само телесној. Црква жели да одржи ту љубав на славу Бога, тј. да и нецрквену особу путем те љубави приведе себи. У томе видимо духовну сличност између смисла каноничког мешовитог брака, и речи апостола Павла: „... јер се посвети муж цвијерни женом вјерном“ (1 Кор. 7. 14.)!

Нипта од овога нема у мешовитом браку, који се склапа по одредбама БП.

Велик је круг лица, која су тим одредбама искључена из могућности да склопе брак са црквеном особом, што је директно супротно 14. канону IV Вас. Саб. који предвиђа мешовити брак са јеретичима, Јудејцима и Јелинима. Данас, Јеврејима, атеистима и припадницима других вера, није могуће да склопе брак са црквеним лицем пре него што крштењем и сами не постану црквени. Догађа се да лице атеистично, али склоно или наклоњено Цркви не може склопити брак са црквеним лицем, а да то може учинити лице припадник богомрске јереси, пенаклоњено Цркви.

Такође, велики проблем представља у мешовитом браку по одредбама БП то што у њему јеретик остаје јеретик, и по пракси тај брак најчешће остаје до краја мешовит, што је супротно одредби 31. канона Лаод. Саб., и што доводи до многих забуна.

Брак је заједница живота мужа и жене, заједница саборног јединства у Светоме Духу. Како се мужу (или жени) православноме може сабрати у јединству благодати Светога Духа жена (или муж)

јеретичка, кад она нема у себи литургијску (црквену) саборност? Не може се улазити у Царство Небеско делимично, нити се може Цркви прилазити кроз брак, а остајати изван њене вере и литургијске заједнице, и то тако да траје неограничено. Стога, 31. канон Лаод. Саб. и каже: „Ни с каквим јеретиком не треба брак склапати“. Овде се мисли на безразложит, неограничен, мешовит брак, онај у коме јеретик остаје јеретик. Али, када исти канон допушта брак уколико јеретик обећа да ће постати Хришћанин, он користи израз – „него напротив треба њих узимати“, чиме се истиче да јеретика треба узимати к себи, тј. к Цркви, чиме се подвлачи да није у питању тек неко необавезно настојање да се јеретик у току брака приволи православиљу, него је по среди инсистирање на томе да јеретик испуни обећање, јер му је и допуштено склопити брак кроз обећање, а због узимања јеретика к себи. Привременост мешовитог брака је одговор на одредбу – ни с каквим јеретиком не треба брак склапати. Привременошћу, мешовити брак у извесном смислу јесте начин узимања јеретика у пуну црквену заједницу, и то је одговор на питање како се муж православни може сабрати жени јеретичкој у благодати Светога Духа. Но, ако је мешовити брак сталац, тј. ако у њему јеретик остаје стално јеретик, тада се губе границе Цркве. Могуће је тада бити истовремено и у њој и изван ње. Да ли Црква може снисходити до те мере, без икаквог поуздања да је то на спасење јеретика?

Погледајмо 10. канон Лаод. Саб.: „Који Цркви припадају, не морају равнодушно своју децу женити са јеретичима“. Забрањује канон родитељима да своју децу над којом имају власт венчавају са јеретичима – равнодушно. Шта значи одредба – равнодушно? Та одредба стоји у вези са влашћу, коју црквени родитељ има према својој деци. Она показује нужну бригу родитеља према браку деце. Бити равнодушан према браку свог детета испољава се, између осталог, у томе – одржавајући Оци Лаод. Саб. – да се даје дозвола деци да ступају у брак са јеретичима, и то (в. 31. канон Лаод. Саб.) не са било каквим јеретичима, него са оним окорелим, оним који неће да се обрате Цркви. Равнодушно – значи још и – равнодушно гледати на заједницу јеретика са православним, заједницу, која се не преображава у православно саборно јединство.

Данас се сходно БП дозвољава да деца Цркве склапају брак са јеретичима – равнодушно. Није то што Црква признаје умивање неким јеретичким заједницама при примању обраћеника у црквено јединство, никаква брига у погледу брака деце Цркве и деце јереси. Није то што неко припада некој јереси гаранција да исти није окорели јеретик. Јер, Црква не признаје умивање јеретичких заједница у зависности од личне окорелости припадника тих заједница, него од степена повређивања црквених догмата, и од начина самог умивања. Тако, кад год се склопи брак по одредбама БП између лица

православног и римокатоличког штр. да ли поступамо равнодушно? Очигледно, да!

КОНКУБИНАТ

Шта значи конкубинат?

Конкубинат је заједница живота два православна лица (човека и жене), која ужива државну заштиту, али која је без обављеног црквеног венчања.

Данас постоји не мали број људи, који су у Цркви, који имају потпуну литургијску заједницу, али који живе у конкубинату. Они и до сада избегавају да своју заједницу живота одрже светом тајном брака. На тај начин се створило чудно стање да ови људи уживају потпуну црквену заједницу, а да притом не предају Цркви своје брачно живљење. Као да брачно живљење стоји изван Цркве. А оно напротив, треба да је у суштини црквено.

„... О каквом употребљавању говориш? Да ли о законитоме, које је Бог допустио, говорећи: – Рађајте се, и множите се, и напуните земљу? И које је апостол одобрио говорећи: – Женидбу да држе сви у части, и постеља женидбена да буде чиста? Или пак оно које бива простим начином, и потајно и прелубио?“ (1. канон Атан. Вел.)

Свети Атанасије Велики овде разликује два начина здруживања човека и жене. Први начин је законит, други је прости, тј. телесни, и потајни (од Цркве, од њеног благослова). Када помиње законитост првог начина, светитељ мисли не на закон државни, већ на закон Божији, Црквени. Јер, помиње заповест Бога, а потом и апостола Павла. Говоримо – законит. Но, није у питању извршавање заповести ради исказивања лојалности Богу, или Цркви. Ради се управо о учествовању у благодати, благослову Божијем, који се налази у закону. Вршећи закон човек узима учешће у заједници благослова са Законодавцем, и свима који врше закон, целом Црквом.

„И благослови их, и рече им Бог: Рађајте се, и множите се...“ (Пост. 1. 28.).

Видимо да благослов брака иде са речима закона. Реч, која даде закон, даде и благослов, и Она створи човека као мужа и жену. Стога се не сматра природним само оно што бива по особености створеног, него је природно оно што још уз то ужива и благослов Речи (тј. Цркве) испуњавајући закон. Стога није свако сједињење човека и жене природно, већ оно да би било природно мора бити благословено, законито... Противзаконито здружење човека и же-

не, јесте и противприродно – а законито здружење човека и жене јесте једино оно настало кроз црквени брак.

Бог, Света Тројица, јесте Бог заједнице. Он хоће да присуствује благословом у сваком односу, свакој заједници човека, па и у браку. Тиме је брак део Цркве, она је ризница благослова Божијег. Ко се здружује брачно, а избегава благослов Цркве, тај држи свој „брак“ у тајности, тај живи саборно. Стога и рекосмо да је чудно да ти људи уживају потпуну црквену (саборну) заједницу, а сами су у свом дому нецрквени.

Премда разумемо људе, који из бојазни од терора безбожног режима нису склапали црквени брак, а сад може бити да сматрају (наравно погрешно) да су, будући одмаклих година, закаснили за то, или да им то не приличи, не можемо да оставимо по страни такво стање, тим пре што се неки од оних који познају срж вере залажу за то да такво стање може да остане, и да се сматра црквеним. Грађански (државни) брак православних лица (мужа и жене) није црквени брак. Да бисмо ово показали размотрићемо свештене каноне.

Човек и жена, према особини своје тварности, могу ступати у тројак однос. У заједницу уживања, заједницу живота, и једну, свсту и саборну заједницу живота (црквени брак).

Заједница уживања човека и жене јесте њихов однос, који нема особину здруживања живота човека и жене, већ је то однос само њиховог живота, а који однос постоји највише ради угађања страсној жељи. Пример заједнице уживања јесу данашња тзв. забављања младих. Супруга, и мотив ових заједница јесте – блуд.

„Блудник, за осам година нека буде без причешћа...“ (59. канон Вас. Вел.)

Заједнице уживања лако је разликовати од заједница живота човека и жене (грађански брак). И у друштву заједнице уживања се морално осуђују, али заједнице живота уживају поштовање. Оно што ове две врсте заједница одваја јесте видиво разликовање односа у које ступају човек и жена.

Но, постоји и оно невидиво, које је заједничко за ове две врсте заједница. То је управо беззаконост – безблагодатност ових веза. Није просто употребљавање по особини створеног испуњавање закона у целини, јер томе употребљавању претходи Божиј благослов (в. Пост. 1. 28). Управо тражење тог благослова јесте оно што чини кроз свету тајну брака законитом – благодатном и саборном и светом заједницу живота човека и жене. Зато Свети Оци и називају чак и заједнице живота (грађански брак) блудом. И уопште, сваки однос човека и жене ради задовољавања телесне жеље јесте блуд или прелуба, па макар то било и у црквеном браку.*

* Види о томе опширније у тексту Епископа Артемија: „Света тајна брака у догматском светлу“, *Св. кнез Лазар* бр. 4, стр. 13-28.

Изузетак чини само фактичка заједница живота (в. 72. канон Трул. Саб.) мужа и жене настала у доба њиховог обостраног неверја, а по обраћењу једног од њих. Ова заједница није незаконита, јер је Црква не осуђује, него допушта. Али она све док као таква траје, није ни благословена у смислу свете тајне брака. Будући неосуђена, она ипак ужива извесни благослов спусхођења Цркве, али то није благослов свете тајне брака. Њену суштину бисмо најбоље изразили речима да је она тек припрема за брак. Наравно, када се и друго лице обрати Цркви. Стога и деца из ове везе нису нечиста, тј. нису плод саме телесне жеље, него и спусхођења Цркве.

Ипак, ако Свети Оци и називају заједницу живота човечка и жене (грађански брак) блудом, они праве разлику између тог блуда и блуда заједнице уживања. Но, ваља истаћи да та разлика није разлика суштине, иначе би се други назив дао. Не, блуд је блуд. Свети Оци само мање кажњавају блуд у оквиру заједнице живота (грађански брак) вероватно спусхођећи чињеници да су у тој вези односи човека и жене дубљи и чвршћи. Стога се и не инсистира до краја на развргнућу те заједнице, као што се то инсистира у случају заједнице телесног уживања.

Канони разликују и прелазну заједницу човечка и жене. То су заједнице настале у жељи за склапањем брака, али је начин тога незаконит. Тако, 22. канон Вас. Вел. даје одредбе у вези отмице девојке. Канон наређује да се та веза мора прекинути и девојка вратити веренику или родитељима или другима, који имају власт над њом. Па, уколико ови дају своје одобрење и девојка пристаје, брак отмицара и девојке се може склопити. Дакле, као и код заједнице уживања, и овде се инсистира на прекиду везе, али у погледу казне ствари стоје другачије:

„... али који има жену, коју је прије или тајно, или силом осквршио, тај мора издржати казну за блуд. А казна за блуднике установљена је на четири године...“

Без обзира на то што се отмица завршила браком, блуд, који је из ње проистекао (била отмица стварна или глумљена) кажњава се не по одредби 59. канона Вас. Вел. која важи за просте заједнице телесног уживања, него са четири године одлучења. Канон не разматра да ли је отмица била стварна, против воље девојке. Важно је да је после свега општом сагласношћу склопљен брак. Ако брак не би био склопљен, тада би по 27. канону IV Вас. Саб. отмицар, или његов помоћник, био свргнут или анатемисан, у зависности од тога да ли је у питању клирик или световњак.

Слично отмици свети Василије Велики одређује и за „девојке, које иду за човека противу воље оца“ (38. канон Вас. Вел.), као и за оне „које се противу воље господаре“ (40. канон Вас. Вел.) предају човеку. Све оне чине блуд. Али се за блуд, у случају брака као завршетка, не кажњавају као да су биле у блуду заједнице уживања.

Дакле, да би ове прелазне везе уживале такав свој третман, канони траже да се окончају браком.

Заједница живота човека и жене (грађански брак) по спољности изгледа као и црквени брак. То је изазвало Оце да понекад у канонима назову браком и оно што у суштини није законити Богом благословени брак, и венчањем оно што није венчање у смислу тражења истог благослова, није црквено венчање. Ово је створило недоумице у погледу појединих односа, да ли су они брак, или блуд. Највеће недоумице изазвале су управо заједнице живота човека и жене (грађански брак). Да би разрешио ово питање свети Василије Велики својим 26. канопом испуње правим именима (прквени) брак, и блуд (грађански брак), не обраћајући пажњу на оно што се приказује споља, него судећи управо по духовној суштини.

„Блуд није брак, пак ни почетак брака; зато, ако је могуће, нека се разлуче они, који су се кроз блуд саставили, и то би било најбоље. Али ако они на сваки начин хоће да заједно живе, нека се подвргну казни за блуд, а нека се већ не дијеле, да се што горега не догоди.“ (26. канон Вас. Вел.)

„Блуд није брак“. Грађански брак није црквени брак, зато му је духовна суштина да је он блуд, тј. незаконита – безблагодатна заједница живота човека и жене. То што грађански брак споља изгледа као црквени, по опасности у 30. канону не сме да омете наше старање за истином. Грађански брак, будући блудом, не само да није брак, него није ни почетак брака, и треба такву везу разлучити. Али не по сваку цену. Упорност човека и жене да живе заједно може довести до тога да Црква у страху од горега одобри и благослови светом тајном брака ту заједницу.

Речи: „Нека се подвргну казни за блуд, а нека се већ не дијеле“, означавају допуштење брака. Дотични морају ступити у брак. Видели смо у питању прелазних заједница да је услов и њиховог опстанка, по привременом прекиду, склањање брака. И тај исти услов постоји у погледу блажег кажњавања блуда. Казна за блуд из 26. канона је у ствари она иста четворогодишња из 22. канона.

Погрешно је тумачити да речи: „Нека се већ не дијеле“* значи остављати их да живе и даље у блуду, тј. без црквеног брака, у блуду, а да опет уживају пуну литургијску заједницу (односно Св. причешће). За оне који живе у блуду у прелазној заједници 22. канон каже: „... не треба их дотле примати, док се исте не дигну од њих...“! Црква не прима у литургијску заједницу никога, док је у блудном живљењу, осуђеном Црквом.

* Ове речи указују на то да канон захтева да се веза о којој је реч нужно претвори у брак. (прим. аут.)

„...Пак ако се њеки тешко одбијају од својих обичаја и радији су да служе тјелесним настрадама него Господу, и неће да управе свој живот по Евангелију с таковима ми никаког општега посла немома...“ (84. канон Вас. Вел.)

Услов да би грађански брак, као заједница живота, опстао, уз упорност човека и жене јесте црквено венчање, тј. приопштење свете тајне брака. Без црквеног брака, грађански брак као реална, тј. видива заједница живота не може опстати. Односно може, али се потичи цар неће примати у литургијску заједницу. Сама могућност опстанка њихове у суштини блудне везе, преображајем у законити брак је највише што Црква може да им да. Везу насталу међу црквеним и нецрквеним лицем, ако је и грађански брак склопљен, али не и мешовити прквени (в. прву одредбу 72. канона Трул. Саб.), ништа не може спасити.

Канон (26. Вас. Вел.) претпоставља развргнуће заједнице живота човека и жене (грађанског брака) њеном опстанку кроз приопштавање свете тајне брака.

Зашто?

Одговор се можда налази у речима: „Блуд није брак, пак ни почетак брака“. Реч: - Почетак, у неким преводима се преводи као: - Основа. Блуд (грађански брак) није почетак, или основа брака. Зашто? По учењу светог Василија Великог: „Чега је почетак сваљао, и све остало мора се одвргнути“ – дакле, блуд као скверна, као нарушавање природног поретка ствари (прво Божији благослов, а потом употреба створенога) није основа светиње брака, и мора се прекинути.

Данас, када људи живе и по четрдесет година у блудном грађанском браку, и када из њега имају децу, па и унукс, а у томе „браку“ су из познања, не изгледа нам мудро тежити испуњавању све строгаће канона, и тежити ка развргавању грађанског брака. Уосталом, и у време светог Василија Великог конкубинат је могао постојати само међу младим особама, и то опет кратко време, и био је свакако не по познању, већ по неком неразумљивом противљењу Цркви или устаљеним друштвеним односима. Разлог свему овоме лежи у интензивном и свеобухватном црквеном животу онога времена.

У прилици смо да једино констатијемо да канони постоје (инсистирају) да све незаконите заједнице човека и жене фактички развргну уз односну епитимију дотичним лицима. Ово треба да послужи као опомена да се пази на то каквим начином живимо и у оном сегменту живота за који данас исправилно кажемо да је наша приватна ствар. Такође можемо да приметимо да је 126. члан БП потпуно исправан са каноничног гледишта. Црквене власти морају благим начином поучавати народ, и поукама га привољети да се односи сходно одредбама канона и поменутог члана БП.

Ако Црква показује, као што је и дужна да покаже, обазривост према народу и времену садашњем, она није дужна, нити сме да затвара очи пред блудом као таквим и да ошима, који су безразложно у конкубинату, даје Свето причешће.

„Духовник који прима исповијед, мора забрањити причешће онима, који исповиједају тајне гријехе, али нека им не забрани долазити у Цркву...“ (28. правило Никифора Исповедника)

„Старај се, свештениче, да будеш беспријекорни дјелатељ, и који право врши ријеч истине... Не заборави Господње и светих апостола заповиједи, која каже: не дајте светиње псима, нити међите бисер пред свиње (Мат. 7, 6). Пазите да псе и на остало. Гласај да не падеш, бојећи се човјеска нити давај Сина божјијега у руке недостојним. У часу ономе не презај од земаљских великаша, па ни од онога, који носи дијадему. Који су достојни божанственога Причешћа, причести их забадава, као што си то и сам примио; а оне, којима божанствена правила забрањују, не причешћуј, јер су они као незнабожци, иако се не обрете тешко и њима и онима који их причешћује...“ (Упутство Василија Великог свештенику кад има да служи свету литургију.)

Свешеник је дужан да пази на достојност онога ко се причешћује. И не сме да причешћује онога који тога није заслужио, већ је по свом животу заслужио одлучења. Ревност у овоме је похвална, али мора бити праћена ревношћу у поучавању.

Упркос свему што смо навели из канона и учења Светих отаца постоје неки који се уздају у своје учење и тврде да дуготрајно живљење у конкубинату, при чему није било одлучења, те су се лица (човек и жена) редовно и по свом нахођењу причешћивали, по самој свосвештавајућој особини литургије, литургија испуњава конкубинат оном благодаћу Божјом која би се редовно приопштавала човеку и жени путем Свете тајне брака. У овом учењу налазимо прво појам дуготрајности конкубината који није одређен, нити је јасно због чега је дуготрајност важна уколико се инсистира на литургији, која је вечна. Истима се може поставити питање да ли је литургија освештавајућа и онда када се даје онима који је нису достојни? И друго уколико лица која живе у конкубинату пожеље да се црквено венчају, да ли ће им то бити забрањено будући да благодат Свете тајне брака имају по тумачењу неких од раније кроз дуготрајно причешћивање?

Учење истих потиче из погрешног тумачења историје Цркве. Истина је да она у време апостола и непосредно после њих није имала оформљену Свету тајну брака, у смислу радњи, обрета. Она је преузимала форму грађанског брака, и уколико је брак испуњавао све услове које је Црква тражила својим учењем, тада би Црква

грађанску форму брака (обред) испуњавала својим благословом, благодаћу. Ово стање је трајало кратко време. Црква је оформила Свету тајну брака, и издвојила је из форме грађанског венчавања. Отада се благослов Божији на младенце приопштава путем Свете тајне брака, а не путем грађанског венчавања које Црква накнадно испуњава. Јер за тако нешто нема никаквог разлога. Црквено венчање се по правилу врши у току литургије. И несумњиво је да сила Свете тајне брака има корена у литургији, али литургија без молитава и радњи које сачињавају обред Свете тајне брака, не замењује саму Свету тајну брака.

ВРЕМЕ ЗА ВЕНЧАЊЕ

Венчање можемо одредити као тражење и добијање Божијег благослова кроз Свету тајну брака, чиме почиње законито сједињавање мужа и жене већ према особини створења. Али како човек живи у периодима времена (годишњим, месечним, седмичним, дневним), који се смењују, а неке периоде Црква је означила као временна поста, или као времена празновања, то није свеједно да ли се венчање има обавити у само одређене дане, или и у друге.

„Све своје време има, свака ствар под небом има своје време... Време кад се грли и време кад се оставља грљење...“ (Проп. 3. 1. 5)

„Жена није господар од својега тијела, него муж, тако и муж није господар од својега тијела, него жена. Не забрањујте се једно другоме, сем по договору, привремено да би се предали посту и молитви, па опет да се састанете...“ (1 Кор. 7. 4. 5)

Видимо да све има своје време, већ према значају саме ствари, али самог времена. Тако и венчање, да би брак био чистан, мора бити у времену када брачно живљење Црква сматра часним. То стога што је венчање отпочињање брачног живота. Из речи апостола Павла, ми видимо да, иако је брак установа света, брачно састављање мужа и жене у дане поста и молитве Црква не сматра часним. Зашто?

Пост, премда се споља исказује као неупотребљавање неких јела, у суштини је припрема за онај дан, онај догађај у животу Цркве, који својим духовним значајем превазилази наше свакидашње стање духа. Као такав, пост има духовни смисао, духовни карактер... Ми се кажемо сваки дан, али о посту посебно. Ми се трудимо да живимо светим врлинама, али о посту посебно... Ово – посебно – се очитује у што потпунијој окренутости, кроз напор, душе и тела, ка духовном. Пост је „време кад се оставља грљење. Не зато што је грљење у браку грех, него зато што од брачног грљења постоји

светији пут, пут уздржности. И тим путем Црква иде о посту, јер је он време посебног напора ка духовном, ка светом. Грљење не бива без удоваљавања телесној жељи, а пост је баш окренут од телесних, ка духовним жељама. Сад, у светлу реченог, видимо да пост и почетак брачног живота (венчање) не иду заједно. „Уз Четрдесетницу не смију се пржати свадбе...“ (52. канон Лаод. Саб.)

Слично је и са данима највећих Црквених празника. Постом се припремамо за празник. Оштримо чула дупе да видимо празник у духовној лепоти. Па зар баш тад, кад смо све поднели, да напуштамо духовно, и окрећемо се телесном? Стога је Црква и дане највећег празника – Васкрса – одредила као дане који нису погодни за венчање. Васкрс је победа над смрћу, али и више од тога. Васкрс је рађање у новоме, у непропадљивоме, али и више од тога. Васкрс је улазак са Христом у Царство Божије, у оно стање које је човеку било назначено још пре стварања. То стање пије брачно, већ је слично стању анђела Божијих (Матеј 22. 30.). Пошто је таква сила васкрснућег празника, такво мора бити и празновање Васкрса:

„Од светог дана Васкрсења Христа Бога нашега па до нове недеље, уза сву седмицу морају вјерни да у светим црквама непрестано проводе у псалмима и појању... радујући се у Христу и светкујући, и да слушају Божанствена писма и да се наслађују Светим тајнама. Јер ћемо тим начином заједно са Христом васкрснути и узнијети се...“ (66. канон Трул. Саб.)

