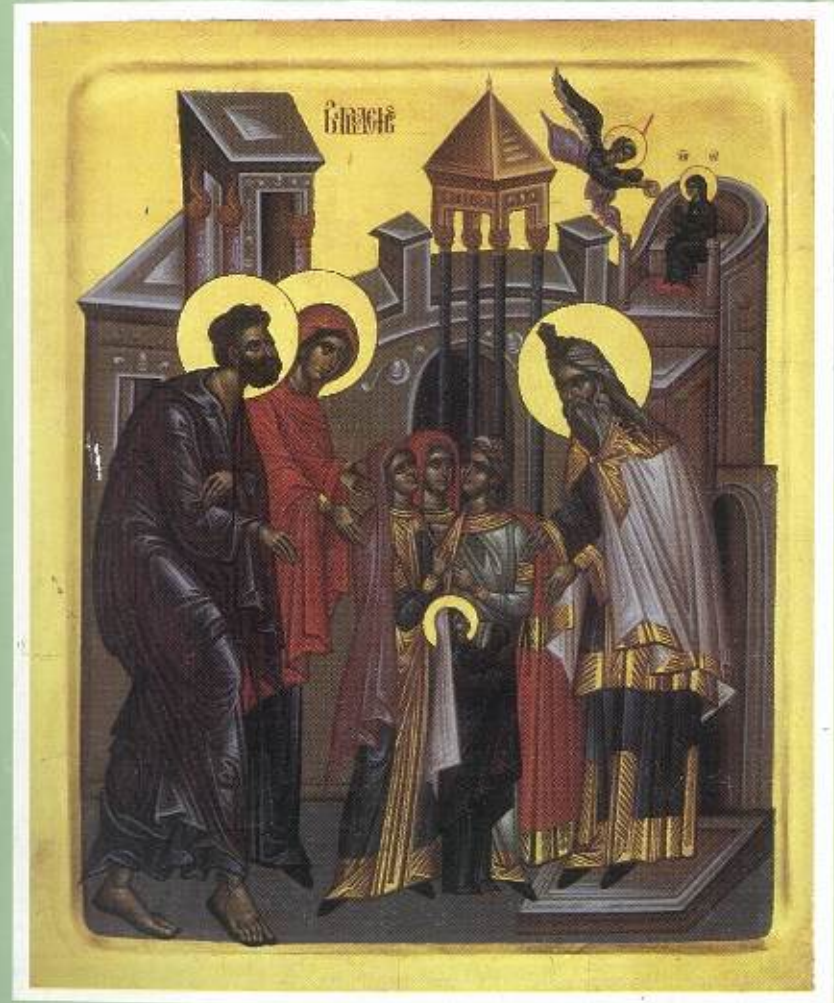


СВЕТІ КНЕЗ ЛАЗАР

ЧАСОПИС ЗА ДУХОВНИ ПРЕПОРОД

СВЕТІ КНЕЗ ЛАЗАР ГОДИНА III ПРИЗРЕН 1995 БРОЈ 2 и 3 (10 и 11)



ISSN 0354-3927

ГОДИНА III ПРИЗРЕН 1995 БРОЈ 2 и 3 (10 и 11)



ԱՆՈՒՄԱՆ ԳՐԱԴԱՐԱՆ
Արխ. Նալմ

СВЕТЪ КНЕЗ ЛАЗАР

ЧАСОЛНИК ЗА ДУХОВНИ ПРЕПОРОД



ГОДИНА III ПРИЗРЕН 1995 БРОЈ 2 и 3 (10 и 11)

С благословом Његовог Преосвештенства
Епископа рашкопризренског др Артемија

Издаје: ЕПАРХИЈА РАШКОПРИЗРЕНСКА

Главни и одговорни уредник:
јеромонах Симсон (Виловски)

Уређивачки одбор:
архимандрит Јован (Радосављевић)
протојереј ставрофор Милутин (Тимотијевић)
протосинђел Атанасије (Ракита)
протојереј Зоран (Грујић)
јеромонах Сава (Јањић)

Технички уредник:
Војислав Јовичић

Икона на корицама: Ваведење Пресвете Богородице,
рад монахиње Магдалине

Тираж: 3000

Часопис излази четири пута годишње

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

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

УМЕСТО УВОДА

СВЕТОМ АРХИЈЕРЕЈСКОМ СИНОДУ
ЗА САБОР

БЕОГРАД

У духу чл. 108. Устава СПЦ подносим Светом архиепископском синоду извештај за Сабор, о стању и приликама у Епархији рашко-призренској за период од 22. маја 1994. године до 10. маја 1995. године.

I

АРХИПАСТИРСКИ РАД

1. а) Као епархијског Архиепископа

Од прошлогодишњег Сабора, па у току протеклих година дана, мој архипастирски рад у Епархији рашко-призренској био је разноврстан. Покушаћу да га укратко изложим.

Богослужење је, као и раније, било и остало главно занимање мене као Архиепископа. Све остало је њему подређено, из њега извире и у њему налази свој смисао и оправдање. Стога сам богослужио редовно, сваке недеље и празника, било у Призрену, било негде у Епархији, на славама и свечаностима по црквама и манастирима, било негде на страни у гостима, где би се нашао и био позван. На свим литургијама и пригодним чиновејствима углавном сам и беседио, сем понекад у Призрену где су то, по традицији и устаљеном реду, чинили професори Богословије и месни свештеници.

Узимао сам, дакле, активног учешћа богослужењем и беседом скоро на свим црквеним и манастирским славама у својој Епархији, као и на страни, када сам посећивао браћу Епископе, или од њих бивао позиван, као: Митрополита црногорско-приморског Амфилохија, Епископа захумско-херцеговачког Атанасија, Епископа врањског Пахомија, у више наврата Епископа тимочког Јустина и неке друге.

Поред тога, извршио сам пар освећења темеља и постављање камена темељца за подизање нових цркава, као и неколико освећења новоподигнутих или обновљених цркава на велику и општу радост србског народа. Тако сам 25. јуна извршио освећење камена темељца у селу Попе код Тутина; 28. јуна обновљеног спомен-крста Милоша Обилића; 15. јула благословио обнову занушеног манастира Драганца код Ђуилаца; а 30. јула извршио освећење камена темељца за спомен храм Свете Тројице у Таковици, који је порушен 1949. године од безбожних власти. Поред тога, осветио сам новоподигнуте цркве, и то: 16. јула 1994. год. храм светог Пророка Илије у Смаћу код Призрена, чији је ктитор г-н Живко Ђорђевић из истог села; 25. јула повоподигнуту дуборезачку радионицу у манастиру Дечанима; 31. јула храм светог Архангела Гаврила у Шароњама код Новог Пазара; 2. октобра храм Вазнесења Господњег у Олтсруши код Ораховца и 30. октобра новоподигнути храм посвећен преподобном Симону монаху (краљу Стефану Првовенчаном) у Доњем Неродимљу код Урошевца.

На свакој од ових и сличних свечаности присуствовало је и молитвено учествовало велико мноштво верника који су се истински радовали овим догађањима, као сведоцима одлучности србског народа да своју будућност гради и веже за ове свете косовско-метохијске просторе.

За изузетно залагање појединих свештеника на пољу изградње и обнове појединих црквених објеката, доделио сам двојици од њих одликовање – чин протонамесника, и то: јереју Милији Ђуричићу, професору Богословије у Призрену који се несебично залагао за подизање цркве у Смаћу, и јереју Миленку Драгићевићу, пароху из Велике Хоче за подизање цркве у Олтсруши.

Поред овог рада на материјалном подизању и обнови храмова, улагани су не мањи напори и на обнављању

свештеничког и монашког кадра. Тако, још у току прошлогодишњег Сабора, а по благослову Његове Светости Патријарха Павла, служио сам 29. маја 1994. године у манастиру Ваведенју у Београду, и на светој Литургији рукоположио сам у чин ђакон студента Богословског факултета у Београду Томислава Миленковића из Новог Пазара, а 26. јула истога смо рукоположили у чин свештеника у Новом Пазару.

Нажалост, и протекле године смрт није заобилазла нашу Епархију, те нам се број свештеника смањило за двојицу. Наиме, 2. августа 1994. године упокојио се у Господу јереј Војислав Димитријевић, парох Витине Косовске, оставивши нам на старање супругу и троје ситне деце. Сахрањен је у своме родном селу Пасјане код Ђуилаца. А 24. фебруара ове 1995. године напустио нас је и прота Љубиша Миљковић, пензионисани свештеник такође из Витине, где је и сахрањен 26. фебруара.

Што се тиче манастира, тамо је Богу хвала, обнова била много богатија. Манастири су духовно ојачани новим монашенима и рукоположењима. У мушким манастирима било је у прошлој години укупно 11 монашења, од чега само у новембру осам, а у женским манастирима – три монашења, сва три у манастиру Грачаници.¹ Сва ова лица замонашена су у чин Мале Схиме, и сви се они труде да према својим моћима проходе пут монашког живљења по канонима свете Православне Цркве.

Поред монашења, у манастирима је било и нових рукоположења. Тако смо 15. фебруара 1995. године у манастиру Дечанима рукоположили у чин ђакон, монаха оца Макарија (Ристића), сабрата истог манастира; 12. марта 1995. године у недељу Православља, на литургији у Цеткој Патријаршији, рукоположио сам у чин ђакон монаха оца Михаила (Топића), сабрата манастира Црне Рске и службеника у Епископији у Призрену и 16. априла 1995. године, на Цвети, у манастиру Дечанима рукоположио сам у чин ђакон монаха оца Јована (Јеленкова) сабрата манастира Светих Врача у Зочишту.

Поред монашења и рукоположења, на слави манастира Грачанице 28. августа 1994. године, рукопроизвео сам у чин

¹ Види: Додатак 1.

чтеца Дејана Брацановића, ученика осмог разреда основне школе из Косова Поља.

У свим мушким манастирима, поред наведених монашења и рукоположења, дошло је и до повећања бројног стања братстава приливом нових искушеника, а било је и извесних премештаја појединих лица из једног братства у друго, како би сви манастири што нормалније функционисали.

Нажалост, у неким манастирима, нарочито женским, као што су: Сопотани, Горноч, Девич, стање је годинама непромењено, те је ситуација све тежа, јер је особље све старије и немоћније за обављање редовних манастирских послушања.

б) Посете и пријем

Поред уобичајених посета и обиласка појединих црквених општина и манастира своје Епархије (много и по више пута) у циљу побољшања рада и напретка црквеног живота, било је и више узајамних посета са околном браћом Епископима ради заједничког сагледавања и решавања извесних проблема заједничких и присутних на читавом терену наше свете СПЦ.

Поред ових међусобних посета на нивоу Цркве, примио сам у званичну и најављену посету више угледних личности и група из културног и јавног живота нашег народа, као и неколико страних делегација и мисија. У свим овим посетама и сусретима била је незаобилазна тема и тренутно стање на Косову и Метохији, као и питање решавања и превазилажења такозваног косовског проблема. Нажалост, сем лепих речи и понеког празног обећања, од свих тих посета није било никакве користи.

Са своје стране узимао сам активног учешћа у животу Цркве и ван граница своје Епархије. Тако, по благослову Епископа средње-европског брата Константина, учествовао сам на прослави Видовдана у Берлину 3. јула 1994. године. Од 24. – 25. септембра 1994. године, а на позив Епископа тимочког Г-на Јустина, присуствовао сам у Соко Бањи научном скупу о животу и раду Митрополита Михаила. На позив Епископа сремског Г-на Василија, посетио сам га 27. септембра на

Крстовдан 1994. године служио и беседио у саборном храму у Сремским Карловцима. Фебруара 11. и 12. 1995. године по благослову Епископа Атанасија посетио сам Епархију захумско-херцеговачку и служио у Требињу на света Три Јерарха.

Поред тога, узимао сам живог учешћа на Епископским конференцијама, и то: 7. и 10. августа 1994. године о ситуацији у Босни у вези плана Контакт групе; 16. фебруара и 2. марта у Београду, као и на Ванредном Архијерејском сабору у Бања Луци од 31. октобра до 3. новембра 1994. године.

в) Друге активности

Више пута у току протекле године присуствовао сам и активно учествовао у седницама одбора за обнову манастира Светих Архангела код Призрена; за обнову манастира Ђурђевих Стубова код Новог Пазара; као и око продужетака радова на изградњи храма Христа Спаса у Приштини. И са задовољством могу да Вас обавестим да су овога пролећа, још у марту месецу, кренули радови на Светим Архангелима, и већ се стигло до изливања прве плоче за манастирски конак. Са наставком радова око храма у Приштини, такође се кренуло. После дужег застоја, увидело се да стари Одбор за градњу храма није у стању да тај посао даље води, па је исти распуштен 24. октобра 1994. године, а формиран нови одбор 15. децембра 1994. године, који је положио заклетву у манастиру Грачаници да ће се својски трудити на даљој изградњи храма. Та промена је уродила плодом, па је 19. марта ове 1995. године на темељима храма у Приштини одслужена света Литургија и извршено благосиљање наставка радова, који за сада, Богу хвала, добро напредују.

Исто тако, 5. априла ове године одржан је у Новом Пазару други састанак Одбора за обнову и ревитализацију манастира Ђурђевих Стубова, на коме је усвојен идејни пројекат обнове, којег је урадио Проф. Јован Нешковић, који је и раније својим радом много допринео рестаурацији овог манастира.

У циљу духовне обнове и препорода нашег народа, радило се доста и на нивоу наше Епархије, а и знатно шире. Томе питању посвећен је и дводневни семинар свештенства

Епархије рашко-призренске, који се традиционално и ове године одржао почетком августа, са главном темом „Свештеник као вероучитељ“, којег је припремио и прочитао протојереј Милован Киковић из Новог Пазара; састанак и разговор са намесницима одржан 22. децембра 1994. године у Косовској Митровици, као и семинари по намесништвима које редовно одржавамо током Часног поста средом и петком, спајајући са тим служење Литургије Прећеосвећених дарова и исповест свештенства дотичног намесништва.

На свим тим семинарима и састанцима, као и у појединачним сусретима са свештенством, настојало се, па се у доброј мери и успело, да се по основним духовним питањима има јединствен став на терену целе Епархије. Труд на оживљавању свете Тајне исповести и покајања као нужне припреме за свето Причешће, обавезе склапања црквеног брака од стране оних који то на време нису учинили итд. већ доноси видне резултате, премда ће требати још много времена да би ситуација била задовољавајућа, јер народ нерадо пристаје на промене, макар оне биле и на његово добро.

По тим питањима велике тежкоће представља пракса у другим деловима Српске Цркве, где се на тим питањима не инсистира изричито, него углавном „вода тече куд је текла“, што је врло добро познато и нашим верницима, па често управо то наводе у одбрани свога револта и отпора. И ранијих година у својим извештајима за Сабор наглашавао сам и истицао неопходност заузимања јединственог, канонског става по тим, и неким другим питањима, на нивоу целе Српске Цркве, што би допринело да и резултати буду много повољнији, јер би народ тада раније прихватао те неопходне промене у своме духовном животу. Нажалост, томе раније није посвећена потребна пажња, па су ти предлози остали не само неприхваћени, него се о њима није ни расправљало. Опет подвлачим и апелујем на браћу Архиепископе, сматрајући да је крајње време да се тим питањима озбиљно позабавимо и заузмемо јединствен став, као и обавезу да их у живот наших епархија доследно спроведемо.

Циљу духовне обнове служи и веома жива издавачка делатност Епархије рашко-призренске. Тромесечни часопис

„Свети Кнез Лазар“, покренут почетком 1993. године, и даље редовно излази. До сада је изашло 9 бројева просечног обима од око 160 страна и са разноврсном садржином. Поред тога, покренута је и едиција „Одабрана дела светог Владике Николаја“, у којој је већ прошле јесени изашла из штампе књига „Речи о Свечовску“, као прва књига те едиције.

На пољу реализације одлуке Светог архиепископског Сабора бр. 57/зап. 130 од 22/9. маја 1992. године, и одлуке св. арх. Синода бр. 1719/зап. 1140 од 2. јуна 1992. године, Епархија рашко-призренска, по извршеној свестраној припреми, добила је 31. марта 1995. године сагласност и благослов Његове Светости Патријарха Павла и светог архиепископског Синода за штампање икона, израђених у строго православној византијској традицији од најбољих савремених иконописаца, са србским написима. До сада је изашло 8 икона великих крсних слава у два формата, и у тиражу по 5.000 примерака. У пројекту је израда и штампање икона и мањих слава, као и великих Господњих и Богородичиних празника, укупно 55 икона, са тиражом аналогним потражњи.

Уз ову издавачку делатност на духовно-просветном пољу, учествовао сам, или организовао, више духовних академија по поводу обележавања разних догађаја из историје наше Цркве или народа, или пак по поводу промоција новоиздатих књига и часописа.² Таквих манифестација (академија и промоција) са духовном садржином, на којима сам узео активног учешћа у току протекле године, било је укупно седамнаест.

Исто тако, пре две године донешена одлука о установи „Ордена Мајке Југовића“, у виду сребрне и златне медаље које се додељује србским мајкама са 4-ро, 5-ро и више деце, и даље се додељује, по традицији на Видовдан на темељима Храма Христа Спаса у Приштини. Ова манифестација која би требала да помогне сузбијању „беле куге“ и подмлађивању нације, врло добро је прихваћена у народу.

По питању веронауке у школама, све је по старом. Врата школа су за реч Божју и даље запечаћена са седам печата. По црквама и манастирима веронаука се одвија тамо где постоје

² Види: Додатак 2.

услови за то, као: у Приштини, Призрену, Ораховцу, Великој Хочи и манастиру Зочишту. Број вероученика је задовољавајући и иде од 50 до 200, као у Ораховцу. Поред часова веронауке са децом се организују и једнодневне екскурзије по нашим манастирима, што им посебно користи.

Поред свих ових активности на духовном плану, није занемарена ни брига о хуманитарној помоћи, посебно према нашем народу у Босни и Херцеговини. Манастир Дечани, са нашим благословом више пута је прикупљао и носио хуманитарну помоћ у намирницама за Требиње; јеромонах Мирон (Косаћ), са Колом српских сестара, прикупљао је помоћ и носио на Пале, а у целој Епархији развијена је жива активност око Божића у вези акције „Браћа браћи“, па смо скупљену помоћ у новцу и намирницама (само брашна – 15 тона) однели средином фебруара за Требиње.

Са захвалношћу истичемо да смо и ми примами извесну помоћ за нашу Епархију. Око нове године (1995) поново је стигла са Крита, од Митрополита Иринеја помоћ у постелини (64. врше чаршави и ћебади) за призренску болницу. А 5. маја ове године, стигла нам је по први пут помоћ од хуманитарне организације ЈОСС у виду породичних пакета за сиромашне породице на Косову и Метохији. Укупно 1600 пакета. Свима дародавцима изражавамо дубоку благодарност.

Од пре две године одлуком Светог архијерејског сабора бр. 78/зап. 114 од 25/12. маја 1993. године, и одлуком светог Синода бр. 1904/зап. 1301 од 4. јуна 1993. године, поверена ми је брига о манастиру Хиландару. Прошле године сам, сходно наведеним одлукама, поднео исцрпан извештај Светом Синоду о мојој првој посети Хиландару за храмовну славу Вавдење 1993. године, и моме виђењу тамошње ситуације. Но тиме моја брига о Хиландару није престала. Са Хиландаром сам у сталном контакту кад год ми се за то укаже прилика. Тако, прошле године од 1. – 16. септембра провео сам у близини Свете Горе и контактирао често са Хиландарцима, особито са оцем Митрофаном и о. Серафимом, а све у циљу сређивања стања у манастиру.

Десио се да сам и прошле, 1994. године био у Хиландару за храмовну славу од 1. – 5. децембра, разговарао са свима и

мучно се са њима у тражењу решења. Најзад недавно, 28. априла 1995. године, поново сам био на Какову са оцем Митрофаном и игуманом Мојсијем. Тада сам о Хиландару, по први пут, чуо радосне вести од о. Митрофана, да се ситуација у манастиру у многоме поправила. Како рече, 50% проблема се средило, а процес оздрављења се наставља.

И најзад, посебна и стална моја брига јесте призренска Богословија, нарочито због услова под којима живи и ради. Кад год сам могао, и кад су ми наведене обавезе и дужности дозвољавале посећивао сам Богословију и надзиравао њен живот и рад, трудећи се да помогнем где и колико могу. Ипак сматрам да би раду наше Богословије, као и питању црквене просвете уопште, требало поклопити више пажње од стране наше Цркве.

2. Као Председник Епархијског Савета и ЕУО

Поред архипастирског рада, о коме је до сада било говора, активност се одвијала и на чисто административно-материјалном плану.

У времену између два Сабора, под мојим руководством одржане су једна седница ЕУО и то: 23. децембра 1994. године, као и једна, редовна седница Епархијског Савета 27. априла 1995. године, на којима су, по традицији, саслушани реферати свих црквеноуправних тела, прегледана приспела акта о активностима свештенства на терену, и свентуалним проблемима, и по њима донешене конкретне одлуке.

II

1. Архијерејски намесници

У Епархији рашко-призренској има 6 намесништава. Сви намесници савесно врше своју дужност, обављају благовремено ревизију парохија и Црквених Општина, и достављају вишим црквеним властима своје извештаје о нађеном стању, трудећи се да га поправе, тамо где је потребно.

2. Пароси

Епархија има 33 активна свештеника, од којих је један поворукоположен (Томислав Миленковић), и 4 пензионера,

од којих још само један опслужује своју парохију (Гојислав Поновић, Врачево).

Ш

1. Однос државе према Цркви

Већ више година тај однос државе према Цркви, бар што се тиче наше Епархије, остао је непромењен. Рескло би се да су ипак, неке структуре власти арогантније него раније (мас-медији, рецимо). Акутни проблем у тим односима представља и даље одбијање надлежних власти да црквама и манастирима поврате њихову несправедно одузету земљу и друге некретности, као и питање увођења веронауке у школе. По свим тим питањима, остаје нам да чекамо нека боља времена, када ће и она добити своје позитивно и праведно решење.

2. Општи недостаци и тешкоће

Највећу тешкоћу за нормалан рад Цркве на Косову и Метохији, поред већ наведених нерешених питања у односима државе према Цркви, и даље представља општа и максимална неизвесност и несигурност за србски живаљ у сваком погледу. Већ годинама се живи од данас до сутра, у сталној напетости и ишчекивању нечега што треба да се деси, а што нико не жели да именује. То паралише све духовне и физичке снаге народа и чини га неспособним за крупна и велика прегнућа. Дело је само милости Божије и појединих прегалаца, како у свештенству тако и у народу, да се урадило и оно што се урадило. Али још увек остаје широко поље рада. Нарочито на савлађивању и превазилажењу извесних рђавих навика, сујеверја и грехова чији су корени дубоки.

Велику тешкоћу у том смислу представља нам недостатак свештеничког кадра како би све парохије на терену биле задовољавајуће опслуживане. То питање свештеничког кадра у нашој Епархији из године у годину је све акутније.

3. Предлози

Овде ћу поновити предлоге из прошле године, сматрајући их и даље веома актуелним, докле год не добију своје решење, и то овде у Сабору.

Наиме, ради што бржег превазилажења многих слабости у животу наше Цркве, и зацељења отворених и живих духовних рана на црквеном и биолошком бићу нашег народа, неопходно је што пре на основу светих Канона постићи потпуно јединство нас Архијереја у ставу и пракси на простору читаве СПЦ, по неким актуелним проблемима, као што су: разрешење опела самоубицама, дозвољавање венчања за време Поста, одсуство у многим местима из живота верника свете Тајне покајања и исповести, причешћивање оних који живе само у грађанском браку, питање такозваних „добрачних“ свештеника у појединим Епархијама, пошења венаца на сахранама итд.

Стога сматрам да је неопходно одредити комисију од три члана Сабора, која би сва ова питања обрадила по светим канонима Цркве Православне, и своје предлоге поднела на следећем редовном Сабору на расуђивање и усвајање, уз обавезу да их се потом сви држимо и на терену јединствено примењујемо. Без тога, бојим се, бићемо одговорни за погибију безброј душа које су нам поверене и за које ће Бог одговор тражити од нас.

Светом архијерејском Синоду одан у Господу

Епископ рашко-призренски
ПАРТЕМИЈЕ

ДОДАТАК УЗ ИЗВЕШТАЈ

1. Монашења у 1994. години:

У извештају је само напоменуто колико је монашења било у пропљуј 1994. години, а она су текла овако:

1. 19. јуна у манастиру Свете Тројице код Мушутшта, замонашен је искушеник Милош Оприн, и добио монашко име – ГАВРИЛО;

2. 20. јуна манастиру Дечанима замонашен је искушеник Миодраг – Мија Цветојсвић и добио монашко име – НИКОЛАЈ;

3. 13. јула у манастиру Светих Врача – Зочиште, замонашен је искушеник Милош Костић из Београда, шумарски инжењер у пензији у својој 85. години живота, и добио монашко име – МОЈСИЈЕ;

4. 11. новембра у манастиру Грачаници замонашене су три сестре у малу схиму, и то:

1. Расофорна монахиња Теодора (Жарковић), задржавши и даље раније име – ТЕОДОРА;

2. Расофорна монахиња Агапија (Чурлић), задржавши и даље раније име – АГАПИЈА; и

3. Искушеница Виолета (Тојић), из Босанског Новог, добивши монашко име – ЈУСТИНА.

5. 13. новембра у манастиру Светих Врача – Зочиште, замонашен је искушеник Јордан (Јеленков) из Лознице, и добио монашко име – ЈОВАН;

6. 20. новембра у манастиру Црна Река замонашена су тројица искушеника, и то:

1. Слободан Стефановић из Враћа, и добио монашко име – СЕРАФИМ;

2. Илија Палачковић из Бања Луке, и добио монашко име – СЕРГИЈЕ; и

3. Мирко Тошић из Брчког, иначе свршени ученик Богословије, и добио монашко име – МИХАИЛО;

7. 23. новембра у манастиру Високи Дечани замонашена су четворица искушеника, и то:

1. Милан Јездић из Ваљева, и добио монашко име – ЈУСТИН;

2. Небојша Ристић из Крушевца, и добио монашко име – МАКАРИЈЕ;

3. Милорад Жунић из села Равни код Ужица, и добио монашко име – ГЕОРГИЈЕ; и

4. Александар Јовановић из Београда, и добио монашко име – АРСЕНИЈЕ.

2. Академије и промоције

Исто тако, у извештају за Сабор је само напоменуто да сам у току године, учествовао на више духовних академија и промоција наших издања, а она су текла овим редом:

1. Маја 22. 1994. г. у Призрену – Академија поводом 100 година упокојења Ивана Степановича Јастребова, руског Конзула у Призрену;

2. Јуна 20. На Студеници Хвостанској учествовао сам на манифестацији песника резањем славског колача и беседом;

3. Видовданске свечаности у Грачаници, на Газиместану и на темљима храма Христа Спаса у Приштини;

4. Јула 3. Видовданска академија у Берлину – Немачка;

5. Септембра 24. присуствовао научном скупу „Живот и дело Митрополита Михаила”, у Соко Бањи;

6. Октобра 22. на академији у Враћу поводом 100 година рођења и 15 година уснућа у Господу оца Јустина Поповића;

7. Октобра 24. у Народној библиотеци у Приштини – на духовном семинару говорио сам на тему: пост, покајање, исповест;

8. Децембра 8. такође у Библиотеци у Приштини присуствовао и учествовао у промоцији монографије – Црна Река;

9. Децембра 10. такође у Библиотеци у Приштини учествовао у промоцији књиге „Грачаничка повеља”;

10. Јануара 12. 1995. године у Приштини, присуствовао и учествовао поново на академији „Јастребову србска благодарност”;

11. Јануара 21. у Приштини присуствовао Националном саветовању о Косову и Метохији;

12. Јануара 27. присуствовао свечаној Светосавској академији у Сава Центру у Београду;

13. Априла 6. У Народној библиотеци Србије присуствовао отварању изложбе поводом 400 година од спаљивања моштију Светог Саве и 55 година бомбардовања Београда;

14. Априла 8. у Нишу одржана промоција књиге „Речи о Свечовеку” светог Владике Николаја, у издању наше Епархије;

15. Априла 10. учествовао сам на НТВ „Студију Б” са темом: духовност, манастири, монаштво и издавачка делатност Епархије рашко-призренске;

16. Априла 13. У Народној библиотеци у Београду одржана је промоција књиге „Речи о Свечовеку“ Владике Николаја;

17. Априла 25. у Пећи, у склопу сајма књига Православних земаља, одржали смо промоцију нашег часописа „Свети Кнез Лазар“.

Епископ рашко-призренски
† Артемије

ДОГМАТИКА

Свети Максим Исповедник

МИСТАГОГИЈА

(Наставак четврти, из прошлог броја)

У.

КОЈЕ ТАЈНЕ ОСТВАРУЈЕ И ИЗВРШАВА ПРЕКО
СВЕШТЕНОРАДЊИ УСТАНОВЉЕНИХ ЗА СВЕШТЕНО
САБРАЊЕ, У ВЕРНИЦИМА И ОНИМА КОЈИ СЕ СА ВЕРОМ
САБИРАЈУ (У ХРАМУ), БЛАГОДАТ СВЕТОГА ДУХА, КОЈА
УВЕК (У ЦРКВИ) ПРЕБИВА?¹

1. Тако дакле, блажени (онај) Старац сматрао је, и није престајао да потстиче сваког хришћанина, да треба да проводи своје време у свстој цркви Божјој, и да никада не изостане са свештеног сабрања, које се у њој обавља. Јер њему присуствују свети анђели, и бележе увек све који улазе, показују их Богу, и моле се за њих. Јер у цркви је увек присутна невидљива благодат Светога Духа, особито пак за време свештеног сабрања, која свакога од присутних мења и прео-

¹ Ова глава представља посебан проблем с тачке гледишта литерарне критике. Истраживач дела светог Максима Р. Борперт констатује у њој као нека два разнородна „блока.“ Први сабном представља резиме раније изложенога, које је написано у стилу различитом од стила Преподобнога и, пре свега, написано је од једнога или неколико каснијих схолијаста (= коментатора), а онда од стране преписивача унето у текст самог дела. Други, пак, „блок“ показује се као развој мисли дела, који у контекстом и тајинском (мистичком) смислу продубљује неке идеје, које су раније исказане у самом делу, – и он очигледно припада самом преподобном Максиму. (Види: Borner R. Op. cit., стр. 87-90). У принципу са Борпертом слаже се и Р. Риу, који интерполацију ограничава само на места, у којима се спроводи разграничење између „простих верника“, „артистичких“ и оних који су задобили „знање“ (Види: Riou R. Op. cit., стр. 168-177).

бражава, и истински пресаздава за пунију богоподобност саобразно њему самоме², а помоћу светих тајни води га у оно што оне собом и објављују. И то се догађа чак иако верујући, припадајући још младенцима у Христу, ништа слично не осећа, и није у стању да види дубину онога што се догађа, ипак благодат, која се пројављује кроз сваки божански символ спасења, делује на њега, усходећи постепено и по реду од најближих (ствари) до коначног циља свега.

2. Првим уласком (входом) пројављује се одбацивање неверја, узрастање вере, умањивање покварености, напредовање врлине, исчезавање незнања, умножавање знања. Слушањем, пак, божанских речи показују се сталне и непоколебљиве чежње и расположења према (свему) навсеном, то јест према вери, врлини и знању; док божанским песмама које следе, открива се добровољно саглашавање душе са врлинама и духовна наслада и радост која од тога настаје. Свештеним читањем Светог Еванђеља означава се крај земљаног (=телесног) мишљења, слично крају чулног света. Затварањем, затим, (царских) двери указује се на прелазак и премештање душе, по расположењу, из овог пронадљивог света у свет духовни. Тиме она затварајући чула, као да су врата, чини их чистим од идола греха. Уласком (входом) светих Тајни означава се савршеније и тајанственије ново учење и знање о Божијем домостроју (спасења) за нас. Божанским (литургијским) целивом изражава се истоветност мисли, једнодушности и љубави свих са свима, а најпре са самим собом и са Богом. Исповедањем Символа вере исказује се одговарајућа благодарност за преславне начине нашега спасења. Трисветом песмом показује се наше јединство и равночестност са светим Ангелима, као и непрестана и мелодична снажност славословља Бога. Молитвом, пак, којом се удостојавамо да Бога називамо Оцем, указује се на најистинскије усиновљење (наше) благодаћу Духа Светога. Песмом „Један је Свет..." и осталим означава се благодат, која нас сједињује са самим Богом, и наше сродство с Њим. Светим причешћем пречистих и животворних тајни показују

² Ово „пресаздавање за пунију богоподобност", у ствари „обожење оних који присуствују (боље речено, који учествују) светој Литургији, извршава се саобразно унутрашњој чистој и духовној спремности сваког верника посебно (*anakturos katō*).