Да канон није тек савет, сведочи реч „морају“. Верни морају следити канон, и то је врхунац духовног. „Јер ћемо тим начином заједно са Христом васкрснути“. Ту не може бити места за брачно грљење, или венчање, кроз целу Васкрсну седмицу. Поступање по одредби (66.) канона, окупљање у црквама, певање химни, слушање Светог писма, причешћивање, и др. сл. јесте у радости срца врхунац духовног саучествовања у Христовом васкрсењу. На крају крајева, сваки верни је у Цркви и позван управо на то. Стога и императивни карактер канона.

Обзиром на до сада изнето, Црква је одредила у које дане се венчање не обавља*:

1) од 15. новембра до 24. децембра – Божићни пост, 2) месопусна и сиропусна недеља, 3) Велики пост, 4) Васкрсна седмица, 5) од Свих Светих до 29. јуна – Петро – Павловски пост, 6) од 1. до 15. августа – Госпојински пост, 7) 29. август – Усековање главе светог Јована Крститеља, 8) 14. септембар Воздвижење часног Крста, и 9) свака среда и петак без обзира да ли је изузета од поста.

Ове дане као дане када се не врши венчање строго држи сва Црква. Поједине аутокефалне Цркве, само за своју област, проши-

* Сви датуми су означени по Старом календару (црим. аут.)

сале су и друге неке дане када се не обавља венчање. Тако, нпр. Руска Црква забрањује венчавање уторком и четвртком. Ово стога што ти дани претходе среди и петку. Среда и петак јесу дани туге, јер су то дани када је продан (среда) и разапет (петак) Господ Исус Христос. У те дане не може се одржавати свадба која без веселја не иде. Али, како среда почиње у уторак по вечерњој служби, то би ако би брак био склопљен у уторак пре подне, брачно грљење отпочело у уторак навече, што је већ среда, када се са грљењем престаје услед значаја средс. Забрана венчавања у уторак само је заштита чистоће среде. Исто тако је и са четвртком и петком.

Чини нам се пажње вредно питање да ли је оправдано венчавати се у суботу. Субота (осим једне једине) није везана за пост. Чак је и посвећена празновању (в. 66. канон Ап.). Али она претходи недељи. Недеља је седмици Васкрс и за њу важи у принципу одредба 66. канона Трул. Саб. па се грљење које у браку бива недељом оставља. Како недеља почиње у суботу по вечерњој служби, то би онда брак склопљен у суботу пре подне, својим, брачним грљењем, које би било у суботу навече, а заправо већ у недељу, скврњио Свету недељу, коју 66. канон Ап. назива Господњим даном. Није законом забрањено венчавање у суботу, али мислимо да би верни на поуку свога пароха требало да по своме благоверју одложе венчање за недељу. Тада њихово брачно грљење не бити у пуној части, јер не бити у недељу навече, тј. у понедељак!

Овај закон о данима кад је венчање забрањено има васељенски значај, и врло је строг. Настао је развијањем 52. канона Лаод. Саб. и 66. канона Трул. Саб. кроз вековну црквену праксу. Дакле, свептеник, који би самовољно склопио брак у дане кад је то забрањено, био би свргнут (Крмчија светог Саве, II 201)!

Епископ може да у заиста изузетним ситуацијама да диспензацију и одобри венчање у дан када је то забрањено (Ат. Синт. IV 589). Ово се право ослања на његовој законодавној власти у својој епископији. Но, како он ублажава тиме закон пирег црквеног значаја од његове епископије, то је у обавези да о тој диспензији извести свој Сабор. Свептеник може дати диспензацију само уз благослов и упутство свог епископа, дакле, као његов егзарх. Самостално не сме да даје диспензације, осим у крајњој нужди, када до епископа није могао доћи, а разуме се да не затражити накнадни благослов од свог епископа. Пропусти ли ово да учини биће свргнут. Венчање учињено у забрањени дан не руши законитост брака (одлука царигра. п. Мануила II Харитонула Ат. Синт. V 116).

Не постоје одредбе које би епископа обавезивале на давање односно недавање диспензације у свакој конкретной ситуацији. Епископ поступа по својој савести и одговорности за поверени му народ.

Уз диспензацију од забрањеног венчања у одређени дан младенцима се налаже тзв. брачна епитимија. Њену врсту одређује епископ,

такође самостално, по својој увиђавности. Уобичајило се да се брачна епитимија састоји у материјалном давању и помагању манастира или чега другог. Мислимо да најблагодостивљи епископи морају исказати добар осећај при давању диспенсације и палагању епитимија. Јер у случају честих диспенсација (особито ако је епископ пре-благ) и брачних епитимија које би се састојале у новчаном прилогу, могле би да доведу на лош глас дотичног епископа, као да тргује диспенсацијама, као да је симониста.

Жељко Которанин

АНЧНА БИБЛИОТЕКА
Арх. Наука

О ДРУГОМ БРАКУ СВЕШТЕНИКА ПО СВЕТИМ КАНОНИМА

Света тајна брака и света тајна свештенства. Не можемо улазити у све аспекте односа између ове две свете тајне. Из разлога економичности ограничићемо се само на оно што је у вези са тако-званим другим браком свештеника.

Прва заповест Бога човеку, за коју знамо, јесте заповест брака: „Рађајте се, и множите се...“ (Пост. 1. 28.). Према апостолу Јовану, почетак чудеса и прво показивање своје славе (Јован 2. 11.) Господ Исус Христос је учинио управо у Кани Галилејској, кад је својим присуством осветио брак. Ово нам сведочи о великоме значају који Бог придаје браку. Стога је велика јерес, велико богохуљење, тврдити како је брак нечист.

„Епископ, или презбитер, или ђакон, или други из свештеничког именика, који се уздржава од женидбе... не ради праве уздржности, него што се гнушава, заборављајући, да је све много добро, и да је човек Бог створио мушко и женско, него, говорећи, осуђује створење; или нека се поправи, или нека буде свргнут и искључен из Цркве. Тако исто и свјетовњак.“ (51. канон Ап.)*

Ко говори да је брак нечист, или да не води спасењу (1. канон Лаод. Саб.) осуђује створење, а тиме и Бога Свестворитеља, јер је Бог тај који је и створио и оценио да је творевина много добра и нај-после ју је благословио.

Канон осуђује само оно уздржавање од женидбе, које је плод погрешног учења. Канон не осуђује уздржност Царства Небескога ради. Дакле, уздржност, која не вређа створење, него је пуна страха Божијега, по речима Његовим:

„Јер има ушкопљеника који су се тако родили из утробе мате-рице; а има ушкопљеника које су људи ушкопили; а има ушко-

* Сви канони цитирани су по преводу епископа Никодима Милаша (прим. аут.).

пљеника који су сами себе упкопили Царства ради небескога. Ко може примити нека прими.“ (Матеј 19. 12.)

Ваља рећи да наведене речи следе непосредно по осуди отиштане жене, којом је Господ учврстио брак. Брак је свет и води спасењу, али указујући на пут упкошљеника, тј. уздржника, Он нам је указао на девственост, као савршенији пут. Стога свети Атанасије Велики у посланици Амуцу, монаху, каже:

„... Јер у погледу овога постоје два пута у животу, један умјерени и животу прикладни, разумијем брак, а други је апсолутски, и најсавршенији, а саме, дјевичанство, – и ако је ко изабрао свјетски пут, то јест, брак, неће зато пријекору подлећи, али неће добити ни толико дара, премда ће га ипак и добити, јер и он сам приноси плод по тридесет; а који је обљубио пут чисти, и над-свјетски, премда је то сурови и тежак пут с обзиром на први, добиће зато дивни дар, јер ће доијети савршени плод по сто ...“

Светитељ је у ово мало речи исказао све што и апостол Павле у 7. глави прве посланице Коринћанима. Брак јесте свет, али је уздржност још светија. Свакоме како је Бог дао и како сваки Богу даје.

Свештеник се узима од људи призивом Божијим да би служио Богу за људе и приносио дарове и жртве за грехе народа, да би измолити спасење (в. Јевр. 5. 1-4.). Наш Првосвештеник, Господ Исус Христос, није имао, нити има, личних греха, али ученици његови нису безгрешни. Ипак, безгрешност, савршенство у светим врлинама јесте оно чему се тежи. Свештеник, као изабран из народа, и истурен испред народа, мора предњачити народу и у светим врлинама. Он мора ићи врлинским путем, путем уздржности.

Да ли то значи да се он мора уздржавати од брака? У ово занимљиво питање се не можемо уштити у оквиру овог рада. Само ћемо рећи да је Црква од првих дана (в. Тим. 3. 1. – 13.) гледала на брак као на свету, Богом освећену заједницу живота мужа и жене, која као таква не може бити препрека да муж постаје свештеник. Постојање свете тајне брака није препрека светој тајни свештенства. Супротне обичаје Васељенски Сабори су осудили.

„... Према томе, који се нађе да је достојан рукоположења за ипођакона, или ђакона, или презвитера, таково не може никако нека не буде запријеком, да се постави на тај ступањ, ако са законитом својом женом живи... да тиме не будемо узроком да се вријећа Богом установљени и Његовим присуством благословени брак...“ (13. канон Трул. Саб.)¹

¹ Далакње устројство, по коме посвећени може постати свештеник само у манастиру, а да је услов рукоположења мирског свештеника – брак, не још да се епископи постављају само од монашког свештенства, не руши светињу брака, нећ

„Аврелије епископ рече: Кад се на прошлome сабору разбирало о начину уздржности и чистоћи живота, установљено је, да ова три ступња, разумијем епископи, презвитери, и ђакопи, који су везани већ сvezом чистоће живота услед самога посвећења, морају бити у свему уздржљиви, као што и приличи свetim епископима, и Божијим свештеницима, и левитима, и који служе при божанственим службама, како би могли добити, што од Бога у простоти просе; пак према томе и ми морамо такође чувати, што је од Апостола предано, и што од најдубље древности важи.“ (3. канон Карт. Саб.)

„Фаустин, епископ Пикенски области Потентинске, заступник Римске Цркве, рече: Нека се установи, да се морају уздржавати од жена и чувати наравствену чистоћу и епископи, и презвитери, и ђакопи, и сви који се подирују светиње. Сви епископи рекоше: Нека се установи, да сви, који чувају огар или му служе, морају пазити наравствену чистоћу.“ (4. канон Карт. Саб.)

Услед самог посвећења благодаћу свештенства, свештеник је везан везом чистоће живота, и стога у дане служења, он, иако је ожени, мора приступити уздржности од жене (в. 3. и 4. канон Карт. Саб.), како би могао добити што у простоти од Бога проси. Премда ожени, свештеник и поред све законитости и благословености брака, мора у дане служења одступити од своје жене, и тиме, ма и на кратко, следити ономе путу којим иде девственик.

Они Карт. Саб. доводе у однос свештеничко посвећење, „наравствену чистоћу“, „простоту“ (-срца) и саму службу, тј. прошњу од Бога. Свештеничко посвећење везује свештеника за брачно целомудрије, тј. чистоћу живота; или „наравствену чистоћу“ у дане службе. Чистота живота у браку подразумева само онда сједишење мужа и жене када се жели тиме узроковати рођење детета, па и то само у дане кад Црква то не сматра нечасним, обзиром на духовни карактер тих дана.

Природна (наравствена) чистота обухвата нешто ужи појам. Канон (4.) је доводи у директну везу са службом. Природна чистота човека је чистота с обзиром на природу не палог човека, већ на природу прослављеног човека у Царству Оца нашега Небескога, које се Царство у служби пројављује. Та природа није мушко-женска са својствима садашњих, и садашњег начина рађања. „... мушко и женско својство ниуколико се не оснива на божанској намери о стварању човека; Богом је био предвиђен и други начин умножавања људи“, говори свети Максим Исповедник. Дакле, свештеник је

само у реченом смеру каналине однос брак-свештенство. И даље постоје брачни и безбрачни свештеници: пароси и јеромонаси. За епископе види 12. и 48. канон Трул. Саб. Разлог ового устројства је одоцање саблазни у Цркви! (прим. аут.)

обавезан да у дане службе следи не обичној чистоти живљења у браку, него потпуној Природној чистоти, тј. Небеској, тј. потпуној уздржаности од жене. Тиме се срце његово чисти, до простоте, до потпуног одступања од сладострашћа које служи у плотском рођењу. Ово сладострашће је заправо првородни грех, грех воље, којим се преноси грех природе на потомство. Стога је оно увек у домену „тела и крви“ у којима не пребива Свети Дух.² Срце занесено сладострашћем не узноси молитве у Светоме Духу. Тиме се штети служба.

И световњаци, ако желе да се причесте, уочи литургије не смеју се брачно састајати (5. канон Тим. Ап.), па колико то пре мора важити за свештеника који служи и који се и сам причешћује (8. канон Ап.)?

Ако света тајна брака није препрека светој тајни свештенства, света тајна свештенства, јошном приопштења, искључује даље могућност склапања брака!

„Од оних, који су нежењени ступили у клир, заповиједамо, да се само чацци и појачи жене, ако желе.“ (26. канон Ап.)

Који су нежењени ступили у клир, и као такви, ходају кроз живот анђелским путем, путем уздржника, постављени на службу Цркви, не могу се више женити (осим чаца и појача). Зашто? Зашто Клириштво представља неотклониву брачну сметњу?

Благодат свештенства и служења Цркви обавезује човека да се држи оног пута (или брачног, или безбрачног) у коме га је призив Божији затекао и у коме се путу он призиву одазвао –

„... који су везани већ везом чистоће живота услед самог посвећења...“ (3. канон Карт. Саб.)

Само посвећење везује човека на чистоћу живота, било у браку, било у безбрачју. Зато апостол Павле и каже:

„Сваки, браћо, у чему је призив у ономе нека остане пред Богом.“ (1 Кор. 7. 24).

Онај кога је призив затекао на путу уздржника, и који се на том анђелском подвигу одазвао, и за ту чистоћу живота се привезао везом посвећења, ако би „погледао уназад“ и затражио брак, тиме би учинио светогрђе, и показао да његово срце није право пред Богом.

Исто тако, и онај, који се призиву Божијем одазвао као ожењен, не сме гледати, ни желети, безбрачје, и ради тога терати жену од себе.

„Епископ, или презвитер, или ђакон нека не прогања жену своју под изговором побожности; а ако је прогна нека се одлучи; ако остане упорним, нека се свргне.“ (5. канон Ап.)

Овде треба уочити разлику од прогањања жене, и споразумног растања ради ступања у манастир. Ово друго је Цркви угодно, јер се иде ка већој светости. Но и тада се позиција свештеника мења. Он никад више не може бити парох. Он прихвата нови призив⁴ на службу манастирској братији. Могућност коју смо навели јесте условљена сагласношћу жене. Нема ли ове сагласности, брачност остаје веза чистоте тог човека, под претњом свргнућа.

Кад је тако са путем ка већој светости, колико је теже, да кажемо немогуће, да онај који је безбрачан, тј. који је на вишој светости пута, пређе у нижи пут, тј. у брак. Зато и онаква одредба 26. канона Ап.

Чацци и појачи јесу почетни клирички степени, и они уживају снисхођење Цркве утолико што се њихово рукопроизвођење не сматра као везивање за затечени пут безбрачја. Разлог томе је свакако и младост појача и чаца. Али Свети Оци нису овакав неопредељен положај појача и чаца толерисали унедоглед.

„... И да чаце, кад достигну зријело доба, треба побуђивати, или да се жене, или да положи објет уздржности...“ (16. канон Карт. Саб.)

Да ли 26. канон Ап. брани брак само онима који су нежењени ступили у клир? Да ли ожењени, па разведени или удовци, будући да су изабрали пут брачни смеју ступити у други брак и поред тога што су посвећени?

Да бисмо на ово питање одговорили, погледаћемо шта је то другобрачје, и како се оно односи према лицима која желе да ступе у клир, како према лицима која су у клиру, и на крају, како према лицима која су престала да буду у клиру.

КАРАКТЕР ДРУГОБРАЧЈА

Другобрачје, други брак, данас је у свести људи прихваћен и одомаћен као нешто сасвим нормално!

Да ли је то тако?

Бог је створио човека као мушко и женско. Заједницу мужа и жене је благословио. У тој заједници кроз свету тајну брака муж и

² Оштрије види: епископ Артемије – Света тајна брака у догматском светлу – *С.К. Лазар*. Призрен 1993, бр. 4, стр. 13 до 28.

⁴ Треба имати у виду да поменути прелаз, у пракси, представља пут ка епископском чину, што је узакончено у цркви 1187. године за време цара Исака Ангела – *Ат. синт.* V 321-323 (прим. аутора)

жепа најтежије саборују, толико тесно да се брак пореди са једним телом. Али, није брак, макар колико благословен, оно стање човека, које му је предопређено у Царству Небеском, по речи Господа Исуса Христа: „Јер о васкрсењу нити се желе пити се удају; него су као анђели Божији на небу.“ (Матеј 22. 30.). Тога ради, Господ је речју о ушкопљенику и указао да то да изнад брака постоји у Цркви светији пут, пут безбрачни и приближнији човековом пазначењу. Чему онда брак? На земљи још увек, човек је сексуално биће, које том својом особишом служи Богу само у законитом браку рађајући децу, по заповести Бога: „Рађајте се, и множите се...“ (Пост. 1. 28.), и по речи: „Пустите оца и мајку, и не браните им да долазе к мени...“ (Матеј 19. 14.). Не може свако да савлада своје тело и да већ сада живи анђелски. Апостол Павле каже: „Добро је човјеску да се не дотиче жене. Али због блуда сваки нека има своју жену, и свака нека има својега мужа.“ (I Кор. 7. 1. 2.).

Апостол говори о „својој жени и свом мужу“. Тиме исказује да сваки конкретни муж може имати само једну, конкретну жену. Брак је лични саборни однос. Свети Григорије Ниски каже: „... јер је човјеку Богом дана једна помоћница, и над женом је постављен један поглавник...“ (Григ. Ниск. 4. канон).

Ако је човеку дата само једна жена, и ако тај један брак, то једно тело мужа и жене, траје до смрти једног од њих, шта бива са живим мужем (или женом)? Да ли се допушта други брак, наиме да муж узме другу помоћницу иза жене своје? Црква је допустила други брак. Али ни због чега другог него да се спречи блудничество.

„... Други је брак само лијек од блуда, а није да се подупире неуздржност...“ (87. канон Василија Великог)

Први брак је веза законита у свему, и достојна да се назива браком. Из смрти жене (или мужа) муж је позван да остане удовач и да се уздржава. Није ли у стању ового да одговори Црква му спиходи одобрењем тзв. другог брака, да би се његово телесно усаљивање држало ошет у вези са једном женом. Али, при том, та нова веза није света као први брак. Она се не допушта као што се радосно склапа први брак, не допушта се ради Божије установе, већ се даје као примера ономе чему неуздржање води – блудничеству. Други брак не подупире неуздржност. Он се даје само када је човек слабији од свога тела. А та, изражена слабост кроз тражење другог брака није добродошла у Цркви.

Црква уз снисхођење другог брака зато падаже и епитимије.

„Парећујемо да онима, који су слободно и по закону ступили у други брак, а нијесу криомице жену узели, пошто прође неко кратко вријеме, које ће у молитвама и посту провести, сходно правилу црквеноме треба опростити и дати им опет причешће.“ (1. канон Лаод. Саб.)

Ако канон одређује да другобрачницима треба опростити, јасно је по себи да је тај други брак – преступ.

„Презвитер не смије да госту на свадбама другобрачних; јер ако неки другобрачни потражи да се покаје, какав ће бити положај презвитера, кад је он сам гостећи на таквим свадбама одобрио их?“ (7. канон Неокес. Саб.)

Господ Исус Христос је гостећи се на свадби у Капи Галилејској посветио (први) брак. Тако и Његови свептеници кад госте на свадбама одобравају односни брак. А како је други брак преступ за који се треба покајати, то они не смеју гостити на таквим свадбама и преступ одобравати.

Да Свети Оци други брак сматрају преступом видимо из 2. правила светог Никифора Исповедника:

„Другобрачни не вјенчава се, него се он још казни да за двије године не прими пречисту тајну; а трећобрачни за пет година.“

Наиме, другобрачни приликом склапања брака не бива украшени венцем, тј. „не вјенчава се.“ Приликом вјенчања, које може бити само код првог брака, света тајна брака се свршава кад свештеник стави венце на главе младеца и изговори речи потврде Цркве Богу да је венчање савно и честито, и тог момента Свети дух излива своје освећење свега што је учињено. Кад се склапа други брак, нема украшавања венцем, а ни сведочења о слави и честитости брака, па дакле ни Божијег благослова. Суштина другог брака није светотајинска и животна заједница мужа и жене, него је то, по наведеним речима светог Василија Великог, лек против блуда, живљење једног човека и једне жене, које је достојно опроштаја након епитимије од једне или две године одлучења (4. канон Василија Великог), а које се време може због начина живота и кајања још смањити (3. канон Неокес. Саб.).

Све се ово данас заборавило. Мало ко уочава разлику између првог и другог брака. Ако изједначимо други са првим браком, шта нас спречава да изједначимо трећи са другим и првим браком. А свети Василије Велики у 4., 50., и 80. канону трећи брак назива оскврнућем Цркве, послом несвојственим човечијем роду.

Сваки наредни брак, после првог, показује да тај човек (или жена) своје тело не може да држи у части, да постаје роб телесних налада, и да није спазан да понесе свој крст. Ако се ово у Цркви и може опраштати лаицима, то се клиру не може опростити. Јер је клир свезом освећења везан за телесну и сваку другу чистоту, и по томе мора црвенствовати пред народом у светим врлинама. А једна од светих врлина је уздржност и природна чистота, те свети брачни живот.

ДРУГИ БРАК И КАНДИДАТ ЗА КЛИР

„Ко се после крштења два пута женио, или је суложницу држао, не може бити ни епископ, ни презвитер, ни ђакон, нити уопште у именику свештеничком.“ (17. канон Ап.)

Кад говори о квалитетима кандидата за епископе и ђаконе, апостол Павле изричито напомиње да он мора бити „једне жене муж“ (1 Тим. 3. 2. 12.). Отуда и оваква одредба канона. Међутим падају у очи речи: „Ко се после крштења два пута женио“, што значи да такав може имати више заједница са женама, али пре крштења. Ово је последица суштине тајне крштења, јер крштење пере сву нечистоту, па и раније живљење са женама без Божјег благослова. Запамљиво је питање меповитог брака, у коме је иноверна страна био муж, који се крстио, по датом обећању, али тек након смрти своје православне жене. Ако ли се тај након крштења опет ожени, може ли бити клирик?

Светотајински се оженити пре сопственог крштења може само онај који истински обећа да ће ступити у Цркву. Овим обећањем он је себе суштински изједначио са оглашенима, које 7. канон II Вас. Саб. већ зове Хришћанима. Тако да склапајући брак исти прима свету тајну брака. Ако му жена умре пре његовог крштења, наредни брак би био други брак. Али свето крштење, чистећи и прљавштину другобрачја, оспособљава га да ступи у клир иако се након крштења женио.

„Другобрачне правило сасвијем искључује из службе.“ (12. канон Василија Великог)

Ово је потврда 17. канона Ап. који је истина у одредби опширности, али овај канон светог Василија Великог управо својом краткоћом чини наредбу искључивом, јасном. Док 17. канон Ап. прописује забрану другобрачним да ступају у клир, 12. канон Василија Великог прописује да другобрачне правило (управо 17. канон Ап.) сасвим искључује из службе, тј. из клира. Овако сročен, канон даје за право да се тумачи не само у смислу кандидата за клир, већ и у смислу оних који су већ у клиру, те имају службу. Наиме, и клирике који би (што никад није било) ступили у други брак, њихова другобрачност сасвим искључује из службе, тј. излаже их свргнућу. Ово, опет чини оправданим питање које се намеће у 17. канону Ап., а наиме: ако је другобрачнима немогуће да уђу у клир, колико је немогућности ошма што су већ у клиру да уђу у други брак. Све то наговештава да је припадност клиру неотклонива брачна сметња, како за први (в. 26. канон Ап.) тако и за други брак, те да би 26. канон Ап. требало тумачити у том смислу.

Ипак, погледајмо још неке одредбе, које директно или индиректно потврђују овакав наговештај.



Јудино издајство, фреска XIII век, Пећка патријаршија

„Који је узео удовицу, или пуштеницу, или блудницу, или ропкињу, или глумицу, не може бити ни епископ, ни презвитер, ни ђакон, нити уопште у именику свештеничком.“ (18. канон Ап.)

Жена кандидата за клир не сме да буде удовица, или пуштеница. Удовице, а и пуштенице могу водити узоран, врлински живот, па опет по канону нису подобне да буду жене клирика. Зашто? Удовице и пуштенице имају иза себе брак, па би им брак са кандидатом за клир био други. Управо, та њихова другобрачност би се по јединству човека и жене, пренела и на будућег клирика у таквом њиховом браку, што би овога искључило из клира.⁵

Ово може да послужи као илустрација колико Црква сматра да је другобрачност свештеника немогућа.

⁵ По 17. канону Ап. кандидат за свештенство може имати брак, или чак и суложницу, али пре свог крштења. По 18. канону Ап. не предвиђа да накнадно крштење може удостојити побројане категорије женскиња. Да ли по аналогiji (и њихове прекрштењске нечисти крштење освешћује) сматрати да се дотична одредба 17. односи и на 18. канон Ап. или то не предвиђање схватити као апсолутну забрану? Заиста, крштење удовице ће очистити нечист њеног другобрачја, али неће избрисати усмену код пароха на њен прекрштењски брак и саблазан која из тога произилази. Да би се сваки приговор одстранио канон не допушта у клир ономе који је узео за жену неку која није девица. Тиме би и он показао да неутемљена жеља за таквом женом пасује против девице у њему израста из срасти и наклоности ка страсти, а не целомудрености. (прим. аут.)

ДРУГИ БРАК И ВЕЋ ПОСТАВЉЕНИ КЛИРИК

Да ли се може оженити већ постављени клирик, коме је брак престао, нпр. услед смрти жене? Може му ли се допустити други брак?

„Другобрачје правило сасвијем искључује из службе.“ (12. канон Василија Великог).

Другобрачје сасвим се искључује са клиришком службом, ма на ком степени клира се дотични налази. То што се чацци и појачи могу женити ако су нежењени ступили у клир не значи да се они могу женити два пута. Јер је услов да би се они могли оженити баш да су нежењени ступили у клир. Дакле, допушта им се само први брак. Уосталом 17. канон Ап. се изреком односи на све који су у именику свештеничком, а ту су и чацци и појачи. Одредба да се постављени чацци и појачи могу женити није противна 12. канону Василија Великог нити 17. канону Ап.

.... сугласно установљујемо, да они, који су се два пута оженили били, пак су под теретом гријеха све до истнаестог прошлог мјесеца јануара, минулог четвртог индикта, шест хиљада сто деведесет девете годишје остали, и неће да од истога к себи дођу, имају подлећи каноничком свргнућу. Они пак, који су пали у такову заблуду другобрачја, али који прије ове наше наредбе познаше већ шта је корисно, те зло од себе отклонише, и неумјесно и незаконито здружење далеко од себе одбацише, или они којима су жене од другга брака већ умрле, пак помислише на обраћење настојећи да у уздржности напредују и бацивши уз то у заборав пређашња своја безаконја, – било да су то презвитери или ђакони – за такове установљује се, да имају престати од сваког свештенога служења, или дјеловања, и да подлегу спитимији за неко установљено вријеме, али да ипак уживају част сједишта и стојања, задовољавајући се, што могу пред другима сједити и просећи од Господа плачем, да им се опрости гријех незнања; јер би неумјесно било да благосиља другог онај, који има своје ране још да лијечи. Који су пак једну жену имали и та, коју су узели били, била је уповица, исто тако и они који су, послеје рукоположења склопили први брак наиме, презвитери, ђакони, и ипођакони, пошто им се за неко кратко вријеме обустави свештено служење, и пошто издрже спитимију, такви изнова нека се успоставе на своје ступње, при чему ће, наравно, они морати претходно да развргну, незакониту свезу. Али све ово ми установљујемо у погледу оних, који су до петнаестог, као што је казано, јануара мјесеца, четвртога индикта, затечени у гореспоменутим пријеступима, и то само за свештене особе, наређујући за упапријед и понављајући правило које гласи: „Онај, који се послеје крштења два пута женио, или је суложницу држао, не може бити ни епископ, ни презвитер, ни

ђакон нити уопште у именику свештеничком“; а исто тако и „онај, који је узео удовицу, или пуштеницу, или блудницу, или ропкињу, или глумицу, не може бити ни епископ ни презвитер ни ђакон нити уопште у именику свештеничком“. (3. канон Трул. Саб.).

Канон је својим одредбама историјски. Наиме, одредбе, због којих је канон донет представљају ублажавање строге примисе редовних канона, али само у тачно одређеном временском тренутку, и то само за одређене категорије клира. Ово одступање од пуне строгости каноничких наредби никако не значи да се оно што исти канони осуђују као безаконје у наведеном периоду има сматрати као законито дело. Одступање, што се види из текста канона, јесте само ублажавање санкције за безаконје. Сва суштина безаконја је и овим каноном осуђена, и чак и самим начином ублажавања је очувана. Други брак, у који би ступио клирик житоше се као грех, заблуда, зло, и несумесно и незаконито здружење. Другим речима као блуд. Онима свештенослужитељима, који се до одређеног дана покају и сами развргну такву „брачну“ везу, попушта се утолико што им се уместо свргнућа изриче забрања сваког свештеног служења, али им се очува само част сједиња и стајања у олтару у збору кад је служба. Ово је потпуно сагласно чињеници да другобрачје искључује из службе (в. 12. канон Василија Великог).

Канон ништа не говори о епископима и црквенослужитељима! У доба Трулског Сабора епископи су били безбрачни (в. 12. и 48. канон Трул. Саб.) те би евентуални други брак епископа био преступ друге, теже врсте. Црквенослужитељи, они који се постављају изван олтара, не уживају никакво ублажавање. Они, када остану без службе остају без ичега, јер немају части сједиња у свештеном, олтарском збору. Осим тога, они су припремни степени (в. 10. канон Сард. Саб.) за стицање степена олтарског свештенства, па ако канон забрањује уопште ступати у неправилне „бракове“ клирицима и то уз наредбу да такви прекршиоци не могу више на веће степени бити постављени, то онда остајање чаца у неком виду (не знамо ком) клира било би безпредметно. Зато они и нису удостојени ублажавања од строгости канона, а не зато што им се допушта други брак.

Морамо приметити да је литургијски немогуће бити у свештенству, а не служити. И стога су Оци Трулског Сабора исказали велику љубав допуштајући да иски уживају част свештеника, али без службе.

Важно је приметити да канон (3) осуђује други брак свештеника, дакле, оног, који је већ постављен. Такав брак се мора развргнути, јер то и није брак. Уколико тај не жели сам да напусти незакониту свезу (други брак) бива свргнут по редовним канонима. Но, и кад буде свргнут њему се не допушта да као световњак (будући

свргнут) конвалидира брак и настави да живи у тој заједници. Црква поништава тај брак као незаконит.

„... Жели ли који између оних, који ступају у клир, по закону брака саставити се са женом, нека то учини прије рукоположења за ипођакона, или ђакона, или презвитера.“ (6. канон Трул. Саб.)

Одавде је јасно да се света тајна брака не може приопитити након ступања на степен ипођакона и више. „По закону брака саставити се са женом“ значи склопити Богом благословен брак. Ако је то постављеном клирику немогуће са првим браком, колико је то немогућије са другим. Други брак свештеника у служби излаже га свргнућу, и то је чињеница да та понако незаконита свеза, не може да се конвалидира. Јер би у супротном Црква морала да благослови оно што је од свог почетка било неблагословиво, а потом да благослови (прими у своју светињу) и оно што је било узрок паровања светиње свештенства, тј. свргнућа. Морала би да пристане на самосилничко понашање безаконих људи. (в. 26. канон Трул. Саб.).

На крају, канон за убудуће изреком понавља текст 17. и 18. канона Ап. и њихове строге одредбе у пуној снази учвршћује. Будући да се ти канони изреком односе на оне који ступају тек у клир, а да се канон (3) односи на оне који су већ у клиру, и позива се притом на те (17. и 18.) каноне, то је јасно да наше схватање о потреби њиховог тумачења на пачиш да се исти односе и на постављене клирике, има оправдање. А самим тим и одредбе 26. канона Ап. (поновљене и допуњене 6. канонот Трул. Саб.) треба тумачити у смислу да забрана ступања у брак по постављању за ипођакона или више, не значи само да је то забрањено само онима који су пожељни ступили у клир, него да је то свима забрањено. „Презвитер, који се ожени има бити свргнут са чина;“ (1. канон Неокес. Саб.).

Дакле, света тајна свештенства искључује свету тајну брака, и одатле одредба из 12. канона Василија Великог, да други брак свештеника искључује службу, тј. свету тајну свештенства.

Да ли постоји други вид суживљења свештеника, коме је брак престао, и жене?

Суложништво? Духовни братско – сестрински однос?

Суложништво је блуд. Стога 17. канон Ап. брани ступање у клир онеме, који је држао суложницу. Канон 25. Ап. одређује:

„Епископ, или презвитер, или ђакон, који се затече у блудочности... нека буде свргнут...“

Ако је свештенику престао брак, и није му дозвољено да ступи у други брак, како ће му бити дозвољено да држи суложницу?

Али, током времена, како је црквена дисциплина попуштала, неки су, оставши без жене, или су били безбрачни клирици, измислили начин да живе са женама, а да не склапају други (или први)

брак, а да то опет не буде блуд, бар не јаван, или не онај у коме би они могли бити „затечени“. Они су доводили девојке к својој кући, ту их чували под изговором да с њима немају ништа телеснога, него напротив, да они те девојке чувају од искушења, учвршћујући их у уздржности и светим врлинама. Међутим, стварна пракса је уз часне изузетке била другачија. То је Оце I Вас. Саб. припудило да донесе 3. канон:

„Велики Сабор сасвијем забрањује, да епископ, презвитер, ђакон, или други ко из клира, држи у кући доведену женскињу, осим ваљда матер, или сестру, или тетку, или такве само особе, које су слободне од сваког подозрења.“

Канон је веома ауторитативан. У самом тексту стоји (што је реткост) да га је донео „Велики Сабор“, чиме као да се подвлачи његова обавезност. Канон „сасвијем забрањује“ држање доведене женскиње од стране клирика. Доведена женскиња свакако није брачна жена, него она која је страна клирику. Канон уопште не испитује разлог довођења такве женскиње. Он сасвим забрањује држање тих женскиња.

Када је презвитер Григорије довео женскињу у своју кућу да га служи због његове старости, и кад се о томе повео спор, свети Василије Велики му је упутио посланицу (од Цркве прихваћену као његов 88. канон) у којој му налаже да исту отпусти позивајући се на 3. канон I Вас. Саб. истичући да њему не пада на памет да нешто сумња у погледу њих двоје, али да канон забрањује оно што је он учинио – држање доведене женскиње. Посланица се завршава прецоручком да ако му треба служење, тада нека га потражи од мушких.

Овај 3. канон I Вас. Саб. сасвим спречава могућност да клирик, коме је престао брак, живи са женском особом. Његов даљи живот мора ићи путем уздржности.

ДРУГИ БРАК И КЛИРИК КОЈИ ЈЕ ЛИШЕН СВОГА КЛИРИШТВА

Да ли клирик, који је свргнут, и који је тиме постао световњак, може као и остали световњаци склопити други брак?

Морамо рећи оно што је истино, да сасвим изречан одговор на ово питање канони не дају. Брачна Правила СПЦ у 24. члану дају позитиван одговор на речено питање:

„Свештенички чин и монашки завет чине брачну сметњу док свештено или монашко лице не постаје световно по одлуци надлежних црквене власти.“

Путовање канона по овом питању ипак није такве природе да не бисмо могли проверити овај став у светлу учења Светих Отаца о свештенству, другом браку и црквеној дисциплини.

Свештеник је самим освећењем (рукоположењем) везан на светост свога живота (в. 3. капон Карт. Саб.). Светост живота значи, поред осталог, да је обавезан да или живи светим уздржањем, или светим браком уз уздржање у одређене дане. Ова везаност је добровољна, настала је при одзиву човека на Божји призив на службу Цркви. Приликом тог одзива, човек се пред Црквом заклиње на чување свезе светости свога живота, и то на чување до гроба. Дакле, не само док је благодат свештенства на њему, него до гроба. Заклињући се, човек заветује своје тело Богу, и тај завет не траје само док је благодат свештенства на њему, него траје до гроба. Заклињући се на светост, постаје везан за светост. Везан од трену рукоположења, до гроба. И не може чак ни Црква да допусти да се тело човека, једном заветовано Богу, безчасти другим браком. Без обзира да ли дотични има или нема благодат, тј. да ли је, или није свргнут. Свргнућем Црква не поништава његов једном заувек дати завет.

Видели смо у разматрању 3. канона Трул. Саб. да клирик не може конвалитирати други брак, ради кога је свргнут. То говори и закључак 26. капона Трул. Саб.:

„... По себи је већ јасно да ће се имати разријешити такав незаконити брак, и муж неће никојим начином већ имати опћења са оном, због које се је лишио свете службе.“

Канон говори о презвитеру који је по незнању ступио у „неправилни брак“. Један од неправилних бракова у који свештеник може ступити је други брак. Запамћиво је осврнути се на речи закључка: „По себи је већ јасно“. Овим изразом Оци нас упућују да немудрујемо где мудровати не треба. По себи је јасно да се неправилан брак мора разврнути. Оци користе речи: „да ће се имати разријешити такав незаконити брак“. Дакле, такав незаконити (и други) брак се императивно мора разрешити, јер исти дотичног лишава службе. Свете службе. Ако је дотични уз лишење службе и свргнут, да ли и тада, пошто је прешао у ред лаика, мора бити разрешен тај брак? Јер се лаици могу други пут женити! Чему мудровање? Ако се разводи брак који лишава службе, колико пре се мора разрешити брак који узрокује свргнуће? И то је већ по себи јасно.

Шта бива, ако је неко ступио у други брак, и био канонички свргнут и исти брак му је разрешен, и ако потом пожели као лаик да ступи у нови брак, са новом женом? Зар се може очекивати да Црква благослови „брак“ оном лицу, које је управо жељом за другим браком оскврњио светињу која му је рукоположењем дата, и погазило завет, који је положило? Основна мисао у овом проблему је та да уколико свргнути клирик, као лаик, понови онај грех ради кога је свргнут, бива кажњен и као лаик.

Шта бива, ако је неко свргнут не због другог брака, него због неке друге кривице и пожели као лаик да ступи у други брак?

Свргнути клирик није у потпуности једнак осталим лаицима. Свргнуће лишава истог благодати, али остаје његов завет. Завет да ће живети или безбрачно, или у само једном браку.

„... Жели ли који, између оних, који ступају у клир, по закону брака саставити се са женом, нека то учини прије рукоположења за ипођакона, или ђакона, или презвитера.“ (6. канон Трул. Саб.)

Ко ступа у клир заклетвом прихвата и ову одредбу, наиме да после постављања за ипођакона или више, не може се по закону брака саставити са женом. Он се заклиње да му је речено постављење брана сваком браку. А како нема канон који одређује да та брана престаје да важи са престанком клириштва, и како се исти заклиње до гроба, то та заклетва о одрицању од брака стоји и после свргнућа.

Свргнути клирик је у суштини исто што и посвећени лаик (света дјева или девственик), који је из личне побожности себе предао заклетвом пред епископом и Црквом на најсветији животни пут, пут уздржности.

„Дјевојка, која је себе Господу Богу посветила, а тако исто и који припадају монашком чину, не смеју ступати у брак...“ (16. канон IV Вас. Саб.)

Канон управо забрањује да онај ко се посвети светом животу на нарочито високом подвигу, не смеју прелазити на нижи подвиг, газећи посвећење тј. завет. Посвећене девојке су саме изабале свој подвиг, и саме су се заветовале на безбрачност, а тако исто и монаси. Ове девојке су се заветовале на безбрачност, и даље Црква им забрањује ступање у брак. Оне нису припадале клиру, и забрана брака им је стајала само због завета.

Колико више је забрањено ступати у брак, онима, који су осим заклетвом, на пут светости обавезни ићи још и због везе освешћења, тј. постављењем на клиришку службу?

„За ђаконису нека се не поставља никаква женскиња прије него што јој је четрдесет година, и то после марљивог испитања. Ако је, пошто је примила посвећење, остала за неко вријеме у служби, пак после се удала, презријевши Божију благодат, нека буде апатема заједно са оним, који се са њом саставио.“ (15. канон IV Вас. Саб.)

Ђаконисе су биле у клиру, и вршиле су особиту своју службу црквослужитеља. Оне су могле бити или удовице, или девице – највише управо из редова светих девица, о којима говори 16. капон IV Вас. Саб. Ђаконисе су биле обавезне да свој живот након постављања у чин проведу у свом безбрачју. Накнадну удају Црква је

тумачила као презирање Божије благодати, као светогрђе. А по себи је јасно да се такав брак развргавао.

Ми видимо сличност у заклетви свете девице – и која би постала ђакониса, са заклетвом клирика.⁶ Јер се они исто везују да након постављања на службу неће ступати у брак. Ако се постављају као девственици, неће ступати у први брак. Ако су брачни клирици, неће ступати у други брак. Божија благодат их обавезује на светост живота, а други брак није светост ни код лаика.

Одавде се не види директан одговор на питање да ли свргнути клирик може ступити у други брак, будући да је свргнућем прешао у ред лаика! Али се види да Црква једном дате завете чува и да не да свој благослов оној радњи која је иначе допуштена, али представља кршење завета. Другобрачје је само по себи, и међу лаицима, преступ, коме се ради претње блуда снисходи, али му се не може снисходити и онда када се неко заклео да неће ступати у други брак. Свргнути клирик, који сматра да је губљењем Божије благодати разрешен своје заклетве, тиме само показује да не схвата суштину ни Божијег призива на службу, ни свог одзива. У том несхватању он као да исказује љутњу да ли на Бога, да ли на Цркву. А у свему том он показује да ступа у однос, да ми – даш ми. Док је благодат, он је спреман да поштује свој завет, кад благодат нема, он окреће леђа својим заветима.

„Вакошиса, која са незнабошцем учини блуд, не може бити примљена у општење, а к приносу моћи ће се примити тек седме године, разумије се, ако буде живјела у чистоти. Онај незнабожац пак, ако се вјери обрати и опет приступи светогрђу, тиме се он повраћа на своју блувотину. Зато ми не смијемо допустити, да тијело ђакошисе, као једном посвећено, служи опет на потпу употребу.“ (44. канон Василија Великог)

Ниједан други канон се својом одредбом не приближава одговору на наше питање као овај! Да би се схватио, треба објаснити његову историју.

Нека ђакониса је пала у блуд са незнабошцем, и због тога (в. 25. канон Ап.) је била од свог епископа свргнута (канон користи израз: „не може бити примљена у општење“ подразумевајући клиришко општење) и лишена причешћа. Доцније се незнабожац крстио оправши своју нечист (блувотину), произашлу из њихове везе. Поставши хришћанин и видећи да (бивша) ђакошиса нема клиришко општење, да нема клиришку благодат, пожелео је да ступи у брак са њом. О овој ствари консултовао је свети Василије Велики, и канон (44) представља његов одговор.

⁶ Изумијајући чаше и појаче (прим. аут.)

Одавде би се могло закључити да канон припада оној врсти која се односи само на дату ситуацију и дате личности. Међутим, закључак капона је оно што излази из оквира дате ситуације. Свети Василије Велики упозорава да би брак тога човека и те, бивше ђаконисе, био, не брак, већ светогрђе! Поставља се питање: – зашто светогрђе, када је ђакониса свргнућем лишена свог посвећења. У 27. канону Василија Великог стоји следећа опаска:

„... Није упутно, да благосиља другог онај, који мора своје ране да лијечи; а благосиљање је давање освећења, па који сам тог освећења нема због прекршаја учињеног из незнања, како ће га другоме давати? ...“

Прекршај осуђен Црквом лишава прекршеница освећења, тј. благодати Божије. То као да није у складу са упозорењем о светогрђу. И не само то (јер би се могло и претпоставити да Светитељ не подразумева под светогрђем баш скрнављење светиње, него шир. јакотска грех), него казујући да би се тим „браком“ онај човек повратио на своју блувотину, тј. да би починио исто што је починио ступивши у блудну везу са ђаконисом у части и служби и благодати својој. Свети Василије Велики као да не прави разлику (у контексту брака) између клирика (ђаконисе) у служби, и свргнутог клирика (ђаконисе)!

Разрешујући ову дилему, Светитељ додаје: „... Зато ми не смијемо допустити, да тијело ђакошисе, као једном посвећено, служи опет на потпу употребу“. Светогрђе је у томе што се скрнави посвећење тела које је ђакониса (клирик) једном учинила. А то једном значи заувек. И смисао тог посвећења њеног тела Богу, које је Бог прихватио изливши на њу благодат клириштва, јесте тај да је оно само већ светиња. И то тим што је добровољно дато и од Бога примљено. Посвећивање тела (– безбрачност, или бездругобрачност код осталих клирика) једна је светиња, која настаје самим ступањем у клир, али која је даље независна од светиње благодатног освећења, која клирика и чини клириком и испуњава његову службу, а која се због прекршаја може и изгубити.

Да све ово није лишено Православног предања нека послуже речи Валсамона из тумачења тога (44) канона:

„Свештеницима пошто су се једном одрекли другобрачја тијем, што су примили посвећење и Богу се завјетовали (посветили своја тела, прим. аут.), не може се никако допустити да се ради тјелесне насладе одричу свештеничког достојанства, да газе завјет Богу и да служе тјелесној наслади; него ако они и престану припадати свештенству, мора им бити забрањено да једном посвећена тијела своја скриве другим браком.“

Ако сада у светлу свега реченог погледамо 26. канон Ап. и закључак 6. канона Трул. Саб. моћи ћемо да извучемо коначан и јасан канонички став о 24. члану Брачних Правила.

„Од оних, који су нежењени ступили у клир, заповиједамо, да се само чаши и појачи жене, ако желе.“ (26. канон Ап.)