се заједништво и истоветност с Богом кроз учешће наше очекивање подобности (Њему). Преко причешћа човек се удостојава да постане Бог од човека.

3. Јер оне исте дарове Светога Духа, које смо примили благодаћу кроз веру за време овог живота, ми всрујемо да ћемо примити у будућем веку истински и суштински уишосташенс, по непроменљивом надању вере наше и по несумњивом и нелажном обећању Онога који је обећао. Верујемо да, чувајући заповест према нашој моћи, ми прелазимо из благодати вере у благодат гледања (2. Кор. 5, 7), јер нас преображава према Самоме Себи Бог и Спас наш Исус Христос, одузимањем знакова пронадљивости у нама, и даривањем нама оригиналних (првоначалних) тајни, које се показују овде преко чулних симбола.³

ЗАКЉУЧАК

1. Ради лакшег памћења, ако хоћете, представши укратко све што смо до сада рекли, изложићемо га на следећи начин. Света Црква је, као што је већ речено, најпре знак и икона Бога. Јер како Бог, по својој безграничној сили и мудрости остварује несливено јединство различитих суштина свега што постоји и, као Творац, повезује их са Собом на најприснији начин, тако и Црква, преко јединствене благодати и призива вере, једнообразно повезује верне међусобно; тако што делатне⁴ и врлинске (људе) повезује јединством и истоветношћу воље, а (људе) созерцатељне и који су достигли у познање⁵ – поред реченог горе, још и неразрушивим и недељивим једномислијем.

2. Затим, (Црква) је слика и духовног и чулног света, зато што као символ духовног света има олтар, а чулног – храм.

3. Даље, Она је изображење човека, тако што олтаром представља душу, а храмом – тело. Но Црква је такође образ и

³ У читањем овом одељку показан је прелаз од будућег на садашње време (на чисто граматичком плану). То изражава мисао преподобног Максима, да прелаз ка пуноћи будућих добара почиње већ у време овдашњег живота. Садашње и будуће не само да се тесно додирују, него се буквално наклањају једно на друго. И Господ наш Исус Христос усредсређује у себи ту везу времена, преображавајући нас у време нашег боравка овде, на земљи.

⁴ Тј. оне који су још на нивоу „практичне философије”.

⁵ „*Θεωρητικὴ καὶ ὑπνωτική*”.

слика душе узете саме по себи, јер олтаром представља славу созерцатељне способности, а храмом – украшавање способности делатне.

4. Што се пак тиче свештеног сабрања које се у Цркви обавља, ту први улаз (вход) означава уопштено први долазак Бога нашега, а посебно – обраћање свих оних који се кроз Њега и у Њему узводе из неверја у веру, од порока ка врлини и од незнања к знању.

5. Читања (Светога Писма) која затим следе, показују уопштено намере и одлуке Божије, сагласно с којима сви треба да буду обучени и да по њима живе. Посебно – она (та Читања) означавају обучавање и напредовање у вери оних који су поверовали; тврдо расположење за врлину оних који су на делатном ступњу, по коме они, следујући божанском закону заповести, храбро и непоколебиво противстају замкама ђавољим и избегавају наштаптавања непријатеља, док за оне који теже божанском знању, – она значе навику у созерцању, по којем сабирајући у себе, колико је то могуће, духовне логосе како чулних ствари, тако и Промисла Божијег о њима, они неодступно стреме ка истини.

6. Божански напеви песама показују божанску насладу и задовољство које настаје у душама свих (сабраних). И на тајанствен начин крепчећи се тиме, они заборављају раније трудове око врлина, и младићском ревношћу устремљују се ка достизању осталих божанских и непропадљивих блага.

7. Свето Еванђеље, уопште служи као символ свршетка овога века, а посебно, оно показује потпуно уништење старе заблуде у онима који су поверовали. За оне који су на ступњу „делања“ показује још умртвљење и крај закона и умовања телесног, док за оне који су на ступњу „знања“ означава сабирање уједно многих и различитих „логоса“ и узвођење њихово ка свеопштем Логосу, после чега као да престаје и превазилази се природно созерцање у његовој шароликости и многообразности.⁶

⁶ Природно созерцање били се „логосима“ одређених ствари. Зато се оно карактерише као „шарено“ и „многообразно“. После тога созерцања остварује се спољне свих одређених „логоса“ на једног Логоса, (тј. на Реч Божију), Који као да је највиши „Смисао“ целокупне ствари.

8. Силазак архијереја с катедре (Горњег Места) и одстрањење оглашених, означава уопште други долазак с неба великога Бога и Спаса нашега Исуса Христа, разлучење грешника од светих и праведну плату свакоме према заслугама његовим. Посебно, пак, то означава за верујуће савршену увереност у вери, коју изграђује невидљиво својим присуством Бог и Логос, којим се одгони од верника, слично оглашенима, свака сумњичава (хрома) помисао против вере. За „делатне“ вернике, то значи – савршено бестрашће, којим се одстрањује ма каква страстна и мрачна помисао душе; док за оне са „знањем“ (созерцатељне) то означава свеобухватно знање (*ἐπιστημὴν*) свега што се спознало, којим се изгоне из душе све слике материјалних ствари.

9. Затварање (царских) двери, вход светих Тајни, божански (литургијски) целив и произношење Символа Вере, показују уопште пролазност свега чулнога и откривање духовних ствари и ново учење божанске тајне о нама, истинитост мишљења, једнодушности и љубави, која ће настати од свих према свима и према Богу, и благодарност за све учињено ради нашег спасења. Посебно, пак, то све означава напредовање верујућих од просте вере к упућености и посвећењу у догмате, хармонију и побожност. Затварањем двери означаје се прво, входом светих тајни – друго, целивом – треће и произношењем Символа (вере) – четврто.⁷ За оне који се баве „делањем“ (наведене свештенорадње) показују прелаз од простог делања к созерцању, пошто најпре затворе своја чула и удаље се од тела и света одбацивањем сваког телесног и светског делања и усхођењем од начина (извршења) заповести ка њиховом смислу. Осим тога, оне (свештенорадње) показују сродничку возу и јединство самих заповести, преко њихових сопствених логоса, са силама душе, а такође и одговарајућу навику за богословско благодарење.⁸

⁷ Реч „εὐαγγέλιον“ („благочешће“) – „побожност“, код Отаца Цркве често је служила као синоним за „православље“ (ортодоксија). Тако поистовећење „побожности“ с „православијем“ (и „безбожности“ с „јересју“) један од првих остварио је свети Атанасије Александријски. Особито у монашћу, од саме његове појаве, „εὐαγγέλιον“ је постала неопходном особином и суптиском првом истинског подвижничтва. Због тога Цариградски Символ Вере, којег, по правилу, треба да изговарају сви верници на Литургији, означава признање и разумевање с њихове стране самих основа догматског вероучења Цркве.

⁸ Под речју „θεολογικὴν ἐκπαίδευσην“ – „богословско благодарење“, прикладно Максим подразумева, јасно, непрекинуту или постојану молитву, без које је немогуће и извршење заповести.

Онима који су на нивоу „знања“ (созерцаатељс) оне (наведене свештенорадање) означавају прелаз од природног созерцања ка простом усвајању⁹ духовних (реалности), при чему божанског и неизречивог Логоса они не траже више помоћу чула или било које од видљивих ствари. Ова свештеност показују такође јединство са душом њених сопствених сила и простоту која у уму једнообразно поима смисао Промисла.

10. Неућутно освећујуће славословље светих ангела у „Трисветој песми“, уопште означава једнакост, устројство и хармонију небеских и земаљских сила у божанском славословљу, које ће се остварити у будућем животу заједно и истовремено, пошто најпре у васкрсењу људи приме своје бесмртно тело, које неће више оптерећивати душу својом пропадљивошћу, нити ће оно само бити њоме оптерећено, но поставши нетљеним, то тело ће добити силу и способност да прими (поднесе) долазак Бога. Посебно, пак, оно означава богословско надметање верних са ангелима у вери. За оне који живе у „делању“ означава равноангелску светлост живота, колико је она могућа за људе, и снагу богословског појања (Богу). А за оне који су достигли у „знање“, то значи равноангелско поимање божанства, уколико је оно могуће људима, појање (Богу) и вечно кретање (ка Њему).

11. Блажено призивање великога Бога и Оца (у молитви Господњој), појање песме „Један је свет...“ и осталог, као и причешћивање светих и животворних Тајни, показују усиновљење, сједињење, сродство, божанско уподобљење и обожење која ће се по доброту Бога нашега проширити на све достојне. Захваљујући томе, Сам Бог ће бити све у свему подједнако у свима који се спасавају, блистајући као Прволик и Праузрочна Красота у онима који се кроз врлину и знање по благодати уподобе Њему.

12. Старац онај, назвао је три врсте оних који се спасавају: верујуће, врлинске и „зналце“ (који су достигли у

⁹ „Просто усвајање“ (*απλή κατανοήσις*) духовних реалности, укида тражење (или „истраживање“) Логоса („Смисла“), које је управљено на „феномене“, пројаве Његове у многобројним чулним стварима. Том „простом усвајању“ одговара и „простота ума“ која чини могућим поимање, или као да „сабира уједно“ (*συνεισφέρω*) у уму „логос Промисла“.

пуно богопознање), који се друкчије називају: они који се уводе (у веру), они који (у њој) напредују и оне који су савршени; или пак: слугама, најамницима и синовима. Слуге су верујући, који испуњавају заповести Господње из страха од казне, и труде се у доброј намери да извршавају оно што им је поверено. Најамници су они који из чежње за обећаним добрима трпељиво подносе „дневни труд и жегу“ (Мт. 20, 12), то јест, урођену и удружену са садашњим животом жалост, због прародитељске осуде, и животна искушења којима подлежу ради врлине; то су, даље, они који мудро и драговољно мењају живот за живот, овај садашњи за онај будући. А синови су они, који нити из страха од казни, нити из чежње за обећањима, него због начина и својство добровољне душевне чежње и наклоности према добру, никада се од Бога не одвајају, слично ономе сину, којему је речено: „Сине мој, ти си увек са мном, и све моје твоје је“ (Лк. 15, 31). Они по благодати и усиновљењу постају, колико је могуће, оно што Бог по природи и по узрочности и јесте и верује се.

13. Не удаљујмо се, дакле, од свете Цркве Божије, која садржи тако велике тајне нашега спасења у свештеном устројству божанских симбола који се у Њој извршавају. Преко тих тајни свакога од нас, који богоугодно живи, Црква изграђује по Христу сразмерно његовој могућности, и тиме показује, као последицу хришћанског живота, благодатни дар усиновљења који му је дарован преко светог Крштења у Духу Светом. Тога ради, свом силом и усрђем покажимо себе достојним тих божанских дарова, угађајући Богу добрим делима. Не живимо „у страсној жељи, као и незнабошци који не познају Бога“ (1 Сол. 4, 5), него као што говори свети Апостол: „Умртвите, дакле, удове своје који су на земљи: блуд, нечистоту, страст, злу похоту, лакомство, што је идолопоклонство, због којих долази гњев Божји на синове противљења... сваки гњев, љутину, пакост, хуљење, срамотне речи и лаж“ (Кол. 3, 5–9). Или, краће речено, свукавши целог „старог човека, који пропада у жељама варљивим“ (Еф. 4, 22), „с делима његовим“ (Кол. 3, 9) и похотама, да „ходимо достојно Бога, који нас је призвао у своје царство и славу“ (1 Сол. 2, 12), обукавши се „у милосрђе, благодат, смиреност, кротост, дуготрпење, под-

носећи један другога у љубави, и опраштајући један другоме, ако ко има тужбу на кога; као што Христос опрости нама. А поврх свега тога обуцимо се у љубав, која је свеза савршенства, и мир, на који смо и позвани у једноме телу” (Еф. 4, 2; Кол. 3, 12 – 15). И, да не би много говорили, „обуцимо се у новог човека, који се обнавља за познање, према лику Онога који га је саздао” (Кол. 3, 10).

14. Таквим начином живота моћи ћемо да достигнемо циљ божанских обећања, са добром надом „да се испуни познање воље Његове у свакој мудрости и разуму духовноме... доносећи плод и узрастајући у познању Господа, јачајући сваком снагом, по сили славе Његове, са сваком постојаношћу и дуготрпљењем с радошћу, захваљујући Оцу који нас оспособи за удио у наследиству светих у светлости” (Кол. 1, 9–12).

15. Јасан доказ ове благодати јесте добровољно и спонтано расположење љубави према нашим сродницима. Дело (те благодати) јесте, да по могућности примимо к себи, као Бога, човека, који од нас моли било какву помоћ, да га не оставимо без старања и бриге (о њему), него да с потребним трудом и делатношћу, пројавимо наше живо унутрашње расположење према Богу и ближњему. Јер је дело доказ расположења. Ништа тако не чини лаким пут к праведности, нити ка обожењу (да тако кажем), нити приближавања к Богу, као милостиња према онима који се нуждавају, учињена из (дубине) душе са задовољством и радошћу. Јер ако је Логос показао, да Он – Бог нуждава се у помоћи, рекавши: „Кад учинисте једноме од ове моје мале браће, мени учинисте” (Мт. 25, 40), онда тим више ће Бог, који је ово рекао, истински показати онога који може добро чинити и чини, богом по благодати и заједничарењу, јер је (таквај човек) примио подвиг Његовог доброчинства и показао исто својство као добар подражатељ. И ако је Бог постао сиромаш, осиромашивши нас ради својим божанским снисхођењем (Види: 2. Кор. 8, 9), и примивши с љубављу на себе страдања свакога од нас, и до краја века овога по доброты (Својој) увек састрадава на тајанствени начин, аналогно свачијем страдању, тада постаје јасно да ће тим више бити богом онај, који, подражавајући Богу својим човекољубљем, богодолично лечи тугу оних који пате својим

састрадањем, и показује у својој љубави (према ближњему) исту силу божанског промисла, каква је својствена Богу.

16. Зар ће, дакле, неко бити толико лењ и непокретан за врлину, тако да не жели обожење, када је стицање истог тако јефтино, удобно и лако? За такве постоји сигурна и неповредива ограда и лак пут ка спасењу, изван којег, ја сматрам, није могуће уистину сачувати у целости ни једно (духовно) добро. Постоји слобода делања и самосталност, преко којих учешће се да прилежно посматрамо сами себе и да судимо сами себе, избављамо се од штете, коју нам неправедно наносе други. Јер ако бисмо научили да посматрамо и истражујемо само сами себе, никада не бисмо обраћали пажњу на оно шта се догађа другима, знајући само једнога мудрог и праведног Судију – Бога, Који мудро и праведно суди свему што се догађа, исходећи из његовог смисла, а не из начина пројављивања¹⁰. О начину могу, вероватно, да суде и људи, који магловито посматрају појаву, али у том (посматрању), свакако, нема ни истине ни узрока онога што се догодило. А Бог видећи непројављено кретање душе, и невидљиву побуду, и сам смисао којим душа долази у покрет, и циљ његов, то јест, раније испрограмиран крај свакога дела, суди праведно, као што је речено, сва дела људска. Ако се ми постарамо да успемо у томе, и ако се ограничимо само на себе, не прилепљујући се за спољашње, тада нећемо себи никако дозволити нити око да гледа, нити ухо да слуша, нити језик да говори о ономе што припада другоме. А ако у томе и не успемо потпуно, онда треба то чинити не страстно, него састрадално, дозвољавајући себи да видимо, слушамо или говоримо за нашу корист, и само онолико колико сматра дозвољеним божански Разум, који нама управља. Јер нема ништа тако склоно греху као органи чула, ако њима не руководи разум, и ништа опет нема спремније за спасење од њих, када разум њима управља, доводи их у складни однос и води их ономе што треба и што он хоће.

17. Зато, дакле, не будимо немарни да се по мери наших сила повинујемо Богу, који нас призива у вечни живот и блаженом циљу, кроз извршење његових божанских и

¹⁰ Опет се користи разлика између *λογος* – *τροπος* (смисао – начин). Бог суди знајући унутрашњи смисао онога што се догодило, а не обраћа пажњу на спољашњу форму догађаја.

спасоносних заповести, да бисмо примили милост и нашли благодат за благовремену помоћ. „Јер благодат“, говори божански Апостол, „са свима који постојано љубе Господа нашега Исуса Христа“ (Еф. 6, 24), то јест са онима који љубе Господа постојано у врлинама, у чистоти живота и у нелицемерној скромности, у чињењу воље Његове и не нарушавајући Његове божанске заповести.

18. То је оно што сам могао да вам изложим ради награде за послушање, а у вези постављене теме, као што сам научен, не усудивши се да се дотакнем ствари тајанственијих и узвишенијих. Ако неко од радозналих жели да сазна и о њима, нека се обрати богонадахнутим списима светог Дионисија Ареопагита, и ваистину ће у њима наћи откровење неизрецивих тајни, дарованих кроз његов богопросвећени разум и језик роду човечијем, „који ће наследити спасење“ (Јевр. 1, 14). Ако вас, пак, мој труд није разочарао у вашим очекивањима, за то благодарим Христу, дародавцу добара, и вама који сте ме принудили да изговорим ово. А ако он није оправдао потпуно ваша надања, шта онда да претрпим или шта да радим ја немоћан у речима? Јер немоћ је достојна опраштања а не казне. А боље је примати, него ли презирати оно што се догађа по мери и по моћима нашим, особито вама који тежите љубави Бога ради. Али и Богу је угодно све што се приноси (Њему) истински и из душе, ма колико то мало изгледало у поређењу са великим приносима. Он није одгупио ни удовицу која је принела две лепте (Мк. 12, 41-44; Лк. 21, 2-4). Ко је та удовица и њене две лепте? Можда се под њом подразумева душа лишена порока, која је изгубила, као мужа, стари закон, но још није достојна савршеног сједињења са Богом Логосом. Међутим, (она) не пропушта да Му принесе у својству залогова, као две лепте, раније правилно расуђивање и живот, или веру и добру савест, или расположење за добро и остварење (његово), или приложено за то созерцање и дељење, или одговарајуће (им) знање и врлину, или нешто изнад (свега) тога, – ја мислим Логосе који се садрже у природном и писаном закону. Стекавши душа њих, у ускићењу их се одриче, као и целог живота и свега житејског, желећи само да се сједини с Богом Логосом. И пристаје да се лиши, као мужева,

од свих начина принудног делања, схватања и обичаја који одговарају природи и закону.¹¹ Но, божанска реч упућује да је причу о удовици могуће разумети у још духовнијем смислу, помоћу историјског њеног испуњења, које могу да запазе само они који су чистог ума. Јер све оно што се међу људима сматра великим по врлини, показује се малим када се упореди са тајним смислом созерцатељног богословља. Осим тога, иако су лепте мале и начињене од јефтиног и не многоценог материјала, но и оне, као и новце од злата, чији је материјал много скупљи, и којег приносе богатији, носе на себи царски знак¹², чак и нешто много важније – чистосрдачно расположење оне која их приноси.

19. И ја, подражавајући оној Удовици, принео сам Богу и вама, љубазни, од ништавног и сиромашног свога ума и језика ове ништавне и безначајне мисли и речи, баш као лепте, као што сте ми тражили. Стога најпре молим вашу благословену и свету душу, да од мене не тражи више никаквог писменог излагања, поред овога реченог, и то из два разлога: прво, зато што ја још нисам стекао ни постојаног ни непорочног страха Божјег (Види: Пс. 19, 9), нити чврсте навике за врлину, нити непоколебиве и стабилне утврђености у истинској праведности, нити више од свега сведочи о тачности наведених речи. И друго, зато што ме још заплускују, као на узбурканом мору, таласи многих страсти, будући да се још налазим далеко од божанског пристаништа бестрашћа, и имајући неизвесан крај свога живота, не желим да поред мојих дела, имам као

11. Тумачећи еванђелску слику удовице, преподобни Максим настоји да проникне у унутрашњи, духовни смисао приче о њој. Отуда понеговшење удовице са душом, која је кренула путем духовног узрастања. Напазна тачка тога пута постаје „удовичко“ душе, као да је она пронашла своју првобитну чистоту, која ослобађа душу робовања „староме“ закону греховног човечанства, који пребива у свом „природном“ стању и обремененом греховним јексношћу, која носи у себи насиле и суровост, итд. Преко „делања“ и „созерцања“ душа се ослобађа од реченог закона, она задобија унутрашње „логосе“ поимања света и, најзад, „изитуна“ (у скетизи) из свих свеског, да би се сјединила с Богом. Управо јавко „изступање“ (екстаза) и сједињење с Богом показују се као крајњи циљ пута духовног узрастања.

12. Карактеристично је за преподобног Максима богатство значења при тумачењу Светогг Писма. Тако и овде, под „царским знаком“ треба разумети „икону Божију“ у нама, која изједначаје све људе: богате и сиромашне, оне који изобилују духовним и душевним даровима, са онима којима су ти дарови удеоени у мањем степену. И „јефтина лепта“ ових других, сагласно преподобиома, вреди некада кудикамо више од обичних „таленита“ ових првих.

тужиоца и реч у мојим списима. И најзад, молим вас, ради (показане) послушности, ако је и то потребно, примивши овај мој труд, заузмите се за мене у својим молитвама Христу, великом и јединственом Спаситељу душа наших.

20. Њему слава и моћ заједно са Оцем и Светим Духом у векове. Амин.

(КРАЈ)

Превен са старогрчког
Епископ рашко-призренски
† АРТЕМИЈЕ

САОПШТЕЊЕ СВЕШТЕНЕ ОПШТИНЕ СВЕТЕ ГОРЕ О ДИЈАЛОГУ ПРАВОСЛАВНИХ И ПРОТИВХАЛКИДОЊАНА¹

Чланак Преосвештеног Митрополита Швајцарске Г-на Дамаскина, једног од Председника Мешовите Комисије Богословског Дијалога Православних и Противхалкидоњана, са насловом: „Богословски Дијалог Православне Цркве и Источних Православних Цркава. Мисли и предвиђања” (ΕΠΙΣΚΕΨΙΣ 516, 31. 3. 1995.) дао је повода за велико узнемирење на Светој Гори, поводом закључака тог Богословског Дијалога.

Познато је да се припрема хитно сједињење Православних и Противхалкидоњана поред још постојећих догматских разлика и нерешених озбиљних еклисиолошких проблема, као што је нпр. суздржано прихватање Одлука Васељенских Сабора и њихове светости и васељенскости од стране Противхалкидоњана.

Комисија Свештене Општине Свете Горе о Дијалогу Православних и Противхалкидоњана у своме саопштењу

¹ О истој теми иши и прилог у „Свети Кнез Лазар”, бр. 3 (7) 1994. године, стр. 21 – 30, а под насловом: Извештај Комисије Свештене Општине Свете Горе Атона о дијалогу између Православних и Противхалкидоњана, потписан од четири члана Комисије. Овај пак текст потписали су представници и Игумани свих 20 манастира Свете Горе. Ми га са радошћу објављујемо са жељом да помогнемо нашој православној јавности, а пре свега Пастирима наше Свете Цркве, да заузму православно, састојачки став по том питању, ради одбране и одстојавања нашег светог Православља. (Гл. Артемије)

(1-ог фебруара 1944. године²) наводи своју обазривост поводом тока тог Богословског Дијалога, то јест сматра да он ће одвести у сједињење у Истини, прихватљиво са православне тачке гледишта. Ове обазривости такође су изражене и од стране истакнутих Професора Богословских Факултета и других црквених мужева у посебним научним радовима њиховим на ту тему.

За тако озбиљне проблеме намеће се широка дискусија у крилу црквеног тела ради његовог обавештења, тако да делује неометано и слободно свест Цркве.

Међутим такву дискусију Пр. Митрополит Швајцарске карактерише у своме наведеном чланку као „критику коју врше одређени религиозни кругови да би увели проблематичност за питања, која се у потпуности покривају богословљем два „Заједничка Саопштења“ (стр. 15). Са оваквом карактеристиком изгледа да Пресвештени поима Богословски Дијалог као ствар само неких вештака догме, богослова који се најмање интересују за узнемиреност побожног народа. Ако је заиста народ Божји узнемирен због богословља Заједничких Саопштења, зар није, дакле, неопходна саборска црквена одлука о православној Заједничких Саопштења? И то у што краћем временском року, пре него што се настави, ослоњен на евентуално погрешно ово богословље, развој узнемиравајућег богословског Дијалога.

Поставили свесним ове опасности, дакле сједињења са Противхалкидонцима заснованом на неправославним претпоставкама, остајемо у превеликом узнемирењу. Вера је у опасности и не можемо да се играмо оним што није за игру. Ослањамо нашу одговорност за очување и одржавање неизновачне догме и еклисиологије Свете Цркве, како смо их примили од светих Отаца.

Због тога означавајући, објављујемо к:

– Њ. Б. С. Васељенском Патријарху г.г. Вартоломеју и око њега сабраном Светом и Свештеном Синоду,

² Објављено у „Свети Кнез Лазар“ бр. 3 (7) 1994. год. у преводу Епископа рашко-призренског Артемија.

– Блаженим Предстојницима старих и осталих Патријаршија и при њима Светим и Свештеним Архијерејским Саборима и

– По целој земљи православном клиру и побожном народу, ниже наведено:

1. Оспоравање од Мешовите Комисије трајне свести Цркве, да само она јесте Једна, Света, Католичанска (=Саборна) и Апостолска Црква, прихватањем да су „обе породице држале увек верно исту оригиналну Православну Христолошку веру и непрекидно трајање апостолског предања (II Заједничко Саопштење, парагр. 9).

2. Омаловажавање значаја и ауторитета светих Васељенских сабора одлуком Мешовите Комисије да се противхалкидонски јересијарси Диоскор, Јаков, Север итд. окарактеришу не као јеретици, него као православни у мишљењу. Православна самосвест признаје Васељенским Саборима непогрешивост у Духу Светоме и ауторитет, и одбацује да прихвати могућност поновног разматрања одлука Васељенских Сабора од другог Васељенског, без да се такав „Сабор“ не сматра пре јеретичка парасинагога (као нпр. Разбојнички Сабор у Ефесу).

3. Одлуку Мешовите Комисије о могућности скидања анатеме бачене (на Противхалкидонце) од Васељенског Сабора, као неприхватљиву и страну за здраво црквено мишљење. Таква одлука удара на постојећу (дату) самосвест Цркве о ауторитету Васељенских Сабора.

4. Коренито неслагање Мешовите Комисије са учењем Светих Отаца, што се тиче Христологије Противхалкидона. Док ови (Максим Исповедник, Софроније Јерусалимски, Анастасије Синаит, Јован Дамаскин, Фотије Велики, Теодор Студит, Теодосије оснивач Општежића и др.) одређују ову као јеретичко учење, дотле Мешовита Комисија сматра је као православну и наставак старе апостолске вере Цркве.

5. Прихватање од Мешовите Комисије да савремени Противхалкидонци имају исту као и ми Христолошку веру. Пошто се то не види из заједничких саопштења (1989, 1990), у којима постоје реченице које допуштају монофизитска тумачења, слична учењу Севира. Такве реченице су нпр. „једна сједињена богочовечанска природа“ (I. Заједничко

Саопштење) и „природе... разликују се само у созерцању“ (2. Заједничко Саопштење). Тражено је да Противхалкидоњани ради уклањања сваке сумње појасне ове термине, тако да се уверимо да их поимају православно. Нажалост, одговор није дат.

6. Ограничење Мешовите Комисије на тражење осуде од стране Противхалкидоњана само крајњег монофизитизма Евтихијевог. По учењу светих Отаца и свести богослужбене Цркве, и умерени монофизитизам Диоскора и Севира представља јерес. Упоређење извесних израза у Заједничким Саопштењима са односним изразима савремених противхалкидонских патријараха и богослова показује њихово умерено монофизитство.

7. Обмањивачку изјаву Преос. Митрополита Швајцарске да Противхалкидоњани прихватају учење наших Васељенских Сабора (ΕΠΣΚΕΨΙΣ 516, 31. 3. 1995. стр. 13), поред њиховог одбијања да приме православно тумачење Ороса IV, V, VI и VII Васељенских Сабора и као своје тумачење. Преносимо дословно текст Заједничког Саопштења, на коме се тобоже базира прихватање учења наведених Васељенских Сабора: „Што се тиче четири следећа Сабора Православне Цркве, Православни изјављују да за њих горе наведени знаци 1-7 јесу такође учења четири каснија Сабора Православне Цркве, док истовремено Источни Православни сматрају такву изјаву Православних као њихово тумачење. Са овим узајамним разумевањем Источни Православни одговарају на њега позитивно“ (2. Заједничко Саопштење, парагр. 8). Питамо: Је ли могуће из такве изјаве извести закључак да Противхалкидоњани прихватају безрезервно учења наших Васељенских Сабора?

8. Новојављену тсорију Мешовите Комисије да „формално проглашење васељенскости њихове (то јест: IV, V, VI и VII Васељенског Сабора од стране Противхалкидоњана) сматрано је нечим највећим што је могло да буде природна последица васпостављања пуног заједништва или ће се вредновати у будућности“ (ΕΠΣΚΕΨΙΣ 516, 31. 3. 1995. стр. 15). Дакле сједињење ће да буде без њиховог признавања Васељенских Сабора, а после сједињења биће всрватно примљени или ће се поставити питање за вредновање истих са њихове стране.

Питамо: Који ће Православни Епископ, који је дао заклетву да ће чувати (одлуке) Васељенских и Помесних Сабора, прихватити заједништво са епископима који ће да расправљају да ли су Васељенски Сабори Васељенски?



Место на коме се бранило православље (Кападокија)

Сумњивост прихватања њиховог (Сабора о којима је реч) од стране Противхалкидоњана показује изјава Коптског Патријарха Шенуде III пред Међуправославном Комисијом у Шамбезију: „Што се тиче Васељенских Сабора, прихватамо од њих прва три... Одбацујемо Сабор Халкидонски... Могу да кажем потпуно отворено, да све Источне Цркве не могу да прихвате Сабор Халкидонски... Имате седам Васељенских Сабора. Ако вам узфали један, немате да изгубите много ствари“ (Митрополит Мирски Хризостом Константијидис, Дијалог Православне Цркве са Старим Источним Црквама, у часопису ΘΕΟΛΟΓΙΑ, Атина 1980. том 51, свеска 1. стр. 229-230).

9. Крајње изазовно за црквено осећање расположење прикривања догађаја и погрешног информисања црквене пуноће од стране Мешовите Комисије, што се показује из овога што следи:

а) Још нису објављени записници званичних Скупштина Мешовите Комисије Дијалога ради информисања Црквене Јерархије, свештеног клира и побожног народа.

б) По наредби Помесних Цркава Мешовита Комисија се састала у своју IV Скупштину и на основу прихваћеног у Заједничким Саопштењима одлучила је о могућности скидања анатема (Саопштење IV Скупштине, ЕПΣΚΕΨΙΣ 498, 30. 11. 1993. стр. 4 и 6). Питамо: Који су помесни Сабори дали такву наредбу или на основу којих Саборских одлука су Првопрестолници Цркава с једне стране одобрили текстове Заједничких Саопштења, а с друге стране благословили доношење одлуке о скидању анатеме засноване на теологији Заједничких Саопштења као на, са православне тачке гледишта, чврстим темељима? Нека се објаве такве одлуке Свештених Сабора. Иначе подразумеваће се да Мешовита Комисија продужује у доношењу сукцесивних одлука, без претходне Саборске, од стране Цркава, потврде ранијих њених поступака и одлука.