Видимо да Црква овом одредбом заповешћу одређује какав има бити брачни живот, оних, који су једном ступили у клир. Ако ли су нежењени, више се никада не могу женити, изузев чаца и појача. Ако су ожењени ступили у клир, више никада не могу да склопе (други) брак. Овај закључак „никада“ схватамо не само за време док су у клиру, него уопште док су живи.

Ипак, ово „никада“, овако схваћено, иако је у духу канона и црквеног предања, није видљиво из самог текста канона. Оци Трулског Сабора у жељи да оснаже заповест 26. канон Ап. позивају се на њега у свом 6. канону, и у закључку га допуњују:

„... никакав ни ипођакон, ни ђакон, ни презвитер, послје свота рукоположења не смије ступати у брачну свезу. А који се усуди то учинити, иска се свргне. Жели ли који између оних, који ступају у клир, по закону брака саставити се са женом, нека то учини прије рукоположења за ипођакона, или ђакона, или презвитера“.

Допуна је највише посвећена потреби трепутка, а наиме, одређивању чинова на које се 26. канон Ап. односи. Но, видимо да је рукоположење (и рукопроизвођење код ипођакона) крајњи трен до кога се може ступити у законити брак. То стога што тада настуца свеза посвећења.

Нека нам опросте Свети Оци Трулског Сабора, али покушајмо да другим речима, примереним потребом овог трепутка, искажемо оно што су они исказали у своме закључку 6. канона: „Никакав ипођакон, или ђакон, или презвитер, након свога рукопроизвођења, или рукоположења, услед посвећења везан пераскидивом везом чистоће живота, не сме склапати брак, без обзира да ли остаје у клиру или не...“

Пошто ово наше исказивање необавезује, навешћемо закон цара Јустинијана из 530. године, који је Црква освештала уврстивши га у одредбе Номоканона у XIV наслова (IX 29.) и тиме га учинила обавезним. У том закону царском (државном) влашћу је, у смислу 26. канона Ап., на безуслован начин забрањено да ступа у брак, ко је једном већ примио рукоположење, и такав брак сматра се незаконитим и срамотним, а деца из таквог брака не сматрају се природним (naturales) и лишена су права наслеђивања. Објашњавајући ово, Валсамон тврди да се закон примењивао и на бракове свргнутих клирика, „ма на какав било начин да је дотични свештенослужитељ ријешен био чина“ па се оженио (в. Ат. Синт. II 211.).

Црква је одбила да допусти брак, тј. телесну наслалу, једном већ посвећеноме ипођакону, ђакону, или презвитеру, царавио и епископу. Она је то одбила канонима и тумачењем истих на основу

предања, и Јустинијановим законом и праксом примене тог закона. Будући да се члан 24. Брачних Правила потпуно супротставља свему томе, и да је непознато на чему је установљен, морамо посведочити, да исти члан нема истине у себи.

На почетку разматрања другог брака и свргнутог клирика ослањали смо се на клиричку заклетву. У неким Црквама она се изобичајила. То би, бојимо се, могао бити узрок да клирик свргнут, а припадник тих Цркава, помисли како он може ступити у други брак, јер није изрекао заклетву. Такав нека добро погледа какав је карактер клиришке заклетве. Она нема конститутивни карактер, њоме се не заснива никакав посебни завет човека Богу. Одривање другобрачја није последица заклетве, већ примања (одзива) клиришког посвећења. Та спрега одзива и посвећења одриче другобрачје ономе ко ступа у клир, а не заклетва. У 3. канону Карт. Саб. стоји: „... који су везани већ везом чистоће живота услед самога посвећења -“! Посвећење (које се добровољно прима) је оно што везује на чистоћу живота (а другобрачје није чистоћа), а не заклетва. Заклетва има декларативан карактер. Њоме се на свечан начин исказује део садржаја појма „чистоћа клириковог живота“. Ако заклетва и изостане, то ништа у бити не мења. У 18. канону Карт. Саб. стоји и ова одредба: „Тако се исто установљује, да, кад се поставља епископ, или клирик, они који постављају, морају им напомињати саборске установе, да се не би послје покајали, ако поступе противу наредба Сабора...“.

Ако Црква одбија други брак свештеника, држава данашња га, на жалост, не одбија. Понеки клирик склапа грађански брак по смрти своје жене, и тело, посвећено Богу, скврњи не другим браком у смислу другобрачја црквеног, него га скврњи блудним свезивањем за жену кроз грађански само брак, (а многи и без њега), дакле, иза леђа Цркве. Ови клирици се свргавају.

Понеки свргнути клирик, ипак улази у грех другобрачја, и након свргнућа безазорно пред Црквом ступа у други брак. Како то? По 24. чл. Брачних правила СПЦ!

Понеки клирик не могавши да држи своје тело у части након смрти своје жене, (а неки одагнавши своју закониту жену), ступа у заједнички живот са женом чак и без грађанског брака. Он доводи страну женскињу својој кући без било каквог изговора и без страха од наредбе Отаца I Вас. Саб. (3. канон). Тако се на саблазан верних јавно чини блуд!

„Презвитер, који се ожени, има бити свргнут са чина; ако падне у блудочинство, или прељубу, има се сасвијем искључити из опћења и ставити на кајање.“ (1. канон Неокес. Саб.)

Канон излаже такозване другобрачне свештенике, али и оне безбрачне који се ожене, по први пут, свагдашњем свргнућу, а оне који чине блуд, или прељубу уз свргнуће (речи: – Искључити из

опћења – подразумевају клиришко опћење, тј. свргнуће (одлучује их од општења у Телу и Крви Господњој) речи: – Ставити на кајање – после речи: – Сасвијем искључити из опћења – управо то значе световњачко (одлучење). Види I Кор. 10. 21.

Ето, каква страшна наредба (због страшнoг зла) стоји „на располагању“ најбогољубазнијим епископима. Па, опет, неки толеришу тзв. другобрачје, конкубинат, или блуд, својих клирика. Не усуђујемо се да ценимо разлоге тога толерисања, али ћемо, истине ради, навести што у разговору чусмо, а то је да је наводно, боље да служе и оскврњени свештеници, него да се служба ипак не служи. Сачувај нас Боже!

Развод брака и кандидати за клир

Питање односа развода брака кандидата за клир није у вези са темом овог рада – другобрачјем свештеника. Па ипак, одлучисмо да укажемо на праксу, која је неусклађена са канонским предањем. Наиме, на разне степенe клира се постављају људи, који су свој брак окончали разводом.

Брак је неразводљив, „осим за прелјубу“ (Матеј 19. 9.). Други разлози јесу само они, који се по суштини заправо уподобљавају прелјуби, као нпр.: „рађење о глави брачном другу, абортус, злобно попуштање брачног друга и др. Како је све то уподобљено прелјуби, то нема потребе сваки разлог посебно образлагати него када се говори о прелјуби, мислиће се и на све њој уподобљене разлоге. Ипак, подвући ћемо апостасију као бракоразводни узрок.

БРАЧНА ПРЕЉУБА И КАНДИДАТ ЗА КЛИР

Да ли световњак, који стреми клиру и црквеној служби може бити постављен за клирика, ако је разведен због тога што је његова жена учинила прелјубу?

„Ако жена једнога, који је још свјетовњак, учини прелјубу, и у томе буде изобличена, он не може бити примљен на службу...“ (8. канон Неокес. Саб.)

Канон одговара кратко и јасно, да такав, преварени човек, не може бити примљен у клир. Зашто? Иако није он починио прелјубу, лишава се могућности да буде клирик. Ту су у стицају две ствари. Световњак који допусти прелјубу жене није добар управитељ над својим цомом (в. I Тим. 3. 4. 5.). Како би тек управљао Црквом? Затим, канон тражи да је жена прелјуба изобличена, тј. утврђена и позната. Нема бољег начина за изобличавање од бракоразводне

пресуде, којом њен грех постаје свима познат. И та чињеница дотичнога такође удаљује од службе, јер икономије ради, тај не сме да буде на спотицање ни Цркви, ни ваљским (в. I Кор. 10. 32). Свештеник не сме дати повода зловним гласовима. Ова два начела (добро управљање цомом и не служење оговарању) произилазе из речи апостола Павла и имају велику тежину у Цркви (в. 12. канон Трул. Саб. нпр.).

Свештеник је позвао да, између осталих начина, примером личног живота чува светињу брака. Уколико је његов брак несачуван, разведен због прелјубиства жене, како ће дотични успети да учврсти брак код народа? Какво ће име тај свештеник у народу стећи, кад је у властитом браку преварен?

Стога канон брани разведеном због прелјубе да уђе у клир. Ако се већ постављеном свештенику деси да његова жена буде изобличена у прелјуби и он се разведе од ње, сачуваће службу, не разведе ли се од такве своје жене, губи службу.

„... Ако ли је послје рукоположења жена његова учинила прелјубу, он се мора развести с њом; а ако продужи да с њом живи, не може вршити повјерене му службе.“ (8. канон Неокес. Саб.)

Ово се може схватити и као мало попуштање, начелу икономије. Али, ова одредба свргнућем брани свештенику да можда опрости жени прелјубу. Зашто? Између других разлога, зато да би народ, гледајући судбину прелјубнице, коју свештеник, њен муж, хтео – не хтео, Цркве ради, мора отерати, осетио трепет пред светињом брака, с једне, и прелјубом, с друге стране.

АПОСТАСИЈА ЖЕНЕ И КАНДИДАТ ЗА КЛИР

Да ли може бити постављен у клир онај чија је жена отпала од науке и Цркве, било да је због тога брак разведен, или не?

Апостасија (у нашем случају жене) чини један црквени брак – мешовитим. И то на начин потпуно супротан разлогу с кога су канони установили мешовити брак. Мешовити брак канони признају само као прелазни облик до црквеног (обостраноцрквеног) брака. А то у жели да се иноврним призове спасењу. Апостасијски мешовити брак се може вољом супружника развести, али и одржати. Такав брак Црква код лаика не осуђује (в. I Кор. 7. 12. – 15.) све у нади да ће се њиме апостата обратити покајању. Али, због незаконитог начина настанка таквог брака (духовна прелјуба), Црква не присиљава супружнике на заједнички живот, него даје развод брака.

Шта бива с оним, који тежи клиру, а чија жена је својом апостасијом, створила од њиховог брака – мешовити?

„Пошто је у њеким епархијама допуштено чапима и појачима да се жене, наређује Свети Сабор, да не може никакав од њих узети жену ишвјерцу...“ (14. канон IV Вас. Саб.)

Чапима и појачима је забрањено да ступају у мешовите бракове, као што то могу по канонима лаици. Ако је забрањено овима да живе у мешовитом браку, то је још и више забрањено клирицима. Ако је чапима и појачима забрањено да склапају мешовити брак, то је тада тиме и лаицима, који су склопили мешовити брак, забрањено да ступају у клир, све док им је брак мешовит.

Клирик не може бити у мешовитом браку!

„Епископи, и презвитери, и ђаконе, не треба постављати дотле, док све своје домаће не обрате у православне Христјане.“ (36. канон Карт. Саб.)

Канон претпоставља да клирик, особито свештенослужитељ мора бити способан да поучава (58. канон Ап.) те да утврђује и шири веру. Доказ о томе ће бити ако је он успео да обрати и учврсти у вери своје домаће, дакле и своју жену. Уколико жена падне у апостасију, тиме показује да дотични није способан да поучава, и не може бити примљен у клир. Ако се исти не разведе од жене – апостате, као непоучљив, и као онај у мешовитом браку не може бити постављен у клир. Ако се разведе, као непоучљив, и као такав који стога није очувао свој брак, ради имена у народу, не може у клир.

Жељко Которашин

УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА

лична библиотека
Дрх. Наум

АПОКРИФИ О ДЕЛИМА И МУЧЕЊУ СВЕТОГ АПОСТОЛА ТОМЕ У ИНДИЈИ*

Поред великог значаја који апостол Тома има у канонским књигама, он заузима важно место у богатој новозаветној апокрифној књижевности. Тако у апокрифном *Јеванђељу младенства* он казује непосредна сведочења о детињству Исуса Христа. Овај састав се појављује и под паралелним називом као *Томино јеванђеље*. Краће апокрифно слово *Како апостол Тома доидеже ђанађију* тиче се Томиног оправдања свог капњења на Богородичино испраћање у рај када се она преставила. Апокриф у коме се највише говори о Томином животу посвећен је његовом апостолском делу у Индији и тамошњем доспевању на муке. Спис је сачуван на грчком, сиријском и словенском језику. Грчки текст објављен је у неколико наврата.¹ На грчком језику познате су две варијанте овог апокрифа и по свој прилици преведене су на словенски језик најкасније до XIII века.² Сачуване су у бројним преписима.³

* Од другог, па све до Средњег века, писани су многи списи који носе облик и имена канонских књига Новог Завета, и који се баве istim темама, тј. животом и радом Исуса Христа и Апостола.

¹ K. von M. Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha*, Leipzig 1851, стр. 190-234; Bonnet, *Supplementum codicis apocryphi I*, Leipzig 1883; M. R. James, *Apocrypha anecdota*, II, Texts and studies, 5/2 Cambridge 1897, стр. 28-45; R. A. Lipsius – M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha*, II/2, Leipzig 1851, стр. 99-288.

² Д. Петкапова, *Апокрифи. Съставителство и редакција Дочка Петкапова*, „Стара бългурска литература в осем тома“, том първи, „Български писател“, София 1981, стр. 384.

³ A. de Santos Otero, *Die handschriftliche Überlieferung der slavischen Apokryphen*, I, Berlin 1978, стр. 85-96. Треба још имати у виду извесне преписе апокрифа из бугарских збирки који нису обухваћени Отеровим пописом, а на које упућује Д. Петкапова: *Апокрифи*, стр. 385. Поред тога, колико нам је познато, у рукописној збирци мапастира Хиландара постоје још два српска преписа овог апокрифа: у рукопису број 440 – из 1624. године и рукопису број 644 – око 1320/30. године: Д. Богдановић, *Кирилски рукописи мапастира Хиландара*, САНУ-Народна библиотека СР Србије, Београд 1978, Београд 1979, стр. 168 и 222.

Иако обе варијанте апокрифа говоре о подвизима апостола Томе у Индији, у свакој од њих збивања се одигравају на другачији начин. Њихови наслови су такође различити. У једној су то *Дела апостола Томе у Индији и како сазда небеску палату*, а у другој *Недеља прва по Пасхи. Дела светог апостола Томе*. Друга варијанта среће се много ређе у словенским преписима у односу на прву.⁴ У основи, обе варијанте су толико различите да се сматрају засебним апокрифима. Чак су и заједнички мотиви, као што је одређивање жребом где ће који апостол ићи да проповеда, Христова продаја Томе индијском трговцу и његов одлазак у Индију, исприповедани различито.

Као што се већина апокрифа одликује обиљем дијалога између различитих ликова, слично је и у ова два апокрифа, што уноси парочиту живост у њихова збивања. Посебно су упечатљиве сцене на свадби царева кћери у првој варијанти, затим Томино мучење и његов сусрет са старцем који оплакује своје убијене синове у другој варијанти. Уверљивост и слојевитост сцена остварена је најснажније у сликању свадбе. Музичари са певачицом која има инструмент сириш, њихово увесељавање сваког госта понаособ, вриска посетилаца, разговор гостију, међусобни погледи знатижељних, заљубљивање на први поглед, пролазак послуге која приноси јело и пиће, случајна незгода у послуживању, залажење паса међу ноге гостију – све су то јарке слике које савременом читаоцу оживљавају нека давна времена. Извесна места у напав два апокрифа прожета су фантастиком, која понегде поприма надреалистичке тонове, што се нарочито може узети за епизоду са слугом који је сурово страдао пошто је крчагом случајно у пролазу ударио Тому, а овај га због тога проклео. Такође су по јачини и типу блиска чуда која се догађају са апостоловом одраном кожом. Управо тај мотив није оставио равнодушним познатог сликара с краја XVI века или с почетка XVII када је на икони насликао апостола Тому са својом одраном кожом. Ова ипаче доста ретка икона налази се данас у цркви Светог Николе у метохијском селу Кијеву.⁵

Оба апокрифа позната су у српским преписима од којих су најранији из XIV века. Такође су у три наврата објављени према различитим преписима.⁶ У прилогу доносимо преводе оба апокрифа. Први смо превели према српском препису насталом око 1320/30.

⁴ A. de Santos Otero, n. d.

⁵ Ј. Радовановић: *Икона св. апостола Томе са његовом одраном кожом*, Зборник за ликовне уметности, б. Матица српска, Нови Сад 1970, стр. 229-239. У оквиру студије предели су знатни делови апокрифа *Недеља прва по Пасхи. Дела светог апостола Томе* како би се указало на иконографске основе и порекло насликаног мотива.

⁶ Најпре је С. Понаковић објавио апокриф прве варијанте на основу једног непотпуног преписа из старе изгореле збирке Народне библиотеке у Београду под

године из збирке манастира Хилаандара број 644, без ознаке листа, на основу фотографија из Археографског одељења Народне библиотеке, број 1099/24-28. Овај апокриф у хиладарском препису предвиђен је да се чита 6. октобра. Приликом преводјења имали смо у виду и Новаковићево издање у коме се, нажалост, због непотпуности није донео текст у целини.⁷ Други апокриф превели смо на основу издања Ватрослава Јагића.⁸

бројем 637/С. Понаковић, *Апокрифи једног српског црквеног зборника XIV века*, *Старине ЈАЗУ*, VIII, Загреб 1976, стр. 69-74. Другу варијанту објавио је Ватрослав Јагић према српском препису друге половине XIV века из збирке Виктора Ивановича Григоровича број 22 у Москви (доскора Лењинова библиотека): V. Jagić, *Novi prilozi za literaturu biblijskih apokrifa*, *Starine JAZU*, V, Zagreb 1873, стр. 96-108. Том приликом напоређо, испод основног српскословенског текста, донео је исту варијанту, али нешто скраћену, на народном језику према препису из збирке ЈАЗУ број IVa24. Исти овај препис штампане касније Милан Репиштар: *Дубро-вачки ћирилски зборник од г. 1520*, СКА, Зборник за историју, језик и књижевност српског народа, Прво одељење, Споменици на српском језику, књ. XV, Ср. Карловци 1926, стр. 43-47.

⁷ S. Novaković, n. d., стр. 69-74.

⁸ V. Jagić, n. d., стр. 96-108.

ДЕЛА СВЕТОГ АПОСТОЛА ТОМЕ У ИНДИЈИ И КАКО САЗДА НЕБЕСКУ ПАЛАТУ (6. ОКТОБРА)

У оно време, док беху сви апостоли у Јерусалиму, поделише себи земље насељене. И бацаху жреб да њим одлуче ко ће од њих у које земље и народе, где је кога Господ послао. Паде жреб Томи близанцу да иде у Индију, али он не хтеде ићи те говораше:

„Не могу толики труд поднети, а још сам човек од јеврејског рода, не могу проповедати по Индији истину.“

Јави се њему Господ у сну говорећи:

„Не бој се, Томо! Благодат моја је с тобом.“

А он не послушаше говорећи:

„Господе, где год хоћеш пошаљи ме, а у Индију не могу ићи.“

Деси се да се затече један трговац ту који дође из Индије. Њему беше име Аван. Беше га послао цар Гундафор да купи дрводељу или зилара. А Господ, видевши га како по тргу хода, рече му:

„Хоћеш ли купити дрводељу?“

А он рече:

„Да!“

А Господ му рече:

„Имам дрводељу, веома вештог, да ти продам.“

И показа му Тому издалека. И уговори са њим цену и узе десет мера сребра. И продајући њега, написа овако:

„Ја Исус свети Јосифов из витлејемског места Јудеје изјављујем теби, Аване трговче, да продајем Јеврејина по имену Тому, мојег човека.“

Када беше окончање трговине, узе Христос Тому одводећи га Авану. Када га виде, упита га Аван:

„Он ли је господар твој?“

Одговори апостол говорећи:

„Да, он је господар мој.“

А трговац рече:

„Купих те од њега.“

А Тома ћуташе.

Ујутру се помоли Господу говорећи:

„Воља твоја, Господе, нека буде!“

И оде Авану трговцу ништа са собом не носећи, осим цену своју, јер му је даде Господ говорећи:

„Благодат моја нека буде с тобом!“

Ушавши они у лађу, ушита апостола Аван говорећи:

„Какав посао умеш?“

А апостол рече:

„Од дрвета рала, кола, весла, лађе, крмила, а од камена стубове црквене, двореце царске.“

А трговац рече:

„Ја таквог мајстора и хоћу.“

Пошто беше добар встар, допловише веселећи се до града једног у Индији који се зове Јенапруга. Уђоше, пак, у град. Чуше звук сириша и музике и свирача и музичких инструмената. А Тома ушитавши рече:

„Каква је то вриска радосна у граду овом?“

Рскоше му да цар ћерку има и данас је удаје и зато је ово весеље и радост. А цар посла гласнике свукуд говорећи:

„Јављајте да се окупе на свадбу богати и сиромашни, слуге и странци. Когод чује а не дође, биће кажњен на царском суду.“

А трговац рече Томи:

„Пођимо да не разгневио цара!“

Будући да беху странци, свратише у гостионицу, и мало отпочивши, дођоше на свадбу.

А апостол овај, један од дванаесторице, усред свих смести се. И сви на њега гледаху као на странца и туђина. А беше и лицем крајан. Док сви веселашу се, Тома ништа не окуси. Они који беху са њим рскоше му:

„Зашто ти дође овамо а ништа не једеш пити пијеш?“

А апостол им одговори говорећи:

„Ја, браћо, не дођох овамо пити ради јела нити ради пића, већ да вољу цареву испуним, јер гласници цареви јавише да ко не послуша биће кажњен на суду царском.“

Када вечераше сви, неко главу своју помаза, цео браду, неки друга места, а апостол се помаза по темену и по ноздрвама својим. И венац митров нов стави на главу. У руци држаше трску сирову. А свирачи, идући по дужности редом до сваког, дођоше близу апостола и стадоше свирати над главом његовом.

Док он, пак, гледаше у земљу, један од слугу удари га крчагом иза ушију. А апостол, погледавши га, рече му:

„Господ да ти опрости у будућем веку, а у овом веку да ти покаже чудо на руци која ме удари и да је угледам како је пси вуку.“

И поче певати јеврејски цео један час. Када престаде, сви у њега гледаху не разумевајући о чему им певаше, али видеху лице његово измњено. А певачица, све чувши, оде од њега и другима певаше. И када престаде певати свима, седе наспрам њега гледајући га када ће отићи са пира. Заволе га као земљака.

А слуга који беше крчагом заушио Тому изиђе на кладенац да захвати воду. И деси се ту да лав изиђе и нападе га и, растргавши га на удове, оде. Тада дођоше пси и разнесе га. А један прии нас, десну руку његову узевши, усред пира је унесе.

А они видевши, уплатише се и рскоше:

„Ко погибе од нас?“

И, гле, беше јасно свима који је слуга крчагом ударио апостола. А певачица свиралу своју сломивши, пред ноге апостола баци је говорџи свима:

„Браћо, овај човек или бог јесте или је апостол Божији, јер ја га чух како јеврејски говори слуги који га удари крчагом: „Да угледам руку твоју како је пас вуче!“ Како рече, тако се и догоди, као што и ви видесте да је пас вуче.“

Неки вероваху певачици, а други не вероваху. Чувши ово цар, дође рекавши Томи:

„Пођи са мном да се помолиш за кћер моју, јер је једино чедо моје које данас удајем.“

И поведе га у ложницу за младенце. А апостол се помоли за њих и укрепивши их изиђе говорећи им:

„Мир Господњи и благодат да буде са вама!“

И то рекавши, изиђе и оде на пут свој.

А када сви изиђоше, женик павуче запон ложнице да би невесту довео себи. И виде истог као Тома како стоји и разговара са невестом. И рече му:

„Не изиђе ли први од свих? Како се нађе овде?“

И рече му Господ:

„Нисам ја Тома, већ сам брат његов.“

И седе Господ на одар и поче их учити и говорити им:

„Запамтите, чедо моја, шта брат мој говараше са вама и коме вас је предао. Ово разумјете: ако сачувате себе без порока у будућем овом животу, бићете цркви светој избављени од сваке пропадљивости објављене и скривене, и од пакосне и користољубиве злобе. Ако будете хтели децу, због тога ћете увредити удовице и сироте. И ако то чините, увући ћете себе у луте муке, него проведете чистећи се од свега чекајући да добијете од истинског женика свој венац непропадљиви.“

Тако их поучивши, Господ им рече:

„Господ да је са вама!“

Чувши га, млада и младожења повероваше у Господа нашег Исуса Христа. И провелише сву ноћ никако не заснавши.

А ујутру цар, припремивши трпезу, унесе је пред њих и пађе их како седе окренути једно од другог. А лице невестино откривено беше. И рече јој:

„Зашто овде седиш сама и непокривена, већ да многе године поживиш са мужем својим!“

А она одговори истицу:

„Оче, у великој љубави јесмо и Господу нашем молимо се да се покров стида мог узме од мене, јер другом браку, истинском, сјепињена јесам, и у дан радости ове непреварена бејам, и у дан мучења ме сметах се.“

Такође и он поче говорити:

„Хвалимо те, Владико Господе Исусе Христе, који се јави нама преко странца слуге свог! Избави ме од пада доводећи мене мени смерном. Ослободи ме од пролазног. Даде ми руку неумрлу, Господе Исусе Христе и нап Владико, царс свети и истишати, хвалимо те за све.“

Ове речи чувши, цар растрза хаљине своје и завапи:

„Излазите и брзо ми доведите оног варалицу, јер ћу га својим рукама погубити! Ако га ко пронађе, нека га доведе да ми спаси кћер, а томе ћу је ако хоће дати.“

Пођоше и обиђоше сву земљу и не нађоше га. Дођоше у гостионицу и пађоше певачицу како плаче за њим. И уставши, дође младенцима и остаде с њима служећи им.

А младенци научише цара тој вери. После дугог времена сазнадоше да апостол у Индији проповеда. И отишавши, примише од њега тајну крштења. Просветљени беху у име Оца и Сина и Светог Духа.

А када дође апостол у Индију са Аваном, одмах известипе цара о зидању. И обрадова се. Заповеди Томи да уђе и рече му:

„Шта уметш да радиш са дрветом?“

Одговори апостол:

„Од дрвета, дакле, рала, јармове, весла, лађе, кормила, стоже-ре, а од камена стубове прквене, палате царске.“

А цар се испуни радошћу и рече:

„Управо такав ми је потребан. Сазидај ми палату.“

И узевши га, разговарање са њим о зидању палате, како треба камење положити. И када дођоше до места где хтеде палату сазидати, рече му:

„На овом месту хоћу!“

А апостол рече:

„Место је добро за зидање, јер је шумовито, воде има изобилно.“

И рече му:

„Почни зидати!“

Рече апостол:

„Не могу зидати у ово време.“

А цар рече:

„Онда када ћеш почети?“

И рече:

„Почећу од фебруара и завршићу до септембра.“

А цар рече:

„Свако здање лети се зида, а ти зими хоћеш почети.“

Апостол рече:

„Тако треба да буде.“

А цар рече:

„Ако тако хоћеш, онда ми је означи да је видим, јер једино лети долазим овамо.“

Узевши трску, пацрта сву налатну меру. Прозоре, пак, пацрта на истоку ради светлости, а врата на западу, а хлебницу на југу, а водовађу на северу. Видевши, цар рече:

„Заиста, човече, вешт јеси и доликује ти цару служити.“

И оставивши њему злато много, оде. И редовно му слаше злато и храну обилну. А апостол обилажаше градове и села разиђући онима којима је потребно, јер говораше:

„Царево имање биће дато цркви и биће утеха многима.“

После годину дана посла цар да се сазна хоће ли бити сазидана палата. И извести га апостол да ће палата бити сазидана, али недостаје за покров. Тада му опет посла цар много злата и сребра и паписа му да буде палата завршена. А апостол рече Господу:

„Хвалим те, Владико Исусе Христе! Умрех, да ме оживиш и да многе ослободим!“

Не престаде даривати невољнике говорећи:

„Господи наш је тако хтео, јер једино је онога часна слава који је хранитељ сиротих и заступник удовица и невољним утеха.“

После много времена дође цар у град питајући пријатеље своје о палати. И рекоше му:

„Нити је штогод сазидано, нити подигао, већ обилази градове и села милостињу делећи и дајући сиротим, и учи о једином Богу Исусу Христу и друго много чини: мртве подиже, хроме исцељује, бесове одгони, иде у истој ризи, а јело његово су хлеб и вода. Као да је врачар, али исцељења која чини и једноставност његова и покорност говоре да је праведник или апостол новог Бога, јер често пости.“

Ово чувши цар, удари се рукама по лицу свом испунивши се јарошћу. Доведе Тому и рече му:

„Сазидати ли ми палату?“

Апостол рече:

„Да, саздах је.“

А цар рече:

„Где је могу видети?“

Апостол рече:

„Не можеш је сада видети, већ када из живота овог одеш.“

А цар се разгневи на њега и на трговца. Заповеди да се вргну у тамницу док не извиде коме је дато царево имање, а онда ће их погубити. А апостол радостан пође и рече трговцу:

„Не буди печалак, већ само веруј, јер ћеш од света овог бити ослобођен и у будућности вечни живот наследити.“

Те ноћи царев брат, због бриге која снађе цара, у болест паде. И посла по њега говорећи му:

„Ето, брате, све теби предајем, и дом и имање моје, јер ја због твоје бриге растужив се умирем, већ упокоји ми душу и мучи љутом муком врачара опог.“

А он рече:

„Смислих да га сажежем и одерем.“

А он одмах предаде душу. А цар ошлакиваше брата свог и мипљаше да га скупоценом порфиром обавије и положи. А анђели, узевши дупу његову, положише је у рај показујући му оно место које Бог припреми онима који га воле. А када дође на здање Томино, запиташе га анђели:

„У које место хоћеш да идеш?“

Одговоривши, рече:

„Молим вас, господо моја, у једну од доњих просторија палате ове оставите ме да живим.“

А анђели му рекоше:

„Не можеш, брата је твог, коју сазидати онај хришћанин.“

А он одговори говорећи:

„Молим вас, господо моја, учините да се вратим и купим је од њега.“

И одмах га отпустише анђели. И дошавши у тело своје, устаде говорећи својима:

„Идите брзо, позовите ми брата да измолим од њега молбу!“

Отплавивши, благовестише му за брата његовог. А он чувши, радошћу се испуни. Дође и изљуби га. А он му рече:

„Брате, знам ако бих и пола царства од тебе молио, не би одрскао.“

А он рече њему:

„Ако је и о глави мојој реч, нећу те одбити.“

И рече њему:

„Закуни ми се!“

Закле му се. Тада му рече:

„Брате, палату коју имаш на небесима, а за коју не знаш, продај ми је.“

А он рече:

„Зар имам палату на небесима?“

А он му рече:

„Ђу је саздао онај хришћанин.“

И рече му:

„Брате, ту палату не ти могу пролати, јер је невидљива, али зидара имам и сазидаше ти је.“

Пославши, изведе Тому из тамнице и рече му:

„Опрости нам што ти сагрешисмо не разумсвајући, и учини нас заједничарем онога о коме проповедаш.“

А апостол рече:

„И ја вама испраштам. Да будете заједничари царства Његовог. И крсти их у име Оца и Сина и Светог Духа. И када изиђоше са крштења, одмах им се јави Спас да се диве апостолу. И светлост засија велика обасјавајући их. И утврди их у вери. Пође да иде на пут свој за Господом. А њему доликује свака слава и царство и поклоњење сада и у векове векова. Амин.

НЕДЕЉА ПРВА ПО ПАСХИ. ДЕЛА СВЕТОГ АПОСТОЛА ТОМЕ

Беше по васкрсењу Господа нашег Исуса Христа из мртвих. Сабра дванаест ученика својих и рече им:

„Идите, удови моји крепки, јер вас назвах браћом и наследницима, јер вас заволах. И колико научих од оца мојег показах вам. Дођите, дакле, и баците жреб између себе и поделите читав свет на дваесет делова да учи свако од вас у једној од добијених земаља и да оде и проповеда у њима Јеванђеље моје, да се окупи сав свет у вери нашој. Не бојте се, дакле, њих, јер ће се многе тешкоће и прогони трпети са мојим именом, али истрпите док се не уклони обмана идола од њих и обратите их богоразумљу. Опомените се колико страдање истрпех ради избављења душа њихових.“

А Тома апостол, одговоривши, рече Исусу:

„Господе, сво испаде жреб мени да идем у индијску земљу. Како ћу успети са њима, јер слушах да су ти људи слични дивљим зверима, јер је тешко да примис твоје Јеванђеље, Господе?“

А Исус, одговоривши, рече њему:

„Не бој се, Томо, изабраниче мој! Послаћу с тобом Петра, апостола мог, и Матеја, брата твог, у земљу ту.“

Потом отпусти Исус сваког да иде у земљу која му је одређена. И рече Петру и Матеју:

„Идите са Томом до Индије. И ја ћу ићи са вама док га не прслам земљи тој, а онда ви да одете у ваше земље.“

Уставши, пођоше у земљу индијску. И уђоше да проповедају реч Божију. И седоше у среди града. Затим не нађоше место да бораве ту. Тада рече Тома Петру:

„Оче Петре, ово је први град у који уђосмо проповедати реч Божију како бисмо узмогли избавити душе њихове. Овако научисмо се од Спаса који говори: „Онај који избави многе душе од идола, тај је бољи у царству мом.“

Док му он говораше, сво трговца индијског цара Кондифора који прође и, видевши апостоле да седе на улици као странци, рече им:

„Браћо, одакле сте?“

Рече њему свети Петар:

„Зашто питаш?“

Рече њему трговац:

„Тражим слуге па купим и хоћу да знам оп вас јесте ли робови или слободни.“

Рече њему Петар:

„Три смо ученика једног господара званог Исуса. Хајде, седи мало док не дође господар наш. Ако хоћеш да знаш нашу цену, рећи ће ти Владика наш.“

И док они говораху, јави се Он и рече им јеврејски:

„Радуј се, епископе мој Петре, радуј се, Томо, други Христос, радуј се, Матеја, наследниче мој часни! Не бојте се, јер нисам далеко од вас.“

И ово им рекавши Исус, не пусти трговца да зна пита им говори, већ отишавши далеко од њих, седе под трем на камен велики. И рече Петар трговцу:

„Ево, Владика наш седи под тремом. Разговарај са њим и он ће ти дати цену за нас.“

А трговац, отишавши, рече Исусу:

„Радуј се, мужу часни! Продај ми једног од ученика твојих.“

Рече њему Исус:

„Кога хоћеш од оба младића продаћу ти, а старца не продајем, јер ми је укућанин и не могу га продати.“

А трговац, погледавши Тому и Матеја, рече Исусу:

„Колико тражиш за Тому?“

Рече њему Исус:

„Цена његова је три литра сребра.“

И приставши купац, рече Исусу:

„Пођи законику и потпиши уговор о продаји његовој.“

Рече њему Исус:

„Не треба нам законик, већ ћу ти ја написати својом руком уговор о његовој продаји.“

И узевши Исус хартију, написа њему овакав уговор о продаји Томиној:

„Продах Олвану трговцу Кондифору цара индијског раба овог по имену Тома без сваког прекора. И окончавши продају, њега дадох купцу и узех три литра сребра од њега.“

И узе Исус Тому крипом и рече му:

„Узми цену своју и дај је удовицама и сиротима у земљи у коју илеш, јер те продах за три литра сребра у име Свете Тројице, јер си раб Свете Тројице. Дај, пак, једну литру у име Оца мог, другу у име учитеља твог, то јест мене, и трећу у име Светог Духа.“

Рече Тома Исусу:

„Милост твоја да ме прати, Владико!“

Када му ово рече, узнесе се од њега Исус. Тада рече Тома Петру:

„Оче Петре, идите! Пољубимо један другог као да по поздраву овом нећемо видети један другог у веку овом до окончања света, када нас окупи Господ у вишњем Јерусалиму.“

Пољубивши један другог, просузише очи њихове и разделише се.

А Тому, који пође за трговцем, упита овај говорећи:

„Која је вештина твоја коју знаш добро?“

Рече њему Тома:

„Зитар сам и дрводеља и угодан исцелитељ. А зидање моје је да знам да зидам цркве и палате царске прекрасне, а знам да правим бродове велике делом својим дрводељским, и мереце праведне, а рала за орање земље и ископавање чичка и трња, и јармове добре и истинске црвене. А исцелитељска моја вештина лечи сваку рану на телу људском – без цаграде.“

Чувши, пак, речи ове из уста Томиних, трговац се обрадова веома и рече му:

„Заиста, тако вештог и тражи господар мој цар.“

Ишавши они мало дапа, уђоше у град индијски. А трговац, дошавши цару Кондифору, извести га о Томи. Показа, пак, њему и уговор о продаји који написа Исус. И видевши цар, задиви се писању том и рече трговцу:

„Заиста, ово писање је сина царевог.“

А купац исприча цару и о умећима његовим. И обрадова се цар куповини његовој. Одговоривши, цар рече купцу:

„Узми раба и поведи га Левкију, кнезу индијском и земље те.“

И после мало дана посла цар писмо Левкију кнезу, да иде к њему. И прочитавши писмо, позва Арсенију, жену своју, са слушкињом њеном и запрети јој говорећи:

„Пази слугу овог Тому да га не пустиш да ради у дому твој. Већ да обавља занат свој док се не врати цару.“

И по уређењу дома свог, Левкиј га постави као једног од укућана својих над богатством својим. И отишавши цару, овај га посла на војску.

Тада апостол Христов Тома, ушавши к жени кнежевој, упозна је са јевашћелом Божијом и са речима пророчким и рече јој:

„О, Арсенија, владарко индијска, видим те да у слешилу капиш идоле златне и сребрне који се налазе у дому твој и говориш да су богови. Нису богови када не могу спасити себе, пити једу, нити пију, не говоре, не расуђују, нити чују, нити се покреће земља под њима и ако падну на лица своја, не могу устати. О, Арсенија, ако и говориш да су богови, ти ћеш сада сазнати моћ њихову.“

И затим узе Тому Арсенија и показа му идолс своје које имаше. Онда апостол Христов Тома, видевши идоле у дому, подиже руке. Помоли се говорећи овако:

„Господе Исусе Христе, сине невидљивог Бога, који разгоиш сву силу демонску, преобрати у богоразумље сваку душу преварену.

Ти си пастир добри, Владико, јер тебе слави сва природа, јер ме ти, Владико, посла у земљу ову да се прсобрате к теби душе њихове. Да, Владико, погледај на земљу и учини да се тресе, да опи славе хор анђелски, да поју херувими и поклањају се серафими. Учини, Владико, знамства и чудеса у земљи овој да се прослави име твоје у векове које. Амин.“

Када се оконча његова молитва, покрете се основа земље и падоше сви идоли са места свог и сатресе се и беху као прах пред народом града. И исходећи духови нечисти који живљаху у идолима, вапијаху и говораху:

„О, тешко нама јер се одузе слобода Томиним доласком у дом наш. Један је бог Исус, син Бога вишњег.“

А Арсенија, видевши шта се догодило са идолима њеним, уплаши се много и устрепта тело њено од страха њиховог. И баци се пред ноге апостола Христовог Томе молећи и говорећи:

„Слуга Бога живог, молим ти се! Ако човек јеси земаљски, реци ми. Будући, Владико, да дође ти у дом мој, одузе се идолска власт у срцу мом.“

А Тома одговоривши, рече јој:

„О, Арсенија, заштити Бога који није далеко од тебе! Овако прорече Авакум пророк говорећи: „Приближите се мени и писам далеко од вас.“ И опет говори: „Обратите се сви који се трудите и ја ћу вас умирити. Опет позовите к мени и услишићу вас.“

А Арсенија, чувши ово од апостола Христовог Томе, вероваше са свим домом својим. И ушавши у ложницу своју, затвори врата, поскида украсе одеће своје и изнесе све што стече у живому свом. Злато и сребро и ризе раздаде тајно све. Остаде сама у ризници својој и испружи руке своје ка небу. Мољаше се говорећи:

„Господе Боже добри, Владико светог Томе, који проповеда Исуса Христа, всрујем у тебе, јер ти си ми пристаниште. Владико Христе, узми из мене лаж која је у срцу мом и смуђује ум мој.“

И обративши се Томи, рече му:

„Човече Божији, устани! Крсти ме у име Исуса Христа кога проповедаш.“

И ово чувши апостол Христов из уста Арсенијиних, обрадова се веома због вере њене и рече јој:

„Радуј се, о Арсенија, да те достиже помоћ Божија!“

И радостан бивши, апостол позва гласом јаким и рече:

„Хвалим те, Господе Исусе Христе, што преобрати срца преварених оваца!“

И затим је крсти у име Оца и Сина и Светог Духа. И многи вероваше и крстише се са њом. А сви које крсти дадоше сва имања своја сиротим. Тада узе хлеб и чапу, похваливши и светивши, даде им и учини их причасницима святих тајни и научи их Псалмима оца нашег Давида и утврди их да се моле у чистоти. И донеше му све зло

које имаху и исцели их. И многе бесове истера из људи. Дарова, пак, хромим да ходају, слепим вид, глувим да чују, губаве очисти, мутавим да говоре. И беше сваког дана на улицама учећи и говорећи:

„Дођите к мени, болесни, и ја ћу вас исцелити без награде!“

И долажаху сав град у дом Арсенијин. И поучаваху их Речју Божијом, и књигама и величином Господњом шта створи од искони. И вероваше у њега сав град од малог до великог због знамења о којима говораше апостол Христов Тома.

И после много дана, сто, кнез града дође од цара Конлифора. Када уђе на врата града после три године од одласка, изиђе све мноштво у сусрет њему, и сав дом његов са женом његовом Арсенијом. А Левкиј кнез, видевши укућане своје са женом својом да стоје, и видећи ризе њене прљаве, и да није обучена у красоту своју, смете се мислећи да је пропао дом његов. И позвавши једног од укућана својих, рече му:

„Како је дом наш?“

Одговоривши му, рече њему:

„Иако оде, добро смо. И све твоје удвостручи се.“

Чувши ово, обрадова се и оде у дом свој. Умивши се, потражи Арсенију, жену своју. И уђе к њој у ложницу. Очекиваше да буде са њом. Уздахнувши, гласом великим рече му:

„Владико, одбаци од себе тугу и похоту века овог без милости! А још је и субота Бога и спаса нашег Исуса Христа. Ако себе учиниш нечистим у суботу, до краја ћеш остати не разумевајући за свагда.“

Прогневивши се, муж њен рече јој са јарошћу великом говорећи:

„Одакле су речи ове да нису од првог обичаја нашег? О, тешко мени, Арсенија, како те превари слуга кога ти пустих овде! Мени је као врачар.“

И затим, подигавши глас свој, Арсенија рече њему:

„Зашто господар мој говори дрске ове речи за слугу Божијег? Сви врачари савестују људима врачарства неделотворна, а слуга Божији Тома лекар је велики, јер душу и тело исцељује без награде. Зато, господару, не говори за њега зле речи дрске да те не би проклео и поразио Бог његов, већ те молим, господару мој, да молиш из уста његових речи слатке за успех душе и тела твог.“

Док слушаху, пак, Ликиниј кнез речи ове из уста жене своје, уђе њаво у срце његово и смете га. И рече са јарошћу и гневом:

„Ако је лекар, нека се избави од мука које ћу му нанети.“

И пославши, у тај час доведе Тому свезаног, и рече му:

„Где су цркве и палате које рече цару да ћеш сазидати? Где су бродови и мерице и рала која ископавају чичак и трње?“

А Тома одговоривши, рече му:

„Пре него што почнеш да ме мучиш, рећи ћу ти истину. Ето, ниси разумео до сада. Цркве и палате су душе које се покајаше и управих их ка небеском цару, а рала која направих речи су јеванђељске којима ископах зле мисли из срца оних људи који ишту Бога од свег срца. И лекарска моја вештина је књига светих тајни Божијих, која чисти ране срчане оних који ишту сваку чистоту и живот добар иштући Бога. То су вештине добре које научих од учитеља мојег Исуса Христа.“

А Левкиј, разгневивши се, рече њему:

„О слуго лукави, чије су приче ове које ми говориш?“

Тада посла војнике и окупи све убице животиња и предаде им Тому говорећи:

„Узмите га и одерите кожу његову и не узмите душу његову док га не измучим како хоћу.“

Тада убице животиња говораху:

„О, тешко нама, шта имамо да чинимо праведном овом мужу који исцељује сваку болест без награде! Јер ако положимо руке наше на њега, прогневиће се Бог његов на нас и послаће огањ са неба и побиће нас. Опет, ако га не одеремо, кнез нечастиви убиће нас.“

Тада им апостол Христов Тома рече:

„Устаните и учините шта вам је заповедио кнез ваш.“

Тада устадоше и одраше кожу са њега. Онда се апостол Христов Тома, подигавши руке ка небу, мољаше Богу говорећи:

„Господе Исусе Христе, услиши ме овог часа и опомени ме се, Владико, јер сам странац у земљи овој данас!“

И чувши Арсенија шта се збило апостола Христовом, потрча ка храму дома свог, баца се одозго и умре. А Левкиј кнез видевши, рече Томи:

„Погледај, ради тебе умре жена моја, зли слуго! Али употребићу све силе моје док не спознаш сва дела моја.“

И чувши родитељи Арсенијини да пород њен умре, похиташе и видеде је на земљи мртву. Заплакаху они плачем великим. Дођоше светом Томи и рскоше му:

„Слугу Божији Томо, ради тебе умре!“

А апостол Христов одговоривши, рече им:

„Не жалите нити плачите, јер ако ради мене умре, ја ћу је подићи у име Господа мога Исуса Христа.“

А Левкиј муж одговоривши му, рече Томи:

„Шта говориш, зли слуго и врачу? Не мисли да ћу ти смањити муке које ти желим нанети.“

Тада заповеди војницима говорећи:

„Донесите ми трогодишње сирће и со и поспите на тело врача овог.“

Тада учинише заповеђено им. А апостол Христов Тома, погледавши на небо, рече:

„Господе Исусе Христе, Боже, помози ми овог часа, јер уђоше мукe ове у унутрашњост моју и усред костију мојих. Услиши ме, Владико, и смисли се на слугу твог и одагнај од мене муку ову. Сети се, Владико, да сам стран човек, а да ми нико не помаже осим тебе, Спасе, јер ти си ме послао у град овај. Омрзнух све своје и пођох за тобом и ти ме посла у град овај да их преобраћам у богоразумље. И видевши, Владико, које ми мукe зададе безакони Левкиј, кнез града овог, не допусти њему. Ако, Владико, мислиш на мене, спреман сам сваку муку истрпети радујући се. Сети се, Владико, када се јави ученицима својим уставши из мртвих, а ја не бејох са њима и када уђох к њима, речеше ми: „Видесмо Господа“. Пошто си нам, Владико, рекао: „Многи ће доћи к вама у име моје“, због тога рекох браћи мојој: „Ако не видим раце од твојих у рукама његовим, нећу веровати“. И, гле, одрапе кожу моју са мене. Јави ми се сам у помоћ, јер знам, Владико, да си далеко од мене.“

И, гле, како рече, смиловавши се Господ, јави му се говорећи:

„Држи се мушки и крени се из све снаге своје, Томо, изабраниче мој. Рећи ћу ти амин пошто ћу те узети у име моје из рода људског, јер нису достојни поздрава као што ћу поздравити вас чим седнете на дванаест престола у царству мом. Назвах те близанцем, јер си други Христос, Томо, пошто је награда твоја велика пред оцем мојим небеским. Покажи, дакле, чудеса у граду овом ради мојег имена. И затим изиђи и иди у Кентирант град, који ти је на истоку, да избавиш душе њихове како би дар оца мог достигао у сав свет ради крви моје проливане за свет, за спасење душа њихових.“

Ово, пак, рекавши њему, поздрави га и узнесе се на небеса. А Тома, уставши, оде Арсенији, умрлој кнежевој жени, и баци кожу своју на њу говорећи:

„Устани из мртвих умрла за веру Господа нашег Исуса Христа, који живот даје свима који верују у њега!“

И одмах у тај час она отвори очи своје. И видевши апостола Христовог Тому да стоји изнад ње, паде на поге његове говорећи:

„Разумех силу твоју, апостоле Христов, сине Божији!“

А Левкиј кнез, видевши жену своју да је ускрсну апостол Христов из мртвих и да му држи ноге, радостан постаде. Уставши, паде на поге његове говорећи:

„Заиста, нема бога другог осим Бога коме се поклањаш. Опрости ми, слуго Божији, колико ти зла учиних у нечистоти овој!“

А апостол Христов Тома, видевши веру његову, да се пресобрати у богоразумље, узе га руком, подиже и рече:

„Устани, јер Бог не чини зла онима који му верују, већ опрашта грехе њихове.“

И тог часа крсти га и постави пона и ђаконе и анагносте и научи их светој нафори и свим тајнама свете католикије и апостолске цркве.