в) Преос. Митрополит Швајцарске уверава да су „све горе наведене помесне Православне и Источне Цркве прихватиле са одушевљењем не само позитивне последице Богословског Дијалога, него и перспективно васпостављање црквене заједнице после деобе од петнаест векова, а означиле су о христолошкој догми пуну сагласност као историску стварност...” (ЕΠΣΚΕΨΙΣ 516, 31. 3. 1995. стр. 14).

Ово уверавање долази у вапијућу супротност са конкретним црквеним поступцима који сведоче о супротном. Конкретно наводимо:

1) Под 2. 2. 1994. године предлог Синодске Комисије за Догматска и Номоканонска Питања Грчке Цркве Свештеном сабору исте, у коме „Комисија предлаже, да Грчка Црква не жури да прихвати ова „Саопштења”, и сматра као неопходне догматске предуслове сједињења Противхалкидоњана са Православном Католичанском (=Саборном) Црквом следеће:

а) Прихватање од стране Противхалкидоњана Ороса IV Васељенског сабора...

б) Признавање IV, V, VI и VII Васељенског Сабора као Васељенских, као и прихватање догматских учења („Ороса”) њихових, без објашњавајућих изјава...

в) Престанак „саслуживања” али и других „заједничких богослужбених манифестација”...

У супротном Противхалкидоњани... остају... иноверни (ΕΚΚΛΗΣΙΑ 1-15. јануара 1995. године, свес. 1, стр. 31).

П) У месецу децембру 1994. године поднето изложење Синодске Богословске Комисије Руске Цркве Свештеном Архијерејском Сабору исте, по коме, „Архијерејски Сабор... одлучио је следеће:

1. Да одобри изложење Синодске Богословске Комисије.
2. Да оцени да „Друго Заједничко Саопштење и његови предлози Црквама” не могу се сматрати коначним текстом...

3. Да Синодска Богословска Комисија предузме једно шире изучавање материјала ранијих сусрета богослова обе стране... После тога Руска Православна Црква саопштиће своје мишљење Мешовитој Комисији Богословског Дијалога...

4. Имајући у уму потребу учествовања народа Божјега у делу утврђивања јединства, који, по речима Посланице Источних Патријараха, представља „чуvara древне побожности”, Сабор сматра одговарајућим време за организовање једног свецрквеног разговора о том конкретном питању (ΕΠΣΚΕΨΙΣ 516, 31. 3. 1995. године, стр. 16).

Не ради ли се у овоме о скандалозном дезинформисању народа Божјега?

г) Јерарси Православних Цркава су изјавили нама да уопште нису информисани о ономе шта се догађа у Богословском Дијалогу и да никада неће прихватити сједињење без прихватања од стране Противхалкидоњана Васељенских Сабора.

Питамо: Може ли се правдати овакво одсуство информисања Јерараха Цркве који су непосредно заинтересовани, поготову када је саборност у решавању тако озбиљних питања неопходан услов?

10. Одлуку Свештеног Сабора Румунске Цркве, као страну мишљењу Католичанске Цркве. Јер,

а) сматра да су анатеме против јеретика наложене од Васељенских Сабора у духу одсуства љубави, док данас због поседовања љубави врши се сједињење. На такав начин упућује најдубљу увреду Духу Светоме, Чијим саглашавањем су и донете такве одлуке, и свештеној успоми Светих Отаца, које Црква назива Богоносним, устима Слова, харфом Духа итд.

б) предлаже нову у историји Цркве замену ауторитета Васељенских Сабора сагласношћу помесних Свештених Сабора, и

в) одобрава организовање програма за уношење у народ одлука Мешовите Комисије, без претходне једнодушне свеправославне одлуке. Ствар жалосна и штетна, за побожни румунски народ.

Из тог разлога срце се наше испуњава неизрецивом жалошћу због такве одлуке Румунске Цркве.

11. Крајње узнемирујућу одлуку Мешовите Комисије о прочишћавању богослужбених књига од текстова који се односе на Противхалкидоњане као на јеретике. Свештене службе многих светих Исповедника верс, преподобних Отаца и особито светих Отаца IV Васељенског Сабора биће подкресане. Синодикон Православља скоро да ће занемети. Житија многих Светитеља престаће да се читају од народа Божјега.

Питамо: Да ли су сви ти горе наведени текстови просто украсни елементи Православне Химнологије, тако да могу безболно и без штете да се макну, или су основни елементи Православља, која ако се уклоне изазивају уништење онога што подразумевамо под Православљем?

По нама то представља неприхватљиву новотарију која има последице за сам идентитет Православне Цркве.

*

*

*

Све ово објављујући Поштованој Васељенској Патријаршији, Часним Јерархијама Православних Цркава, свештеном клиру и побожном народу смирено изјављујемо

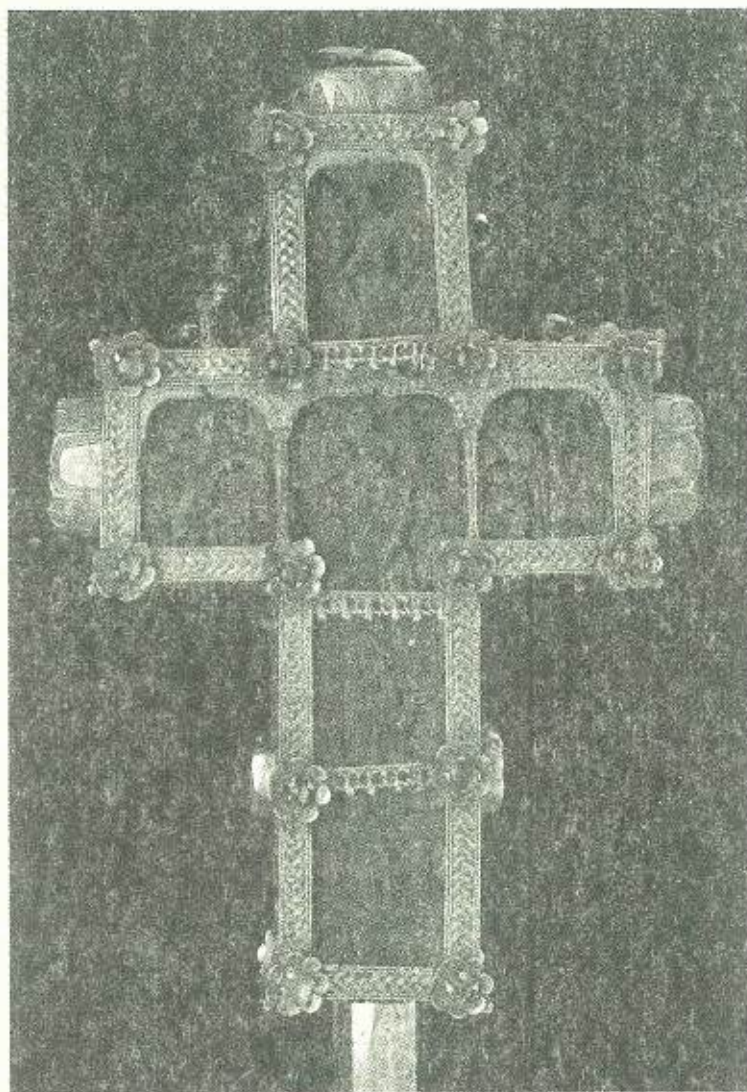
да смо покренути осећањем одговорности и имајући у виду само што брже поновно постављање Богословског Дијалога на праве темеље, тако да и ми Православни у њима одржимо православну веру неокрњеном, али и Противхалкидоњани да имају могућност повраћања у истинску Цркву Христову, од које се за петнаест векова налазе отсечени.

Верујемо да Благодаћу Христовом интензивно настојање свих чланова Цркве имаће позитивне резултате.

У случају, међутим, у којем – не дај Боже – сједињење се реализује без саме Истине, изјављујемо дословно и категорички да Света Гора неће прихватити такво лажно јединство.

Сви у заједничком сабрању Представници и Предстојници двадесет Свештених Манастира Свете Горе Атонске.

Превео са грчког
Епископ рањко-призренски
† АРТЕМИЈЕ



Ручни крст, херцеговачка радионица XVI век

ПРЕРАСТАЊЕ СТУДЕНИЧКЕ АРХИМАНДРИЈЕ У ЖИЧКУ АРХИЕПИСКОПИЈУ*

Студеничка архимандрија је основана увођењем Саве, као архимандрита, у игуманство манастира Студенице 1206. године. Темељи се, углавном, на одредбама 12. и 13. гл. Студеничког типика, које обезбеђују пуну слободу манастира. Владар све Српске земље обавезује се да бди над том слободом.

О челнику Архимандрије сâм Сава је прописао: „Овај игуман да је виши од свих игумана и да се назива првим” (гл. 13. Студеничког типика). Доментијан животописац, забележио је жељу Стефана Немањића да Сава као игуман „ту”, тј. у Студеници „најбољи основ положи” зато што је „још у Светој Гори учињен архимандритом, а обитавањем... ту назива се архимандритом игуманом свете Богородице студеничке Лавре, јер ваистину Богом би наречена архимандрија...” Теодосије, млађи Савин животописац, казује: „И тако, примив тај манастир, заповеди да се зове лавра светог Симеона, а онај који у њој управља, да буде и да се зове архимандрит, као што је и сâм у Солуну граду од митрополита и архиепископа био постављен за архимандрита”.

У таквом утемељењу Студеничке архимандрије лежи прво језгро Српске – народне цркве, помоћу које је Сава

* Саопштено на научном скупу у оквиру Четвртог духовног сабора ДАНИ ПРЕОБРАЖЕЊА, у Жичи и Краљеву 15–19. августа 1995. године. Оширији текст са научним апаратом, који је овде због техничких разлога изостављен, биће штампан у другој публикацији.

незадрживо потискивао из Србије црквену јурисдикцију Грка епископа Охридске архиепископије.

Сава је рад и значај архимандрије или архимандритата (*το αρχιμανδριτατον*), као црквене установе, морао бити познат из Цариграда и других монашких средишта Византијског царства. Није сваки манастир који је имао архимандрита игумана обавезно проглашаван архимандријом. Ради црквеног поретка и сузбијања сујете или супарништва, само изузетно заслужни манастири су тако називани. За време патријарховања у Цариграду Манојла I Сарагитина Харитопулоса (1215–1222), Савиног савременика, решавано је питање супарништва двеју архимандрија. Наиме, у Латру (област западног дела Мале Азије) манастир Светог Павла, основан око 940. године, по заслуги је био почастиован од патријарха Козме (1075–1081) да његов игуман има надзорну улогу за све манастире те области. Међу овима је био и манастир Келивар (*των Κελιβαρων*), чији је игуман постао архимандрит и по том основу постепено потиснуо првенство манастира Светог Павла. Испољено супарништво између ова два манастира решио је, патријарх Манојло I у септембру 1222. године, у корист манастира Светог Павла, подчинивши му једанаест манастира, од којих је Келивар први на списку.

У Србији, наравно, за Савино време није постојала могућност да Студеничку архимандрију угрози нека друга архимандрија. Сем њега није ни било другог архимандрита Србина до 1217. године. Али ни после ове године – када је Сава због одласка у Свету Гору и Никеју уместо себе поставио на чело Студеничке архимандрије другог за архимандрита – такође није могло да дође до било каквог супарништва. Тако нешто није омогућавало већ спроведено црквеноуправно устројство, изражено Студеничком архимандријом и Жичком архиепископијом.

Сава је под надзор Студеничке архимандрије ставио игумане шест манастира, поименице наведених у 13. гл. Студеничког типика: Светог Ђорђа у Расу, Свете Богородице Градачке, Светог Николе у Топлици, Светог Николе у Казновићима (Кончул), Светог Николе у Дабру и Светог Ђорђа у Дабру.

Пре десетак година писао сам о Студеничком типiku, назвавши га првим уставом Српске цркве, па о коначном доласку Савином у Студеницу са моштима његовог оца, Симеона Мироточивог, о мирној смени затеченог игумана Дионисија и увођењу Саве као архимандрита у игуманство, о сузбијању епископске власти Охридске јурисдикције, о првом увођењу ћирилских натписа на фрескама уместо дотадашњих искључиво грчких натписа, и о другим питањима. Све то говори, у ствари, о оснивању, раду и плодовима Студеничке архимандрије као претече Жичке архиепископије.

Тада сам успут дотакао питање, да ли је Сава постао епископ док је још управљао Студеницом, тј. пре 1217. године. У вези са тим, написао сам: „Доменијаново казивање „и поставивши ту игумана уместо себе, и предавши му Богом поверено стадо...” – открива да управо Сава поставља игумана. Он не поставља привременог заменика, већ игумана са пуним правима. Тај игуман, према СТ, такође треба да је „први” и „виши од свих игумана; треба да је архимандрит. Међутим, не помиње се никакво учење епископа који би га, сагласно СТ, произвео у достојанство архимандрита. Није ли Сава тај епископ, за кога се у једном грчком рукопису каже да га је 1210. године хиротонисао у епископа васељенски патријарх Михаило IV Авторијан (1207–1213)?” Овај патријарх је крунисао за цара Теодора I Ласкариса, у Никеји 1208. године.

Такође сам написао, да је „у току провера и обрада овог податка, на који сам наишао у страниј научној публикацији”.

Први је то објавио В. Н. Бенешевич, описујући грчки рукописни кодекс Библиотеке манастира Свете Екатерине на Синају, под бр. 549. Пошто текст, који се односи на постављено питање, код В. Н. Бенешевича није потпун, и пошто је наведени број кодекса у међувремену промењен, чекао сам прилику да пронађем тај кодекс под новим бројем и да прочитам цео текст.

Реч је о кодексу из XVIII века, који носи пов бр. 1395 и садржи историју црквених и политичких догађаја, у дванаест

књига, чији је аутор Атанасије Комнин Ипсиландис, велики скевофилакс Велике цркве Христове, тј. Цариградске патријаршије.

Заиста се у седмој књизи ове рукописне историје под 1210. годином каже да је Сава, најмлађи син Стефанов, „рукоположен од васељенског патријарха Михаила Авторијана за епископа Србије са титулом архиепископа”. Година је јасно написана арапским бројкама, а под 1219. годином описани су догађаји који нису у вези са Савом и Србијом.

Расуђујући о наведеном Ипсиландисовом податку, прво истичем оно што га обеснажује, а затим оно што га потврђује кад је реч о епископству Савином.

Прву сумњу у веродостојност казивања буди сам текст. Поставља се питање, наиме, како схватити спајање Савине хиротоније за епископа и наречење за архиепископа, и то 1210. године? Недоумицу изазивају и речи: „И дошав тамо (тј. у Србију) у разним областима је рукоположио дванаест епископа, један од којих је београдски”. Аутор је, судећи по овоме, као скевофилакс Цариградске патријаршије, имао под руком одређене изворе, нама данас непознате, које је до произвољности мешао са књигама и подацима новијег времена.

Међутим, није све за одбацивање, као што нису за одбацивање ни казивања Доментијана и Теодосија због одређених крупних пропуста, или због увреженог мишљења у науци о томе, како они нетачно обавештавају да је Саву за архиепископа хиротонисао патријарх Герман II (1223–1240). Од крупних њихових пропуста просто смета то што нам ништа не кажу, на пример, ко је још, уз Саву, хиротонисан за епископа од цариградског патријарха у Никеји. Извесно је да није само он. Морао је да има бар још једног епископа да би у Србији могао да хиротониса друге, сагласно 1. апостолском канону: „Епископа нека постављају два или три епископа”. Затим, смета и то што не наводе сва Савина путовања у Цариград и Студеницу, јер свакако их је било више од оних која помињу.

Кад је реч о веродостојности Ипсиландисових казивања, издавачи трију од дванаест његових књига – осме, девете и

десете (које су обједињено штампане у Цариграду 1870. године), у предговору истичу да је рукопис од седме књиге „тешко читљив и пун грешака”. Не запостављају, међутим, његову историјску вредност, уз напомену да „лична расуђивања аутора и нијансирања историјских догађаја према сопственом мишљењу, уместо да нашkode вредности дела, напротив, постају повод дискусија и веома плодних провера”.

У прилог веродостојности Ипсиландисове вести не иде познато протестно писмо које је Димитрије Хоматијан, архиепископ Охридске цркве (1217–1235), упутио Сави са питањима да сазна нешто што му је већ познато било, тј. како је постао архијереј, за коју цркву и где: „Ако у Србији, питамо – како? А ако од најсветијег патријарха цариградског – зашто? Јер, ако си постао митрополит на основу одавно припадајућег царевима права да обнављају градове и да их са нижег степена, то јест епископије, уздижу на виши – митрополитски или архиепископски, како прописују канони 12. и 17. сабора у Халкидону, и 38. сабора који се састао у Трулу царске палате, требало је да си претходно био епископ, затим са нижег да се уздигнеш на почасније и више. Ти, међутим, нити си епископ био, нити уопште имаш царску одлуку која би утврдила твоју хиротонију”.

Овим Димитрије, у ствари, казује како не жели да види у Сави не само епископа, него ни архимандрита. Зато му се у писму обраћа као „најпречаснијем међу монасима”. Свесно га своди на ниво монаха и враћа у оквире Свете Горе. Зашто? Зато што се показало да је свако Савино рукоположење представљало пајаву за сужавање и коначно потискивање из Србије црквене јурисдикције Охридске архиепископије.

Пређимо сада на чињенице које не противрече Ипсиландисовом податку да је патријарх Михаил IV Авторијан хиротонисао Саву за епископа 1210. године. Оне се могу узети у обзир углавном као посредно сведочанство о томе.

1. Клиса Савиног епископства приметна је и отворено најављена у самом чину његовог произвођења у архимандрита од стране четири Грка архијереја на челу са Константином – Костадијем, митрополитом солунским, у Со-

луну 1204. године. То потврђује Доментијан: „А ово учинише по Божјем самотрењу и по свом грчком закону, да буде архијереј”. Архијерејски се, у ствари, и понашао од првог дана преузимања старешинства у Студеници, мисионарећи по читавој Србији и не обазирјући се на Цркву архијереје.

Зато од оснивања Студеничке архимандрије хроничари престају да помињу „светитељс”, тј. архијереје Грке које су до тада редовно помињали. Њиховим потискивањем црквени живот Срба је забележио процват. Доментијан, говорећи о Савином раду на црквеном пољу, истиче: „Он украси своје отачаство... и светим црквама поља и долине и брда, а где не стиже да направи цркву – ту постави крст, да се на сваком месту прославља име Божје”. А да би храмови били стављени у богослужбену употребу, морају да претходе одређене свештене радње које само епископ може да врши. Неприхватљиво је мишљење да је Сава чекао деценију и по, тј. до свог посвећења у архиепископа да би по новоподигнутим храмовима рукоположио свештенике. Уз то, подсетимо се и догматског учења да је Црква без епископа незамислива као што је незамислив и живот без ваздуха. Оно је засновано на учењу из времена Христових апостола, што су оци Јерусалимског сабора, 1672. године, овако исказали: „Епископско достојанство је тако неопходно у Цркви, да без њега не може постојати или уопште називати се, нити црква црквом нити ко хришћанином. Јер, онај ко се удостојио да буде епископ, као апостолски наследник, прејемством примивши благодат која је дата њему од Господа, да везује и разрешава полагањем руку и призивањем Пресветог Духа, јесте жива икона Бога на земљи, а учешћем изобилне силе чинодејствујућег Духа, извор свих тајана Католичанске цркве, кроз које постижемо спасење. Неопходност да он постоји у Цркви, схватамо тако како [схватамо] дисање у човеку и сунце у овом чулном свету”.

2. Избор и постављење студеничког архимандрита има да се врши „непрекршиво”, тј. стриктно онако како је то прописано у 13. гл. Студеничког типика. У оквиру „непрекршивог” је и присуство епископа који у цркви, између осталог, облачи у одежде новоизабраног архимандрита игумана. Поставља се питање, који епископ је имао ту улогу 1217. године, кад је уместо Саве постављен други за архимандрита? Епископ Охридске цркве свакако није. Ако ни

Сава није, како се онда може правдати кршење типика, и то у чину првог, у Србији, избора и постављења архимандрита?

3. Сава у – Никеји према казивању Доментијана и Теодосија – не каже цару Теодору Ласкарису моја земља нема епископа, већ „моја земља нема свога архиепископа”. А кад је тражен кандидат, о њему је одлучио сам цар. Ту одлуку патријарх овако образлаже: „Чудесни Бог који прославља своје свете... објавио је цару о достојности његовог свештештва” (тј. епископства). Тек после тако донете одлуке „би постављен за архиепископа”, ради чега „благовесни цар учини тога дана празник у име паречења новоосвећеног архиепископа кир Саве”. Веома су значајне, за ово питање, цареве речи Сави – према Доментијану – пре одлуке о посвећењу за архиепископа: „Још пре твога доласка имам извештење, да ће твоја светиња бити сапрестолник апостолског седишта”. Под светињом се овде подразумева, у суштини, епископство, што потврђују и следеће Доментијанове речи: „Изиђе од патријарха са великом божаственом чашћу, као што приличи његовој светињи”. Много показатеља има, дакле, да је Сава као епископ отишао у Никеју ради избора и наречења архиепископа за Србију. Његово епископство као да је остало под сенком тог великог догађаја.

Све ово показује колико су сложена и тешко решива многа питања у вези са Савиним архимандритством, епископством и архиепископством, као на пример:

а) Који епископ је чинодејствовао Србима од успостављања Студеничке архимандрије 1206. године до успостављања Жичке архиепископије?

б) Какве изворе је имао под руком Ипсиландис кад је написао да је Михаило IV Авторијан, васељенски патријарх, хиротонисао 1210. године Саву за епископа са чином архиепископа, и који су разлози што је чин архиепископа временски спојио са хиротонијом за епископа?

в) Откуда Доментијану и Теодосију податак да је Герман II, васељенски патријарх, извршио посвећење Саве за архиепископа?

г) Како је дошло до тога да ни Ипсиландис ни Савини животописци не помињу Манојла Сарангина Харитопулоса

као патријарха који је, како је прихваћено у науци, 1219. године хиротонисао Саву за епископа, односно архиепископа?

д) Зашто и Ипсиландис и животописци, Доментијан и Теодосије, стапају чин Савине хиротоније за епископа са наречењем за архиепископа?

ђ) Зашто поједини научници, на пример Ст. Станојевић и Г. Острогорски, праве размак од десетак година између посвећења Саве за архиепископа и добијања аутокефалности?

е) Зашто у науци нема сагласја кад је реч о години посвећења Саве за архиепископа? Зна се, наиме, да већина прихвата 1219. годину, док неки страни научници и Б. Ферјанчић предлажу 1220. годину.

Сва ова разилажења говоре, да 1219. година као година посвећења Саве за архиепископа мора да се провери. Тек после тога ће се видети да ли је тачно оно у науци општеприхваћено мишљење, да су наводно Доментијан и Теодосије погрешили кад су записали да је патријарх Герман посветио Саву за архиепископа.

Овде сам се више успут дотакао тих питања; она су, како се види, била неизбежна. Представљају, међутим, засебну тему која ће као целина бити обрађена на другом месту. То ће нам помоћи да сазнамо када је стварно Студеничка архимандрија прерасла у Жичку архиепископију.

До тада, задовољимо се Доментијановим речима: „Ваистину Богом би наречена архимандрија, од које овај богољубац и основа велику архиепископију, дом Спасов, звану Жичу”.

Миодраг М. Петровић

лична библиотека
Дрх. Наум

ПРИЛОГ ДОНОШЕЊУ НОВОГ АКТА О ОРГАНИЗАЦИЈИ ЦРКВЕ НА ПРОСТОРИМА СРПСКИМ

Шта је то „Акт о организацији Цркве на просторима српским”? То је само један између многих могућих назива за онај црквеноправни акт, који се данас назива: „Устав Српске Православне Цркве”, а који назив не одговара његовој суштини. Речју „Устав” у правној науци се означава акт који је правно најјачи, и који собом установљава све друге акте, а тиме и све односе у материји коју регулише. Држава, нпр. може имати само један Устав. Општина већ не може имати свој устав, јер такав устав не би био највиши правни акт на територији те општине, јер би тај устав морао налазити своје исходиште у Уставу државе, чија је то општина. Аутокефална Црква није самостална. Она је део, честица, „општина”, Цркве ЈЕДНЕ И САБОРНЕ. Зато она не може имати свој Устав, јер постоје други акти донети управо од те Једне и Саборне Цркве – канони, који су исходиште и мерило црквености свих других црквених аката. Односи у аутокефалним Црквама нису установљени њеним Уставом, него канонима те, Једне и саборне Цркве, а аутокефална Црква може доносити свој акт, којим се организује црквени живот (сагласно канонима) на њеној територији. Аутокефална Црква је увек територијално одвојена од других аутокефалних Цркава. Зато и сматрамо да је територијална одредница канонски најисправније средство за одређивање назива саме аутокефалне Цркве. На пример, 2. канон II Вас. Саб. Цркве назива „оним које су у Египту” или „у Азији” итд. Свети Сава Српски је нашу Цркву

назвао такође по територији Србији, а не по нацији – Србима. Мислимо да бисмо свакако морали да и у овоме следујемо њему. Казати за Цркву да је Православна, готово да значи признати да може постојати и Црква која није Православна, што је незамисливо, и санкционисано 46. каноном Ап.: „Наређујемо, да се свргне епископ, или презвитер, који призна крштење или жртву јеретика...”! Зато, и зарад концизности, као и ради прецизности, довољно је рећи Црква, а да је она Православна јасно је само по себи.

Сигурни смо да ће Свети Архијерејски Сабор Богомудро изнаћи најбољи назив акту те је наш наслов мање од предлога, а више од заночињања рада.

Вечну захвалност дугујемо нашим Оцима који су 1931. и 1947. године донели и у тешким временима даровали нам „Устав СПЦ” за нашу корист и надградњу. У чл. 7. Устава, његова снага је стављена на четврто место, иза свих одредаба по којима се равнају све аутокефалне Цркве. Тиме је потврђен чл. 1. ст. 2.: „Српска православна црква одржава догматско и канонско јединство са осталим православним Црквама.” Али, тиме су Оци обавезали нас да будно пазимо да оно што је у њиховом „Уставу” непрецизно или несагласно Светом Писму, или светоканонском предању, исправимо ради користи и наше и оних који долазе, а и да би се дело самих наших Отаца показало савршеним и Богу у свему угодним.

Следујући тој обавези усудили смо се да укажемо на несагласност одређења епископске власти у Уставу СПЦ према одређењу те власти у канонском предању. Нећемо у раду ићи члан по члан, јер би то било исувише смело. Задржаћемо се само на општим поставкама и њиховој несагласности, верујући при том да све друго што вуче корен из те несагласности само собом остаје разобличено. Још верујемо да ће и друге несагласности други довести у сагласје и да ће наше грешке из овог рада исправити.

ЕПИСКОПСКА ВЛАСТ У УСТАВУ СПЦ И У КАНОНСКОМ ПРЕДАЊУ

Епископска власт је окосница и извор сваке власти у Цркви!

„Без епископа не може не само бити него назвати се ни Црква Црквом, ни хришћанин хришћанином; јер, епископ,

као наследио апостолски, који је рукоположењем и призивањем Духа Светога добио по наследиству даровану му од Бога власт, да везује и дријеши, јест жива слика Бога на земљи...” (10. чл. Посланице ист. пат. на основу ороса Јерусалим. Саб. 1723. године).

Епископска власт у суштини јесте Божанска власт, коју је човек, епископ, добио рукоположењем. Стога, он и јесте жива слика Бога на земљи. У Цркви осим ове, епископске власти, нема друге власти, „јер темеља другога нико не може поставити осим постојећег, који је Исус Христос” (1 Кор. 3. 11.). Цела Црква почива на тој власти. Сваки чин црквени, без обзира на лице које га је извело, у основи има епископску власт. Он се изводи у име и по благослову епископа. И мимо воље епископа не само што се не сме, него се ни не може ништа чинити у Цркви.

„Презвитери и ђакони без приволе епископа нека ништа не предузимају, јер је он онај, који се има старати о народу Господњем и који има давати рачуна о њиховим душама.” (39. канон Ап.)

Епископ је онај на коме је брига о Цркви, он првенствује у тој бризи, коју испуњава епископском влашћу. И презвитери и други у Цркви такође брину о Цркви, али не првенствују у бризи, него помажу епископу, и то опет, на основу власти епископске. Тако је власт црквена, власт епископска, увек у крајњој тачци коначне одлуке, лична, и литургијска. Јер никакво тело, макар га основао и сам епископ, не може без одобрења епископа донети никакву коначну одлуку. Епископ је над свима, он је онај, „који господари” (14. канон Сард. Саб.), али и који одговара Телу, Управни одбор нпр. не може да црквено одговара. За разлику од оваквих тела, Епископски Сабор може доносити одлуке, јер је литургичан, и јер има пуноћу епископске власти.

ОРГАНИЗАЦИЈА СУЂЕЊА ПО УСТАВУ СПЦ

Чланом 12. Устава СПЦ утврђује се: „Српска православна црква је епископална; њена главна административна подела је на епархије (– епископије), како у црквенојерар-

хијском, тако и у црквеносамоуправном погледу.” Другим речима, Српска Православна Црква нема митрополија као нивоа саборности епископија, са сопственим Сабором и влашћу. У њој постоје само два нивоа саборности: епископијски (епископ, његов клир и народ) и патријаршијски (патријарх, епископски Сабор свих епископија).

„Епископи сваког појединог народа треба да познају првога између њих и да га сматрају као главу, и ништа важнијега да не предузимљу без његове приволе; него сваки епископ предузимље само оно, што се тиче његове епархије и подручних мјеста. Али и тај први нека не чини ништа без приволе свију...” (34. канон Ап.)¹

Наведени канон између осталог одређује границе власти између два нивоа саборности управо код епископалне Цркве: између власти епископа у питањима своје епископије, и власти епископског Сабора целе Цркве, у питањима општим, тј. оним која превазилазе значај само једне епископије. У правилном односу та два сабрања „прославиће се Бог кроз Господа у Светоме Духу, Отац и Син и Свисти Дух.” (34. канон Ап.). Стога је одредба овог канона заправо пројава литургијског односа. Стога је иста вечна и независна од времена, или назива Цркве: митрополија, архиепископија или патријаршија.

Стога је и суђење у Српској Православној Цркви подељено између судске власти епископа у својој епископији, и судске власти Светог Архијерејског Сабора у патријаршији. Овој подели као исправној следићемо и ми у овом раду.

а – Судска власт епископа у његовој епископији

Судска власт епископа у његовој епископији, тј. власт да суди клирицима, и световњацима црквене преступе је суверена. Она је тесно повезана са персоналним принципом устројства Цркве.

„Презвитер, или ђакон, који је одлучен од свог епископа, не сме бити примљен од другог, него само од онога, који га

¹ Све текстове приквених канона по преводу еп. Пикодима Милића из књиге „Зборник правила” издате 1896. г. у Новом Саду. (прим. аут.)

је одлучио, осим случаја да умре епископ који је истога одлучио.” (32. канон Ап.)

Клирик може бити осуђен („одлучен”) само од свог епископа. Дакле, од онога који га је поставио, чијом епископском влашћу он и стоји и служи у Цркви. Та свеза, свој – свога, је литургијска. И она постоји до смрти епископа, било физичке, било до његовог свргнућа. Та свеза је лична. Никакав други епископ, туђ том клирику, тј. епископ који га није поставио, који не првенствује дотичном епископијом, чијом епископском влашћу овај не стоји и не служи у Цркви, не може да суди истоме. Одлучени „не сме бити примљен од другог” епископа, па према томе не може бити ни суђен од другог епископа. У супротном, пословима једне епископије не би управљао њен епископ и само тај. „Сваки (епископ) нека предузимље само оно што се тиче његове епархије” – одређује 34. канон Ап. Зашто? Епископија је Црква, литургијска заједница, која има само један центар сабирања, једну главу, једног епископа, јер исповедамо веру у Једну и Саборну Цркву. Ово сабирање јесте сабирање личности, Божијег народа и клира. Уколико би било могуће да туђи епископ својевласно осуди, или прими у општење клирика (или световњака) дошло би до уплитања и настанка више центара саборности у једној заједници. Тиме би ишчезла једносаборна заједница људи – Црква. Такво стање 2. канон II Вас. Саб. назива – Заметањем Цркава. На крају, како би дотични епископ могао да се стара о народу Господњем, и да полаже рачун о њиховим душама, ако би други епископ могао да одлучује његове клирике и световњаке.

Одлучен у једној епископији, клирик је одлучен и у свакој другој епископији!

„А ако епископ, код кога се такви налазе, не узимљући у никакав обзир наложени на исте запрет, прими их као клирике, нека се одлучи, као учитељ нереди.” (16. канон Ап.)

Одавде се види да је судска власт епископа у његовој епископији, израз његове власти, над његовом литургијском заједницом, која не престаје простим пресељењем у крајеве друге епископије. Овим је исказано да је судска власт епископа суверена, што значи да нико на земљи нема право да суди клирицима осим њиховог епископа лично!

Да ли епископ може да своју судску власт у својој епископији пренесе на свога презвитера? Да ли може презвитер у име свога епископа и по његовом одобрењу да суди саклирицима и световњацима?

Не може! Епископ је властан да преноси на своје клирике по својој увиђавности многе функције своје власти. Али оно што не може да пренесе, и што ови не би могли да, сходно своме чину, понесу, то су оне функције епископске власти, кроз које се пројављује епископско првенство, тј. његов „империум” у епископији.

Које су то функције, које пројављују епископско првенство? То су оне функције, путем којих клирици и могу да стоје и служе у Цркви, а наиме: а) Постављање клирика (2. канон Ап.), б) Справљање св. мира, в) Посвећење девојака, г) Освећење црква и др. светих места, д) Присаједињење одлучених црквеној заједници, ђ) Освећење антиминос, и е) Суђење клирика и световњака за црквене преступе.

Епископ поставља своје клирике. Управо тај чин су Свети Оци у канонима наводили као синоним за све послове епископске првенствујуће власти. У власт постављања је непосредно инкорпорисана власт суђења постављенима. То и нису две власти него једна власт. Једна власт везивања и дријешења. Између многих чињеница које говоре о томе јединству, навешћемо ону која је најближа предмету нашег рада. Наиме, епископ првенствује у бризи за народ и одговорности за њихове душе (39. канон Ап.). Постављањем својих клирика он се стара о народу, а вођењем надзора над радом клирика, и влашћу да им суди, он свакодневно потврђује власт којом поставља.

Власт суђења је потврда, и довршетак власти постављања. Стога, је субјект, носилац власти постављања, увек онај исти, који и суди.

Уколико власт суђења припадне другоме, тада тај други нарушава првенство епископа. А оно је ненарушиво.

Уколико се власт суђења може препустити презвитеру, тад се истоме може препустити и власт постављања.

Епископ је, по својој власти, тај, који одлучује коначно о томе да ли је неко достојан рукоположења, и да ли је неко

постао недостојан свештенства. За те своје одлуке он, епископ, лично одговара Господу и Цркви.

Ово не значи да је презвитер сасвим искључен из процеса постављања, тј. суђења. Он може у границама овлашћења епископовог да врши истражне радње, било да оне за циљ имају утврђивање чињеница битних за одлуку о достојности лица да прими свештенство, или за одлуку о томе да ли је неки клирик преступом постао недостојан своје службе. Али, одлуку о достојности може донети само епископ лично, по својој процени, власти и одговорности.

Клирик не може да суди ни световњацима (лаицима) за њихове црквене преступе. Клирик није реални извор благодатних дарова којим се у Цркви људи спасавају. То је само и једино епископ. Стога, клирик и нема моћи да одлучује о ускраћивању некоег, или свих тих дарова (што је суштина црквене казне) некоме световњаку.

„У погледу оних, који су одлучени, били они из клира, или из реда световњака нека има ваљаности пресуда дотичних епископа, који су у свакој епархији...” (5. канон I Вас. Саб.)

Из ове одредбе се види да је у епископији једини судија и клирицима и световњацима – епископ. Насупрот овоме не постоји канон који помиње пресуду клирика у епископији. У 5. канону Сард. Саб. је предвиђено:

„... нека у власти тога епископа буде, уколико за добро и за потребито нађе и одреди, послати такве презвитере, који ће заједно са епископима судити, имајући при томе власт онога, који их је послао...”

Одавде као да следи да презвитер може бити овлашћен да суди влашћу свога епископа. Међутим, ово је установљено као право римског епископа, као средство борбе против аријанске опасности. Нису ти, послати епископи уистину судили, него су по овлашћењу свог епископа вршили истражне радње, утврђивали су правоверност Сабора и одлученог епископа, о чему су обавештавали свога епископа, и потом његовим овлашћењем, у духу 7. канона Трул. Саб. потписују пресуду ширег Сабора, дајући му тиме легитимитет да је правоверан.

КАКО УСТАВ СПЦ ОРГАНИЗУЈЕ СУЂЕЊЕ У ЕПИСКОПИЈИ?

„Сем права и дужности по црквеним и канонским прописима, спархијски Архијереј (– епископ), по својој надлежности: ... суди свештеним лицима оба реда за мање (дисциплинске) кривице, и кажњава за ова дела: опоменом, укором, епитимијом до 15 дана и забраном свештенодејства до месец дана, а за веће кривице предаје их Црквеном суду; суди вернима и изриче казне привременог лишења појединог права или почасту у Цркви; све ове одлуке су извршне.” (Чл. 108. т. 19. Устава СПЦ).

У епископији, дакле, суђење као да је подељено између власти епископа, и власти Црквеног суда. Из наведене одредбе Устава СПЦ произилази да мање преступе суди по својој власти епископ, а оне веће по својој власти суди Црквени суд. Ово неодољиво подсећа на суђење преступа у држави; оне, мање друштвене опасности суди судија за прекршаје сам, док оне, веће друштвене опасности суди кривично веће састављено од професионалних судија и судија лаика.

Видели смо да Црква суди епископском влашћу. Стога је важно погледати да ли је власт Црквеног суда својом суштином епископска, и да ли је могућа колизија између Црквеног суда и дотичног епископа. Уколико је могућа таква колизија, тада треба посумњати у карактер власти Црквеног суда. Ово стога што у Цркви не може бити друге власти осим епископске, и према томе, у епископији, у питањима од важности само за ту епископију (суђење клирицима и свето-вњацима је томе пример), власт дотичног епископа не може имати никакву супротстављену власт, са којом би долазила у колизију, макар и само потенцијално.

Црквени суд у епископији суди у већу „састављеном од председника, односно, његовог заменика, два члана, и деловође (секретара или писара).” (Чл. 122. Устава СПЦ). Председник суда је епископ (Чл. 116. Устава СПЦ), а заменик председника је свештеник (из оба реда) са условима за члана суда (Чл. 109. у вези Чл. 118. Устава СПЦ), кога поставља епископ (Чл. 108. т. 13. Устава СПЦ). Чланови суда (двојица) јесу свештеници, који испуњавају услове, а које поставља епископ

(Чл. 117. и 118. Устава СПЦ). Одлуку о кривици и казни доносе председник суда и двојица чланова. При том они су потпуно независни и управљају се по својој савести, а према одредбама канонскозаконским (Чл. 126. Устава СПЦ). Одлука суда је она за коју је гласала већина (Чл. 127. Устава СПЦ).

Црквени суд у епископији је тело, које члановима попуњава епископ, и коме он и председава. Рекло би се да је суд у пуној власти дотичног епископа. Но, суд при суђењу доноси пресуду тако што глас епископа, кроз који треба да се пројави његова суверена воља и власт и одговорност, вреди колико и глас члана, тј. свештеника кога је тај епископ поставио и чијом влашћу овај и стоји и служи у Цркви. Тим путем, ако би дошло до различитих уверења, може доћи до ситуације да епископ буде прегласан. Стога и закључак да треба разликовати епископа као дијецезна епископије, од председника суда!!! И још, Црквени суд, кад се попуни члановима, исказује властити субјективитет.

У овом ставу нас учвршћују одредбе Чл. 128. Устава СПЦ:

„Све одлуке Епархијског црквеног суд, донесене у седницама у којима није председавао епархијски Архијереј (– епископ), подnose се њему на сагласност...”

Речени став исказује однос Црквеног суда и дотичног епископа. Иако одредба помиње одлуке суда донете под председништвом заменика председника суда, дакле у којима се није исказао глас епископа, она важи и за оне одлуке у којима је и епископ саучествовао, али је био прегласан. Суштина је овог члана да се епископу омогући надзор над одлукама Црквеног суда. Јер он као председник суда нема контролу над одлучивањем суда. Члан 128. не доводи у питање легитимет одлуке већ њену извршност. Покушава се да се извршност услови сагласјем суда и епископа. Пошто је надлежност доношења пресуде за теже преступе по Уставу СПЦ у индигеренцији суда, то је читав напор балансирања између власти епископа и власти суда, морао показати да епископ не може имати надзор над одлуком суда, бар не онакав надзор, какав би морао имати сходно карактеру безусловности своје, епископске власти. То, уједно, показује да је Црквени суд стварни субјект власти. У продужетку 128. Члана Устава СПЦ стоји:

„... Ако се Архијереј не сложи са одлуком Епархијског црквеног суда, може да упути предмет на поновну расправу Епархијском црквеном суду, а ако Епархијски црквени суд остане при својој првобитној одлуци, може Архијереј доставити предмет са образложеним мишљењем Великом црквеном суду који ће по питању ове несугласности дати своје обавезно упутство. У том случају обуставља се извршење одлука Епархијског црквеног суда до одлуке Великог црквеног суда.”

У случају несугласности између епископа и суда, епископ је немоћан да сам спроведе своју вољу. Он је властан да изјави суспензивни вето на одлуку суда. А суд је, опет, властан да не узме у обзир противљење епископа, него да остане при својој одлуци. Ово указује да и сам Устав СПЦ предвиђа могућност колизије власти епископа и суда. Дакле, признаје се да суд има *ex lege* неку власт, наспрам власти епископа. По 122. Чл. Устава СПЦ носиоци, тј. вршиоци те власти су већином презвитери.

Презвитери без приволе свога епископа ништа не смеју чинити (39. канон Ап.). Ако они без његове приволе не смеју ништа чинити, колико више мора бити потврђено да они против његове воље, кроз коју он врши своју власт, не смеју ништа чинити. Међутим, видимо, да под окриљем једног тела презвитери могу имати своју, независно од епископа, вољу и власт да суде. Тиме се епископска власт разациње, и прелази на оне, који је никако не могу носити.

Епископ је центар саборности све епископије, како центар благодати, тако и све власти. Но, установом Црквеног суда, поред епископа се појављује још један „пара центар” црквеносудске власти. Видимо да одредба 128. Члана Устава СПЦ доводи у пат позицију сукоб епископа и Црквеног суда. Иста одредба покушава да разреши ту ситуацију дајући могућност епископу да стопирајући извршење одлуке суда, упутити образложено своје мишљење Великом црквеном суду, који ће дати за све обавезно упутство. Овакво решење је несрећно.

Епископ доставља предмет са образложеним својим мишљењем. Које он образлаже своје мишљење, своју вољу? Једини субјекат у Цркви, коме епископ образлаже своју вољу

јесте Епископски Сабор у смислу 34. канона Ап. јер га је тај Сабор поставио (4. канон I Вас. Саб.). Велики црквени суд није Епископски Сабор, него мешовито, епископско – презвитерско тело (72. и 76. Чл. Устава СПЦ). Ово тело је по 71. Чл. Устава СПЦ: виша црквена судска власт. Ово тело прима, расуђује и одлучује о мишљењу епископа, „живе слике Бога на земљи...” Оно, даље, одмерава ко је црквенији: епископ или суд (његови епископи). Оно доноси обавезно упутство. Обавезно и за епископа. А при том се несугласност само споља разрешава. Истина је да епископ може доћи у позицију да мора следити вољу својих презвитера и за њу одговарати. Истина је да се, овако, суђење измиче испод власти епископа!

„Члан Епархијског црквеног суда који је лично заинтересован, или који је учествовао у ислеђивању по предмету расправе, не може судити.” (Чл. 124. Устава СПЦ)

Чланом суда сматрају се свештена лица (Чл. 117. Устава СПЦ), а не и епископ – председник суда. Одредба Чл. 124. Устава СПЦ односи се само на свештенике – судије. Одлуку о изузећу члана суда доноси сами суд, на исти начин, на који и пресуђује, дакле већином гласова (Чл. 125, 126. и 127. Устава СПЦ). Овим се крњи власт епископа да поставља (и отпушта) чланове суда. Али, „ако се тражи изузеће више од два члана, о изузећу решава Велики црквени суд” (Чл. 125. Устава СПЦ). Овом изузећу не одлучује онај, чије се изузеће тражи, него га у томе, по одредби 125. Чл. Устава СПЦ замењује архијерејски заменик, односно секретар суда. Уколико би се и њихово изузеће тражило, не би имао ко да решава о изузећу, и то је смисао речи „више од два члана”, мада се може тражити и изузеће заменика члана суда (из Чл. 117. Устава СПЦ) при чему такође о изузећу одлучује Велики црквени суд, јер тада, ако би се удовољило захтеву за изузеће чланова суда и њихових заменика, не би имао ко да решава о предмету.

Овде се такође уочава сужавање епископске власти. Јер, иако епископ поставља судије, њихове заменике, свога заменика, и секретара суда, он нема власт да сам суверено, одлучи да ли је који од чланова (које је он поставио) у конкретном случају непоуздан да суди. Ово стога, што је одељена функција епископа као дијецезана епископије, од његове функције као председника суда. Тежња је Устава СПЦ

наспрам власти епископа је неканонски, и води одвајању судске власти од епископа. Дозвољавање захтева за изузеће је неканонски, и води раскиду персоналног принципа организације Цркве. Све то заједно одузима епископији аутентични Црквени – епископални карактер.

Епархијски црквени суд је црквено тело, установа.² Он није личност. Црква је заједница личности, и само те боголике личности могу примити благодат Духа Светог, а тиме и власт у Цркви. Установа не може примити благодат Светог Духа, па не може ни бити носилац власти у Цркви. За извесне потребе, тело се може основати, али оно не може имати своје, „парацрквене“, власти, него сваки акт тела мора бити у искључивој зависности од непосредне епископске власти.

Да ли Епископски Сабор може својом одлуком организovati тело, које ће вршити послове који су од интереса само за епископију? Није ли то прелаз у компетенције Цркве другог нивоа саборности (в. 34. канон Ап. нпр.)? Сме ли епископ дозволити макар и Сабору да му ограничи власт, тамо где је она по природи суверене (суђење)?

б – Судска власт Архијерејског Сабора у патријаршији

У трећој одредби 18. канона Карт. Саб. образлажући нужност уредног и редовног сазивања дијецезалног Сабора Оци истичу: „... како би у сабраноме на такав начина збору (епископа) могла се показати сва пуноћа власти.“ Заиста, у Епископском Сабору аутокефалне Цркве се пројављује сва пуноћа црквене, епископске власти, односно Цркве. Стога и потреба сазивања Сабора, како би се пројавила иста власт, и њоме се на корист народа решили црквени спорови од значаја за сву патријаршију. Можемо рећи да Епископски Сабор пројављује Цркву тиме што решавајући ове спорове и друга питања, пре свега постављање и суђење епископа, омогућава живо и несметано битисање епископија. Ради те, потпуне и врховне епископске власти у патријаршији, да би се послови могли свршити, нужно је сазивање Епископског Сабора. Патријаршија се не исказује као Црква самим

² Епископски сабор не спада у ову категорију установа, јер је он сабор Црква. (прим. аут.)

зборовањем епископа (па чак и са Светим Духом), него саборним решавањем општих послова. То решавање се може извршити само пуноћом власти епископске, дакле – сабирањем дотичних епископа Духом Светим.

Судска власт Архијерејског Сабора у патријаршији је једна компонента пуноће власти истог Сабора. Она се испољава у два вида. Као поступак по жалби клирика на пресуду епископа у епископији, и као поступак суђења епископима.

1. ПОСТУПАК ПО ЖАЛБИ КЛИРИКА НА ПРЕСУДУ СВОГА ЕПИСКОПА У СВОЈОЈ ЕПИСКОПИЈИ

Епископија је Црква. У њој је епископ носилац највише, епископске власти. Када су у питању послови од унутрашњег значаја за епископију, свака одлука епископа је црквена и суверена. Уз један услов. Да је утемељена у свештеним канонима и Светоме Духу! Свако преиспитивање одлуке епископа представља оцену црквене утемељености исте одлуке. Поступак по жалби клирика на пресуду свога епископа, јесте такво преиспитивање, тј. оцена црквености његове пресуде. Ко има право да оцењује црквеност одлуке једног епископа?

„Који је од свога епископа одлучен, такови, ако није био од истог епископа примљен, не сме ни од других примљен бити, све дотле, док се Сабор не сакупи и истоме он не престане, и не обрани се, и не увјеривши Сабор, не добије од истог другу пресуду...“ (6. канон Ант. Саб.)

Одлучени клирик или световњак, не сме да тражи да га прими други епископ. Јер би то у суштини значило да би тај други епископ самостално оцењивао црквеност пресуде сабрата, и са епископа свога. Како сви епископи понаособ, без обзира на ранг, имају једнаку власт (в. 34. канон Ап.) то је искључено да могу један другоме преиспитивати одлуке, оцењивати њихову црквеност! Стога канон и упућује одлученога клирика да се обрати Епископском Сабору, као носиоцу пуноће црквене власти.

Канонско предање познаје и тзв. посредничке судове, тј. саборе. Ови сабори (в. 12. 15. 20. 28. и 125. канон Карт. Саб.)

нису пројављивали Једну Цркву јер на њима нису биле представљене све епископије, па тако они нису поседовали пуноћу црквене власти. Они су се састајали изузетно, у време великих неприлика, због којих се потпуни Епископски Сабор не би могао састајати, а спор је претио да уколико се не разреши одмах, уздрма целу Цркву. Власт да преиспита пресуду епископа тај сабор је добијао из установе изабраног суда. Чланови тога сабора су били бирали од стране одлученога презвитера, или ђакона, (осим ових други нису могли тражити да се састане овакав суд ради њихове жалбе), уз приволу њиховог епископа, који их је и одлучио, и који и сам суди по жалби уз изабране епископе. Посреднички суд је био суд *ad hoc*, и био је историјски условљена појава. Стога се на основу посредничког суда не може изводити закључак да је могуће Епископском Сабору да пренесе на неко тело своју судску власт у питањима жалби клирика и световњака на пресуду свога епископа. Тим пре, што 28. и 125. канон Карт. Саб. допуштају клирику уколико је незадовољан и пресудом посредничког суда, да се жали потпуном Сабору, кад се овај сакупи. Дакле Епископски Сабор установом посредничког суда није ниуколико на исти преносио своју власт. Нити је то могао! Јер је пуноћа црквене власти, којом се преиспитује пресуда једног епископа, непреносива. Власт да се пренесита пресуда епископа, носиоца епископске власти у својој епископији, почива на власти Сабора да епископа постави и да му и суди. Зато што је немогуће на неког другог пренети власт постављања епископа и суђења епископу (4. и 6. канон I Вас. Саб.), немогуће је пренети и власт преиспитивања пресуда епископа својим клирицима, или световњацима. Ако би се пренела пуноћа црквене власти са Епископског Сабора, на неко тело, створио би се нови центар власти у Цркви. А не заборавимо да је Црква сабор у једноме!

Удаљавање суђења клирицима и световњацима у епископији од власти епископа довело је до бројних неправилности у организацији суђења истима у другој инстанци, тј. по жалби.

Епископ суди својом влашћу клирицима само за она дела која се кажњавају: опоменом, укором, епитимијом до 15 дана, и забране свештенодејства до 30 дана; а световњацима суди само за она дела која се кажњавају привременим лишењем

појединих права и почести у Цркви (217. чл. Устава СЦЦ). Ове пресуде су извршне (Чл. 108. т. 19. Устава СЦЦ). Против њих се не може изјавити жалба. Томе није узрок чување ауторитета власти епископа, него релативно мали значај тих прекршаја за миран црквени живот. Значај прекршаја се у канонима не спомиње изреком, али из историје Цркве се види да су непокорни клирици, незадовољни одлукама свога епископа, узбуђивали чак и међудијецезалне односе. Претња таквих немира свакако је оно што чини да пресуда епископа, иако представља строго унутрашње епископални акт, може да буде предмет расправе Епископског Сабора, тј. да буде ствар од ширег значаја. Међутим, 14. канон Сард. Саб. имајући у виду и то да епископ можда може бити и „гњевљив“ (в. 5. канон I Вас. Саб.) установљава право, могућност, жалбе, што образлаже речима: „...јер не треба се оглушавати, кад који просе“! Примање жалбе је акт милосрђа, и епископа, који је судио, и Сабора, који ће ту пресуду да преиспита. Акт милосрђа не гледа на то да ли се проси за мало, или за велико. Нити канони дају макар да се наговести да право жалбе зависи од тежине дела за које је клирик оптужен, и одлучен. Требало би указати милост и допустити жалбу и на пресуде које по Уставу СЦЦ доноси епископ, и због тога што ове „мале“ казне могу довести до заустављања у напредовању (Чл. 222. Устава СЦЦ).

Ако би се дозволила жалба на пресуду епископа, тада, следејући канонима, ту жалбу не би могао да разматра Велики црквени суд. Јер, тај суд, будући да не представља Епископски Сабор, који пројављује Једну, Саборну Цркву, нема пуноћу власти црквене, а како није изборни суд, већ је тело, које постоји независно од воље странака, то он нема нужно потребну црквену, литургијску власт, да оцењује црквеност пресуде носиоца епископске власти – епископа!

Уколико би епископ сматрао да неки преступ заслужује тежу казну од наведених морао би предмет предати Црквеном суду (Чл. 108. т. 19. Устава СЦЦ). У том акту не налазимо препуштање одређене радње да је по приволи епископа изврши презвитер нпр. (поновимо, епископ не може суђење преносити на свештеника), већ у том акту налазимо оглашавање ненадлежним епископа (сам себе оглашава ненадлежним) да донесе пресуду која гласи на тежу пресуду

од наведених. Потврду за ово видимо у одредби Чл. 217. Устава СПЦ: „За свештена лица оба реда казну опомене, укора... изриче надлежни епархиски Архијереј, а казну премештаја у друго место, забране свештенодејства више од тридесет дана и остале казне само надлежни Црквени суд...”!

Управо у мери у којој је суђење Уставом СПЦ удаљено од епископске судске власти у епископији, у истој мери је и допуштено преиспитивање првостепене пресуде!

„Велики црквени суд у другом и последњем степену разматра, одобрава, преиначавља и поништава решења и пресуде Епархиских црквених судова, по службеној дужности или по изјављеној жалби... Сва остала решења и пресуде Епархиских црквених судова разматра и суди Велики црквени суд само по жалби” (Чл. 79. Устава СПЦ)

Како је првостепена пресуда донета (она на коју се може жалити) изван епископске власти, није проблем да је разматра тело које нема пуноћу црквене власти, а наиме Велики црквени суд. То тело доноси пуноважне одлуке у већу састављеном од председника и четири члана (Чл. 76. Устава СПЦ). Председник и два члана су епископи, чланови Светог архијерејског синода, а преостала два (и њихови заменици) су свештена лица мирског реда (Чл. 72. под а, и б). Велики црквени суд суди у последњем степену. Тиме је, заправо учињена ограда према Светом архијерејском сабору, као носиоцу и пројавитељу епископске власти у патријаршији. Јер, он не може по Уставу СПЦ да разматра кривице, тј. пресуде клирицима. У Чл. 71. Устава СПЦ Велики црквени суд је одређен као виша црквена инстанца за кривице свештеника, монаха и световњака које не спадају у надлежност Светог архијерејског сабора и синода. Али то спадање у надлежност се не посматра као спадање у канонску, органску надлежност, него надлежност по Уставу СПЦ. А по Уставу СПЦ ови спорови не спадају у надлежност Светог архијерејског сабора или синода. Тиме је могући спор око кривице клирика (и то оне веће) коначно одвојен од епископске власти!

Велики црквени суд не долази у колизију са Сабором, бар не на онај начин као што Епархијски црквени суд долази са епископом. Али он врши надлежност Сабора по жалби

клирика и световњака, на такав начин да Сабор не може изрећи свој суд о кривици.

Пресуда јесте вид оглашавања Цркве о кривици, као што је орос вид оглашавања о догматима, или канон оглашавање о дисциплинским одредбама. Црква се оглашава кроз епи-



Црква св. Илије у Качанику, сада стовариште једне грађевинске фирме

скопску власт. Епископи су чувари истине. Упркос томе (в. 2. канон VII Вас. Саб.), клирик (или световњак) оптужен за теже кривице може бити по Уставу СПЦ осуђен, или ослобођен, а да се при том не чује глас Цркве, глас епископске власти. Дакле, оптужени нема црквено (!) осведочење о своме преступу. Шта то значи види се на примеру кривице за изношење новог учења. Да ли оно представља јерес – одлучиће суд. Суд

може о томе преко синода да извести Сабор, али је у одлучивању ипак независан,³ тј. судије одлучују по савести (Чл. 78. Устава СПЦ). Ово је могући извор конфликта у Цркви.

Изгледа парадоксално, али они, осуђени од свога епископа, што су остали без могућности жалбе, ипак имају црквено осведочење о своме преступу. А они што и поред жалбе остају без њега, колико пресуда може утицати на њихову душевну нечистоту?

Судска власт Светог архијерејског сабора у поступку по жалбама клирика и световњака, по Уставу СПЦ, установљеном Великом црквеном суда, потпуно је нестала. То је разлог што Устав СПЦ не регулише однос између Сабора и суда. Ово нерегулисање, упркос потпуној раздвојености судске надлежности, нема оправдања. Проблем суђења клирику за јерес то потврђује, јер би одлука Сабора о том питању морала да обавезује суд. Члан 80. Устава СПЦ одређује да суд „решава о изузећу” свог председника – епископа (о нецрквености ове институције смо говорили). На његово место долази епископ, такође члан Светог архијерејског синода (Чл. 72. Устава СПЦ), ког синод одређује. Код Епархијског црквеног суда није могуће тражити изузеће епископа – председника, јер њега не може заменити други епископ. Председника Великог црквеног суда може заменити други епископ (што сведочи о административном карактеру суда).

Члан 77. Устава СПЦ гласи:

„Члан Великог црквеног суда који је лично заинтересован, или је учествовао у ислеђивању, или је судио у нижој инстанци, не може по том предмету судити.”

Дакле, епископ, чији је клирик, или световњак, странка у другостепенном поступку а који је члан Великог црквеног суда, не може судити по том предмету, јер је већ о њему судио, у првом степену, као председник Епархијског црквеног суда. Речено има своје оправдање у државним судовима, али не и у Цркви.

Суђење у другом степену у Цркви је у суштини шире црквено сучељавање. Дакле, и у том поступку мора

³ То је државно-правни принцип независности судства, неприкладан за Цркву. (прим. аут.)

учествовати онај, чијом влашћу је донета прва пресуда. Други степен је само проширење оне Цркве, којој припада одлучени, и то проширење истог сабрања, али веће саборности. У Епископском Сабору, који расправља у другом степену, по литургијској припадности саучествује и епископ који је одлучио, јер одлучени непосредно његовом влашћу стоји у Цркви, и јер је тај епископ саставни део тог сабрања. Када се ради о посредничком суду 28. и 20. канон Карт. Саб. изреком одређују: „ови позвани епископи договорно са њиховим епископом изравнаће посао” (28.), или „дотични ће епископ у чији дјелокруг спадају оптужени, заједно са осталима испитати тужбе противу њих” (20.). Када би епископ који је судио у првом степену био изостављен из поступка у другом степену, тиме би била изостављена и епископија, у коју одлучени спада. Тада то више не би било шире црквено сучељавање него сасвим ново суђење, и то суђење епископу који је пресудио (в. 15. канон Карт. Саб.). О поверењу у истинољубивост епископа већ смо говорили.

Видели смо да Велики црквени суд суди по жалбама, али и по службеној дужности.

Каква је суштина суђења по службеној дужности?

По службеној дужности се суди онда када заједница, ради величине казне, уведе претпоставку да првостепена пресуда није оправдана, те је треба преиспитати. У Цркви ова претпоставка нема оправдања!

Црква је усвојила другу претпоставку. Црква сматра да је свака првостепена пресуда правилна, расудна и оправдана!

..... да, кад се сви епископи епархије (– митрополије) у једно мјесто заједно сакупе, буду испитане оваке распре (жалбе клирика и световњака), и таким начином сваки позна, да они који су према епископу увијек једнако се односили, имају од свију бити сматрани правилно одлученима, и то све дотле, док се скупу епископа не свиди можда изрећи о њима какву блажију пресуду...” (5. канон I Вас. Саб.)

Претпоставка да је пресуда епископа правилна не зависи од тежине казне. То се види из речи: „док се скупу епископа не свиди можда изрећи о њима какву блажију пресуду.” Реч: „можда” још више подвлачи претпоставку, а евентуално изрицање какве блажије пресуде, претпоставља и најстрожију казну изречену од надлежног епископа.

Карактер ове претпоставке није процесни. Када би био само процесни, тада би се лако могао изменити другом претпоставком, да је клирик невин све до коначне пресуде, тј. да првостепена пресуда није правилна све док не буде потврђена другостепеном. У Цркви жалба се не схвата као право, којим невин покушава да исправи погрешку првога суда, која се погрешка претпоставља. Црква жалбу сматра као милост одлученоме, милост (в. 14. канон Сард. Саб.) од стране увређенога епископа, (в. 5. канон I Вас. Саб.), и Епископског Сабора. Јер, Црква не може да претпостави да епископ у суђењу не поступа надахнут Светим Духом, лишен пристрасности. Уколико би то претпоставила, посумњала би у саму себе. Стога је увођење другостепеног поступка по службеној дужности у Цркви *contradictio in adjecto*, без обзира на тежину казне, јер епископ све у својој епископији држи у својој власти.

И још једно питање. Зашто, нпр. јеромонаха, осуђеног на свргнуће, који је познао свој чин као зло дело, и из смирења и послушности жели да се покори пресуди, и да у манастиру настави покајнички живот, противно његовој вољи приморавати да се његово зло дело преноси и расправља пред саборском влашћу?

Ово указује на неличност суђења клирицима од стране црквених судова. А у суштини, суђење је као и постављање, и све друго у Цркви, – лични акт, израз личног односа епископа и његове Цркве. Без тог, личног односа са епископом може ли бити Црква?

Наравно, увођење могућности суђења у другом степеноу по службеној дужности је омогућено успостављањем црквених судова, али то није оправдање том нецрквеном институту.

Црквени судови су у потпуности одвојили (и првостепено и другостепено) суђење клирицима и световњацима (осим за мале кривнице) од епископске власти.

При томе, ови судови суде административном влашћу, а не црквеном. Ово произилази из претходног става, а огледа се у усвајању чисто административних установа, које смо изобличили.

2. СУДСКА ВЛАСТ АРХИЈЕРЕЈСКОГ САБОРА У ПОСТУПКУ СУЂЕЊА ЕПИСКОПИМА

Будући реалан извор благодати Светога Духа, епископ оцрквљује Цркву. Стога је суђење епископу од прворазредног значаја за Цркву. Ко има право да суди епископу?

Канони власт суђења епископу везују за Епископски Сабор, који пројављује Цркву који истога епископа и поставља, и сабира са његовом црквом у своје сабрање, и који има стога пуноћу црквене власти према томе епископу.

„Епископ треба уопће да буде постављен од свију епископа, који су у епархији (– митрополији)...“ (4. канон I Вас. Саб.).

„... Ако је који епископ оптужен, тужилац има претставити посао епископима, који првенствују у области оптуженога...“ (19. канон Карт. Саб.)

„... епископ који је свргнут од Сабора...“ (12. канон Ант. Саб.)

Сви епископи који су у епархији чине Сабор Епархије (Црквене области, саборности, сабрања, једне митрополије, или епископалне цркве), који и поставља и суди епископе. Тиме он пројављује Једну Цркву у својој области. Тиме је он субјект пуноће епископске власти, јер у сабраности многих, а под првенством једног, одлуком свих с Духом Светим, постављају се епископи и суди се епископима епископи њихове црквене области.