И научивши их, узе кожу своју, пође одатле и оде у град Кентирант, где му заповеди Господ наш Исус Христос. И када уђе у град, срете га муж стар, расплакан у малодупности својој. А глава његова беше умазана смећем и ризе раздрте. Приближив му се, апостол Христов рече:

„Зашто си учинио зло дело ово, јер изнемогах због тебе? Као да си у великој пегољни?“

Рече њему старац:

„Иди од мене, брате! Довољна ми је жалост моја.“

Рече њему Тома:

„Молим те, оче, испричај ми шта имаш како би одагнао Господ жалост од срца твог.“

Одговоривши, старац му рече:

„Имадох шест синова и испросих најстаријем кћер кнеза свог. Када се, пак, припремих да га оженим, рече ми син мој:

„Не брини се да ми доведеш жену, јер се одрекох сујетног овог живота и похота његових“.

И изгубих све своје. А позајмих се и више него што имадох да окончах женидбу његову.

„И шта ти би, чедо, реци оцу свом?“

А син мој, одговоривши, рече ми:

„Тако ми Владике Христа, ако ме тераш да узмем жену, нећеш видети лица мог заувек“.

А ја му рекох:

„Шта си видео?“

И рече ми:

„Слушај, оче, шта видех у сну ове ноћи. Дође к мени младић прекрасан, као што му ни један од људи не може бити сличан. А миомирис излажаше из уста његових. Имаше и венац на глави својој и ношаше палицу златну у десној руци као син царев. Видевши га, од страха устрептах и бацих се на ноге његове и изљубих му ноге. И рече ми:

„Теби говорим, младићу, немој да послушаш оца свога и да узмеш жену и оскрнавиш тело своје, него се сачувај сам у чистоти да ми будеш сапрестолник на земљи и постаћеш глава над црквом мојом. Ево, Тома, апостол мој, долази у град овај и он ће те научити знамењу тела и крви моје, јер сам Бог и оваплотих се вас ради.“

И пруживши руку своју на главу моју, благослови ме и узиђе на небо. Зато те, оче, молим, јер се бојим да не умрем.

И ово чувши из уста мог, замукох и рекох:

„То се изгледа бог града овог јави сину мом.“

И мољах верне мужеве из града овог и послах их оцу певестином да тако рече син мој. А овај чувши, уста са јаролху и гневом и оде к цару. И овај му даде власт и уби свих шест синова мојих. Због тога долазим сваког дана на гроб да плачем. И затим, долазећи у

дом мој, затичем пред вратима поседале повериоце који ми дадоше злата да припремим жидбу. И они ожалопћују старост моју. И не налазим пита да им дам, јер ми безконик онај не остави ни једног живог од синова мојих, који би радио и вратио дугове. Убивши синове моје, и храпу свадбени опљачка.“

И када му све исприча, рече њему Тома:

„Оспажи се, оче, и не плачи, јер чу Бог плач твој. Ја сам Тома, апостол Христов. Покажи ми, оче, где су синови твоји и заповешћу Исуса Христа, сина Божијег живог, ја ћу их подигнути.“

А старац пође пред Томом и приближише се гробу. А беше и мноштво народа из града, мужева и жена, који иђаху за њима желећи видети пита намерава учинити апостол Тома. Онда, чим се приближише гробљу, рече апостол Христов Тома народу:

„Узмите кожу моју и када дођете изнад гроба, положите је на гроб мртвог старца говорећи: „У име Господа Исуса Христа, сина Божијег, ускрсните из мртвих!“ да не идем ја и подигнем их и да не кажу да врачар јесам.“

Тада одоше мужеве са кожом, уђоше у гроб и положише кожу његову преко синова старчевих. А беше испод њих других седам мртваца раније умрлих, већ старијих. И дотакавши их са кожом Томина, одмах оживе њих петнаест по провиђењу Божијем. И пошавши иза народа, дођоше апостолу Христовом Томи. И лавши, држање се за ноге његове говорећи:

„Молимо ти се, апостоле Христов, дај нам какво знамење Христово, јер нема другог бога осим апостола Исуса Христа Томе, који одагна превару идолску од нас. Пођимо сви да известимо архијереја шта се догоди из руку апостола Томе.“

И отишавши сви у цркву идолску, нађоше јереја како кади идоле и обавестише га о свему што се збило. А јереј, чувши шта му рекоше о Исусу, растрза ризе своје и рече:

„О, тешко мени, како овај Тома дође у град наш као један од дванаест мудраца који пођоше из Јудеје и разиђоше се по целом свету преобраћајући све да верују у Њега, сви пођоше за великим врачом зваћим Исусом, због кога и Пилат, чувши све о њему, распе га. А други, уставши из народа, лаж сведочећи, говораху да устаде из мртвих. Устанимо, дакле, и пођимо к њему како бих вам показао немоћ његову.“

И уставши, архијереј црквени изиђе на улицу града тражећи га. И виде Тому како изгони бесове из другог човека. И мноштво народа беше око њега. Прогневивши се, архијереј му рече:

„Шта радиш овде, преваранту људи, који бајеш сваком? Зар ти није довољна сва Галилеја, него дође и у наш град? Ако је Исус Бог, зашто га распеше Јевреји и укравши га проповедаше по свету говорећи да устаде из мртвих? Али људи овог града су слободни и саблажњавају се на њега.“

Тада сав сабор града, чувши речи ове, сагну се на земљу и узне камење како би каменовао апостола Христовог говорећи:

„Ако не убијемо њега, може преварити цео град до вечери.“

А по провиђењу Бога сведржитеља ни један од њих не могаше се померити са земље, чак ни једна душа из народа. И повикаше сви људи једним гласом говорећи:

„Молимо ти се, слуго Божији, смилуј нам се. Ако исправимо леђа наша, вероваћемо Христу твом, јер разумесмо да нема другог бога осим Бога твог. Не поступи према северују нашем.“

А апостол Христов, видевши веру њихову, помоли се Господу говорећи:

„Господе Исусе Христе, [смилуј] се на људе ове који не желеће окрестити се богоразумљу. Молим ти се, Господе Исусе Христе, Владико свих, нека сиђе једна сила са небеса овог часа и обеси безаконог јереја идолског за ваздух стрмоглавце.“

И тог часа обеси се за ваздух стрмоглавце пред свим народом. И повика говорећи:

„Признајем те, Господе Исусе Христе, Владико свих који верују у тебе, јер су идоли којима се клањах дела људских руку. Ти си Владика свих твари, који сиђе са небеса избавити род људски од лажне идолске. Ти си ми, Владико, напаће, ти си снага моја, ти си причешће праведницима, ти си помоћник онима који проповедају твоје васкрсење!“

Док тако мољаше висећи у ваздуху стрмоглавце пред народом и кнезовима града, смислова му се Господ и спусти га из ваздуха. Тада потрча к ногама апостола Христовог Томе говорећи:

„Молим ти се, слуго Божији Томе, крсти ме и дај ми Христово знамење!“

И одмах, радостан будући, апостол Христов Тома крсти га, као и све људе, у име Оца и Сина и Светог Духа. И отишавши у цркву, поломи све идоле њихове и учини цркву домом њиховим и донесе у њу свету нафору. И причестише се сви светим телом и крвљу Христовом. И постави им за јереја идолског епископа. И постави им презвитере и ђаконе и научи их светој нафори. И синове старчеве учини клиросницима. И постави икономе и предаде им сасуде црквене. И утврдивши их у вери Христовој, оде од њих после три године радујући се и веселећи.

И јави се њему Господ и рече му:

„Буди храбар и снажи се, Томе, избраниче мој, од свих напора твојих!“

Узевши кожу његову Господ, обложи је на тело његово говорећи:

„Прилепи се тела Томиног као и раније!“

И прилепи се како беше и раније. И поздравивши га, рече му:

„Узиђи са мном на облак мој да те узмем ка браћи твојој да их поздравиш у миру.“

Тада га узео облак и понесе ка апостолима. И нађе их окупљене, и Павла са њима. Беше ту и Марија, мати Господа нашег Исуса Христа. И поздравивши све, Тома седе између њих. И пришедаше свако од њих шта се коме догодило. И прославише сви Бога, коме слава у векове векова. Амин.

Томислав Јовановић

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

Професор Андреас Теодору

ШТА СЕ ДЕШАВА СА СВЕТСКИМ САВЕТОМ ЦРКАВА*

Завршетак Другог Светског рата који је свету нанео толика зла, донео је са собом и многа горућа друштвена и политичка питања, док је на црквеном плану појачао осећање феномена подвојености Цркава (при чему се под појмом „Цркве“ на Западу подразумевају разноврсне хришћанске заједнице на Западу). Овај феномен постаје узрок многих штетних последица не само за поједине Цркве, већ уопште и за цели свет. Заиста, није пријатно гледати тело Христово које по својој природи поседује јединство засновано на метафизичком јединству тројичног Бога, како је подељено на више међусобно сграшних ислова, без икакве обједињујуће споне и разумевања, раздвојеном подозрењима и неразумевањем и, у најгорем случају, мржњом, непријатељством и међусобним сукобима (ово последње већином се дешавало у прошлости).

Тако је протестантски хришћански свет на Западу под болним притиском околности које су владале последњих година нашега века, а у жељи да приближи развојене Цркве кренуо ка оснивању *Светског Савета Цркава* (СЦИ) у Амстердаму, у Холандији, 1948. године. Овај Савет је замишљен као конфедерација Цркава чији су циљеви: заједничко проучавање проблема који муче свет, изналажење начина ефикаснијег суочавања са тим проблемима, развијање међусобног поверења, љубави и сарадње између сродних Цркава, проучавање њихових догматских разлика (посебно у оквиру „Комисије за веру и поредак“ – *Faith and Order*) са циљем њиховог будућег уједињења и међусобног општења. Данас у Светском Савету Цркава учествују скоро све Православне католичанске (саборне)

* Редакција часописа пушта овај чланак као веома интересантан, иако у потпуности не стоји иза свих ставова аутора.

Цркве (недавно је, међутим, као што је познато, из Савета иступио Јерусалимска Патријаршија).

Овај покрет који тежи једиству Цркава, познат као Екуменизам, има своје порекло. Почео је да се јавља оштр на протестантском тлу почетком овога века. Овај покрет који је много обећавао, пожурio је да у своје редове укључи и Православну Католичанску Цркву. Темелје за ово приближавање поставила је Васељенска Патријаршија у Константинопољу чувеним Прогласом „*свим Христовим Црквама*“ 1920. г. Касније, године 1952, и након оснивања ССЦ, она је издала другу енциклику са насловом „*Енциклика Васељенске Патријаршије аутокефалним Православним Црквама*“.

У овим текстовима пажљиво се дефинише екуменски карактер Православља. Важно је да кажемо да, према овим прогласима, основни циљ учешћа Православне Католичанске Цркве у Екуменском покрету јесте њена сарадња са неправославним Црквама само у питањима практичног хришћанског живота, у једној заједничкој борби за ширење и проучавање друштвених и цивилизацијских идеала у животу света, очување мира, правде и братства међу народима, спречавање крвавих ратова како их је доживљавао свет у педесетим годинама нашег века.

Међутим, у догматским питањима ови прогласи изражавају резервисан став. Предлаже се избегавање учешћа у *Комисији за веру и поредак*, у оквиру које се расправљају догматске разлике између дубоко супротстављених црквених представника, што је веома тешко и опасно.

Истовремено се изражава осећање да Православна Католичанска Црква, која има пуноћу откривене божанске истине, жели да својим присуством у Екуменском покрету упозна неправославне хришћане са суштином своје саборности, ризицима свога догматског предања и карактером своје црквености, у чему они оскудевају. Ово наравно не треба да се одвија кроз догматске разговоре у оквиру активности *Комисије за веру и поредак*, већ кроз писање одговарајућих информативних текстова, брошурица итд.

Не пропушта се коначно ни то да се православни представници подстакну да буду резервисани при богослужбеним скупојима са неправославним, јер су они противни свештеним канонима Цркве и отуђују оштрицу православног исповедања истине, као и да врше чисто православне службе и обреде да би други могли својим очима да упознају величину и сјај православног богослужења. (види Ј. Кармири *Τά δογματικά καί συμβολικά μυστήρια* том II (1953), стр. 950.

Између осталог, ево неких занимљивости које се могу наћи у прогласима Васељенске Патријаршије у вези дефиниција и принципа који регулишу учешће Православних у оквиру Екуменског покрета.

Од оснивања Савета Цркава (1948) прошло је око пет деценија. У овом периоду доста је учињено – скупштине, конференције, контакти, вођене су дискусије, писани текстови, одржаване манифестације, предузете иницијативе, дакле веома разноврсне активности, да бисмо стигли до краја нашег века и поставили питање: Шта је са Светским Савезом Цркава данас?

За једног последњег православног хришћанина одговор је болан. Екуменски покрет уопште гледано није остао на својој првобитној основи, већ се претворио у „Екуменистички покрет“. Сви они позитивни елементи првобитног покрета, како су дефинисани у екуменским прогласима часне престојнице Православља (искрено и разумно настојање да се Цркве међусобно приближе) временом су скоро нестали, док су нови, чудни и необични елементи почели да мењају физиономију Екуменског покрета и да га чине готово неспознатљивим. Развој, сам по себи, сигурно је природан физиолошки процес у једном живом организму. Он је показатељ здравља и снаге под условом да је последица природне еволуције и усавршавања организма. Али када он мења његов природни идентитет, тада није само лажан, већ представља болест која прети да га уништи.

Промисле које је изазвао екуменизам огледају се првенствено на пољу еклисиологије. Било је само по себи разумљиво да ће се ово десити јер у овоме свепротестантском покрету еклисиологија заправо и не постоји. Неправославне протестантске заједнице на Западу у суштини не припадају Једној, Светој, Католичанској и Апостолској Цркви и њеном свештеном символу веровања, дакле, видљивој Цркви коју је на земљи основао Господ установивши је на својој богочовечанској личности и утврдио је на темељу апостола и пророка (Еф. 2, 20). Протестанти не прихватају ову Цркву, већ једну невидљиву и недефинисану Цркву коју ствара Дух Свети у срцима верних, Цркву магловитих и еластичних појмова у којој сви могу да пађу своје место, чак и они који су отпали од католичанске вере и истине.

Општепознато је да је кључни елемент протестантске еклисиологије, фамозна „*Теорија грана*“ (*Branch Theory*), једна англиканска теорија (англиканског порекла), која настоји да акробатским потезом убаци протестантизам у оквиру Свете Христове Цркве од које је овај отпао Реформацијом. Као што су на једном дрвету, кажу они, гране иако међусобно раздвојене ипак повезане једним заједничким стаблом, и заједно са њим чине целину дрвета, тако је и са хришћанским Црквама, које су међусобно раздвојене, а ипак су саставни делови једне Цркве, и заједнички чине једну целину. Истоветну идеју изражава једна протестантска интерпретација, философског порекла, тзв. *идеалне Цркве*, по којој дакле, ниједна од историјских Цркава не може да изрази идеал једне свете Цркве, до које

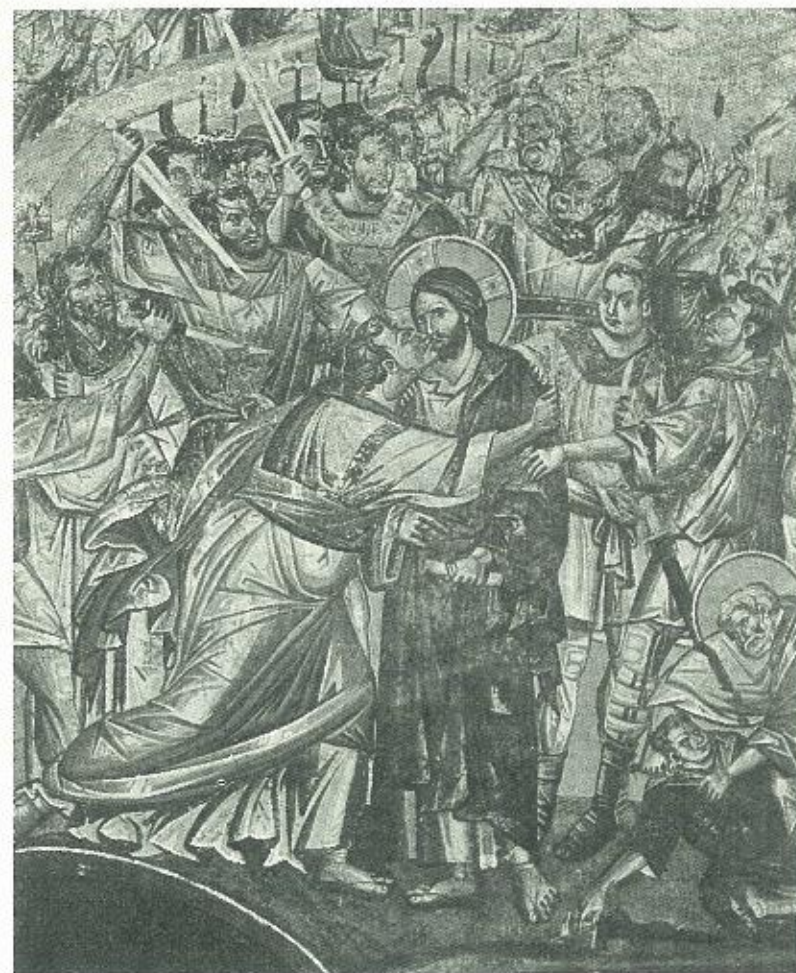
треба да једнога дана сви заједно стигну када се ослободе својих погрешака и слабости. Отуда на послетку и једна друга идеја по којој божанска истина коју је свету открио Христос не може да у својој целовитости постоји ни у једној историјској Цркви, већ је раздељена по свим појединачним историјским Црквама, и да би је наплати целовиту, потребно је сакупити њене делове.

У овим теоријама очигледно је одсуство католичности (саборности) Цркве. Свака помесна Црква може да тврди да је заиста католичанска (саборна), дакле да отелотворава Јесу, Свету, Католичанску и Апостолску Христову Цркву. Свепштено предање, у коме Црква изражава своју истину, протестанти одбацују и као извор истине прихватају само Свето Писмо. На тај начин се одбацује аутентичност и ауторитет Цркве, заједно са њеном непогрешивости, коју изражавају Васељенски Сабори. Истовремено се тиме негира целокупни спољашњи организациони карактер Цркве чији је врхунац спољашњег и видљивог општења њена јерархија, свете тајис (осим две Крштења и свете Евхаристије), учење њених Светитеља итд.

У либералном и рационалистичком духу који пустоши протестантску Цркву све се минимизира. Екlesiолошко учење у потпуности се реорганизује. Истина коју је на земљи открио Бог и поверио својој Цркви, престаје да буде вечна, непогрешива и непроменљива, и апсолутно неопходна за спасење (како сматрамо ми Православни) и своди се готово на живо природних истина, као нешто што је подложно закону природних кретања и промена светских ствари и што је константно променљиво не само у свом формалном облику, већ и у својој суштини. Зато протестанти који немају једно компактно догматско учење и не поседују учитељску аутентичност Цркве, немају никаквих потешкоћа да свако верује у оно што мисли, да живе међусобно раздвојени као да се ништа не догађа и да своја међусобна неслагања сматрају нечим што је законски дозвољено и природно. Што се тиче спасења, ствар је сасвим проста – оно је искључиво дело Божје милости коју човек прима вером. Добра дела су безначајна.

Ово су укратко основне црте екlesiолошке физиономије протестантизма. Ти људи су тако научени, то прихватају и тако верују. То је њихово право. Али да се православни хришћани заносе оваквим идејама, и то теолози и јерарси – то је већ сувише. То је заиста нешто страшно и недозвољиво. Ето, са болом у души гледамо данас православне јерархе и теологе (посебно из огранка дијаспоре Васељенске Патријаршије) како разним теолошким машинацијама, (као што је тзв. „вашизмална (кришћенска) теологија“) поричу католичност Православне Цркве, и заснивајући своје ставове на „Теорији грана“, као основном протестантском принципу, тврде да се Православна Католичанска Црква не може поистовестити са Црк-

вом коју је установио Христос, или иду још даље па тврде, да неправославне Цркве заузимају једнако часно место у канонском телу Цркве, без обзира што су заглабљене у јерес и обману. На тај начин одбацивши појам јереси као одрицања божанске истине и одцепљења од тела Цркве, они одбијају да иду путем вишевековне право-



Јудино издајство, фреска 1295. год., Црква св. Климентија, Охрид

славне исповедне самосвести. Како ће погледати у очи познатих православних јерарха и академских професора, који учествујући на екуменским хришћанским скуповима пре и после оснивања Светог Савета Цркава (Скупови у Лозани 1927, Едмбургу 1937, Лунцу 1952.) нису пропустили да заузму јасне ставове у којима су изложили идентитет православног исповедништва и самосвести. Данашњи православни екуменисти који се уљуљукују у крилу екуменистичке

идиле и осуђују као превазиђен став својих претходника, желе да се покажу као прогресивни, обучени у шарену екуменистичку одесу својих истомисленика. Хитају на богослужбене скупове и заједничке молитве са неправославцима иако су оне забрањене одговарајућим црквеним канонима, и сањају о јединству са јеретикима на основу дијалога љубави без догматске истине вере (посебно са папистима). Овим питањем се нећемо бавити у овоме чланку.