Повезаност постављања епископа и суђења епископима подвлачи одлука VII Пом. Саб.:

„... сходно Никејском Сабору, два човјска сама не могу нити поставити, нити свргнути епископа...“

Никејски Сабор је заправо I Вас. Саб.! Оци VII Пом. Саб. се позивају управо на 4. канон I Вас. Саб. који је изрском посвећен постављању епископа, и допуњује 1. канон Ап. према коме два епископа постављају новог епископа. Наиме, за тајну епископске хиротоније нужна су барем два епископа, али да би се уопште смело приступити тој тајни потребна је одлука „свију епископа, који су у епархији“, дакле, потребна је одлука Сабора. Оци VII Пом. Саб. повезују ово са

свргнућем. Они исправно сматрају да су постављање и свргнуће једне суштине, и да оно што су оци I Вас. Саб. установили у погледу постављања, има да важи и за свргнуће, а наиме да се свргнућу сме приступити тек по одлуци Сабора, дакле свих епископа Црквене области.

Власт постављања епископа, и власт суђења епископу, једна је, и посилац ове једне власти један је, и то онај који има сву пуноћу црквене власти у својој црквеној области, пуноћу власти којом испуњава пројаву Цркве у свом нивоу саборности. Једино, што тај субјект – Епископски, Литургијски Сабор не може да учини, јесте да пренесе власт постављања и суђења епископа на другог, јер се управо у тој власти, у њеном вршењу и огледа та пуноћа, тај суверенитет, та Црква!

Свети архијерејски синод СПЦ „суди у првој инстанцији међусобне несугласице архијереја; канонске кривице архијереја...” (Чл. 70. т. 35. под а и б). Реч „синод” значи – сабор. Међутим, синод СПЦ суди у првој инстанци. Ко суди у другој инстанци? Свети архијерејски сабор СПЦ (Чл. 69. т. 27. под Б). Српска Православна Црква је епископална Црква (Чл. 12. Устава СПЦ), што значи да се њене епископије сабирају у литургијско јединство аутокефалне Цркве само једним Сабором. Откуда у таквој Цркви две инстанце у суђењу епископа, и два Сабора (синод и сабор)?

Свети архијерејски синод није црквено-литургијски Сабор епископија у смислу 34. канона Ап. Синод је редовно и периодично измениливог састава епископа (Чл. 58. ст. 2. и 3.). Ова чињеница сведочи да синод и није Сабор епископија, већ сабор епископа, јер се епископије не сабирају повремено на рок. Сваки сабор Црква, епископија, и има пуноћу црквене власти тиме што се сабирају Цркве, литургијске заједнице. Сабрани епископи, сами по себи, немају своје изворне власти у Цркви. Зато и јесте синод СПЦ највише извршно тело (Чл. 59. ст. 1. Устава СПЦ), које сву власт врши на основу одлука Светог архијерејског сабора, било изражене кроз Устав СПЦ, било посебном одлуком (Чл. 70. т. 34. Устава СПЦ), и које томе Сабору подноси извештај о свом раду (Чл. 70. т. 32. Устава СПЦ). Синод СПЦ нема пуноћу црквене власти, на основу које би судио епископима!

Свети архијерејски сабор не може пренети на свој извршни орган власт постављања и суђења епископа. Свети архијерејски синод не може да суди епископа, чега је спољни, видљиви знак то што исто тело не може да поставља епископа.

Свети архијерејски сабор СПЦ је једини суд за међусобне размирице епископа, и за канонске кривице епископа, свих, без обзира на ранг. Сабор, као носилац пуноће црквене власти уједно је и највиша црквена власт у Српској Православној Цркви. То је узрок што је жалба, тј. другостепени поступак у суду епископа немогућ. У епископалној Цркви, у Цркви у којој се све њене епископије сабирају у само једном Сабору, литургијски је немогуће наћи тело са вишом црквеном влашћу од Сабора дотичних епископија.

„Епископ, који је у нечему оптужен од људи од поверења, треба да од епископа буде позван; пак ако се одазове и исповједи, или се изобличи, нека се казна установи...” (74. канон Ап.).

Канон управо одређује поступак суђења у епископалној Цркви, митрополији. Дијецезе као самосталне Цркве, тј. као израз саборности митрополија, у време апостолских канона, нису постојале. Митрополије су тада биле самосталне Цркве, тј. биле су израз саборности самих епископија. Канон речима: „Нека се казна установи” показује да је пресуда митрополијског Сабора коначна.

Аутокефалност Цркве не дозвољава да Архијерејски Сабор СПЦ има другу, вишу инстанцу. Он је највиша црквена власт у Српској Православној Цркви. Навикли смо на схватање да је жалба неко право које припада само по себи. У Цркви жалба је могућност ширег црквеног сучељавања, за шта је предуслов постојање вишег нивоа саборности епископија, тј. постојање више црквене власти. Код епископалних Цркава (ако су аутокефалне) тог услова нема. Архијерејском Сабору би друга инстанца био опет тај исти архијерејски Сабор СПЦ! Тада би другостепени поступак уместо ширег црквеног сучељавања, био понављање поступка!

Свети архијерејски сабор доноси своје одлуке једногласно или већином гласова, а при једнакој подели гласова одлучује глас председника, у редовним ситуацијама – патријарха (Чл. 60. Устава СПЦ). Овом одредбом се крши

суштина саборног епископског делања. Оно је изражено у речима Господа: „Ако се два од вас сложе на земљи у било којој ствари за коју се узмоле, даће им Отац мој који је на небесима“, а које су образложење власти везивања и дријешења, коју тада апостолима обећа Христос (Мт. 18. 18. и 19.). Власт везивања и дријешења је окосница епископске власти. Она спаја земљу и небеса, али за то спајање, за ту власт, је неопходно слагање епископа о ствари. Несложним епископима мало је изгледа да ће Бог ништа дати. А несложни су они епископи који се прегласавају. Канони ипак снисходе људској палој природи, и допуштају да два или три епископа буду против одлуке свију, па ће и поред тога одлука бити црквено ваљана ако је у садржају разложна (6. канон I Вас. Саб.). Канон помиње два или три епископа, чиме се указује на то да број неслажућих епископа мора бити незнатан, према броју осталих. Али да се одлучује већином па чак и подељеним бројем гласова, то је већ у великом неслагању са речима Истине и св. Отаца. Одредба да одлучује глас председника је такође неканонска. Председник не може ништа чинити без приволе свију (в. 34. канон Ап.). Ако се сви не могу сложити, тада ни председник нема нужну приволу свију, па нема власти ништа да ради. Глас председника не може однети превагу у случају подељених гласова, јер би му то давало власт да буде сам по себи одлучујући чинилац у таквим случајевима, што је директно супротно саборном карактеру рада Епископског Сабора!

Шта чинити у случају да се и поред многог напора подељеност мишљења око неке ствари не може превазићи? У том случају се у зависности од значаја питања може бирати један од два пута. Може се умолити нека од сестара Црква да пошаље један број својих епископа да својим благочањем саучествујући у раду нашег Сабора помогну да се ствар још боље расправи. А може се и покренути механизам међуправославне комуникације да би се питање изнело пред Помесни или Васељенски Сабор, јер питање које подели епископе у једној Цркви, и тиме блокира њен рад, самим тим, постаје питање од ширег православног интересовања.

Показали смо на примеру суђења да се Уставом СПЦ (појединим његовим одредбама) развлашћује епископска власт. То развлашћивање постоји и у другим областима

црквеног живота. Једна од последица тога јесте то што се у пројекцији Устава СПЦ епископије номинално признају за Цркве, а многим се решењима (нека су присутна и у односу епископ – Епархијски црквени суд – Велики црквени суд и па то смо успут указали (епископија третира као административна јединица патријаршије. Шта више у 12. члану Устава се и каже: „њена (патријаршијска главна административна подела је на епархије (– епископије).”

Ово схватање се одражава у томе што многе послове чистог унутрашње епископског значаја решавају тела патријаршије.⁴ Епископ нпр. не може основати манастир без коначног одобрења синода (Чл. 30. Устава СПЦ). Постоје и други примери.

Не дели се патријаршија на епископије! Него, епископије се сабирају у патријаршију! Ми не исповедамо веру у Једну Рашчланљиву Цркву! Него у Једну, Саборну Цркву! Епископална власт јесте од Бога, и преко Епископског Сабора, али је она у функцији епископије, литургије! Литургијске заједнице се сабирају управо да би могле да врше своје унутрашње послове. И Црква, у коју се сабирају епископије, мора – и да им омогући несметан црквени живот, и да им сачува неокрњену ни од кога јурисдикцију у њиховим, епископским пословима.

Ван сваке је сумње (в. 1. и 7. канон IX Пом. Саб. и 4. канон IV Вас. Саб.) да је подизање манастира од унутрашњег интереса за епископију. Зашто онда да о томе коначно одлучује синод? Довољно је да прими к знању да је основан манастир.

Пример односа црквена општина – Епархијски управни одбор – Патријаршијски управни одбор још боље о овоме сведочи. Сва неправилност која проистиче из неадекватнога положаја епископије би се избегла враћањем епископима њихове епископске власти. „Јер темеља другог нико не може поставити осим постојећег, који је Исус Христос”!

Желко Которанин

⁴ Као да патријаршија овлашћује епископије да врше оно што им по природи припада и као да сама одлучује о својој надлежности. (прим. аут.)



Панягија, XIII век

лична библиотека
Дрх. Науи

УЧЕЊЕ О МЕТЕМПСИХОЗИ И РЕИНКАРНАЦИЈИ СА ХРИШЋАНСКОГ ГЛЕДИШТА

УВОД

Историју човека на земљи, од самог његовог почетка, прате многе чудне појаве, које су нерешиве не само за обичан разум старог примитивца, него и за највише философске умове у историји човечанства. Први проблем који се намеће уму човечијем, јесте очигледно присуство страдања у свету, и упоредо с тим јасно изражена неједнакост у судбама људи. Од почетка је било људи, премда су сви подложни страдањима, који су у животу изгледали срећнији или несрећнији него остали. Од увек је било лених и ружних, болесних и здравих, умно развијених и душевно заосталих и томе слично. Поред страдања и невоља које су људи покушавали да отклоне од себе, и донекле успевали у томе, ма и привремено, да их чиме орадосте и ублаже, постојала је једна универзална појава којој се нико од људи није могао одупрети, премда никада нису престајали да се боре са њом најразноврснијим средствима. Тај непобедиви и најјачи непријатељ човека била је – смрт. Против ње људи су одувек били немоћни, јер нису схватили њену суштину као ни суштину самог живота и постојања уопште. Смрт је толико универзална да се простире не само на све људе, него и на сва бића на земљи, па чак, како каже један познати научник, и на небеска тела, јер и „звезде настају, развијају се и пропадају,

баиш као и жива бића”.¹ Проблем страдања и смрти припада свима људима, те и њихово решење мучи све људе. Интересантно је приметити да та питања о животу, страдању и смрти, о смислу постојања уопште, суштином својом налазе се у области религије, а тек касније и философије.

На свету постоји и постојало је много разноврсних облика религије, почев од најпримитивнијег (и ако не првобитног) фетишизма и тотемизма, преко источних разних политеистичких религија, до најсавршеније монотеистичке богооткривене хришћанске вере. И ако по својој садржини толико различите, ипак све се оне муче да даду одговоре на та многобројна питања, која се са неодољивошћу намећу човеку, а поготову да реше и оправдају постојећу неједнакост међу људима. Ти одговори на постављена питања, толико су различити међу собом, као што су разноврсни и облици религија које их нуде.

Ако би све те одговоре покушали само да набројимо, без да их детаљније разгледамо, мислим да би нам недостаало и времена и простора за један рад овакве природе. Уосталом, то и не спада у оквир нашег рада, који од нас захтева да поближе погледамо историјски развој једног од најинтересантнијих тих решења које је својствено већем броју религија, философа, као и неких окултистичких и спиритистичких друштава, и да то осветлимо са хришћанског аспекта. То решење је садржано у идеји МЕТЕМПСИХОЗЕ И РЕИНКАРНАЦИЈЕ, којом многе религије, нарочито индијске, покушавају да реше најтежа питања људског постојања, не само овде на земљи, него и у другим световима.

ПОЈАМ МЕТЕМПСИХОЗЕ И РЕИНКАРНАЦИЈЕ

Појмови метемпсихозе и реинкарнације су врло блиски један другоме, како по своје порекло, тако и по садржају, премда се ипак у нечему и разликују. Реинкарнација (лат. *reincarnatio*) јесте веома старо учење, по коме душа човека после смрти дотичног тела, оваплоћава се у друга људска тела са циљем даљег усавршавања. Метемпсихоза (грчки: *μετεμψυχοσις*) пак, означава такође учење о пресељењу душа

¹ Цеме Цине: Кретање звезда...?

после смрти, као и реинкарнација, само с том разликом што метемпсихоза допушта могућност да се душа оваплоћава не само у људска тела, него и у животињска, биљна па чак и у минерале. То је и основна битна разлика између метемпсихозе и реинкарнације, премда се обе у основи свode на једно исто. Метемпсихоза је само шири појам од реинкарнације, јер се ова ограничава на прелаз душа само у друга људска тела.

Настајак овог учења врло је нејасан и обавијен магловитим мистеријама, тако да му је врло тешко одредити почетак. Познато је да је још код најстаријих народа о којима имамо историјске и друге податке, била изграђена теорија да човечија душа, оно што чини суштину бића, пролази кроз многобројне фазе егзистенције у своје вечитом кружењу и хрљењу кроз васиону. То је такозвана трансмиграција или метемпсихоза, сељење душа из једног живота у други.² Из оваквог учења о метемпсихози, природним путем дошло се до учења о реинкарнацији, као о поновном оваплоћењу душа, али само у људска тела (мање или више савршена). Ово учење је касније преовладало, премда се и даље одржало и учење о метемпсихози.

Колевка тог учења јесте Индија где се оно највише укоренило и до данас одржало. Постепено са развојем индијског духа, идеја трансмиграције (самсара) – нашла је свог израза у идеји карме, општег васионског закона за сва бића.³ По томе закону који важи не само за сва жива бића, него и за целу васиону, све се одиграва у човековом животу по неумитној узрочној нужности, јер садашња моја егзистенција, у свим детаљима, као и у целини, је условљена мојом преегзистенцијом, односно мојим прошлим животом. Отуда учење о пресељењу душа, каже Берџајев, је врло упрошћено. Оно рационализује тајну човечије судбине. То учење примирује

² Др Паале Јентин: Индија ризница мудрости, Београд 1937. г., стр. 71-72.

³ Реч „самсара” јавља се у каснијим Упанишадама као ознака за егзистенцијални ток уопште, то јест за кретање човека кроз реинкарнације (Душан Пајин, Философија Упанишада, Нолит, Београд 1980., стр. 170. Појам, пак, „карма” представља једну од основних поставки индијске филозофске мисли. Суштина тога појма је у томе да збир рђавих и добрих дела сваког човека (његова карма) одређује облик његове касније реинкарнације. Може се у будућем животу родити као отаџини, роб, па чак и као животиња, црв, комарац или бедна мушица (Л. С. Васильев, Историја религија Истока, Ново дело, Београд 1987., стр. 163.

само свршују обреде, без знања њихове истинске природе, рађају се понова и опет постају храна смрти.¹⁶

Могућност реинкарнације заснована је, као што смо видели, на поимању вечности свега што постоји, па и људске душе. Оно је повезано овде – као касније код питагорејаца – с учењем о вечно поновљењу светског бића. Па ипак, људски дух је тада сматран, као нешто сасвим друго од обичне емпирије. Јер, ако дух може да продужи своје постојање у разним оваплоћењима, – то означава толико пак независност и унутрашњу одељеност духа од његове емпирије, колико и удаљеност емпирије од духа. Овде лежи корен учења, заједничког за све доктрине преовлашћених, о битној разнородности и одељености разних делова у човеку.¹⁷ Оно што је вечно у човеку, што се управо и пресељава, јесте наше „ја“ као центар нашег бића. Оно никада не умире и никада се не рађа. Нерођено, нетрулежно, вечно, оно се не уништава заједно с уништењем тела.¹⁸

б) У Упанишадама

Бачено семе о реинкарнацији на погодно тле индијске мисли, наставило је да се развија и да добија нове форме, које су се мењале упоредо с тим како се мењао и поглед на свет. Философска мисао која је увек пагњала у Индији к пантеизму, изградила је теорију образовања свста путем изливања из Бrame. „Као нит из паука, дрво из семена, валови из мора, огањ из угла, тако свет излази из Бrame...“¹⁹ Брама значи универзални принцип у васиони, манифестован, док Атман означаје светски дух. Брама је апсолутни дух у стању еволуције, Атман је апсолутно биће у процесу инволуције²⁰. Ове нове мисли у индијској философији садржане су у Упанишадама, које се састоје из многобројних индијских расправа философске и ритуалне садржине. Упанишаде су

¹⁶ Исто.

¹⁷ Переселение душ, Сборник чланака. Прот. В. Зенковский, Единство личности и проблема перевоплощения, стр. 100.

¹⁸ Katha Uр. II, 18–19; B. II, 19–20; С. Радхакришнан, нав. дело, стр. 22.

¹⁹ Лопухин, Православна богословска енциклопедија, т. II, Петроград 1903. г, стр. 1074.

²⁰ Др Павле Јевтић, Основне идеје у индијској философији, Мисао, Београд 1928. г. – јуни, стр. 432.

покушај да садржину Веда философски образложи и приближи каснијим погледима на свет. Целокупна мисао Упанишада је усредсређена на једно питање: суштина бића и циљ његове еволуције. Брама је сушта реалност, космички дух, из кога извире и у кога увире целокупан живот. Он сам остаје вечно идентичан сам себи.²¹

Упанишаде се показују као завршни део Веда и зато се често називају „Ведантама“, или завршетак Веда, – назив који наводи на мисао да је у Упанишадама изражена суштина веданског учења²². И заиста, мисли о реинкарнацији у прелазном добу од Ригведа к Упанишадама, биле су разбацане, без иске нарочите системе. Отуда, када се посматра развој тих мисли, изгледа да је систематизацију мисли тог прелазног доба, провиђење ставило у дужност Упанишадама. У то време концепцију карме и пресељења (плод несумњиво аријског ума), немогуће је порицати, као и то да су прве мутне представе о њима могле потећи од Аборигеноваца, који су веровали, да после смрти њихове душе продужују да живе у телима животиња²³. Сада се тој идеји дају одређеније форме и садржај. Све се више доводи у везу реинкарнација са последицама ранијих живљења. Док стара учења Брамана признају рођење и смрт само у будућем свету, дотле у Упанишадама таква веровања се преобраћају у доктрину прсваплоћења у овом свету²⁴. Сада се већ одређено говори да се човек поново оваплоћава због својих преступа, које учини у животу. А уз то је више издиференциран и појам греха. Грех – то је резултат површног схватања, које рађа егоизам, који се задовољава сопственом ускогрудношћу и избегава сваку жртву. Упанишаде не говоре, да је зло илузија или да је зло перманентно... Зло није реално у том смислу, што је оно везано с могућношћу преобраћања њега у добро. Оно је реално по размерама оних сила, које су потребне за његово преобраћање²⁵.

У вези са таквим појимањем греха и зла, Упанишаде дају и други метод за његово уништавање односно за побожан

²¹ Исто.

²² С. Радхакришнан, нав. д. стр. 112–113.

²³ Види: Исто, стр. 111.

²⁴ Исто, стр. 208.

²⁵ Исто, стр. 202.

живот. Оне се не задовољавају више спољашњом побожношћу, и обраћају пажњу са жртвоприношења (Ригведа), са формализма, на прави духовни религиозни живот. Савршенство се јавља унутрашњим и духовним а не спољашњим и механичким. Ми не можемо учинити човека чистим, каже се у Упанишадама, оправивши његову кошуљу²⁶. Проблем зла показује се каменом спотицања свих монотеистичких система. У веданским химнама врлина се одређује као потчињење веданским прописима, а порок као непотчињење њима. У Упанишадама пак, врлинско се показује знање живота вечног, а пороком одрицање њега²⁷. Упанишаде и на овај живот гледају као на средство за постизање јединства са апсолутним. У самој ствари у њима има мало напомена о ништавности живота, затвореног у окове непрскидног обртања у круг смрти и рођења. Само формирање теорије самсаре, или преоваплоћења, не показује се као јак доказ песимизма Упанишада. Живот на земљи – то је средство самоусавршавања. Живот – то је степен у духовном усавршавању, степен у прелазу ка бесконачном. То је време за припремање душе за вечност. Живот – није празан сан, и свет – није бунило духа²⁸. То се огледа и у томе што, труд човека овде на земљи није узалудан, јер они који су били добри, брзо достижу доборођење – рођење Брахманом, кшатријем или вајшем. Но они који су били рђави, врло брзо се рађају у виду свиње, пса или неке друге животиње.²⁹ То се још боље види у неким местима Упанишада, где се говори, да индивид постаје једно с вишим односно има тај циљ. Ту се показује Пранава (индивид) као лук, Атман – стрела, а Брахман се показује као циљ. Он треба да буде достигнут оним ко је неузбудљив, а то што постиже постаје слично стрели, којој се као циљ показује Брахман³⁰. Ослобођена душа толико интензивно осећа своје јединство с Богом, да она назива себе творцем света: „Ја сам – храна, ја – онај који једе, ја субјект, ја објект,

²⁶ Исто, стр. 121.

²⁷ Исто, стр. 202.

²⁸ Исто, стр. 120–121.

²⁹ Исто, стр. 209.

³⁰ Исто, стр. 199.

ја – оба заједно. Ја сам – прворођени, а такође разрушитељ света. Ја – сличан сунчапој светлости. Ја – центар света, центар бесмртних богова³¹.

в) У Будизму

По и ако је индијска философска мисао направила велики корак у Упанишадама у односу на Ригведу по питању реинкарнације, ипак она ни издалека није довела ствари до њиховог пуног развоја. С обзиром на бујност источњачке мањте, учење о реинкарнацији достиже сву ширину својих сразмера и богатство детаља, у идућем периоду. Овај процват оно достиже у V веку пре Христа, а унапредио га је и развио, додуше у сасвим новом правцу Буда (скр. Buddha) „пробуђени, просвећени“, иначе оснивач, по њему познате религије (Будизма).

Буда је без сваке сумње најмаркантнија фигура у историји индијске философије и религије. Он чини прскретање у индијској мисли и упућује је новим током. Отуда није ни чудо, што је његова личност обавијена митовима и легендама, па је из онога што се писало о Буди, врло тешко, скоро немогуће, издвојити објективне историјске чињенице од легендарног материјала.

Оно што се зна сигурно о њему, то је да је рођен у V или половином VI века пре Христа у аријској племићској породици у граду Капиловасту. Отац му је био поглавица аријског племена Сакија, богат и угледан човек, који је своје сину званом Сидарта, (иначе Гаутама или Сакијамуни, и најпосле познат под именом Буда тј. „озареног“), створио удобне услове за живот. Иако је био ожењен у двадесет деветој години живота и имао чак сина, он некако у то време, по сведочанству свих предања, дубоко погођен величином и општошћу људских беда, решио се да напусти миран и удобан домаћи живот, и да постави себи циљ, ако је могуће, да реши тајну људских страдања и да открије пут за њихово ослабљење и потпуно уништење. У том циљу он је се повукао у пустињу, где се предао најстрожијим подвизима аскезе.

³¹ Исто.

Живећи таквим животом успео је да открије своје „четири знамените истине“, чије разрађивање је створило целу систему будистичког учења. Те истине су: 1. факт страдања је неодољив од постојања; 2. узрок страдања – „жеђ“ или „жеља“ (постојања); 3. уништење страдања достиже се уништењем те жеље; 4. пут ка томе, – то је „осмокраки свети пут“; он води ка прекраћењу страдања³².

Нашавши на тај начин право, како је мислио Буда, решење загонетке живота, он се претворио у ревностног мисионара, проповедајући то ново учење и другима. Нећемо овде износити преглед целе системе будистичког учења, него само његово учење које се односи на наш проблем реинкарнације, јер систематски преглед целог будистичког учења, јесте питање посебне студије.

Пре свега, да би нам учење о реинкарнацији било што јасније, погледаћемо прво једно питање, које је у органској вези са питањем реинкарнације, те се једно без другог не да ни замислити ни објаснити. Наиме, сва индијска философија, како она из претходних периода, тако и ова у будизму, учила је да постоји као основни закон бивања у свету (моралном): КАРМА – закон каузалитета, и из њега изведен закон реинкарнације³³. Под законом карме разумс се судба човечије душе у новом земаљском животу, одређене њеним делима у преташњем животу – одговарајућу плату – награду или казну – које ће трпети душа у новом оваплоћењу, под резултатом онога што је она учинила у прошлом животу³⁴. Закон карме је у ствари процес моралне еволуције, којег ми не можемо задржати, управо онако, као што не можемо зауставити деловање нужних природних закона. На тај начин закон карме у моралном свету, аналоган је физичком закону јединообразија. То је закон чувања моралне енергије. Сагласно принципу карме, нема ничега непознатог или случајног у моралном свету³⁵.

³² С. Г. Келлога, Будизм и хришћанство, превод с англијског Т. С. Орнхем, Кијев 1894. г., стр. 43–46.

³³ Види: Др Павле Јевтић, Бхагавал-гита, Миско, Београд, јуни 1928. г. стр. 220.

³⁴ Переселеније души, Зборник чланака. С. Франк, Учение о переселении души, стр. 19.

³⁵ С. Радхакришнан, нав. д. стр. 204.

Закон карме је општи закон и он се примењује на људе и на богове, на животиње и на биљке³⁶. Карма је, пре свега, индијска форма теодиције, јер без ње не може се схватити и оправдати разноликост људских судби овде на земљи. Карма то једноставно решава, јер и страдање и радост су увек заслужени у прошлом животу. Добро и зло сваког човека, остварени у једном његовом животу, чувају се и продужују да делају и опредељују његову судбу у следећем његовом животу³⁷. Но као што карма утиче на живот човека, тако и човек својим животом ствара своју карму. Јер закон карме не намеће се споља, он је положен у самој нашој природи. Као такав, он је принцип, који установљује праведност у људским односима³⁸.

Закон карме је неумитап. По сили тог закона, духу човековом је неизбежно после смрти да се поново оваплоћава у емпиријски омотач, по потпуно нов: прошло остаје у виду плодова својим само у духу. Емпиријски омотач није „васкрсли“ пређашњи, него потпуно нов³⁹. Овакво учење и јесте основ за могућност развијања учења о реинкарнацији, јер без првога не може се замислити ни ово друго.

Тек када смо ово видели и одредили међусобни однос карме и реинкарнације, можемо се вратити на будистичко учење о реинкарнацији. Ово учење као што је било и у претходним периодима, у органској је зависности од општег погледа на свет, и од погледа на смисао човековог живота. А тај будистички поглед на свет у много чему се разликује од погледа Ригведа и Упанишада. Зато је разумљиво што и учење о реинкарнацији добија нове видове.

Основне поставке будизма су врло просте. Он не признаје ни творца ни твар. Свет је вечан, јер је од увек постојао и увек ће постојати⁴⁰. Будизам нема никаквог појма о личном Богу, па чак изгледа ни о Богу уопште, те се на том питању скоро изједначаје с атеизмом. Неким научницима то изгледа

³⁶ Исто, стр. 205.

³⁷ С. Франк, нав. д. стр. 14.

³⁸ С. Радхакришнан, нав. д. стр. 374.

³⁹ Переселение душ, Зборник чланака. Прот. В. Зенковский, Единство личности и проблема перевоплощения, стр. 99.

⁴⁰ Лопухин, Православна богословска енциклопедија, т. II, Петроград 1902. г., стр. 1147–48.

и сувише смео закључак, и радије би да будизму припише агностицизам по питању Бога. Но речи Будине које је употребио у разговору са једним брамином, хтели ми или не, очигледно указују на одрицање бића Божјег. Он је рекао том приликом: „Ја никога не видим ни у небеским световима, ни у свету Маре (злог духа – царство зла), ни међу становницима Бrame, ни међу боговима и људима, кога би требало да поштујем“⁴¹. Зато није претеран закључак већине научника, да „нема Бога“ – јесте основна поставка будизма⁴². У сваком случају једно је сигурно, да будизам, макар и имао неког пантеистичког Бога, ништа није знао о било каквом бићу, које би макар мало одговарало теистичком представљању божанства⁴³, – није имао личног Бога. За Буду та питања чак немају никаквог практичног значаја за спасење од патњи и страдања овог живота. Зато он најрадије о њима ћути и ништа не говори.

Када га је једном запитио његов ученик Malunka да ли је вечан свет који постоји или не, он му није дао никаквог одговора, јер је то питање учитељ сматрао потпуно бескорисним⁴⁴. Другом једном приликом Буда је говорио својим ученицима овако: „Ученици! не мислите о свету: да ли је свет вечан или не; да ли је коначан или бесконачан. Ако ви мислите, ученици, то треба да мислите овако: то је страдање; ви треба да мислите: то је уништење страдања; ви треба да мислите: то је пут за уништење страдања“⁴⁵. То страдање је елеменат изван кога Буда неће и не може да мисли. Њему је једини циљ да прво у себи оствари, а затим и друге да научи ослобођењу од страдања и утапања у нирвану⁴⁶. То се постиже живљењем по његове четири истине и упражњавајући осмокраки свети пут. Ко живи таквим животом ослобађа се жеље за животом а самим тим – и страдања.

⁴¹ С. Г. Келлога, нав. д. стр. 134.

⁴² Исто, стр. 135.

⁴³ Исто, стр. 137.

⁴⁴ Исто, стр. 135.

⁴⁵ Исто, стр. 135–136.

⁴⁶ ПИРВАЈА је коначни циљ будизма. Патња (страдање), настаје од жудње за животом, за наслеђом, за влашћу, за лецитим животом и сл. Треба уништити ту пењајажљиву жудњу, одрећи се жеља, ослободити се земаљске таштине – то је пут за уништење патњи. Управо из тог пута, налази се потпуно ослобођење, н и р в а н а. Ч. Велачић, Будизам, Београд, 1990, стр. 179.

Но живот човеков је врло кратак овде на земљи, да би се за време само једног живота могао ослободити те жеље за животом. Зато је неопходно реинкарнирање човека више пута, што му је неопходно за постизање тога циља. Само страдање се показује као услов прогреса. Борба – то је закон постојања, а жртва – узрок еволуције. Што већа борба и жртва, тим виша радост и слобода... Страдање се показује испуњењем којим човек плаћа за достигнуће свога венца⁴⁷.

Сагласно учењу о богу, будизам се показао доследан и у своме учењу о човеку и његовој души, поричући њено онтолошко постојање, као неке посебне субстанције. Скоро сви ауторитативни научници, без изузетка, сагласни су у томе, да будизам, сагласно учењу самога Буде, како нам је оно познато из Питака (Питаке – будистичке канонске књиге, познате под именом „Три Питаке“, од којих свака носи своје нарочито име: Vinaya-, Sutta-, и Abhidhamma) није признавао постојање душе човечије⁴⁸. Неки истина, сумњају у то, као Макс Милер, који покушава да докаже, да учење о непостојању душе, које се налази у трећој Питаки, не припада Буди, него да је то каснија интерполација, јер наводно противречи учењу (неким местима) из прве две Питаке, где се говори о постојању душе. Међутим, тај његов покушај правдања, побио је и обеснажио Р. Девидс, који наводи два дужа места из друге Питаке, у којима се управо говори да човек нема душу, и да између учења друге и треће Питаке нема противречности, како то тврди професор Милер. Тако у другој Питаки Sutta-Nipat-е, казано је између осталог: „Једно само име остаје неразрушиво од личности онога ко се удаљио из овога света“⁴⁹. Р. Девидс указује и на друга места Sutta-Pitake, где се Буда представља да набраја шеснаест јереси, по учењу којих душа постоји свесно после смрти тела, затим осам јереси, по учењу којих душа постоји после смрти без свести, и на крају више од осам јереси, по учењу којих душа постоји после смрти у равнодушном стању: ни у стању свесном, ни у стању

⁴⁷ С. Радхакришнан, нав. д. стр. 205.

⁴⁸ Др Павле Јевтић, Индија ризница мудрости, Београд, 1937, стр. 82.

⁴⁹ С. Г. Келлога, нав. д. стр. 146–147.

бесвесном. Из тог места учење будистичко о непостојању душе открива се јасно као даг⁵⁰.

После свега овога јасно нам је да у будизму не постоји личност, односно нешто што је носилац личности. Одричање од вере у постојање индивидуалне душе, односно схватање душе као безличног комплекса одвојених њених елемената и процеса, показује се као услов за спасење душе од будућих пресељења, завршног њеног успокојења у блаженству „нирване“. Право порекло учења о пресељењу душа, састоји се у спајању природног погледа на свет, с оригиналном идејом која чини оригинално достојанство индијске религиозности, с идејом карме⁵¹. Ипак то пресељење о коме говори будизам мора се разликовати од пресељења Ригведа и Упанишада, који признају душу. У будизму чак нема ништа што би личило на пресељење душа или прелаз индивидуа из једног живота у други. Када човек умире, његов физички организам – основа његове психике – распада се, и на тај начин психички живот прилази крају. Поново се, пак, рађа не тај исти мртав човек, но други. Нема никакве душе, која би се могла пресељавати. Продужава да постоји само карактер⁵². Једино што је заиста бесмртно у човеку јесу његова дела. По будизму, несумњиво са смрћу завршава се све. Човек је само појава тј. „име и форма“; у њему после смрти не остаје ништа, што би сустанцијално могло да продужи своје постојање. Нас преживљавају само наша дела и ништа више⁵³.

Па и поред свега тога што будизам одриче индивидуалност и душу као њеног носиоца, то му ништа не смета, не само да учи о стварности реинкарнације, него поставља и циљ исте – утапање у нирвану. Нирвана (скр. nirvāṇa) је нови појам у будистичкој религији и философији, а значи управо „угаснуће“, стање вечитог и блаженог мира који се налази с оне

50 Исто, стр. 46–47. На ипак има и супротних мишљења по том питању од овог којег наводи Келлога. То ново следите сматра, да је по будизму душа бесмртна и потпуно различита од оног вештаства с којим живи у јединицу. Увучена у вихор живота, душа прелази серију наизменичних постојања пресељављујући се из једног тела у други, живећи у условима више или мање удобним, више или мање срећним. Православнаја богословскаја енциклопедија, т. II, Петроград, 1902. г. стр. 1148.

51 Переселеније души, Зборник чланака. С. Франк, Ученије о переселении души, стр. 13–14.

52 С. Радхакришнан, нав. д. 378.

53 С. Г. Келлога, нав. д. стр. 187–188.

стране света, савести и индивидуалног живљења. До овога стања, за којим просвећени будист тежи као за највишом и крајњом сврхом, долази се потпуним угаснућем свога „Ја“ и воље за животом, тј. потпуним ослобођењем духа од материје.

Реч „нирвана“, објашњена најбољи познавалац индијске философије Радхакришнан, буквално означава „гашење“, или „хлађење“. „Гашење“ напомиње крај. „Хлађење“ се показује не пуним уништењем, но само умирањем страсти. У сваком случају нирвана, сагласно будизму није блажено јединство с Богом, јер такво јединство јесте само продужење жеље да се живи⁵⁴. Достигнути пак нирвану, значи ослободити се од страдања и жалосних услова постојања. Онај ко је достигао нирвану, не може се рађати више, он је слободан од зла заувек. Тако схватање нирване природно показује поистовећење њено с небићем⁵⁵.

О самој природи нирване не може се позитивно рећи шта је. По некима то је потпуно небиће, и утапање у нирвану значило би исто што и престајање сваке егзистенције или у најбољем случају сазнања о егзистенцији. Сам Буда није поставио отворено питање о природи нирване. Он је сматрао, да се његова мисија састоји не толико у томе, да би открио тајне божанства, колико у томе да би привукао људе ка његовом постизању⁵⁶. Но ипак, изгледа да није сматрао нирвану потпуним уништењем, него само прекраћењем постојања у свесном стању. О стању у нирвани налазимо диван опис у поменутом делу Радхакришнана где се каже: „Онај који је ослобођен (ступио у нирвану) није ни велики ни мали, ни црн ни плав, ни горак ни слатак, ни хладан ни врућ... Без тела, без пресељења... Он прима, он познаје, но његово биће нема форме; нема условности за неусловљено...“ Енергија прошле карме се гаси, а дух, макар још и да постоји, нема могућности да се поново роди⁵⁷. У вишем стању нирване ми смо слободни од карме и сва се туга прекраћује, када се личност распада. Карма подржава животни процес, а када се

54 С. Радхакришнан, нав. д. стр. 381.

55 Лопухин, Православнаја богословскаја енциклопедија, т. II, Петроград 1902. г., стр. 1149.

56 С. Радхакришнан, нав. д. стр. 380.

57 Исто, стр. 282.

она исцрпи, индивидуално постојање прилази крају⁵⁸. Следствено томе, нирвана представља завршетак духовне борбе и означава сама собом позитивно блаженство. То је – циљ савршенства, а не бездна уништења. Путем разрушења свега што имамо индивидуалног у себи, ми ступамо у заједницу са целом васељеном и постајемо неодвојивим делом њеног великог процеса. У том случају савршенство је осећање јединства са свим што постоји; што је било када постојало и што ће било када постојати⁵⁹. Но овакви погледи на нирвану већ не припадају врмену Буде, него каснијем периоду Махабхарате, док доцнији будизам – необудизам под нирваном замишља блажени живот у неком Будином свету пуном сјаја и велелепности. Но такви погледи су несумњиво јереси у односу на ортодоксни будизам, и настали су, свакако, по аналогiji са хришћанским рајем, до којих су појмова дошли преко раних хришћанских мисионара.

Философска мисао у Индији, после Будиних надзора, није престала да се развија, него је достигла такорећи своју кулминацију у чувеном религиозно-философском епу Махабхарате. Махабхарата је дело индијске мисли, настало између 6. до 3. века пре Христа, а неки делови можда и касније⁶⁰.

Најзнатнији и најлепши део не само Махабхарате, него и целе старе индијске књижевности, несумњиво је поема Бхагавад-гита, која има историјску подлогу, а иначе је религиозно-философске садржине. Она садржи традиционално учење о Богу Кришни, који се често инкарнирао у поједине људе у периодима моралног пада људи да им помогне и да их избави из тог моралног пада. У тој поеми, која представља интелектуални одблесак борбе с једне стране Браманизма, као културно религиозног система, и с друге стране разних сектанских покрета на челу са Будизмом⁶¹, износи се у дијалогу између бога Кришне и Ариуна (једног војсковође), већ до сада позната мишљења, са неким

⁵⁸ Исто, стр. 380.

⁵⁹ Исто, стр. 381.

⁶⁰ Тако за Бхагавад-гиту, поему која сачињава један део Махабхарате – и ако не њен најстарији део, постоји мишљење да се појавила далеко после Еванђеља. Види: Православна богословска енциклопедија, т. II, Петроград 1902. г., стр. 1074.

⁶¹ Бхагавад-гита, превео са санскрита др Павле Јевтић, Београд 1929. г. – Предговор, стр. 14.

финесама, о реинкарнацији, карми, нирвани, и уопште о погледу на свет. На тај начин Бхагавад-гита је прелажење идеја Упанишада ка новој ситуацији, која је поникла у епохи Махабхарате⁶².

Кроз даљи ток историје индијске мисли појављују се многобројни правци, који у суштини задржавају оно старо – појам реинкарнације, карме и нирване, али у детаљима отишли су тако далеко, да често представљају праву супротност један другом, те их је тешко, а и непотребно, пратити у њиховом развоју.

г) Код грчких философа

Индијско учење о реинкарнацији није могло бити задржано само на тлу Индије где је и поникло. Оно је врло брзо прекорачило националне границе и нашло присталица и код других народа, а нарочито код старих Грка. Мисли се да су ширењу тих мисли међу Грцима, много допринели ратни походи Грка на исток према Индији, кад је долазило и до културних веза – а нарочито за време Александра Македонског. Једном унесена споља, идеја реинкарнације нашла је места у главама многих грчких философа, као код Питагоре, Емпедокла, у систему Орфизма, код Платона и неких других. Иако се сви они у основи слажу у питању реинкарнације, ипак се у нечему и разликују међусобно, што долази од њиховог општег погледа на свет. Већина од њих сматрала су материју као зло начело, а тело људско – као тамницу душе, где се душа налази у изгнанству, те су и поновно оваплоћење сматрала великим злом, настојећи да га избегну овим или оним начином живота, овом или оном методом. Док оно у чему се битно разликује учење грчких философа о пресељењу душа од индијских представа, јесте сам идеал постојања душе после њеног спасења од циклуса рађања; јер по њима он се састоји не у гањењу душе у нирвани, него у њеној блаженој бесмртности у божанском небеском свету⁶³.

Учење о пресељењу душа код Орфика и Питагорејаца приказује нам тешкоћу, скоро до немогућности, за душу да се

⁶² С. Радхакришнан, нав. д. стр. 452.

⁶³ Переселение душ, Зборник чланака. С. Франк, Ученис о переселении душ, стр. 21.

избави од страдања овога века. Оно је управо израз тог трагичног сазнања тешикоће за душу, да се коначно отргне из телесне тамнице, јер после смрти душа се поново оваплоћава у ново тело, упада у нову тамницу⁶⁴. Интересантно је, да је овако учење Питагорејаца о пресељењу душа, као и у Индији, повезано са учењем о повраћању свега што постоји. Наиме, и Питагорејци су сматрали да по истеку неког светског периода (у Индији је то калпа), све у свету се понавља безбројно много пута у апсолутно истоветном виду⁶⁵. Питагора је био близак индијском учењу не само у томе, него и у питању метода за ослобођење душе од реинкарнације, заступајући строги аскетизам. Аскетски и питагорејски начин живота имали су за циљ да спасу душу од даљих преоваплоћавања и да јој помогну да се врати у њену небеску отаџбину⁶⁶. Слично учење какво је имао Питагора, имали су и песник Пидора, као и грчки трагичари Есхил и Софокле. По њима сила, као нека супстанција једном учињеног греха, продужава поново да живи у судбама потомака и кажњава се у њима све новим злочинима и несрећама. И с тим се подудара песимистичка представа о животу, као о продуженој „смрти душа“⁶⁷.

Емпедокле, пак, сматра да се реинкарнација шири и на богове, те описује с религиозним патосом горку судбу богова, који су пали за своје грехе на земљу и одређених на кружна преоваплоћења. Он чак и себе сматра за једног од богова па описујући своју судбу каже:

„...Сад сам и ја такав бегунац од богова, који је заблудео,
Ја сам пак некада био младић, и девојка и игица,
и жбун, и нема риба која у води обитава...“⁶⁸.

Као по Питагори, исто тако и по Емпедоклу, кроз очишћење и аскезу људи се у новим рођењима могу подизати на виши степен постојања – рађајући се као јасновидци, песници, лекари, војсци и најзад постају онет боговима⁶⁹. То и

⁶⁴ Исто.

⁶⁵ Исто, стр. 24.

⁶⁶ Исто, стр. 22.

⁶⁷ Исто, стр. 25.

⁶⁸ Diels, Vorsokratiker 4, изд. 1922. г. т. I, fr. 115, 119, 117, 121.

⁶⁹ Переселение душ, Сборник чланака. С. Франк, Учение о переселении душ, стр. 24.

јесте циљ „посвећења и чистог живота“, да би научили душу да се истргне из круга рођења и да одахне од невоља⁷⁰.

Но највешћи ум, који је примио и философски развио учење о пресељењу душа, био је, нема сумње, Платон. Темелј за то његово учење послужила је његова теза о преегзистенцији душа у свету идеја. Поред тога, он се појављује у историји људске мисли као први проповедник учења о духовној, бестелесној и неземаљској природи душе и о њеној бесмртности. Отуда слободно можемо рећи, да вера у личну бесмртност душе стоји у вези са вером у њену богоподобност и, као таква, учврстила се у сазнању човечанства у знатној мери под утицајем платонизма. Сама по себи та вера никако не одговара учењу о пресељењу душа, а у неким односима чак јој је и противна. У мањој мери, индијско и орфијско-питагорејска представа о могућности оваплоћења човечијих душа у животиње, па чак и у биљке, очигледно је неспојива с Платоновим убеђењем, да као основ душе и њене бесмртности јесте начело чисте духовности, надчулног интелектуалног созерцања, и уопште основни прави пут душе који одговара њеној правој природи јесте „пут горе“, у небески свет⁷¹.

Па и поред свега тога, Платон није могао да избегне саблажњиву мисао о пресељењу душа и да јој се одупре. Његов изразити дуализам међу небеским и земаљским светом, представа о земаљском животу као месту изгнања душе, као терету њеног грехопада на небесима (у свету идеја), и општи песимизам Платона који из тога произлази, зближују га с орфичко-питагорејским кругом идеја (или их је узео отуда), и у том контексту, он прима и учење о реинкарнацији⁷².

Премда говори о пресељењу душа, као и многи други, Платон има неке своје концепције по том питању којих код других философа нема. Његово учење о пресељењу душа разликује се од питагорејског у два случаја: 1. Платон нигде не помиње могућност оваплоћења човечије душе у растиње – граница оваплоћења остаје животињски свет, а притом првенствено у виду виших његових врста: грабљивих зверова,

⁷⁰ Исто, стр. 21.

⁷¹ Исто, стр. 25–26.

⁷² Исто, стр. 26.

орла, лабуда, птица певачица (но и то су као изузеци), док по општем правилу пресељење душа ограничено је на свет људских бића; 2. Друга, више принципијелна одлика Платоновог учења, састоји се у томе, да се битно ограничава безнадежно учење о предодређености будућих судби душе „кармом“. У десетој књизи „Држава“ душе умрлих, пролазећи очишћујуће казне у подземном свету, самс изабирају себи будућу земаљску судбу, тј. род свога оваплоћења, водећи се притом опитом прошлог живота. Једном изабравши себи судбу, душе даље подпадају под власт судбине, неопходности, но сам избор је слободан⁷³. Из тога излази да по Платону, прошли живот не утиче на даљу судбу душе, као индијска неумољива карма, не одређује је с безизлазном неопходношћу на зло и страдање у следећем животу. Платон јасно говори да би то било неспојиво ни са свеблагошћу бога, ни са слободом човека⁷⁴.

Но та вера у пресељење душа није била прихваћена од каснијих философа, тако да је већ Аристотел, ученик Платонов, отворено био против тога, јер је за њега била недопустива идеја о пресељењу душе, пошто – свако тело има своју сопствену душу, свој „облик“ и „форму“⁷⁵. Вера у пресељење душа није се сачувала у каснијој спокси грчке религиозности, ни у грчкој философији – где је она била потпуно притешњена и другом аристотеловском концепцијом душе; и пантеизмом стојика за које је душа честица божанског огња, која има да се слије са својим извором; и материјализмом школе Епикура, који је поставио свој основни задатак, наиме да спасе људе од страха мисли о било каквом загробном постојању те је проповедао потпуно исчезавање душа са смрћу; – ни у народним религиозним веровањима⁷⁶. Тек касније за време Неоплатонизма, избија као искра из пепела вера у пресељење душе. Била је нарочито заступљена код чувеног неоплатоника Плотина, премда и код њега у доста блажој форми, него што је била, рецимо, код

⁷³ Исто, стр. 27.

⁷⁴ Исто.

⁷⁵ Види: Переселение душ, Зборник чланака. Г. Флоровскиј, О воскресении, стр. 146.

⁷⁶ Переселение душ, Зборник чланака. С. Франк, Учение о переселении душ, стр. 28.

Питагоре и Емпедокла. Плотин се отворено колеба да призна оваплоћење људских душа у животиње, и само условно то сматра могућним, и више је склон мисли о крајњој противности међу људским и животињским душама⁷⁷.

На основу овога што смо рекли, било би и сувише непромишљено закључити да је идеја пресељења душа била опште прихваћена у старом античком свету. Кристалице њене биле су усамљене и појединачне појаве, већином ограничене на философске и песничке духове.

д) У Окултизму, Теософији и Антропософији

Још у античком свету пољуљана вера у пресељење душа, потпуно је разрушена у сукобу са хришћанским учењем о личној бесмртности душе и васкрсењу из мртвих. У вези са оваквим хришћанским учењем у свести људи који су га прихватили, избледео је и нестао сваки појам у вези са реинкарнацијом. Такво је природно и нормално стање ствари, да пред Христовом вечном светлошћу, исчезавају све људске светиљке. Но није увек тако било.

Кад год је религиозност слабила, у историји човечанства имамо случајеве да су се појављивала разна окултна друштва, спиритизам и др. који су својим системима и магијским триковима покушавали да код људи замене и надокнаде охладнелу или изгубљену веру. Први случај бурног налета окултизма имамо још у старом античком свету, када је по ударцима философа и исмејавањем од стране песника, вера у грчке богове код простог народа била пољуљана. Други, сличан налет окултизма, био је у средњем веку, нарочито на западу, где је вера у народу била ослабила под утицајем Ренесансе. А тако се нешто слично десило, можда само у јачој форми, у прошлом веку синхронизовано са појавом материјализма и слабљења вере у широким народним масама широм света, па и међу православним народима.

Заједно са тим мистичним и окултним друштвима, као птица феникс, васкрсла је из свога пепела и стара идеја реинкарнације и карме, која је прилично дуго времена била заборављена, бар у хришћанском делу света. Тих окултних

⁷⁷ Исто.

друштва, који су тако рећи преплавили и Европу и Америку, има много и под разним називима. Најпознатији и за нашу тему најважнији су, без сумње, друштва Теософа и Антропософа. Сва та друштва имају међусобно много сличнога, али и различнога у својим учењима. Но оно што би се могло узети као заједничко свима окултистима, и ако не без изузетка, то је њихова пантеистичка основа погледа на свет. Неки, као на пример Јог Рамачарака, затим теософи и антропософи, то отворено наглашавају упуштајући се у детаљнија објашњења. Неки пак ту, основну пантеистичку црту прећуткују, скоро прикривају, па говоре о Богу као свесно личном бићу, дакле усвајају теизам, као што чини на пример Финдлеј⁷⁸. Ми овде нећемо узимати у обзир сва та многобројна друштва, њихов настанак и историјски развој, а још мање сву окултистичку литературу, која је заиста огромна, него ћемо се само мало задржати на Теософији и Антропософији.

Теософско друштво је основала Јелена Блавацка, која је имала буран живот (била несретна у браку), а по природи је била склона авантурама сваке врсте. Она је пропутовала цео запад, упознала се са учењима разних тајанствених друштава, и у Њујорку у друштву са Американцем Олкотом 1875. год. основала прво Теософско друштво. Касније је седиште друштва пренела у Бомбај, а затим у Адјор код Мадраса у Индији. Њу је после смрти наследила Ана Безант, такође дух своје врсте, иначе помоћница Јелене Блавацке. Чувени теософ у то време био је и Рудолф Штајнер, који се 1909. год. разиђе са Аном Безант, и оснује посебно друштво Антропософа, у Дорнаху код Базела.

Оба ова друштва скоро имају исте погледе како на свет, тако и на човека и његову судбу. Поглед на свет, пак, како теософије, тако и антропософије, јесте пре свега – „пантеистички натурализам или спиритуалистички хилозоизам“, који се састоји у томе да нема Бога и света, као Творца и твари, но постоји свет, који представља собом живу лествицу божанствених потенција или стварност „јерархија“. „То је оригинално незнабожачко обожење света, које не зна бога

⁷⁸ Др Јазар Милић, Лекције из апологетике, стр. 166.

над светом но само у свету”⁷⁹. На основу таквог погледа на свет, сви су они доследни када тврде да се свет развија сам по себи и од себе. Отуда још једна заједничка црта, како теософског тако и антропософског погледа на свет, јесте универзални еволуционизам: свет је еволуција Бога у свету, теокосмоса, која се опредељује нарочитим планстарним стањима. Тај општи закон еволуције самим тим обухвата и човека, у односу на којег остварује се као закон преоваплоћења, које има најсвопштије антропокосмичко значење. Преоваплоћење је универзални закон еволуције света и човека. Појединачно настаје и еволуира Бог, као и свет, као и човек, и не постоји ништа завршено стално и вечно⁸⁰. На основу овога у суштини својој требало би и теософију и антропософију назвати космософија. Антропософија је такође космоцентрична као и теософија. Упркос свога назива она ипак није антропоцентрична⁸¹.

Што се тиче учења о човеку, ту се они углавном сви слажу и са Јеленом Блавацком признају, да се човек састоји из физичког тела, астралног тела или душе, и вишег неизменљивог човечијег духа. То је антрополошка доктрина општа за све теософске покрете, иако одриче целосност човечије личности, како у њеном постанку тако и у њеној коначној судбини⁸². Неки теософи на ова три дела човека додају и четврти део – „ЈА“ – као посебан део, а неки опет броје седам, па чак и десет делова из којих се човек састоји⁸³. За окултисте човеково „ја“ је од битног значаја, а Р. Штајнер за њега отворено говори да је капља у океану божанског живота⁸⁴. Ипак им то ништа не смета да учење о реинкарнацији буде основни стожер целог тео-антропософског система.

Учење о пресељењу људских душа, као што смо напред видели, припада старим учењима човечанства. Оно је било у религиозној философији Индије, у Египту, у Грчкој – у

⁷⁹ Сојанч. Г. Мотоцкиј, Переселение душ, – приказ, Вјестник братства прав. богословов в Польше, Варшава 1936. г. књ. I, стр. 24.

⁸⁰ Исто.

⁸¹ Переселение душ, Зборник чланака. II. Бердјајев, Учение о переселении и проблема человека, стр. 68.

⁸² Исто, стр. 72; ср. II. Морленд, Душа и перевоплощение души, стр. 14–16.

⁸³ Вили: Исто, стр. 24.

⁸⁴ Исто, стр. 70.

питагорејству, орфизму и код Платона. Но теософија и антропософија XIX и XX века, и ако га пропагира, није му тиме ништа допринела, него га је само вулгаризовала и упропастила. То старо учење, како у Индији тако и у Грчкој, нарочито у орфизму, било је песимистичко. Циљ је био да се избегне пресељење, да се изађе из њиховог круга и да се уђе у други духовни поредак. Теософско, пак, учење о пресељењу, како се оно формирало у другој половини XIX века, постало је оптимистичким⁸⁵, упркос тога, што и они сматрају да је овај живот само патња и страдање. Управо идеја пресељења највише и саблажњава у тим учењима. Они се труде да даду одговор о неправедним страдањима живота. Популарност теософије и антропософије везана је управо са учењем о пресељењу⁸⁶.

Духовна, (тј. окултна) наука учи о томе – да човеков живот не почиње рођењем и да се не свршава смрћу. Рођење је иска врста земаљског буђења, а умрети значи заспати за земаљски начин живота. Када човеково тело постане неспособно да еволуира и да служи еволуцији духа, човек га напушта и улази у друге начине живота, у којима ће прерадити земаљска искуства и примити нове импулсе да би се једном опет вратио земаљском животу, у њему делао и даље еволуирао⁸⁷. Као и у старим учењима, и овде каснија оваплоћења зависе од ранијег живота. То је садржина закона карме, који гласи: све што ја у свом данашњем животу знам и чиним, каже Рудолф Штајнер, не стоји одељено за себе као чудо, него је у вези као последица с ранијим облицима битка моје душе и као узрок с каснијим облицима моје душе⁸⁸. Свака душа упућује се онуда, куда је она тежила у своме постојању. Она не иде за производним наредбама било каквог бића на небу, или на земљи; само безусловно праведан и безпристрасан закон карме показује се у сваком одвојеном случају⁸⁹. Они који се поново јављају на земљи, не рађају се против своје воље и својих жеља. Напротив, они се реинкар-

⁸⁵ Исто, стр. 66–67.

⁸⁶ Исто, стр. 65.

⁸⁷ Никола Крстић, Мисија земље: Упознај себе, часопис за антропософију и уметност, Београд 1931, бр. 12, стр. 209.

⁸⁸ Др Рудолф Штајнер, Реинкарнација и карма, Београд 1928. г., стр. 22–23.

⁸⁹ Ј. Рамачарака, Живн за предјелами смрти, стр. 96.

пишу зато што стварно то желе... Жеља се увек показује главном и основном силом душе, која је побуђује к пресељењу⁹⁰.

У учењу о реинкарнацији, код теософа и антропософа, важно је приметити да човек после физичке смрти продужује да живи на вишим плановима – астралном и ефирном, где прерађује искуства добијена на земљи. За време пребивања на астралу душа се одмара, освежава и укрепљује. Она је заборавила животне незгоде поднете у време прошлог оваплоћења. Она је опет млада, пуна наде, снаге и честољубља. Она поново стреми ка делатности, ка испуњењу још неостварених жеља, стремљења и честољубивих замисли – и она радо упада у поток, који уноси њу у поље деловања, где се те жеље могу пројавити⁹¹. Тако у поновном оваплоћењу човек доноси собом плодове прошлих живота, који су постали особинама његовог бића⁹². Тако се тај пут усавршавања развија кроз многобројна оваплоћења, јер у сваком оваплоћењу он обогати нечим своје искуство. Са чим човек умире (с каквом духовном садржином), тиме он и почиње нови живот⁹³. У данашњем животу ми жањемо плодове прошлог живота, и сејемо семе за будући живот. Циљ свега тога јесте бесконачно усавршавање, кажу антропософи, док се не постигне смисао човековог живота, који је наговештен у Јн. 10,34 – Ја рекох: богови сте. – Човек има да постане стваралац. То је смисао човековог живота, ако испуни намењену му мисију. Од створа да постане стваралац. Паравно, кажу они, то треба да се оствари у далекој будућности, иза прелаза кроз многе и многе земаљске животе, иза прелаза кроз патње, болове и муке на земљи⁹⁴. Средство за постизање тога циља – савршенства и избегавања страдања, јесте знање. Треба само познати истинску природу ствари, каже Јог Рамачарака, да би изгубили жељу да овладамо њима, те се на тај начин знање показује као ослободилац⁹⁵.

* * *

Такав је углавном историјски пут и развој учења о реинкарнацији, које је тобоже требало да објасни живот

⁹⁰ Исто, стр. 88–89.

⁹¹ Исто, стр. 90.

⁹² Др Рудолф Штајнер, Реинкарнација и карма, Београд 1928. г., стр. 37.

⁹³ Н. Морленд, Душа и искрвоплошчание души, 1938. стр. 81.

⁹⁴ Упознај себе, Часопис за антропософију и уметност, Београд 1931., бр. 9. стр. 149.

⁹⁵ Јог Рамачарака, Живн за предјелами смрти, стр. 95.

човеков и многа питања у вези са животом, те да на тај начин даде човеку моралне подршке и снаге да своју судбу смирено и трпељиво подноси. Нећемо улазити у то да ли је оно и колико њих учинила блаженим и засладило им горку чашу живота, него да ли је то оно уопште могло да учини, и да задовољи човека својим поставкама и својим методама. Одговор на то питање биће јасан ако, питање о реинкарнацији погледамо у светлости богочовечанске науке Господа Христа, и његовог решења проблема човека.

РЕИНКАРНАЦИЈА И ОПШТЕ ВАСКРСЕЊЕ

С обзиром да учење о реинкарнацији, како смо већ видели, има за основну поставку и крајњи циљ спасење човека од овог и оваквог живота, и његово усређење на неком другом плану (било то у сливању са Брамом, било у нирвани као потпуном небићу, или у нирвани као блаженом стању ван бола и патње, или пак у некој врсти раја), а исти циљ спасења човека, додуше од греха, смрти и ђавола, и осигурање њему васкрсења и блаженства тамо: „одакле одбеже бол, туга и уздисање” има и хришћанство, то су многи писци и научници правили упоређења међу њима и давали превагу једном или другом. Није редак случај да су многи више ценили реинкарнацију од хришћанског есхатолошког учења о васкрсењу. Но треба знати да то није резултат неког објективног и строго научног изучавања, него је у питању или плод недовољног познавања суштине хришћанства, или субјективни моменат, или пак нека врста авантуризма и жеље за нечим новим и тајанственим. Такав случај имамо са господином др Петром Станковићем, који се у своме делу *Medicina divina*, на хришћанство баца најпрљавијим блатом, изгледа, само зато да би истакао учење о реинкарнацији на прво место и „доказао”, како се „логичким путем једино помоћу реинкарнације може наћи решење горе постављеним питањима”⁹⁶. Колико је оправдано једно такво мишљење и многа слична, показале нам упоређење и објективно посматрање целе ствари.

⁹⁶ Др Петар Ј. Станковић, *Medicina divina*, Београд 1941. г., стр. 134. Види и стр. 150–152.

Да би идеју реинкарнације уопште удостојили пажње и упоређења са натприродним Богооткривеним учењем хришћанским, на представницима учења о реинкарнацији лежи, пре свега, тежина доказа да реинкарнација стварно и постоји. А то је оно што је за њих најтеже, – у ствари немогуће доказати. Јер за сада морамо и можемо констатовати само чињеницу да још не постоје никакви ваљани докази за стварност сеобе душа, односно реинкарнације⁹⁷. Истина, многи покушавају да то докажу неким примерима, који су проблематични, као случај са малом Александрином која је умрла и поново се родила од истих родитеља најавивши још пре свога рођења својој мами да ће јој опет доћи⁹⁸. Поред тога, у теорији реинкарнације није нам јасно ко се то реинкарнише, да ли душа као засебна супстанција, личност, дела наша или карактер, или нешто пак нама непознато. Зато сва теорија реинкарнације у потпуности зависи од одговора шта се уствари преоваплоћава? Ако кажемо: преоваплоћава се индивидуалност, одређена именом и презименом, то овакав одговор је бесмислен, јер индивидуалност је та, овде и овако оваплоћена личност. Лепота неоваплоћена, идеја лепоте, није индивидуалност: јер само та и таква конкретна лепота јесте индивидуалност. Зато се индивидуално може оваплотити, преображавати се, може чак и васкрснути, но не може прећи у другу индивидуалност остајући сама собом, не може бити замењена другом индивидуалношћу, јер суштина индивидуалности се у томе и састоји да је она незаменљива. Она не може поставити себе потпуно на место друге индивидуалности, јер би то значило заменити себе другим, а индивидуалност је незаменљива... Индивидуалност или монада, може се изменити, но не до тог степена, да би прешла у другу индивидуалност. Она, како говори Лајбниц, допушта метаморфозу, но не и метемпсихозу⁹⁹. Личност човека је оно што је разбијено у свим теоријама о реинкарнацији, а без личности, која би била носилац духовног живота, не може се оправдати ни реинкарнација. Личност није само сума одељених центара или сфера, није њихово хемијско или ор-

⁹⁷ Др Лазар Милин, *Лекције из аналитике*, стр. 174.

⁹⁸ Др Петар Станковић, *нак. д.* стр. 138–141.

⁹⁹ Переселение душ, 36орник чланака Б. Вишеславцев, *Бесмертие, перевоплощение, воскресение*, стр. 122–123.

ганско сједињење него је управо јединствено и непоновљиво јединство, један живот укоренjen у свом духовном начелу и јерархијски целостан... Тело човека није само орган или инструмент личности, (кога би се по теорији реинкарнације требало ослободити, да би достигли блаженство), него је жива страна личности, оно је такође личносно (логосно), оно саучествује у животу личности¹⁰⁰. Тек у хришћанству личност добија своје одговарајуће место пошто је личност непоновљива. По хришћанском учењу, баш оно што је трајно у човеку и што наслеђује вечност, јесте личност. Личност је створена од Бога и носи на себи образ и подобје Божије. Личност није никакав продукт космичке еволуције; она се не ствара у космичком стварању и не подлеже космичком распадању. Личност је духовно-религиозна категорија¹⁰¹. У теоријама, пак, реинкарнације безличан је и Бог (уколико га признају), и човек, те је њихов поглед на свет непријатељски настројен према личности и самим тим и према човеку.

Парочито код теософа и антропософа, посебно код Штајнера, човек је разбијен на делиће и подељен на разломке, тако да код њих немамо целостност личности, пошто сваки тај део човска може да живи самостално и без осталих. Зато је неусвојиво учење Штајнера, које установљава такву многобројност разноврсних начела (физичког, ефирног, астралног тела и „ја“) у човску, јер јединство личности је не фактичка свезаност разних животних процеса у тим различитим начелима, него, пре свега један и јединствени истински живот целотног организма¹⁰². Због такве наводно раздвојености у човску, представници реинкарнације нису у сагласности шта се у ствари пресељава у други живот. Истина, већина њих држе да је то наше „ја“, но то нису ничим доказали.