Међутим, оно што посебно треба да изазове немир код православних који учествују у екуменском покрету јесу недозвољиво отварање Савета према друштвеним, политичким и религиозним феноменима нашег времена, који мењају његов првобитни карактер и кваре његове циљеве. Ова појава наравно не треба да нас изненађује. Она је природна последица протестантског либерализма Савета и његовог колективизма које почива на извртању његове еклисиолошке и духовне структуре претворене у својеврсан хаос у коме се прожимају идеје и дволични поступци често и антихристовског карактера.

Први корак који се последњих година примећује у ССЦ јесте прихватање и подржавање борбе и покрета угњетених народа који се боре за своја права и слободу. Ово наравно није лоше. Хришћанство и Цркве које га представљају не могу да остану равнодушне пред неправдом и експлоатацијом од којих страдају хиљаде наше браће на земљи, већ имају обавезу да покажу бригу, да осуде неправду и да раде на њеном укидању. Међутим оно што је посебно опасно јесте *политичко ангажовање* које је неодвојиво од оваквих настојања и може да направи лош утицај на чистоту наших ставова. С друге стране опасно је претерано наглашавање ове борбе, што прети да одвуче Цркву далеко од њеног главног задатка који се огледа у проучавању проблема и њихових разноврсних међусобних веза. Ово је тако зато што Екуменски Савет није скуп разних друштвених организација, већ савет Црква.

Међутим, још више од овога, узнемирава садашње отварање Савета према другим религијама, што прети да поткопа његове темеље и да га претвори у „Свети Савет Религија“ (*World Council of Religions*). Савремени екуменизам постепено скреће ка једној таквој творевини. Скупови и заједничке молитве хришћана и припадника других религија налазе се на свакодневном дневном реду. Посебност хришћанске религије у тенденцији је да се постепено изгуби. Пневматолошки хришћански покрети поистовјећују се са сличним покретима код незнабожаца. Мухамед се ставља у исту раван са Христом (и то пажљиво исповедају нека висока православна лица). Линија која раздваја Хришћанство од других религија у опасности је да постаје готово неперметна.

Ево неколико примера:¹

¹ Из часописа „Свети Кипријан“ бр. 260, Мај – Јуни 1994.

Званични вођа песте *Генералне Скупштинне Светског Савета Црква* у Вапкуверу у Канади (1983) минимизирао је ексклузивност сотириолошке улоге хришћанске вере у оквирима историјске Цркве Христове, и пошто је изразио своје уверење да ниједна од садашњих великих религија (ислам, јудаизам, хинудизам, таоизам) не треба да нестаје, нагласио је да не сви припадници ових религија обитавају у Царству Божијем и да нема потребе да претходно буду християнизовани.

И док се такве ствари исповедају у окриљу Светског Савета Црква, наши протестантски пријатељи не престају да на најлицимернији начин спроводе свој безбожни прозилитизам на штету Православних Црква и да мисионаре по свим крајевима земље.

Такође је перемопија оснивања *Националног Савета Црква Аустралије* (*National Council of Churches in Australia*) која је одржана 13. јуна 1994. и представља ССЦ у малом (у том савету учествује 13 вероисповести међу којима су православни из јурисдикција Цариградске, Антиохијске и Румунске Патријаршије) почела на један сулуд и бесраман начин – три домородачке девојке и дечака, неадекватног изгледа и покрета, извели су у унутрашњости папистичког храма Св. Христофора у Камбери (где је и одржана свечаност) обред очишћења са димом, платнима и ритуалним плесовима. Те исте девојке после су унеле и Еванђеље у храм док га је једна од њих поставила на амвон једног хришћанског храма.

Можемо да наведемо још многе примере. Протестантско хришћанство које својим деспотизмом гуњи ССЦ, пажљиво прети да својим настраним панрелигиозним активностима изгуби своје главне карактеристике, и да променивши своју физиономију потпуно нестаје.

Још нешто треба посебно нагласити у вези са овим што нас интересује. У једном таквом необузданом синкретизму екуменистичке збрке није се тешко уверити да постоји сродност између ставова ССЦ и ставова „Новог Доба“ које се у последње време са месијанским ентузијазмом и великом брзином шири по свету. „Ново Доба“ је један сложен покрет који је започео у Америци и који уз огромну економску и политичку подршку тежи за светском влашћу, светском владом, поретком и религијом. По томе покрету, све религије појединачно воде са разних страна једноме јединственом циљу. Поштују се духовна предања (појединачних религија) која треба ујединити у оквиру једне светске религије. Зар овде немамо есхатолошку заједницу Антихриста?

На крају, али нимало неважно није ни ангажовање Савета Црква у савременом феминистичком покрету. Феминистичке са њима својственом ароганцијом и агресивношћу, снажно су насрнуле на ССЦ и не паишавши на никакав отпор врше притисак на његове програме, тражећи подршку за своју борбу и ставове. Овде није реч

само о фамозном „рукоположењу жена“. Ово питање које је сасвим природно у протестантској еклисиологији која одриче светотајински карактер свепштества и нема толико значаја. Али оно је од значаја за Англиканску Цркву која жели да се покаже католичанском и која прихвата свештенство као свету тајну, иако на један недоследан начин, што оптерећује њене односе са другим католичанским Црквама.

Овај ангажман ССЦ иде све дубље и то на начин који може да поткопа саме темеље хришћанске вере.

Наводимо пример сизационалног феминистичког скупа „*Reimagining*“, који је одржан крајем 1993. године у Минеаполису у Минесоти (САД) и на коме је учествовало преко две хиљаде жена и тек понеки мушкарац. Иако овај скуп није био под покровитељством ССЦ, на њему су се напале многе његове значајне личности које су бурно и одушевљено изразиле своје ставове.

У својој ароганцији према свему мушком фанатичне феминисткиње нису оклевалe да и самом Богу дају својства женског рода. Изгледа да личности Оца и Сина које указују на мупки пол тројичног Бога, изузетно много сметају феминисткињама у њиховом гневу, иако је назив „Света Тројица“ женског рода. Зато да би направиле равнотежу славиле су Духа Светога као божанску Премудрост (Софију). Истовремено грубо су се изругале богочовечанској личности Христовој и тајни Његовог крстног страдања. Карактеристичне су речи које је на поменутом скупу изговорила Делора Вилијамс, професорица на школи „*Union Theological Seminary*“ у Њујорку: „*Не мислим да нам више требају сељаци који се вешају о крстоове и лију крв (притом очигледно алудира на покајничку праксу код римокатолика), нишпи најприродније и лажне измишљотине*“, (при чему отворено напада метафизику и светотајинску дубину хришћанске религије).

У служби „*Софије*“ (Божанској Премудрости) и њој посебној посвећеној литургији „меда и млека“ феминисткиње су певале следеће ужасе и грозоте: „*Слава моја Софијо, ми смо жене по твојој слици. Са нектаром међу нашим бедрима, зовемо свога вољеног да родимо дете. Толики изливима нашега тела подсећамо свети на чулне радости и задовољства*.“

Као што се и очекивало на овом скупу је снажно наглашен значај секса, не само у његовом природном физиолошком облику, већ и у неприродном, пошто су свештенице лезбејке у својим наступима гласно потврдиле своје присуство.

Карактеристично је на крају, оно што је рекла Др. Чанг Хјун Кјунг, синкретистички оријентисани презвитеријански теолог из Јужне Кореје која је изјавила да је „*хришћанска Црква веома патријархална (да у њој доминирају мупкарци) и зато смо овде заједно: да уништиме ово патријархално идоолоклонство хришћан-*

ства“. Она је потом описала своју властиту визију „*хришћанства*“ које се састоји од три богиње: хиндуистичке богиње Кали, будистичке Кван Гип и древне филипинске богиње Ипе.

Ово мало примера мислим да је довољно да укажу на синкретистички и панрелигиозни амбис у који постепено тоне Светски Савез Цркава.

Када један православни посматрач гледа ово бедно стање исцупавају га меланхоличне мисли.

Временом су изповерени конститутивни принципи ССЦ. Његове главне карактеристичне особине у опасности су да потпуно нестану. Првобитно његово постојање да међусобно приближи Цркве сродних вероисповести загушено је и покривено разним ангажманима на друштвеном и политичком пољу или у панрелигиозном синкретистичком покрету који у наше дане поприма заиста забрињавајуће форме. Светски Савет Цркава и протестантизам, који изражава конфесионални идентитет већине његових чланова, будући да не поседују елементе истинске католичности (кохезију, ауторитет, аутентичност) имају тенденцију да изгубе своју историјску посебност као одређене хришћанске конфесионалне заједнице и да заврше у врломогу дехристијанизације и секуларизације.

Ове ставове не деле само православни теоретичари, већ и непристрасни протестантски теолози као што је чувени Волфхарт Паненберг, професор систематске теологије Протестантске школе у Минхену, који у својим предавањима на универзитетима Сједињених Држава изражава свој песимизам у погледу будућности историјског протестантизма и како ће он преживети на европском и америчком тлу.² По мишљењу овог професора секуларизација протестантизма води нестанку његове хришћанске аутентичности, издаји суштине хришћанске вере и губитку његовог хришћанског идентитета, што доводи у опасност могућност његовог преживљавања у двадесетпрвом веку.³

Ово се односи уопште на протестантизам. Али, што се тиче нас, шта ми Православни радимо? Мислим да нема никога међу нама који верује да су конститутивни принципи које је Васељенска Патријаршија дефинисала у својим Прогласијама (1920-1952), а који се односе на наше учешће у екуменском покрету остали нетакнути овим током збивања. У блиској прошлости као и у наше дане сведочи смо болног феномена, једног болесног екуменизма у који је запао Екуменски покрет у коме се грубо изврћу еклисиолошке основе Православља. Улазимо у једну мутну реку догматског минимализма и синкретизма. У ССЦ који можда наивно мисли да је нека врста

² М.П. Георгије Цеци: „Самокритика Протестантизма“ часопис „Енимеросис“ 1-1994/6, стр. 1.

³ Часопис „Енимеросис“ 1-1994/6, стр. 3-4

пад-цркве, Православна Католичанска Црква понаша се као један комадић Цркве истог ауторитета и части са јеретичким огранцима протестантизма, у складу са фамозном Теоријом грана. Али и поред свега овога екуменисти су задовољни. Протестантска јерес изгледа да им не смета. Заједно се моле са јеретицима, без обзира што тиме газе свепште каноне наше Цркве.

Али, има и горих ствари. Православни представници који узимају учешћа на скуповима Савета Црква пристају да учествују у заиста страшним призорима. Виђамо их у панрелигиозним спектаклима које одушевљено отварају протестанти. Ако ово има за циљ међусобно упознавање и решавање проблема цркола на скуменским основама отаца је то у реду. Ипак, нажалост, ове активности имају једно дубље значење. Разне религије се постављају са становишта њихове суштине и циљева у исту равн са хришћанством које је у опасности да изгуби свој идентитет као једина религија Божјег откровења која може да спасе свет. Оставимо, пакле, необуздани феминистички дух који је почео да жестоко дува окриљем Светског Савета Црква и који прети да све изврне наопако.

Након свега овога, поставља се питање – Каква је корист од нашег даљег учешћа у Светском Савету Црква?

из часописа ΟΡΘΟΔΟΞΗ ΜΑΡΤΥΡΙΑ

Превео јеромонах Сава (Јањић)

БЕСЕДЕ

Свети ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА

БЕСЕДА о Светим и Страшним Христовим Тајнама

ИЗГОВОРЕНА ЧЕТИРИ ДАНА ПРЕД ПРАЗНИК
РОЂЕЊА ХРИСТОВОГ

1. Реч, која припомаже спасењу душа ваших, може се упоредити са семеном. Као што земљоделци плугом најпре припреме земљу, а затим бацају у њу семе, тако смо и ми дужни себе претходно украсити и припремити за примање небеског семена – речи учења. Јер ми нисмо никаква земља без душе и чувстава, коју други припремају за примање семена, него смо ми земља са душом, одухотворена и разумна. Зато она од нас треба да буде припремљена, путем покајања, да прими небеско семе. Но, дозволите ми да вам изложим у чему се састоји почетак покајања и украшавања душе: то је оно што су и људи који долажаху к Јовану да их крсти учинили са своје стране. Јер Евангелије вели: „Изражаху и крштаваху се у Јордану, исповедајући грехе своје“ (Мт. 3, 5). Тако, исповедање својих грехова представља почетак овог украшавања душе, а то је исто што и рећи: покајања и припремања, знака, да је човек примио у себе спасоносно семе – реч Божју која може спасти душе наше. Зато земљоделци и ору земљу, да би из недара земље почували корење корова и учинили је погодном да прими наше семење и насад. То исто чини и исповест при разумном (духовном) oraњу срца. Она истраже и чупа тајне и рђаве страсти (из срца) и чини га спремним да прими свештено семење и погодним да у њему цветају и плоде се врлине; као што је земља након Адамовог преступа почела да рађа трње и коров, тако је и човеково срце стало да рађа срамне и гадне страсти и помисли и, из њих производеће, грехе.

2. Зато је неопходно, браћо, да свако од вас има духовног оца и да му приступа са поверењем, да смирава себе пред њим и открива

му своје гадне страсти, и радосно примајући духовни лек, с кореном да истрже из душе трње и коров греха које је свако од нас запатио у себи страсним и насладолубивим животом – и на тај начин (учинивши ово) да се посвети слушању духовног учења и да се покорава ономе што ми, на корист свију, проповедамо и предлажемо, и да се, посредством опроштаја и благослова, прско нас добијеног, помири са Оцим. Који је по несравњивом мору човекољубља призива небеса и сишао на земљу, и сеје у срца Њему послушних (људи) речи живота и спасоносно семење. Дакле, нека нико од вас не одступа од овог почетка покајања; јер, како ће их потом он сместити, узгајати и разрасати, ако не усвоји почетак покајања?

3. Нарочито је потребно да у овоме сви ми будемо прилежни управо *сада*: зато што су нам ових четрдесет дана богоносни Оци дали ради предочишћења, после чега наступа годишњи празник Рођења у телу Господа и Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа, када је обичај, може се рећи, да се сви хришћани причесте Светим Телом и Крвљу Његовом и тиме се сједине са Њим и на божански начин постану један дух и једно тело са Њим. Па ако без исповести и покајања које је прати човек није достојан да прими ни божанске речи (како смо већ показали, а касније ћемо о томе још говорити), на који ће онда начин ико примити у себе Крв Христову и Тело, ако се није предочиштио исповешћу и покајањем које одговара (учињеним) сагрешенима? Зато и велики Павле сведочи и поучава, говорећи: „Али човек нека испитује себе и тако од хлеба иска једе и од чаше нека пије. Јер ко недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тела Господњег“ (1 Кор. 11, 28-29), тј. не разабериући да Ово Тело, које је без греха, неће благоизволити да обитава у телу обремененом гресима. Зато, ако је недопустиво да пружа руке Христу и моли се онај чије руке нису чисте од грехова, као и онај који није претходно потпуно одбацио од себе мржњу и са њом повезала размишљања (што такође износи Павле, говорећи: „Хоћу да се мужевима молим на сваком месту, подижући свете руке без гнева и двоумљења“, 1 Тим. 2, 8); и ако немамо смелости ка Богу док не задобијемо савест која нас не прекоревља, као што каже вољени Христов Богослов: „Ако нас срце наше не осуђује, смелост имамо пред Богом“ (1 Јн. 3, 21), па који ћемо начин у нама самима заимати Бога и постати једно тело с Њим, ако претходно, путем исповести, не одстранимо од себе грехе и не очистимо скверну која се због њих накупила у души, чистећи је чињењем милостије, чистотом и уздржањем, молитвом, скрушеношћу и осталим делима покајања? Јер, ето, твој дар Бог не прихвата ако ниси чист и ти сам и твој дар (и ово нам је Он показао тиме што у стара времена није прихватио дар који је принео Каин, рекавши му: „Ако си правилно принео, ниси правилно разделио“ – Пост. 4, 7): ето, по старом закону било је забрањено у Дом Божји прилагати новац који је плата за блудничество (Псов.

23, 18); и у Евангелију Он је касније рекао: „Иди“, вели, „те се помири са братом својим, па онда дођи и принеси дар свој“ (Мт. 5, 24); а теби, неочишћеном исповешћу и покајањем, зар ће дати Он Свој велики Дар – Тело Своје? Шта кажеш? Бог не жели да се ни уредбе Његове казују нечистим устима; „Грешнику рече Бог“ говори ислам, „зашто казујеш уредбе Моје и носиш завет Мој у устима својим?“ (Пс. 49, 16). Дакле, Он не допушта ни да се завет Његов узима у нечиста уста; зар ће Своје Тело Он дати таквим (нечистим) устима?

4. Зато, браћо, очистимо и тело, и уста и мисли, и у љубави, са чистом савешћу, приступимо; јер када кујунџије и златари преливају бакар златом или сребром или нечим томе сличним, са намером да, благодарећи блеску драгоценог метала учине споља сјајнијим (бакарни предмет), и зато, најпре, у процесу чишћења, скидају са бакара сваку мрљу – колико више ми, који намеравамо да се на бољи начин позлатимо, тачније речено – да се обожимо, – треба претходно да се очистимо од сваке нечистоте тела и духа? Јер не само да спољашност чинимо да блиста, као што је случај код позлаћеног бакара, – него блиста и сав унутарњи човек. На тај начин, претходно справивши са себе прљавштину, наталожену у дубини душе, приступимо. Јер тако ћемо задобити спасење. Ако пак са нечистом савешћу, не примивши, благодарећи исповести, опроштај грехова од онога ко је добио власт да их везује и раздрепује, приступамо пре него што смо се обратили Богу, пре него што смо се исправили по правилу побожности¹ – чинимо то свакако себи на суд и вечну муку, одбацујући од себе и саме богате дарове Божје и трпеливост Његову према нама. „Који газе Сина Божјег, и крв Завета којом је освешћен за нечесту држи, и Духа благодати вређа?“ (Јевр. 10, 29). Тако, онај ко поцена царску порфиру и упрља је, биће, свакако, кажњен; исто тако – онај ко проспе какав драгоцен мирис на ђубриште, или га унесе у пеку смрдиву посуду, једнако рђаво поступа. Свакако, Божански Дар није тиме упрљан, јер је он – неспоредив; но он тајно одступа од нас; а ако се овај Дар укропасти (у смислу да се покаже као *бескорисћан*), за то ће се тражити одговор од онога ко га је недојно примио.

5. Дакле, учинимо путем покајања себе достојнима (причешћивања Светим Тајнама); или, боље речено: делима покајања принесимо себе Ономе Ко од недостојних може начинити достојне, и тако са падом и нечестивом вером приступимо, размишљајући не толико о видљивом, колико о невидљивом. Зато што је Овај Хлеб попут неке завесе иза које се скрива Божанство. Указујући на ово, божански Павле вели: „Путем новим и живим, који нам је Он отворио завесом, то јест телом својим“ (Јевр. 10, 20), и њом се обитавалиште

¹ Могуће је да се овде мисли на епитимију коју духовник налаже покајнику.

наше узноси на небо: јер тамо пребива Овај Хлеб. И ми улазимо у истинску Светињу над Светињама, благодарџи у непорочности припесној жртви Тела Христовог. „Приступајмо истинитим срцем, у пуној вери“ (Јевр. 10, 22). А назива се св. Причепће „Тајном“ зато што је оно не само оно што видимо, него и – нешто духовно и непојмиво. Управо то и каже Господ: „Дух је оно што оживљава, тело не користи ништа“ (Јн. 6, 63). Ако гледаш само на оно што је несумњиво и видимо, никакву корист нећеш стећи; а ако гледаш на дух, тј. предложени Овај Хлеб посматраш на духован начин, онда ћеш, причестивши се, оживети. Зато што је Он – „не јело које пролази, него Јело које остаје за живот вечни“ (Јн. 6, 27), Хлеб истинити, Који силази с неба и даје живот свету (Јн. 6, 33); који Га не једе, неће живети; а који Га једје, живеће вавек, не само васкрснувши, него и избежавши мук и задобивши вечно царство. Тако је, ето, о Хлебу Овом не смао за време Тајне Вечере говорио Господ Својим Ученицима, него и отворено учџи у синагоги, јасно је предсказао, говорећи: „Хлеб, који ћу ја дати, тело је моје које ћу дати за живот света“ (Јн. 6, 51); и затим: „Ако не једете тело Сина Човечијег и не пијете крви Његове, немате живота у себи. Који једе Моје тело и пије Моју крв, има живот вечни“ (Јн. 6, 53-54). О, чуда! Ах, како је величанствена љубав коју је Бог богато излио на нас! Препородио нас је Духом и ми смо постали један дух са Њим, као што вели Павле: „Ко се сједини са Господом, један је дух са Њим“ (1 Кор. 6, 17).

6. Дакле, да бисмо ми не само духом, него и телом били једно са Њим – тело од Тела Његовог и кост од Костију Његових – Он нам је, посредством Овог Хлеба даровао сједињење са Њим. Зато што, збиља, пунота сваке љубави јесте сједињење оних који се воле; а почетак овоме је у сличности која постоји међу њима. Отуда и она древна, општепозната изрека: „Где је сличност, ту је и љубав“. Љубав брачне заједнице као па у том погледу има нешто више него остали видови љубави. – „Због тога ће оставити човек оца свога и матер и прилепиће се жени својој, и биће двоје једно тело“ (Мт. 19, 5); „Тајна је ово велика“ говори божански Павле, „а ја говорим о Христу и о Цркви“ (Еф. 5, 32). Овде се каже „прилепиће се“ и „у једно тело“, али не и – у један дух; а ми не само да најприсније дотичемо, него се, посредством причешћа Божанским Овим Хлебом, и сједињујемо са Телом Христовим, и постајемо не само једно тело, него и један дух са Христом. Видиш ли да се превасходна узвишеност љубави Божје према нама збива и открива у предавању Овог Хлеба и Ове Чапе? – Јер, као што каже псалам, „Жртве и приносе ниси хтео, али си ми тело припремио“ (Пс. 39, 7).