Али ако им допустимо ту могућност, да човек може да се реинкарнише, чиме ће нам објаснити чињеницу да се људи не сећају својих ранијих оваплоћења? То питање се темељи на истини да духовну суштину човска сачињава његова лична

¹⁰⁰ Исто, Прот. В. Зјенковскиј, Ејединство личности и проблема перевоплошћенија, стр. 107.

¹⁰¹ Исто, Н. Бердјајев, Учение о переселении и проблема человека, стр. 74.

¹⁰² Исто, Прот. В. Зјенковскиј, Ејединство личности и проблема перевоплошћенија, стр. 107.

свест и самосвест. Кад би тога нестало, онда би нестала и та дотична личност. Међутим, нико се од живих људи не сећа своје преегзистенције¹⁰³. Додуше, ту и тамо наводе се примери где су и поједини научници, као Роше и Бувс, успели да путем хипнозе ставе пацијенте у такве услове да се ови сећају својих ранијих оваплоћења; чак до детаља¹⁰⁴. Но све оно што се говори под хипнозом и у несвесном стању, није никакав доказ за истинитост реинкарнације. Нормално би било, када би постојала реинкарнација, да се сви људи сећају свих својих ранијих оваплоћења, јер би само то заиста био прави и необориви доказ да једна те иста личност пролази кроз разна тела. Међутим, тога нема. А прекидање личне самосвести приликом реинкарнације, то је психолошки немогуће замислити нити доказати. Ја сам „ја“ само дотле, док постоји моја самосвест о себи, док постоји моја душа као носилац те свести. Ја нећу бити „ја“ само у два случаја: ако ме потпуно нестане, (као што учи материјализам, да ће ме после смрти сасвим нестати), или – ако се ја претворим у једну сасвим другу личност, неко друго биће, неко друго „ја“, као што следи из учења о реинкарнацији¹⁰⁵.

Ако реинкарнација не постоји као сељсње личности из једног тела у друга, а видели смо да не постоји, да ли се онда може допустити могућност да се реинкарнација садржи у пресељењу карактера¹⁰⁶, како то испада по будизму? Јединствено што, по будизму, продужава да постоји по смрти човека, то је – карма, тј. последице његових речи, мисли и поступака; и та занимљива теорија, да се последице или резултат делања једне личности (или индивидуе) концентришу у новој индивидуалности, стоје у непосредној зависности од најстаријих теорија будизма о души¹⁰⁷. То је, пак, немогуће допустити, јер би дошли у сукоб са урођеном идејом правде у човеку, по којој казну или награду треба да искуси онај који је учинио добро или зло. А како се може сложити са правдом мисао, да за моје мисли, речи или поступке испашта неко тамо невинно биће, свеједно да ли то био

¹⁰³ Др. Лазар Милин, Лекције из апологетике, стр. 174.

¹⁰⁴ П. Морленд, Душа и перевоплошћение души, 1938. стр. 87–95.

¹⁰⁵ Др. Лазар Милин, Лекције из апологетике, стр. 175.

¹⁰⁶ С. Г. Келлога, нав. л. стр. 149.

¹⁰⁷ Исто, стр. 152–153.

човек или животиња. Очигледно, тако нешто тврдити, значило би ићи против здравог смисла и основних поставки логике.

Присталице теорије о реинкарнацији, да би јој колико – толико дали чињеничног основа, траже подршку код многих тајних друштава, а нарочито спиритиста, користећи се тобоже научним резултатима са њихових сеанси. Они те доказе махом користе у борби против материјализма, износећи чињенице и доказе појава духова и душа умрлих, са којим они долазе у додир преко нарочитих личности званих медијума. Чак су многи научници, у циљу научних испитивања, изводили експерименте са познатим медијумима и долазили су до нових практичних резултата. Но ти резултати нису ишли у прилог теорији реинкарнације, а још мање да су је потврђивали, доказивали и доказали. Можемо чак тврдити да су јој још и штетили.

Тако на пример, Артур Финдлеј, познати научник који се бавио тим испитивањима, имао је медиума Слоуа, прско којег је разговарао са духовима. Он у својој књизи „На прагу етеричког света“ износи питања и одговоре, које му је дух давао. Између многобројних питања и одговора које он наводи, има и: ПИТАЊЕ: „да ли се ми на земљи реинкарнирамо“? ОДГОВОР: „Дакле, то је питање, одговара дух, код којег наилазим на тешкоће у одговору. Не бих знао ни за кога, ко би се био реинкарнирао. Ја сам прошао овамо пре много година, и око мене има много људи који су живели на земљи пре више хиљада година. То је све што могу рећи, јер ми моје знање не допушта да више кажем“¹⁰⁸, завршава дух. Но и то је сасвим довољно да се види да и сам спиритизам поткопава теорију реинкарнације на којег се њени пропагатори тако радо позивају.

Као што смо видели теорија реинкарнације нема нигде сигурне темеље на којима би се учврстила и одржала. Она је вешто сачињен опијум који успављује људе и заводи их странпутицама, обешавајући им да ће тим начином брже и лакше доћи до жељеног циља, него ако иду утабаним путем хришћанства, којим су за скоро 2.000 година прошли

108 J. Arthur Findley, Na pragu eteričkog svijeta, Zagreb 1935. g., str.84.

многобројни светитељи Божји и оставили нам сигурне путоказе за царство Божије. Неки теософи, а нарочито др Рудолф Штајнер, осећају да удаљујући се од хришћанства губе сигуран темељ под ногама па желе да се масама хришћанским прикажу као добри хришћани, па чак и православци. У том циљу они се позивају на нека места из Јеванђеља (Мт. 11,14; 16,14) као да се тобоже и тамо налази учење о реинкарнацији. Но од теософа радо навођена места из Јеванђеља, само у спољашњој форми садрже сличност са тим учењем, по суштини пак имају сасвим други смисао. Ако народ сматра Исуса за васкрслог Илију, Јеремију или другог пророка; или Ирод претпоставља да је Он васкрсли Јован Крститељ; онда се овде подразумева не вера у реинкарнацију (као што би теософи и антропософи хтели), него вера у оригинално васкрсење на земљи умрлог – од стране људи који нису знали и умели да објасне како се појавила чудесна, и посве необична, личност Христова међу њима. Речи пак самог Исуса Христа о Јовану Крститељу, као о дошавшем на земљу Илији, имају очигледно, друкчији смисао: користећи се народном вером у нови долазак Илије (који је узет жив на небу), Христос у терминима те вере указује да је Јован већ испунио функцију која је предначињена Илији: „Ако хоћете веровати, он је Илија што ће доћи“ (Мт. 11,14). Према том, ни теософија ни штајнеријанство нису никакво „продубљивање хришћанства“ за које се издају, чак ни јерес, нити нарочити правац у хришћанству, него они просто ништа заједничког са хришћанством немају. У штајнеријанству напросто нема места ни једној од најдражих бисера вере хришћанске: нема надсветског Бога у Светој Тројици; нема небеског Оца и Светог Духа, нема Бога Слова, који се оваплотио и примио човечју природу, нема сладчајшег Господа Исуса (него има неко биће Christus Jesus, које је састављено из сунчаног духа Буде, Зороастре, два младенца и томе слично), нема Пресвете Богородице и бесеменог зачећа (место тога они имају причу о две Марије и два Јосифа), нема Евхаристије и Голготске испкупитељске жртве, нема Васкрсења Христова, Педесетнице, свеопштег васкрсења мртвих, нема боголиких личности које чекају васкрсење, суд и вечни живот (а има вечно кружење и

обнављање), нема Јеванђеља и Откровења (а има Акаша хроника и разних учитеља), нема Светих, нема Цркве, нема љубави и вере (а има дрски и љубопитливи интелектуални рационалистички гносис)¹⁰⁹.

Дакле теософима и антропософима није успео ни последњи покушај, да под именом хришћанства протуре своје новостворене идеје реинкарнације, спиритуализма, црне и беле магије и да на тај начин варају многе неупућене душе. И док ово многобројно шаренило идеја и појмова, које се пробијају и гурају за материјализмом, као морски пси за бродовима, нестаје и копни под зрацима хришћанства као снег под топлотом сунчаних зракова, дотле хришћанство победоносно стоји и остаје непољуљано усред многобројних олуја и бура, као тврда гранитна стена, јер је утврђено на непоколебљивом камену – Богочовеку Христу. Са Њим и Њиме хришћанство божански мудро и целисходно решава сва она питања, која су у теорији реинкарнације остала нерешена. У хришћанству тајна живота се решава само у тајни смрти, а тајна смрти има своје решење у свеопштем васкрсењу. То опште васкрсење се темељи на непобитном факту Христовог васкрсења, које је без сумње најважнији догађај не само у историји хришћанства, него у историји човечанства уопште, па и целе васионе. Јер тек васкрсењем Христовим разломљени су тајанствени печати на свима тајнама које муче човека па и на тајни смрти, и кроз васкрсење Христово човечанство је угледало Царство Небеско, и себе у томе Царству васкрснута и прображена. Само Васкрсење Христово поново оживотворава човекову природу и чини свеопште васкрсење могућим¹¹⁰.

Учење о васкрсењу и учење о пресељењу душа исходе из оне метафизичке идеје, да се тело јавља као неопходни орган душе, да разорење тела при смрти треба да се смени успостављањем тела у саставу човека¹¹¹. Заштитници теорије реинкарнације с правом нам пребацују да је по природним законима

¹⁰⁹ Переселение душ, Зборник чланака. С. Булгаков, Христијанство и штајнхријанство, стр. 59–60.

¹¹⁰ Исто, Г. Флоровскиј, О воскресении, стр. 156.

¹¹¹ Исто, Прот. В. Зјенковскиј, Единство личности и проблема перевоплощения, стр. 96.

(пошто они не признају интервенцију Божју у свету), васкрсење тела немогуће. Но сва је срећа што то нико од нас и не тврди, па и само учење о васкрсењу признаје да је у поретку „природе” успостављање већ разрушеног тела немогуће, и да је то установљење мислимо само као нарочито дејство воље Божје, као продужене оне победе над смрћу, коју је Исус Христос извршио у своме васкрсењу, откривши тиме могућност и нужност васкрсења свих умрлих. У хришћанском учењу сједињују се на тај начин два принципа – немогућност природног установљења тела и признање неопходности тог установљења за пуноћу живота¹¹². Живот душа успоших од смрти до васкрсења јесте живот, но непотпун, јер за потпун живот потребан је интегритет личности који се постиже не у искаквим поновним оваплоћењима у другим телима, него у спајању душе са истим својим васкрслим телом, „јер ће сам Господ са заповешћу, са гласом Архангеловим и с трубом Божјом сићи с неба и мртви у Христу васкрснуће најприје” (I Сол. 4,16).

Учењем хришћанским о томе да се Христос по своме васкрсењу узнео у тело, да Он, прави Бог, сада пребива на небу у прослављеном своме телу, утврђује се са изузетном снагом принцип телесности, као неодољиво, онтолошки неодстрањиве функције личности из природе човека. Без тела нема пуноће живота, нема целосности личности. Јединственост и непоновљивост личности, односи се на тај начин у хришћанству и на тело: Неће се ново тело стварати при „васкрсењу”, него ће васкрснути пређашње¹¹³. То је неопходно нужно у појму васкрсења, јер не би била заступљена правда Божја ако би се с мојом душом сјединило неко друго тело, које би морало да исплати за оно што само није учинило. Зато је врло важно то да у васкрсењу устаје „то исто” тело, како је било у човеку – не у смислу материјалног састава (јер и при животу човека материјални састав не остаје увек исти), него у смислу те јединствене и непоновљиве везе дате душе и датог тела. Како је било у животу, тако и при васкрсењу тела, човек ће осећати своје васкрсло тело као управо „своје поново нађено”¹¹⁴.

¹¹² Исто.

¹¹³ Исто, стр. 97.

¹¹⁴ Исто, стр. 97–98.

Но то васкрсло тело, иако ће бити ово исто наше садашње тело, оно неће имати својство данашњих тела, него ће бити са новим својствима, која су потребна за живот на новом небу и новој земљи „где правда живи”. Јер васкрсење је у исто време и претварање – „јер нећемо да се свучемо него да се преобучемо; да живот прождере смртно” (1 Кор. 15, 51-54), не, дакле, само повратак или успостављање, но и узвишење, прелазак бољем и савршенијем¹¹⁵. То преображење тела је, по речима апостола Павла, неопходнији закон чак и од смрти, иако многи сматрају да је смрт најнужнија неопходност, јер каже: „Ево вам казујем тајну: јер сви нећемо помрети, а сви ћемо се промијенити” (1 Кор. 15, 51). Хришћанин у то верује, у то се нада и за ту веру и наду пролива крв своју „јер зна коме верова” (види II Тим. 1, 12). Вечни залог и подршку нада хришћанска има за себе у пасхалној благовести. То је блага вест о разрушењу смрти: „Где ти је смрти жалац? Где ти је пакле победа?” (1 Кор. 15, 55). Ван васкрслог надања обесмишљава се и обеснажује свака проповед о Христу. И сама вера у Њега губи смисао, постаје празна и узалудна (1 Кор. 15, 17). Ван васкрсног надања, веровати у Христа било би узалуд и бадава, било би само сујеверје¹¹⁶, али „Христос уста из мртвих, и би новина онима који умријеше” (1 Кор. 15, 20).

Са таквом вером у срцу хришћанин са радошћу подноси све што га снађе у животу, јер у његовим ушима стално брује речи Христове: „Ходите мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити” (Мт. 11, 28), као и „ни један који живи и верује у мене неће умрети вавек” (Јн. 11, 26).

Бескрајна величина хришћанске есхатологије, садржане у васкрсењу и вечном животу, биће нам још јаснија, ако на крају погледамо у каквом стању и неизвесности остаје човек који се узда у теорију реинкарнације, која је нераздвајно везана са будизмом, а што нам је показао мисионар Гарди истинитим речима о будистичкој есхатологији: „Тешко пустошно осећање производи система Буде. Она осакаћује човека, угушује дух. Она говори мени, да ја нисам стварност, нисам реално биће, да ја немам душе; да ни овде ни у каквом другом вишем свету ни за кога нема непомућене среће, пуне

¹¹⁵ Исто, Г. Флоровскиј, О васкрсеним мртвих, стр. 149.

¹¹⁶ Исто, стр. 135-136.

радости, ненарушивог мира. Она ми саопштава да ја могу живети милијарду милиона векова, и да ни у једном од њих и ни у каквом делу века, ја не могу бити слободан од страховања за будуће, док не достигнем стање несвесности; да ради достизања тог стања ја се морам удаљити од свега пријатног, драгог, узвишеног, благородног. Оно упорно понавља мени да ја, док постојим увек ћу бити подвргаван тузи, непостојаности, пустоши, па ипак не могу престати да постојим ни сада, ни у многобројним идућим вековима, док не достигнем нирвану. И у свем толиком несрећном стању, ја се нуждавам и тражим спасења од стране премудрог, све-могућег, и свеблагог бића... Но уместо тога мени дају, као у подсмеху, само сличне утехе; мене уче да упирем свој поглед на Буду, који је већ престао да постоји, на Dhammi (закон Буде), који није био никакво биће, и на Sanghú (одред будистичких монаха), чији чланови, макар да и постоје стварно, по слично мени подвргнути су страдању и греху”¹¹⁷.

А кад је тако, а сигурно је тако, јер такви закључци су нужни из самог система будизма и осталих источњачких учења, као што смо видели, онда нам реинкарнација ништа не објашњава нашу земаљску судбину, него нас само увлачи у кошмар нерешивих проблема и тамо нас оставља у потпуном мраку без и зрака светлости. Да човечанству Христос није донео божанску светлост и благодатне животне сокове за живот вечни, оно би још и данас беспомоћно лутају по мраку разних теорија, хипотеза и претпоставки, као што лутају они који Христа нису прихватили.

† Епископ АРТЕМИЈЕ

¹¹⁷ С. Г. Келлога, пак. д. стр. 191-192.



Дарохранилишца, 1779 Баја

лична библиотека
Дрх. Наум

Леонид Успенски

СМИСАО И САДРЖАЈ ИКОНЕ

Смисао и садржај иконе нам се заснивају на учењу Цркве које је она образложила као одговор иконоборству.

Догматски основ поштовања иконе и смисао литургијске слике нарочито се показује за време два празника: па дан Светог Нерукотвореног образа и на дан Победи Православља – празника победе иконопоштовања и коначне победе догме божанског оваплоћења.

Као основу нашег излагања, узећемо кондак Победи Православља који је права вербална слика празника. Овај текст, како својим изузетним богатством тако и својом посебном дубином, изражава целокупно учење Цркве о икони. Претпоставља се да је овај текст настао после десетог века; али је могуће да је настао кад и канон празника. У том случају он потиче из деветог века, тј. из времена самог установљења Победи Православља. У ствари, канон празника написао је Теофан Начертани, исповедник Православља у току друге половине иконоборства. Касније, Свети Теофан био је никејски митрополит и умро је око 847. године. Канон је написао човек који је лично учествовао у борби за икону. Он представља врхунац доживљеног искуства Цркве, конкретног искуства, доживљеног божанским откривењем, искуства брањеног по цену крви. У три реченице, у сажетом и тачном облику он изражава, поводом победе иконопоштовања, целу икономију спасења и тиме учење о икони и њеном садржају.

Нсописива Реч Очева постала је описива, оваплотивши се тобом, Мајко Божија, и пошто је упрљаној икони (слици) повратила првобитно достојанство, сједини је с божанском лепотом. Исповедајући спасење, ми га изражавамо и делом и речју (тачније: то „осликавамо” и делом и речју).

Први део овог кондака говори о силаску (о доласку у свет) другог Лица Свете Тројице и тиме представља христолошку основу иконе. Следеће речи откривају смисао оваплоћења, остварења божанског плана о човеку и, према томе, о свету. Можемо рећи да прве две реченице јасно тумаче светоотачко правило: „Бог је постао Човек да би човек могао постати Бог”. Завршетак кондака изражава одговор човека Богу, наше исповедање спасоносне истине о оваплоћењу, човеково прихватање божанског домостроја (икономије) и његово учешће у Божијем делу, па према томе остварење нашег спасења: „и исповедајући спасење ми га делом и речју изражавамо”.

Садржај првог дела кондака („нсописива Реч Очева постала је описива оваплотивши се Тобом, Мајко Божија”) може се сажети на следећи начин: Друго Лице Свете Тројице постаје Човек остајући истовремено Оно што беше, тј. савршени Бог који поседује пуноћу божанске природе и у свом Божанству „неописива Реч Очева”. Бог узима на себе људску природу коју је Он створио; Он преузима од Богоматере ту људску природу у потпуности не изменивши Своје Божанство, не мешајући га са људском природом постаје истовремено и Бог и Човек. „Реч је постала тело да би тело постало реч”, каже Преподобни Марко Подвижник¹. То је неизрециво снисхођење, кепоза Божија: Онај који је безусловно неприступачан створењу, који није ни описив ни представљив, постаје описив и представљив узимајући на себе људско тело. Икона Исуса Христа, Богочовека јесте сликовити израз Халкидонске догме. У ствари, она представља Лице Сина Божијег који је постао Човек, који је по Својој божанској природи јединосущтан Оцу а по Својој људској природи „јединосущтан нама, сличан нама у свему, изузев греха”, према речима одлуке Халкидонског сабора. Христос

сједињује у Себи за време Свог земаљског живота „обличје Бога и обличје слуге” по речима апостола Павла (Фил. 2, 6–7). Људи који су се налазили око Христа видели су у Њему само човека, мада често и пророка. За невернике Његово Божанство је скривено „обличјем слуге”. За њих је Спаситељ само историјска личност, човек Исус. Чак и најомиљенији ученици видеше само једном, пре страдања, Христа не у Његовом обличју слуге већ у Његовој прослављеној, обоженој људској природи. То је било у тренутку Преображења на Гори Тавору. Али Црква има „очи да види” као што има и „уши да чује”. Стога у Јеванђељу писаном људским речима она чује реч Божију. Исто тако, она увек види Христа очима своје непоколебљиве вере у Његово Божанство. Зато Га она на иконама не приказује као обичног човека, већ као Богочовска у Његовој слави и то чак и у тренутку Његовог највећег понижења. Видећемо на који начин она то чини; у овом случају напоменућемо да управо због тога Православна Црква не представља Христа као човска који телесно и душевно пати, као што Га приказује западњачка религиозна уметност.

Као што смо видели, иконоборци нису могли да схвате управо икону Богочовска. Питали су се како се могу приказати *две природе* Христове. Међутим, православни нису ни помишљали да представе ни божанску ни људску природу као такве. Као што рекосмо, они изображавају *Његову личност*, Личност Богочовека сједињујући у Њој ове две природе, без мешања и без раздвајања.

Карактеристично је да се кондак Победе Православља не обраћа једном Лицу Свете Тројице већ Мајци Божијој. Овде се сусрећемо са јасним јединством учења о Христу и Мајци Божијој. Оваплоћење другог Лица Свете Тројице јесте основна догма хришћанства. Али исповедање ове догме могуће је само ако верујемо у Свету Дјеву Марију као истиниту Мајку Божију. У ствари, ако негација људског лика Божијег води логично негацији божанског материнства, а истовремено и негацији самог смисла нашег спасења такође и супротно је истинито: постојање и поштовање иконе Исуса Христа указује на значај Мајке Божије, чији је пристанак: „нека ми буде по речи твојој” (Лк. 1, 38) био неминован услов оваплоћења које је и једино омогућило да Бог постане вид-

¹ Посланица монаху Пиколу, *Добротољубље* на руском, т. I стр. 420.

љив и представљив. Према учењу Светих отаца изображавање Богочовека заснива се управо на описивој људској природи Његове Мајке. „Пошто је Христос рођен од неописивог Оца, како објашњава Теодор Студит, Он не може бити насликан. У ствари, каква би слика могла одговарати Божанству чије представљање строго забрањује Свето Писмо. Али од тренутка када је Христос рођен од Мајке која је описива, природно је да Он има слику која одговара сличности Његове Мајке. Ако он не би могао бити представљен прско уметности то би значило да је Он рођен само од Оца и да се није оваплотио. Али ово је супротно целој Божанској икономији нашег спасења².“ Ову могућност изображавања Богочовека по телу које је добио од Своје Мајке Седми васељенски сабор, супротставља одсуству представљања Бога Оца. Свети оци Сабора понављају основне доказе папе Григорија II садржане у његовом писму упућеном цару Лаву Исавријанцу: „Зашто не описујемо и не представљамо Оца Господа Исуса Христа? Зато што не знамо оно што Он јесте (...). А да смо Га видели и да смо Га упознали као што смо видели и упознали Његовог Сина, онда бисмо покушали да Га опишемо и да Га уметнички представимо³.“

Овај став Сабора, као и речи Светог Теодора Студита дотичу се једног веома битног питања за нас и од изузетне догматске важности. Наиме, реч је о сликању Бога Оца које постоји у црквеној пракси. Познато нам је да човекова мисао није увек била на висини праве теологије, као што ни уметничко стварање није увек било на висини аутентичне иконографије. Међу другим грешкама наилазимо често и на лик Бога Оца, нарочито присутан у Православној Цркви почев од седамнаестог века. Поново ћемо се вратити овом питању да бисмо га подробније размотрили у вези са забраном иконе Бога Оца од стране Великог московског сабора 1666–1667. За сада ћемо се задовољити неким начелним питањима која се односе на поменуте текстове.

Као што видимо, Седми сабор говори о непостојању слике Бога Оца, као неоваплоћеног, невидљивог, па према томе и непредстављивог; Сабор подвлачи разлику између

² III Иобијане, гл. II, П. Г. 99, 417ц.

³ Матси, XII, 963 Е.

изобразивости (могућности сликања) Сина зато што се Он оваплотио и немогућности изображења (сликања) Бога Оца. Отуда с пуним правом можемо закључити да Сабор потврђује ту немогућност сликања Бога Оца према учењу Цркве. Овим се поново враћамо јеванђелском реализму, основи целе православне иконографије. Очигледно је да се може представити макар шта, јер људска машта нема граница. Али јасно је да све није могуће представити. Многе ствари које се односе на Бога, не само да се не могу представити помоћу слике ни описати путем речи, већ су апсолутно непојмљиве људском уму. Управо на темељу те несхватљивости и несазнатљивости Бога Оца, Сабор заснива тврдњу о немогућности његовог изображења. Ми имамо само један приступ за познавање Свете Тројице; ми познајемо Оца прско Сина („и ко виде мене виде Онога који Ме посла“, Јн. 12, 45; и „онај који мене виде виде и Оца“, Јн. 14, 9) и Сина кроз Духа Светог: „Нико не може Исуса Господом назвати осим /духом Светим“ (1. Кор. 12, 3). Ми дакле представљамо само оно што нам је откривено: оваплоћено лице Сина Божијег, Исуса Христа. Дух Свети је представљен онако како се Он јавио: у виду голуба о Богојављењу, у облику пламених језика на Педесетницу итд.

Ако први део кондака говори о Божанском оваплоћењу као о основи иконе, други део, видели смо, изражава смисао оваплоћења, а тиме и смисао и садржај новозавестне иконе: „пошто је упрљаној икони (човеку) повратила првобитно достојанство, сједини је с божанском лепотом.“

То значи да својим оваплоћењем Божија Реч поново ствара, обнавља у човеку божанску икону упрљану Адамовим падом⁴. Христос, нови Адам, првина новог створења, небеског човека, узводи човека циљу због којег је први Адам створен. Да бисмо достигли тај циљ требало се вратити самом почетку почевши од Адама. У Библији читамо: „Бог рече: да створимо човека по своме обличју као што смо ми“ (Пост. 1, 26). Дакле, према плану Свете Тројице човек треба да буде не само слика свога Творца већ да у свему буде подобан Богу. У књизи Постања у опису о испуњењу стваралачког чина не спомиње се више подобије (сличност): „И створи Бог човека према својој

⁴ Види поводом овога, нар: Свети Атанасије Велики, *О оваплоћењу*, II, Г. 25, 120 Ц, Д.

слици, по слици Божијој створи га" (Пост. 1, 27); или пак: „Кад Бог створи Адама, створи га по слици Божијој", (*Kat' eikona Theou* (Пост. 5, 1)⁵. Могло би се рећи да се нарочито настојало на понављању речи „слика" и да је изостављање речи „подобље" (сличност) више него очигледно⁶. Значење библијске приче о плану Свете Тројице да створи човска према „слици и прилици" Божијој и о стварању „према слици Божијој" било је предмет разлагања од стране Светих отаца у том смислу да човек, будући да је створен према слици Божијој, он је према томе позван да оствари божанско подобље. Бити према слици Божијој значи бити у могућности да се стекне подобље. Другим речима, човеку је додељен сталан задатак који мора да испуни, а то је да буде подобан Богу.

Преко крштења благодат поново успоставља у палом човеку слику Божију; што се тиче божанског подобља, благодат то касније одређује човековим настојањем како би стекао врлину чији је врхунац љубав, највеће одличје у подобљу са Богом. „Као што сликари најпре само једном бојом означе само обресе портрета, а после полако ките једну боју повише друге и тако утврђују сличност портрета са моделом (...), тако исто благодат Божија почиње преко крштења да поново успоставља слику онакву каква је била кад је човек дошао на свет. Затим кад благодат види да ми свим срцем тежимо лепоти подобља (...), када се расцветавају врлина за врлином, уздижући лепоту душе из славе у славу, она човеку прибавља одличје подобља⁷."

Међутим, човек је „свет у малом", микрокосмос. Он је средиште створеног живота и према томе, будући да је слика Божија, он је пут којим Бог дејствује на створење. Управо у тој божанској слици открива се космички смисао човека. Помоћу човека, прско човека створење учествује у духовном животу. Пошто га је Бог поставио на чело свих видљивих створења, човек је дужан да оствари у самом себи јединство и хармонију свега и да сједини сав свет у Богу, да тиме створи

⁵ Паводимо Библију према тексту Септуагинте.

⁶ Поводом овога види В. Лоски, *Мистична теологија Источне цркве*, поглавље VI, „Икона и подобље", Париз, 1944.

⁷ Дијадок Фотички, *Духовна дела*, поглавље I.XXXIX, Париз 1995, стр. 149.

јединствено тело у којем ће Бог бити „све у свакој твари", јер коначна сврха стварања је његово преображење.

Али човек није испунио оно за шта је био позван. Окренуо се од Бога; тада је снага његове воље ослабила, а инерција његове природе однела је превагу над полетом ка Богу. То је било узрок распадању овог микрокосмоса који је човек и према томе довело је неминовно до распадања космичког, до катастрофе у целој твари. Цео видљиви свет огрезао је у напреду, у борби, у патњи, у смрти, у распаљивости. Овај свет више није био одблесак божанске лепоте пошто се божанска слика (човек) уписана у средишту свемира помрачила. Управо ово је било супротно позиву који је човеку био додељен. Међутим, Божија замисао није се изменила. Задатак који пали човек није могао да испуни, пошто је био неспособан да својим властитим снагама поново успостави своју природу у првобитној чистоти, испунио је нови Адам, Христос. „Човек, онакав каквог га је Бог створио престао је да постоји као што је био Адам пре свог пада; немогуће је било да поново постоји један такав Адам каква је био пре пада. Међутим, било је неопходно да постоји такав човек. Стога Бог, желећи да има човска као што је у почетку био створио Адама, посла (...) на земљу свог јединог Сина који, пошто дође, оваплоти се и узе на себе савршену људску природу да би био савршен Бог и савршен Човек и да би Божанство тако нашло човека достојна себи. Ево Човека. Никада није било ниједног сличног, нити га има, нити ће га икада бити. Зашто је Христос тако постао? Да би сачувао Божији закон, да би сачувао Његове заповести, да би се борио и победио демона⁸." Да би избавио човека од заточења прародитељског греха, потребан је био човек онакав каквог га је Бог створио у почетку, тј. без греха, јер грех је страна ствар, касније придодата људској природи, творевина слободне воље, како каже Григорије Ниски, вољно одрицање створења од пуноће живота.

Оваплоћење Сина Божијег није само поновно стварање човска у његовој првобитној чистоти, већ и остварење онога што први Адам није могао да испуни. Оци Седмог

⁸ Катихизис приписан Светом Симеону Новом Богослову, изд. руско, Беседа I, деп. 3, Москва 1892, стр. 23.

Васељенског Сабора кажу: „Бог поново створи човека у његовој бесмртности, покљонивши му тако дар који му се више неће моћи одузети. То поновно створење било је подобније Богу и савршеније него прво створење, то је вечни дар”.⁹ Овај дар бесмртности састоји се у могућности да се придружи лепоти, божанској слави: „Он га је сјединио са божанском лепотом”, каже кондак. Узимајући на себе људску природу, Христос ју је прожео благодаћу, како би та природа учествовала у божанском животу, и прокрчила човску пут у Царство Божије, пут ка обожењу, ка преображењу. Савршеним Христовим животом поново је успостављена у човеку божанска икона. Добровољним прихватањем страдања, Он је поништио силу првобитног греха и учинио човека способним да оствари задатак за који је био створен: за божанско подобје. У Христу је ово остварено до највишег ступња, до савршенства, обожењем људске природе. У ствари, обожење значи савршено сагласје, потпуно сједињење човечје природе и Божанства, људске воље и божанске воље (њихова синергија). Стога, Божанско подобје доступно је само обновљеном човеку у којем је Божија икона прочишћена и наново васпостављена. Ова могућност остварена је извесним даром људској природи и пре свега у њеној слободи. Божанско подобје није могуће стећи без слободе, јер се оно остварује у живом споју између Бога и човека. Човек улази свесно и слободно у план Свете Тројице и ствара у Њој самој своју сличност са Богом у складу са својим могућностима и уз помоћ Светог Духа. Одатле словенска реч „преподобни”, буквално „врло сличан” која се употребљава као манастирски узор светости.¹⁰ Човеков препород састоји се у мењању „садашњег пониженог стања” његове природе наводећи је да учествује у божанском животу, јер, према класичном

⁹ V заседање, Манси XIII, 216 A.