7. О, какво разповрсно и непојмиво општење! Христос је постао Брат наш, најприсније пам се приоштивши у телу и крви (Јевр. 2, 14) и самим тим уподобивши се нама: робове је учинио сродницима, искупивши их Својом Крвљу; учинио нас је Својим пријате-

љима, удостојивши нас да објављујемо Ове Његове Тајне; спојио нас је са Собом и заручио нас је као Женик невесту причепћем Овом Крвљу, поставши једно тело са нама. Али, божанским крштењем у Њега, Он је постао и Отац наш и храни нас Својим грудима као што



Христово рођење, део фреске из 1313-14. г. на јужном зиду цркве св. св. Јована и Ане у манастиру Спуденци

љубвеобилна мати храни одојчад. И што је још веће и дивније: не само да нас уместо млеком храни Крвљу Својом, него и Телом Својим, и не само Телом, него и духом, увек чувајући несумњивим благородство које нам је Он дао, узводџи га ка већој љубави и дајући испуњење овоме на тај начин што не само да Га видимо, него Га и додирујемо и наслађујемо се, и уносимо у срце и задржавамо у себи, сваки понаособ, у нашим дупама: „Приђите“, говорећи.

„једите Тело Моје, пијте Крв Моју, ви који желите да задобијете живот вечни, да бисте тако били не само по образу Божјем, него да бисте постали богови и вечни и небески цареви, обучени у Мисе, Цара и Бога, страшни за демоне, предивни анђелима, и вољени синови Небеског Оца, вечно живи, цвет синова човечијих, пријатно обитавалиште најузвишеније Тројице“; па ако је (и сами) образ (лик) Овог Тела оправдао Адама (Пост. 14, 18); ако је (тек) образ Ове Крви сачувао у животу првенце Израиља у Египту (Изл. 12, 23); ако је образ Ове Крви осветио оцу древну Божју скинију (Изл. 40, 10); ако је образ Ове Крви и саму Светињу над Светињама очистио и осветио и показао местом Божјег имена на земљи и произвео свептенике и првосвештенике и помазанике Божје; ако је све то учинио праобраз, шта не би учинила Сама истина?! Ако без образа Ове Крви Ароц није улазио у Светињу над Светињама, онда ће и нама небеса бити недоступна, уколико се истишито не причестимо Ове (Крви); без овога нећемо стећи обитавалиште на небесима, нити ћемо ми сами постати обитавалиште Бога Небеског, ни – жртва жива, света, угодна Богу; зато што смо једино Овом (Крвљу Христовом) стекли приступ (на небо). „Каква је корист од крви моје, када сиђем у гроб?“ каже цар и пророк Давид (Пс. 29, 10).

8. Зато са Крвљу Божјом сједињујемо (смешујемо) нашу крв, да бисмо тако уиштили постојећу у њој пропадивост: јер Ова Крв носи у себи велику и неизразиву корист. Она нас од старих чини новима и од привремених – вечнима. Она нас чини бесмртнима и стално – цветајућима, као „дрвеће засађено крај извора“ (Пс. 1, 3) Божанског Духа од чијих се струја сабира плод за живот вечни. Тако, из раја је потекао извор, али то је био вештаствени извор, и он је погасио лице земље вештаственим рекама (Пост. 2, 10); од Ове пак Свештене Трисце – Коју, да употребимо речи псалма „припреми нам Христос на видик непријатеља наших“ (Пс. 22, 5): ђавола и страсти – потекао је Извор који точи духовне струје. Он натапа дупе и увире у небеса, и привлачи поглед Ангела на Прскраспост, у Којој се види богатство премудрости Божје, побуђујући у њима жељу да проникну у те дарове, којима смо обасути благопарењем Овој Крви. Зато што, приступајући Тајнама, ми постајемо царска порфира, или боље речено: царска Крв и Тело и у Божје (о, какво чудо!) синове се претварамо, постајући учесници Божјег сијања, тајанствено изливаног на нас, и блистања, које нас на чудесан начин чини помазаницима Божјим и даје силу, сагласно обећању Христовом (Мт. 13, 43) да при Другом Доласку Оца нашег засијамо попут сунца, уколико само нечистота што се накупила у души онога који приступа (светом Причешћу) не заклони собом ово блистање.

9. Зато не само претходно (треба да) очистимо себе и тако приступимо, него да и након примања Овог Божјег Дара пазимо на себе и покажемо велику будност како бисмо стајали изнад страсти

и јављали врлине (или: славна дела) Благоизволившега да се усели у нас због пројављеног у нама, сагласно овоме, подобја у односу на Њега. Опоменимо се: с *Киме* се ми сједињујемо и *Чега* смо се удостојили, па, задивљени неупоредивом величанственошћу Дара и Његове љубави према нама, устројимо своја дела и речи и мисли по Божјој „доброј и угодној и савршеној вољи“ (Рим. 12, 2). Зато што је ово Крв Новог Завета која потврђује и утврђује сами Нови Завет, тј. Христово Евангелије. „Јер је заветна“; као што каже Апостол, „пуноважно тек накоп смрти“ (Јевр. 9, 17). Дакле, причешћујући се Крвљу Новог Завета Христовог пазимо да је својим поступцима не учинимо недејственом за нас, како нас, због тога, не би стигла казна и вечно мучење, зато што Крв Завета, којом смо се осветили, за насвету држимо (Јевр. 10, 29). Јер, као што велико обећање прати оне који чувају Причешћем стечено освећење – а обећао им је Царство небеско – тако и велика казна чека оне који су након примања Дарова постали млади. Ако је онај ко одбаци Мојсијев Закон без милости кажњаван смрћу, сагласно закону, – вели Апостол – колико ће тежу казну заслужити онај ко Крв Завета не поштује као светињу и вређа ову велику благодат (Јевр. 10, 28-9 парафр.)

10. А ми, браћо, молим вас, сачувајмо Божју благодат неокрњеном, свецело дајући себе у послушност за испуњење светих заповести и на делу припосећи себе Богу, јер је и Он Себе дао за нас. Сам Отац је дао Свог Јединородног Сина; Сам Син Божји дао је Себе; па зар ми са своје стране нећемо дати себе, и то чак не за Њега, него за нас саме? Али на који начин ћемо ми дати себе за нас саме Давшему Себе за нас Христу? – Ако усадимо у нас љубав према Њему и једни према другима; ако се под моћну руку Божју и ради Њега, пред самим са собом и једни пред другима смиримо „не мислећи гордо, него следећи смирене“ (Рим. 12, 16); ако расшемо, колико можемо, тело „са страстима и жељама, које су на земљи, пијанством, блудом, нечистотом и лакомством“ (Кол. 3, 5); ако умремо за грех и будемо живели за врлину. Јер нас овоме учи само распето Тело Христово које је предложено нама као храна: зато што се ми хранимо Њиме и Уједно (тако) учимо да учествујемо у врлинама и страдањима Његовим, да бисмо и вечно живели заједно са Њим и са царевали са Њим. А ово пам је Он предказао преко пророка Давида, говорећи: „Жртва хвале ће Ме прославити и то је пут којим ћу му јавити спасење Моје“ (Пс. 49, 23); јер се у спомени на оно што је Он извршио, што је Он учинио за нас, савршава Ова Жртва хвале у славу и част Његову. И пошто је ово што је предложено – истинито Тело и Крв Христова, Она говори Богу и Оцу у много већој мери неголи крв Авела, јер је она вапила Богу против брата, а Ова Крв (вапије) за нас, које је Господ удостојио да постане наш брат, умилостивљујући Га за нас и мирећи нас са Најузвишенијим Оцем; а

говори опа и нама, јасно нам показујући пут љубави: јер је и Сам Он због љубави према нама унизио себе чак до паса и положио душу Своју за нас, показавши нам пут смирења: „Јер се у смирењу суд Његов узме, и као јагње наклање би вођен“ (Ис. 53, 7-8); показавши нам пут послушања: јер и Он беше послушан Оцу до крста и смрти (Фил. 2, 8); пут који води у живот вечни, као последица умртвења страсти: као што је и Он Сам био мртав – и, где, жив је вавск, и дарује живот онима који се врлинама и вером држе Њега, прослављајући их и Сам од њих бивајући слављен са Беспочетним Његовим Оцем и Пресветим и Благим и Животворним Духом, сада и увек и у векове векова. Амин.

са руског превода: Родиољуб Лазин

ХРОНИКА

МОНАШЕЊА, РУКОПОЛОЖЕЊА

1) Манастир Светих Врача код Зочишта постао је богатији за још једног монаха. На бденију уочи празника Рождества Пресвете Богородице замонашен је у чин мале схиме исповесник Милета Бурђевић, добивши име по светом Фотију Цариградском. Будући да је брат Милета био сликар и да се већ извесно време бави иконографијом, име је добио и као успомену на грчког иконописца Фотија Кондоглуа, који је у Грчкој први почео борбу за враћање византијских норми у иконографију.

2) Ненад Напталић, свршени богослов Призренске богосло-



монах Фотије

вије, рукоположен је у чин ђакона на светој Архијерејској Литургији у Призрену, 22. 10. 1995. године, а 29. 10. 1995. г. епископ Артемије рукоположио га је у чин свештеника.

3) Новембар је месец када се у Рапкопризренској епархији обавља највише монашења. У току



монахиња Фотина

тога месеца за само петнаестак дана монашења се врше у 3–4 манастира.

У том низу први је манастир Грачаица, те је ове године на свечаном бденију 11. новембра, прослављајући краља Милутина – ктитора овога манастира, у чин мале схиме замонашена искушеница Светлана Петровић добивши име Фотина.

4) У манастиру Црна Река већ дуго низ година непрекинуто, на дан славе – Сабора Светог Архангела Михаила, обављају се пострижења искушеника у монашки чин. И ове године на бденију уочи славе – 20. новембра, у чин мале схиме замонашен је искушеник Јо-



монах Алексеј



монах Ромила

ван Стевић добивши име Алексеј. На светој Архијерејској Литургији на дан славе, епископ Артемије рукоположио је монаха Сергија, сабрата манастира Црна Река, у чин јерођакона.

5) Слава манастира Високих Дочапа – свети краљ Стефан Дечански, ове године торжествено је прослављен. Многобројно монаштво сабрано из наших манастира и византијско појање братије из манастира Ковиља, донели су нам дах Свете Горе.

И овде су две душе, оставивши свет и сујету света, и кренувши за Господом Христом удостојили се великог ангелског лика и уврстили се у ред монаха. Искушеници Бранислав Турковић и Миро-



монах Кирило



монах Методије

слав Лазин замонашени у чин мале схиме, добили су имена по словенским просветитељима и учитељима – Кирилу и Методију.

6) Последње монашење у овом венцу великих и небеских догађања у манастирима Епархије рашкопризренске, обављено је у манастиру Зочишту 3. децембра, на бденију великог празник Вавелења Пресвете Богородице. Манастир Зочиште добио је тако ове године још једног монаха – у чин мале схиме замонашен је искушеник Радојко Јелић, добивши име Ромило.

УЧЕСТВОВАЊЕ НА СЛАВАМА, ДУХОВНИМ АКАДЕМИЈАМА

1) Духовни семинар Народног библиотеке у Приштини и ове школске године наставио је са организовањем промоција, предавања, духовних разговора. Прво у серији овогодишњих предавања, која се одржавају по благослову епископа Артемија, било је 14. 09. на тему „Црква и секте“, а предавање је сјајно одржао проф. др Лазар Милин.

2) Колектив Народног библиотеке у Приштини одлучио је да спомен светог Јована Богослова буде слава овога храма књиге. Први пут ове године слава је скромно обележена резањем славског колача и молитвом светом Јовану.

3) Заједничко прослављање светог владике Николаја и преподобног оца Јустина Ћелијског, обавља се већ неколико година непрекидно у манастиру Ћелијама и Ћелићу, у прву недељу по Покрову Свете Богородице, тако је и ове године бденије одржано крај моштију светог владике Николаја у Ћелићу 14. 10. а свету Архиепископску Литургију служио је у манастиру Ћелијама 15. 10. епископ Артемије уз саслужење више свештеника.

Истог дана увече на духовној академији у ваљевском Дому културе, посвећеној новим светилима српским, владици Николају и оцу Јустину, говорили су епископ Артемије, Ђакон Радован Битовић и Богдан Лубардић.

ОСТАЛО

1) Трудом и заузимањем јеромонаха Петра (Улемека), настојатеља манастира Светих Врача из Зочишта, у испосници светог Петра Коришког крај Призрена одслужена је 17. 6. света Литургија. То је можда први пут након неколико векова да је у овој великој светињи, која се сада налази у потпуном пијтарском окружењу, обављено богослужење, коме је присуствовао и не мали број верника, искрених поштовалаца преподобног Петра Коришког.

2) Смишар свештенства Епархије ранкопризренске који се сваке године одржава у току августа месеца, ове године одржан је 21. и 22. августа у просторијама Призренске богословије. Централ-



Освећење копака манастира Високи Дечани у Великој Хочи

на тема била је „Свештеник и његова породица као чинилац успешног пастирствовања“, о којој је најпре реферат поднео свештеник Живојин Којић из Урошевца, а затим је о овом и другим питањима везаним за свештеничку службу расправљао у току трајања овога семинара.

3) Православно гробље у Призрену дочекало је ове године да се на њему почне подизати капела. Темелје капеле посвећене свetim Новомученицима српским (прослављају се прве темелје по Видовдану), осветио је 9. 9. епископ Артемије.

4) У Великој Хочи, где се налазе виногради манастира Високих Дечана, трудом надлежног свештеника, дечанских монаха и Републичког и Покрајинског завода за заштиту споменика, обновљен је Дечански конак, вишица и остале помоћне просторије. Двадесетог октобра епископ Артемије осветио је обновљене просторије, а директор Завода за заштиту споменика предао је кључеве дечанском шуману.

5) У Ђураковићу падомак Пећи, трудом надлежног свештеника и месних институција, подиже се нова црква и упоредо са њом конак за свештеника. Пошто је конак завршен, епископ Артемије обавио је освећење 22. октобра.

Истог дана у Дому културе у Истоку, епископ Артемије отворио је изложбу икона и крстова савремених српских уметника, која



Освећење књижаре „Тројеруница“; епископ Артемије и оцац Миширофан

је након презентације Београду, кренула по Србији, почевши најпре од Косова.

6) Покушавајући да нађе свој пут до нашег читаоца, и да му приближи духовну литературу, Епархија рашкопризренска обезбедила је и ове године штанд на сајму књига, на коме је заједно са манастиром Хиландаром понудила богат избор православне литературе. Сајам је одржан у Београду 23 – 30. 10.

7) Књижара манастира Хиландара „Тројеручица“, чија адаптација је трајала скоро две године, посебним заузимањем општине Стари Град, завршена је и почела је са радом. Освећење је обавио епископ Артемије уз саслужење више свештеника, присуство оца Митрофана Хиландарца, и неколико стотина православних верника који су желели да присуствују овом духовно великом догађају за Београд.

Свима добротворима који су помогли опремање ове књижаре, у име манастира Хиландара, захвалнице је након освешања поделио епископ Артемије.

Јеромонах Симеон

ПРИКАЗИ

УТИСЦИ СА ОТВАРАЊА „ТРОЈЕРУЧИЦЕ“ КЊИЖАРЕ МАНАСТИРА ХИЛАНДАР У БЕОГРАДУ

*„Радуј се Ти, која си све нас крај
Крста Сина Твога – синовима
учинила“!*

(Из Акатиста Пресветој Богородици за њену чудотворну икону „Неочекивана радост“).

Кад је потписник ових редова ходочастио на поклоњење најсветијој и најславнијој икони у нашем роду – Тројеручици Хиландарској, пије се дало ми наслутити да ће се између два Митровдана (Солун 1993 – Београд 1995) успоставити, посредством Просвете Богородице, једна повратна, спасоносна веза. Наш верујући свет је о Митровдану 1993. просто опседао Грчку Амбасаду у Београду да би дошао до визе и у Солуну се срео са Иконом Богомајке, која је ради отворених душевних и телесних рана напаћеног српства привремено била пустила Хиландар.

Сећајући се у, милости својој, суза наших проливених пред Њом, а видећи пропаст која нам прети, Света Пречиста је о Митровдану ове године на својеврстан начин узвратила сусретом сусрет дошавши у Србију, ношена рукама наше светохиландарске браће, под видом „ТРОЈЕРУЧИЦЕ“ – књижаре манастира Хиландар у Београду. Упитана у Солуну шта нам ваља чинити – Богомати је након две године одговорила у Београду. Одговорила је указујући руком на КЊИГУ, али свету, побожну – ону која ће нас истински оправославити, навести на размишљање, лично покајање и повратак Богу – што је једини пут из беспућа којим лутамо.

Важност такве књиге је тим очигледнија што су љућа и тежа неслагања међу савременим интелектуалцима српским, који ће, ако се не смире и не приберу, понети на души грех некадашњих великаша што „па мачеве поделише царство“. Наша садашња интелигенција, која је образована и просвећена, ма шта да чини – не може повести народ из простог разлога, јер је ОБЕСВЕШЋЕНА. Ако на речима и прихвата Бога, срцем га одбацује, користи Га као политички слоган, само што се Бог „не да ружити“. Не будемо ли имали

десет освећених умова да просијају Србији у мраку – личним примером и подвигом – старозаветно казивање о два града, добиће своју душу и сгавичну потврду над нама самима.

Речит је и више него речит одговор Пресвете Богородице, која је као добра Мати, чула вапаје своје деце: „Нема освећења – без освећења“.

Ради тога је и Књижара, која носи Њепо Пречасно име, отворена у Београду. На црни брикет наших душа непокајаних, спуштен је тамјан. Имамо ли ватре у срцима да брикет разгоримо и духа у устима да тамјан растопимо? Да није ове очигледне милости Богородице, аутор овог текста у тако нешто посумњао би дубоко.

Тридесет квадрата Хиландара у Београду! Многи су одлазили и одлазе њему у походе носећи најчешће грумен земље, свесни да је Хиландар најскупља српска реч и знајући да ће ако њој падне пена, све остало отићи у бесцење. По такви гестови побожних душа међу нама, пре су израз жалости што је у Србији тако како јесте, него оличење стварног и храброг напора да се одлучно крене путем дубоке духовне обнове. Не, дакле, више по грумен земље, него по грумен духа! „Грумен си злата у брег камена“ – клицао је Богу освећени ум светог Владике Николаја Охридског у славним „Молитвама на језеру“. Тако редови књига мелемне и исцелитељске снаге и силе, делују на мене и пре освећења Књижаре: као грумење злата. Још ме подсећа свака од њих на зрно бројанице, а све заједно на коноп спаса добачен нам из Хиландара. Почетак ужета на Светој Гори – на дну бунара, у Србији, у Београду.

На улици је већ прилично света. Пар дана раније на Београд се обрушила лавина снега. Данас је прохладно, али како је суше дотакло дно бунара – живот се одмрзао. Богородица Тројеручица је са нама!

Има много верника, али и оних међу пролазницима којима сама реч ТРОЈЕРУЧИЦА нешто тајно дошаптава срцима и тера их да застану. Можда је, понекоме од њих, душа каквог претка из времена кад се иск вековао на колесима, а молитва била претежнија од свега осталог, довикнула у трену: „Стани, Србине, дете, зар се тек тако пролази поред Хиландара и најлепше наше иконе“?

Почине освећење. Човек не зна да ли то Богомати освећује све нас, или свештенство освећује Књижару са Њепим именом. Освећење једног места бива уткане у вишу силу, а у њему небо силази на земљу. Начелствује Епископ рашко-призренски Г. Артемије са бројним свештеницима и свештенотонасима. Ту су и сестре из Ћелија и са њима благослов светог Авве Јустина. Душе нам се уздижу горе, као дим кадиони!... Многи међу нама плачу.

Преко звучника и народ на улици, која је крцата, прати молитву, крсти се! На лицима читам узбуђење појачано и тиме што се Богу служи и пева на српском. Просто се да видети како понека изговорена реч слушаоца озари испутра!

Док Владика чита свето Јеванђеље скоро да нико и не дише. Има се утисак да чак горе до палате „Албанија“ одзвања његов глас. Ко није осетио живо присуство Богомајке, тај пити је до тала пита осетио, нити ће, без Божије милости, икада осетити. Желимо да освећење траје што дуже да бисмо дуже дисали близину Пресвете Владичице.

Слушамо Епископа Артемија како поучава и свима се за све захваљује. Не знамо само да ли се ико касније сетио да и њему захвали на напорима, жртви, труду! Њему и Светогорцима.

Међу нама је и о. Митрофан Хиландарац, за кога сви православни у Србији знају колико дуго и зашто не долази у Отаџбину. По свему се види да се спрема за ону вечну па побу, али да љуто жали своју напаћену Домају. Свој говор једва завршава грцајући од суза. Ко зна колико је дана и ноћи плакао за нама у Хиландару, док ми, у својој лудости, писмо ни слутили да ће нас слаћи оно што нас је спасило. Београд је и не знајући постао пред Богом скупопенији због тих дечијих суза једног светогорског старца, суза које су омивале грех одавно, одавно замрљаног асфалта.

Плакао је о. Митрофан који је духовним очима са Атона гледао како по Србији смоква – рађа чичак, како се светосавска градина својом полуделом руком опасује трњем.

Облепљени чичком и навикли на трње – свега смо се сетили пита смо некад били осим најважнијег: да смо били народ Божји, деца светог Саве...

А сада?

Скрхан муком неко је записао: „Само је у паклу горе“!

Тепко је са памучном душом полемисати, али му ваља рећи да ипак није у праву: у паклу надања нема! У паклу – Цркве нема. Хиландара нема, Тројеручице нема!...

Јесте у Београду, у Србији кал – али ту је и светиња.

Београд удисе отров – али са Хиландара стиже најсветији озон.

Дај Боже да свака књига из Књижаре „Тројеручица“ кроз нас заблиста као воштана свећа од чије светлости ће одбећи свака тмина, свако незнање и свака беда!

Тридесет квадрата Хиландара у Београду – то је много за почетак, а мало ако се охристовимо, оправославимо, осветосавимо. И нека да Бог да ускоро постане мало!

У Господу Христу хвала нашим Светогорцима на подвигу, јер је заиста подвиг и сама помисао да се спасава Србија!

У Пресветој Богородици Тројеручици – хвала Владици Артемију на његовом мудрој увиђању да у оваквим временима – тиха вода брег одроњава.

Долгоденствуј Свјатјејши Владико – брег пасти мора.

САДРЖАЈ

Уместо Увода, Глас отаца	5
ДОГМАТИКА	
<i>Епископ Артемије</i> , Извршење Хрестом спасења човека у Цркви	9
<i>Леонид Успенски</i> , Учење иконобораца и православни одговор	27
<i>Алексеј Хомјаков</i> , Писмо уреднику листа „L'Union chretienne” о значењу речи: „КАТОЛИЧАНСКИ,” и „САБОРНИ”, а поводом написа језуите, О. Гагариша	55
<i>Павле Флоренски</i> , Сведоци	61
<i>Жељко Которанин</i> Светиња брака	83
УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА	
<i>Томислав Јовановић</i> , Апокрифи о делима и мучењу светог апостола Томе у Индији	125
АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ	
<i>Професор Андреас Теодору</i> , Шта се дешава са светским савезом цркава	145
БЕСЕДЕ	
<i>Свсти Григорије Палама</i> , БЕСЕДА, о Светим и Страшним Христовим Тајнама	155
ХРОНИКА	
<i>Јеромонах Симеон Виловски</i> , Хроника	163
ПРИКАЗИ	
<i>Душан Васиљевић</i> , Утисци са отварања „ТРОЈЕРУЧИЦЕ”, књижаре манастира Хиландар у Београду	169



ԱՆՈՒՍԱԿԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆ
ԱՐՄ. ՆԱՍՏ