¹⁰ Ова реч створена у време светих Ђирила и Методија да би се превео грчки израз *oxios* значи човеково примање божанског подобја. Не постоји никакав одговарајући израз у другим језицима. Ипак, супротан израз и појам – „неподобје”, „деваликовање” – могли су се срести још у давно време. Платон употребљава овај израз у филозофским смислу (*anopoiotētos pōnton ou toron*) у својој *Политици* да би изразио не-сагласност света са његовом идејом. Свети Атанасије Велики већ га употребљава у хришћанском смислу: „Онај који је створио свет, видећи да пропада од испогоде и олује и од опаснеги да потоне у једном месту исподобија, зграби кормило душе и прiskoчи јој у помоћ исправљајући свако скретање.” Свети Августин каже у својим *Исповестима*: „Видех себе далеко од Тебе, у неком месту неједноличја (*et inveni me longe esse a Te in regione dissimilitudinis* 7, 10. ПЛ. 32, 742).

казивању Светог Григорија Богослова које понавља Василије Велики „човек је створење, али има налог да постане бог”.



Апостоли Петар и Павле

Убудуће, идући Христовим стопама, суштаствено сједињујући се у Његовом Телу, човск може у себи успоставити божанску сличност и учинити да она зрачи над светом. Према речима Светог Павла, „сви ми, пак који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа” (2. Кор. 3, 18).

Када човек постигне тај циљ, он учествује у божанском животу и преображава и саму своју природу. Човек постаје син Божији, храм Духа Светога (1. Кор. 6, 19); умножавајући

дарове благодати, он преназилази самог себе и уздиже се више него што је био уздигнут Адам пре свог пада, јер не само да се враћа чистоти првобитног човека, већ се он обожава, преображава се, „сједињује се са божанском лепотом”; и по благодати постаје бог.

Ово уздизање човека је обратно паду и почиње да ослобађа свет од нереда и од распадљивости: јер обожење које је стекао светитељ образује премисе будућег космичког преображења које треба да дође.

Икона Божија је неизбрисива у човеку и кригтење је само поново успоставља и прочишћава. Међутим, подобје са Богом може да се повећа или да се умањи. Човек, будући слободан, може да се потврди у Богу или против Бога. Он може, ако жели, да постане „изгубљени син”. Тада се Божија слика у њему помрачује, и он може у својој природи да оствари одвратно неподобије, „карикатуру” Бога.

Будуће преображење целе људске природе, укључујући тело, откривено нам је преображењем Господа на Гори Тавору: „И преобрази се пред њима, и засја се лице Његово као сунце, а хаљине његове постадоше бијеле као свјетлост” (Мат. 17, 2; Мар. 9, 1-8; Лк. 9, 27-36). Господ се појави пред ученицима не у свом „обличју слуге”, већ као Бог. Цело Христово тело се преобрази, поставши тако сјајна одећа Његова Божанства. У Преображењу на Гори Тавору није се само Божанство указало људима, већ се и људска природа указала у слави божанској.¹¹ И Свети оци Седмог Васељенског Сабора објашњавају да оно што чини главну одлику Преображења, јесте то да се Преображење није десило тако што је Реч напустила људско обличје, већ се пре то десило озарењем људског обличја Његовом славом.¹² Или пак, према речима Светог Григорија Паламе „Христос тада не преузе на себе ништа необично, нити задоби неко ново својство, већ једноставно откри Својим ученицима оно што Он јесте”.¹³ Преображење појмљиво људском бићу јесте откривање божанске славе Другог лица Свете Тројице, које у Свом оваплоћењу

¹¹ Митрополит Филарет, Сабрана дела, на руском, Беседа 12, Москва 1873, стр. 99.

¹² VI заседање, Матси XIII, 321 II, Д.

¹³ П. Г. 150, 1232 Ц.

остаје неодвојиво од Своје божанске природе, заједничке и Оцу и Духу Светоме. Ипостасно сједињење, две Христове природе остају целосне („без мешања и без збрке”, према речима догматске дефиниције Халкидона), али божанске енергије прожимају Христову људску природу и преко њих Његова човечија природа сија преображавајући се сјајем постворене светлости. „Царство Божије се указало у својој сили” (Мар. 9, 1). По речима Отаца, Христос је показао ученицима божанско обличје у које су позвани сви људи. Као што је тело нашега Господа било прослављено и преображено блистајући божанском славом и неизрецивом светљашћу, тако су исто тела светитеља прослављена и постала су обасјана преображавајући се силом божанске благодати. Ово подобје човека Богу Свети Серафим Саровски није само објаснио, већ је непосредно открио на видљив начин Мотовилову преобразивши се пред његовим очима.¹⁴ Још један светитељ, Симеон Нови Богослов, описује своје лично искуство тог просветљења на овај начин: У том стању човек је у пламену посредством Духа и постаје сав ватрен у својој души. Он преноси свом телу свој властити сјај, попут физичке ватре која преноси гвожђу своју властиту природу.¹⁵

Међутим, као што гвожђе постајући ватра остаје гвожђе, али пречишћено, тако исто људска природа у додиру са благодаћу остаје оно што јесте, остаје цела, ништа се у њој не губи. Она се пречишћава као што се гвожђе пречишћава у додиру с ватром. Благодат прожима људску природу, сједињује се с њом и човек већ почиње овде живот века који треба да дође. Стога можемо рећи да је светитељ много више човек него што је то грешник: он је ослобођен греха који је у суштини стран људској природи; он остварује главни смисао свог постојања: он се облачи у неварљиву лепоту Божијег Царства у којој учествује својим животом. Стога лепота, како је поима Православна Црква, није лепота која је својствена створењу у његовом садашњем стању; она је атрибут века који треба да дође кад Бог буде све у свему. „Господ је ушао у своје царство, он се обукао у сјај (лепоту)”, каже недељни јутарњи прокимен (Пс. 93), дан који је слика вечног живота

¹⁴ И. Горјанов, Серафим Саровски, Bellefontaine, 1973, стр. 208-214.

¹⁵ Катихизис 83, Еп. VI, Теолошке и схоластичке расправе II, Увод, критички текст и напомене од J. Darrouzés A. A, Париз 1943, стр. 100.

који треба да настане. Свети Дионисије Ареопагит назива Бога „Лепотом“, пошто, на један начин, Бог сваком створењу подарује лепоту њему својственоу, а с друге стране, Он га заогрће другом лепотом, истинитом „божанском лепотом“. Свако створено биће носи на себи печат свог Творца. Али тај печат још увек није божанско подобје, већ само лепота својствена створењу¹⁶. Он може бити човеку средство, пут да се приближи Богу. У ствари, према речима Св. Павла: „Јер што се на њему не може видјети, од постања свијета могло се познати и видјети на створењима, и његова вјечна сила и божанство да немају изговора“ (Рим. 1, 20). Што се тиче Цркве, вредност и лепота видљивог света нису у његовом садашњем пролазном сјају, већ у његовом могућем преображењу оствареном прско човека. Другим речима, права лепота јесте зрачење Светога Духа, светост, учествовање у веку који треба да дође.

Други део кондака води нас у патристичко поимање иконе и омогућава нам да проникнемо у дубоки смисао канона 82, Петог и Шестог сабора (692.). Свети патријарх Герман каже: „Ми на иконама изображавамо свето тело Господње“.¹⁷ Оци Седмог васељенског сабора објашњавају то следећим речима: „Иако католичанска Црква сликарски представља Христа у Његовом људском облику она не одваја Његово тело од Божанства које се ту сјединило (...). Када правимо икону Спаситеља (Господњу), ми исповедамо Његово обожено тело и препознајемо на икони само слику која представља подобје са праликом. Само тиме она добија име, једино у томе она учествује и због тога се она поштује и света је“¹⁸.

Свети Теодор Студит још јасније објашњава: „Изображавање Христа не састоји се у сличности са трулежним човеком, што је апостол кудио, већ у сличности са човеком који није подложен пропадљивости, као што је Он Сам раније рекао, управо непропадљивим (...) јер Он није једноставно човек, већ Богочовек, Бог који је постао човек“¹⁹.

Ове речи Светог Теодора Студита и Отаца Седмог Васељенског Сабора које објашњавају садржај иконе, јесу као од-

говор на речи Светог Григорија Богослова о исповедању Богочовека: „Нек нам зато не завиде кости, вене и спољни људски изглед(...)“. Садржи целог човека и додаје Божанство²⁰.

Упоредљујући наведене текстове, видимо да се задатак новозавестне иконе, онако како схватају Оци, састоји управо у највернијем, у најпотпунијем изражавању истине о божанском оваплоћењу, онолико колико је то могуће помоћу средстава уметности. Икона Човска Исуса јесте икона Бога; стога су Оци Седмог Васељенског Сабора, имајући у виду Његову икону, говорили: „У истом Христу, ми видимо истовремено неизрециво и представљиво“²¹.

Као што видимо, икона не представља пропадљиво тело које је подложно распадању, већ преображено тело, обасјано благодаћу, тело века који треба да настане (Види 1. Кор. 15, 35–46). Помоћу материјалних средстава, која су видљива телесним очима, она представља божанску лепоту и славу. Стога Оци кажу да је икона света и да је достојна поштовања јер преноси обожено стање свог пралика и носи његово име, и зато је благодат, својствена свом пралику, ту присутна. Друкчије речено, то је благодат Светога Духа која подстиче светост како приказаног лика, тако и иконе која представља лик, и на тај начин се између верника и светитеља успоставља однос посредством иконе светитеља. Икона тако учествује у светости свог пралика, и помоћу иконе ми у нашој молитви учествујемо у тој светости.

Оци Седмог Васељенског Сабора јасно разликују икону од портрета: портрет представља обично људско биће; икона представља човека сједињеног са Богом. Она се разликује од портрета по својој садржини и та садржина ствара видове посебног обележја, који су својствени само икони и чине је друкчијом од сваке слике. Икона указује на светост на такав начин да она не може ни да се подразумева, ни да се нешто више додаје нашом мишљу, пошто је видљива нашим телесним очима. Слика о посвећењу човека представља стварност која се обистинила у преображењу на Гори Тавору. Стога литургијски текстови о празнику Нерукотвореног Образа (16.

¹⁶ Свети Дионисије Ареопагит, *О Божанским Именима*, погл. IV, 7, П. Г. 3, 701 Ц. Француски превод од М. de Gandillac, Париз 1943, стр. 100.

¹⁷ П. Г. 98, 157 Б. Ц.

¹⁸ VI заседање, Манси XIII, 344.

¹⁹ Седм поглавља против иконобораца погл. I, П. Г. 99, 488.

²⁰ 1. писмо Калкитију против Анолитарија, П. Г. 37, 148 АБ.

²¹ VI заседање, Манси XIII, 244 Б.

август) успостављају паралелу између садржаја иконе и преображења: „Када су највешћи апостоли дошли на Свету Гору, падоше ничице видећи Господа како открива зору божанске светлости; а ми сада падамо ничице пред Нерукотвореним Образом који сија јаче од сунца...” или пак: „Пошто си, о Творче, обасјао људску помрачену слику, Ти си је на Гори Тавору показао Петру и синовима Грома. (...). А сада нас Господе, човекољупче благослови и посвети сјајем своје пречисте слике”.²² Ова паралела, која може бити објашњена и другим литургијским текстовима, није свакако плод обичне песничке маште; то не би било у складу са божанским надахнућем литургијских текстова. То је управо доказ о духовном садржају иконе. Господња икона казује нам оно што је било откривено апостолима на Гори Тавору; ми не гледамо само лик Исуса Христа, већ и његову славу, светлост божанске Истине која је постала видљива симболичким говором иконе, „Пуноћу посталу доступну погледу свих преко слике”, како каже Пети и Шести Сабор.

Ова духовна стварност иконе добија сву своју вредност практичне поуке у последњој реченици кондака Победе Православља: „Исповедајући спасење, ми то изражавамо (тј. божанску икономију изражсн у двома првим реченицама) делом и речју”. Тако се кондак завршава одговором човека Богу, прихватањем и исповедањем божанске икономије спасења.

Лако је схватити како се исповеда спасење помоћу речи. Исповедање помоћу дела може се схватити као испуњење Христових заповести. Али овде није само реч о томе. Овај Синодик Победе Православља²³ садржи низ анатема у односу

²² 2. и 3. стихира, глас 4.

²³ Најстарији текст који је до нас дошао о том синодику јесте копија из 16. века. Овај текст звани Мадридски објавио је Г. Успенски 1891. на руском (Otcherki vizantijskoj obrazovatelnoj, стр. 89. Седм параграфа овог текста синтетизују цело догматско учење о икони са прогласом на крају сваког параграфа, о вечној успомен на оне који припадају православној вероисповести. За узврат, пет осталих параграфа откривају верске заблуде и бацају анатему на оне који изопачавају право учење. У руској Цркви је у 17. веку овај синодик био толико измењен, да је његова догматска садржина која се односи на слику нестала, што је у потпуности преиначило његов смисао. Суштина православног учења замењена је низом потврда од општег значаја, као нпр. пристајем уз Седми Васељенски Сабор, итд. Овај текст садржи само један параграф о слици и то не од неког већег значаја, пошто се ограничава да одбаца оптужбу идололатрије. Овај параграф много личи на парафразу једног правила Тридентског сабора (1563).

на јеретике, иконоборце и низ прогласа вечног спомена на исповеднике православља. Трећи параграф, између осталих, проглашава „вечан спомен онима који верују и који објављују, тј. благовесте своје речи списима, а своја дела изображењима, ради једног и истог циља: проповедање ис-



Богородица умиленија, средина XII века
(из трезора московског Кремља)

тине речима и потврђивање исте иконама”. Изображење, дакле подразумева делање када је реч о изображењу; али и стварање слике представља такође делање; ова последња реч у кондаку има двоструки смисао: смисао унутрашњег и спољњег делања. Другим речима, она резимира доживљено искуство Цркве, искуство изражено речима или сликама преко људи који су га доживели, а то су светитељи. С једне стране, човек може у благодати Духа Светога и преко ње да успостави своје подобије са Богом, да се сам преобрази кроз унутарње делање (духовну праксу) да од себе начини живу икону Христову. То је оно што Свети Оци називају „делотворни живот”. С друге стране, човек може такође, ради добра других да изрази своје посвећено стање сликама, сликама видљивим и сликама вербалним: „Ми то изражавамо делом и речју”.

Човек може да створи и спољну икону, служећи се тварју која га окружује и која је била посвећена доласком Бога на земљу. Свакако, унутрашње духовно стање можемо изразити и самим речима, али изображењем то стање је очигледно изражено и видно потврђено, оно је приказано: реч и слика „указује једна на другу“ по одлуци Седмог Сабора.

Све што смо рекли о садржају иконе можемо упоредити са текстом из прве посланице светог Павла КориѠанима (Прва Кор. 15, 35–38). Он упоређује наше смртно тело са зрном баченим у земљу. У току живота зрно мора да проклија, да уђе у извесној мери, у живот који треба да настане; ми морамо да уђемо у живот века који треба да дође како бисмо по општем васкрсењу, задобили обличје које ће бити Богу по вољи да нам да. „Тако и васкрсење мртвих: сије се у распаљивост; а устаје у нераспаљивост; сије се у бешчашћу, а устаје у слави; сије се у немоћи устаје у сили; сије се тијело душевно, а устаје тијело духовно“ (Прва Кор. 15, 42–44). Христос, Нови Адам, обновио је, поново створио у бесмртности нашу људску природу: „Први Адам постаде душа жива, други Адам, дух који оживљава. Тако је и написано: Први човјек Адам постаде душа жива, а последњи Адам дух који оживљује. Али није прво духовно, него душевно, потом духовно. Први човјек је од земље, земљан; други је човјек Господ са неба. Какав је земљани такви су и земљани; и какав је небески такви су и небески. И као што носимо слику земљаног, тако ћемо носити и слику небеског. А ово вам говорим браћо, да тијело и крв не могу наслиједити Царства Божијега, нити распаљивост наслијеђује нераспаљивост“ (ibid vv. 45–50). И мало даље апостол каже: „Јер ово распаљиво треба да се обуче у нераспаљивост, а ово смртно да се обуче у бесмртност“ (v 53). Светлост преображења на Гори Тавору већ је слава века који треба да дође; јер сила која васкрсава светитеље после њихове смрти, јесте сила Духа Светога који у току њиховог земаљског живота, оживљава не само њихову душу већ и њихово тело. Зато кажемо да икона не преноси обични свакидашњи лик, већ његов прослављени и вечни лик. Јер сам смисао и разлог постојања иконе јесте у томе да се покаже наслеђе непропаљивости, наслеђе Царства Божијега чијег су они првине још у њиховом овоземаљском животу. Икона је слика човека у коме је стварно присутна благодат која саживе

страсти и која посвећује све. Зато је и његово тело представљено суштаствено друкчије од обичног распаљивог тела. Икона, лишена у потпуности сваке егзалтације, јесте једноставно пренос извесне духовне стварности. Ако благодат обасјава целог човека, тако да је цело његово духовно и физичко биће обузето молитвом и остаје у божанској светлости, икона означаје на тако видаи начин човека који је постао жива икона, истинско подобје Божије. *Икона не представља Божанство; она указује на човјеково учествовање у божанском животу.*²¹

Постоји дакле органска веза између поштовања светаца и поштовања икона. Стога у религијама које су се одрекле поштовања светаца не постоји ни света слика (протестантизам), и тамо где се поимање светости разликује од поимања светости у православљу, слика из Предања се уклања.

Анализа кондака о Победи Православља уводи нас у много јасније схватање двоструког реализма свете новозаветне слике. Исто као што Богочовек Исус Христос, „Јер у њему живи свака пуноћа Божанства тјелесно“ (Кол. 2, 9), тако исто Црква, Тело Христово јесте истовремено и божанско и људско тело. Она сједињује у себи две стварности: земаљску, историјску стварност, и благодат Светога Духа, Божју стварност и стварност света. Разлог постојања сакралне уметности јесте управо у томе да износи видљиво сведочанство ове две стварности: оно је реалистично у ова два смисла, и зато се икона разликује од сваке друге слике, исто тако као што се сакрално штиво разликује од сваког другог књижевног дела.

Што се тиче изображења Христа, светаца и догађаја Свете Историје, Црква побожно штити историјску стварност.

²¹ Често чујемо од стране хетерославних а понекад и од извесних православних да, ако западњачка слика, односно Римокатоличке Цркве, тежи несторијанству, онда би православна икона могла имати не приметне одлике монофиситизма. Оно што смо рекли о садржини иконе омогућава нам да проценимо о апсурдности такве оптужбе. Ако се може рећи да је слика Римокатоличке Цркве заиста несторијанска, јер представља као свети само људски изглед, једино земаљску стварност, православна икона нема никакве везе са монофиситизмом, јер она не представља ни Божанство ни човјека апсорбованог Њиме. Она представља човјека у свој његовој пуноћи земаљске природе, очишћене од греха и сједињене са божанским животом. Оптуживати православну сакралну уметност за монофиситизам, значи не схватити ништа од њеног садржаја. Могло би се истим разлогом оптужити Свето Писмо и православна литургија јер изражавају, исто као и икона, двоструку стварност: стварност створења и стварност божанске благодати.

Једино подређивање најконкретнијој историји може нам омогућити да преко иконе дођемо до личног сусрета Благодаћу Светога Духа са оним кога она представља. Свети патријарх Тарсије писао је цару и царици: „Саветно је прихватити драгоцене иконе Господа Нашега Исуса Христа пошто је Он постао савршен човек, само ако су те иконе насликане са историјском тачношћу саобразно јеванђељском казивању²⁵. Карактеристичне црте светаца биће дакле брижљиво сачуване и једино ова верност историјској истини омогућава иконографији светаца да буде тако постојана. У ствари, није само реч да се пренесе слика која је Предањем постала света, већ да се очува непосредна и жива веза са личношћу коју икона представља. Стога је битно да се, колико је могуће, држимо суштинских црта које је одликују. Свакако, то увек није могуће, јер као што се и животи светаца тако се и њихове црте често заборављају и тешко их је поново обновити. Сликарева неспретност може такође да умањи верну сличност. Али, она не може да заувек потпуно нестане: смањени минимум увек постоји који омогућава да се одржи веза са праликом иконе. Као што пише Свети Теодор Студит, „чак и ако не можемо да видимо на икони савршену слику саобразну оригиналу због несавршенства рада, наше речи ипак неће садржавати противуречан смисао; јер поштовање се не указује икони према ономе колико она одступа у подобију са праликом, већ према ономе колико је она више слична са праликом²⁶. Другим речима, у овом случају, битно је да није реч о недостацима сличности иконе са праликом већ о ономе заједничком које је очувала са праликом. У случају нужде, иконограф може да се ограничи на неке карактеристичне црте. У већини случајева, верност оригиналу је таква да православни верник лако препознаје на иконама највише поштоване свце, а да не говоримо о Христу и Богородици. Па и кад му је неки светац непознат, увек ће моћи рећи ком реду светаца припада, да ли је мученик, јерарх, прендобни итд.

Православна Црква никада није дозвољавала сликање икона према сликаревој машти или према моделу, јер би то

²⁵ Mansi XIII, 404 D.

²⁶ Побијанс III, 5, P. G. 99, 421.

значило свестан и поштан раскид са праликом; тако име које је на икони не би одговарало представљеној особи и то би била велика обмана коју Црква не може да дозволи (мада су повреде ових правила, или боље рећи злоупотребе биле доста честе у току последњих столећа). Тако, да би се избегла фикција или раскид између слике и њеног пралика, иконографи се служе старим иконама као моделима и приручницима. Стари иконографи су познавали лица светаца исто тако добро као и лица својих ближњих. Они су их сликали било напамет, било помоћу скица или портрета. У ствари, када би нека особа стекла славу светости, онда би одмах после њене смрти или пре саме канонизације и проналаска њених светих мошти, правили њене слике како би се поделиле верницима²⁷. О тој особи сачувале би се све врсте података, посебно скица и сведочанства савременика²⁸.

Као што знамо, сама историјска стварност, чак и врло тачна не служи као основа за икону. Од тренутка када представљена особа носи знаке божанске милости, икона мора да нам назначи њену светост. Иначе, не би имала смисла. Ако би икона представљајући људски изглед оваплоћеног Бога показала само историјску стварност, као што би то учинила фотографија, то би значило да Црква види Христа очима гомиле неверујућих који га окружују. Али, према тумачењу Светог Симеона Новог Богослова, речи Христове: „Ко Мене виде, виде Оца“ (Јован 14, 9) упућене су онима који гледајући човека Исуса, видеше истовремено Његову Светост. У ствари,

²⁷ Када говори о портретској основи иконе, Н. П. КОНДАКОВ наводи карактеристичан случај коришћења портрета у својству документа за сликање иконе. У време открића моштију Светог Пиките, архиепископа Новгородског, 1558. и које су биле исцрпите (целе), начинен је један посмртни портрет светитеља и послан црквеним властима са следећим писмом: „Милостију светитеља, господару, послали смо ти хартију, слику светог Пиките, Епископа (...), и према овом узор, господару, нареди да се начини светитељева икона“. Затим следе подробни подаци који карактеришу тачно спољни изглед светог Пиките, његове хаљине, итд., како би се употпунио портрет који је насликап на хартији (Руски икони, 3, 1, део, стр. 18–19, на руском).

²⁸ Када се почела губити жива традиција или, боље рећи, када се почело од ње удаљавати, крајем XVI века, документација којом су се служили иконографи била је систематизирана и тада су се појавили приручници које зовемо *подлинници*, са или без илустрација. Они тачно одређују типичну иконографију светаца и празника назначавачући главне боје. Ако они нису били илустровани, они су садржавали кратке описе који су давали одлике о свецима и наводи о њиховим бојама. Ови *подлинници* су неопходни иконографима као документација. Али они нису ништа друго, и ни у ком случају не може им се приписати исти значај као иконографском канону или светом Предању као што то раде извесни западни аутори.

ако схватамо то виђење у односу на телесни изглед, онда су они који су га разапели и који су Га плували видели такође Оца; тако да не би било никакве разлике ни предности између неверних и верних, јер су сви подједнако постигли и очигледно је, достигнуће то жељено блаженство²⁹...”

„Историјски Исус, Исус из Назарета” онакав какав се јавио пред очима чудних сведока, Христос ван Цркве је правозиђен у пуноћи Откривења, које је подарено правим сведоцима, синовима Цркве просветљеним Свтим Духом. Обожавање Христове људске природе је страпо источњачком предању, или пак, та људска обожена природа има овде исти славни облик у коме се Христос појавио ученицима на Гори Тавору – људска Христова природа учинила је видљивим Божанство које је заједничко и Оцу и Сину³⁰.” Посматрање Цркве се разликује управо од профаног виђења на тај начин што она у видљивом посматра невидљиво, у временском вечно, које нам она открива у својем богоштовању чији је саставни део икона. Икона исто тако као и само богоштовање јесте откривење вечности у времену. Зато, у сакралној уметности натуралистички портрет човека може само да буде историјски документ; он не може ни у ком случају заменити литургијску слику, икону.

Икона изражава духовно искуство светости, и ми ту такође видимо исту аутентичност као и у преношењу историјске стварности; ми „смо окружени мноштвом сведока”, како каже Свети Павле (Јевр. 12, 1), сведока који нам преносе своје искуство посвећења: „Боље је назначити ове речи као причу о виђеним стварима, док израз појам (поста) заслужује да буде примењен на мисао која је плод силе поимања³¹...”. И заиста, само лично доживљено искуство може створити речи, облике, боје или црте које „стварно одговарају ономе што оне представљају. Затим додаје Свети Симеон, „Сваки човек када подноси извештај о некој ствари нпр. о кући, граду или некој палати (...), или о позоришту (...), морао је најпре видети и

²⁹ Свети Симеон Нови Богослов, *Теолошке и етичке расправе*, Увод, критички текст и напомене од J. Dagouzes A. A. Pariz 1967, t. II, str. 86-87.

³⁰ В. Лоски, *Мистична теологија Источне Цркве*, исто, стр. 242.

³¹ Свети Симеон, исто, стр. 94-95.

проучити њихову садржину; тек после тога он говори са вероватноћом. Јер, ако претходно није видео, шта би могао рећи из своје главе? (...) Дакле, ако нико не може ништа рећи или описати у вези са видљивим земаљским стварима сем ако се није очима осведочио, како би неко могао имати силу да говори (...) о Богу, божанским стварима и о светителјима и слугама Божијим и о ономе што је виђење Божије које се њима необјашњиво изненада догодило? Јер, управо то виђење ствара јасно у њиховом срцу неизрециву моћ, мада нам људска реч не дозвољава да о томе више кажемо, сем ако најпре писмо обасјани светлошћу познања³²...”

Христово Преображење догодило се само пред тројицом сведока, тројицом апостола „способних да приме” ово откривење, па чак и они сами видеше ову „зору божанске светлости” само онолико колико су то могли (тј. само у сразмери њиховог унутрашњег учествовања у том откривењу). Ми знамо нешто слично о томе у вези са животима светитеља. Тако, када се Свсти Серафим Саровски преобразио пред Мотовиловим, он му је објаснио да је могао да види ово преображење само зато што је донекле и сам учествовао; он не би могао да види светлост благодати да и сам није био њом обасјан. То објашњава зашто предање тврди да је свети јеванђелист Лука сликао иконе Богородице после Педесетнице. Без те „светлости познања” о којој говори Свети Симеон Богослов, без тог непосредног учешћа у посвећењу и конкретног сведочајства, никаква наука, никакво техничко савршенство, никакав таленат не би били довољни. Сами апостоли (који су стално гледали Христа и који су веровали у Њега) нису, пре силаска Светог Духа на њих, имали непосредно искуство о посвећењу Њиме, и наравно нису могли пренети то ни речима ни сликом. Због тога су и Свето Писмо као и света слика могли настати само после Педесетнице. У стварању иконе ништа не може заменити лично и конкретно искуство благодати. Када немамо тог личног искуства, онда можемо сликати иконе само преносећи искуство оних који су

³² Исто, стр. 96-99.

га доживели. Ево зашто Црква преко својих сабора и својих јерараха прописује сликање иконе онако како су је некада сликали свети иконописци. „Изображавање бојама саобразно предању, каже Свети Симеон Солунски, то је права икона, као што је Свето Писмо у књигама и божанска благодат почива на њој, јер оно што је изображено оно је свето³³. „Изображавај саобразно предању“, јер у предању ми учествујемо у искуству светих иконописаца, у живом искуству Цркве.

Ове речи као и речи Седмог Васељенског Сабора наглашавају учешће иконе у светости и у слави њеног пралика: „Благодат Божија пребива“ на икони пошто су „светитељи у току свог живота били испуњени Духом Светим. Исто тако после њихове смрти, каже Свети Јован Дамаскин, благодат Светога Духа задржава се стално у њиховим душама, њиховим телима, која су у гробовима, њиховим цртама и њиховим светим сликама, и то не због њихове природе већ као дар божанске благодати и божанског делања.³⁴“ Благодат Духа Светога задржава се на иконама, „посвећује очи верних“, како каже Синодик Победе Православља (део 4), и исцељује духовне и телесне болести: „Ми поштујемо Твоју свету икону којом си нас избавио од робовања непријатељу“, или пак: „Изображењем, Ти нас исцељујеш од зла³⁵“.

Средства која се користе на иконама да би се пренела та духовна одлика, савршено одговарају стању које морају да пренесу и које су свети Оци богоугодници речима описали. Јасно је да се божанска благодат не може ни на који људски начин изразити. Ако нам се деси да у животу сретнемо светитеља, ми не видимо његову светост. „Свет не види светитеље као што ни слепи не види светлост³⁶“. Ту светост коју не видимо не можемо је ни изобразити; оно се не може исказати ни речима ни сликом, ни на који људски начин. Она може бити само назначена на икони помоћу облика, боја и симболичких линија, помоћу сликарског језика, који је Црква

³³ Дијалог против јереси, гл. XXIII, P. G. 155, 113 D.

³⁴ Прва Расправа у одбрану светих икона, 19, P. G. 94, I, 1249.

³⁵ Празник о Нерукотвореном Образу (16. август) слава и похвала седмом канону.

³⁶ Филарет, Митрополит Московски, Проповеди, т. III, 57, о Благовестима, Москва 1874, на руском.

установила и који је прикључен строгом историјском реализму. Зато икона није само слика која представља неку побожну особу, јер та особа може бити представљена на различите начине. Посебна одлика иконе је у томе како најбоље изобразити назначено посвећено стање представљене особе.

Литургија нам казује да пред иконом Нерукотвореног Образа ми метанишемо пред лицем Спаситеља које „сија јаче од сунца“, и да ми тражимо да будемо „просветљени“ Христовом иконом (в. стихире од 16. августа). У овом случају треба имати на уму да када Свето Писмо или Литургија, ради подучавања на духовном плану, врше поређења са видљивим светом, то су само слике, а не адекватна описивања. Када Јован Дамаскин говори о казивању Јеванђелиста о Христовом Преображењу, он оправдава – неизбежно недовољно – поређење Божанске светлости са сунчевом светлошћу наглашавајући да је немогуће представити оно што је нестворено средствима створења³⁷. Другим речима, материјална сунчева светлост може само бити слика божанске светлости, нестворене, само слика и ништа више.

С друге стране, икона мора да одговара сакралном штиву које је апсолутно изричито: није реч о поетској слици ни о алегорији, већ о конкретној стварности. Реч је о стварности коју треба изразити. Али како изразити сликарским језиком ту просветљеност, ту светлост „која сија јаче од сунца“, превазилазећи сва средства изображавања? Бојама? Али оне нису довољне да изразе ни природну сунчеву светлост. Како би се онда могло бојама изразити светлост која превазилази сунчеву светлост?

Како у списима Отаца, тако и у живописима светитеља срећемо врло често сведочанства о извесној светлости, која обасјава изнутра ликове светитеља у тренуцима њиховог највишег узвишења, исто онако као што је блистало Мојсијево лице док је силазио са планине, тако да је морао да га прекрије копреном, јер народ није могао да издржи толики сјај (Излаз. 34, 30; број 2 Кол. 3, 7-8). Икона изражава ту појаву светлости помоћу ореола, који је спољне обележје стања

³⁷ Проповед о Преображењу, P. G. 94, III, 545-546; видети Б. Кривошјеп, Аскетска и теолошка учења Светог Григорија Паламе, Кондак VIII, Праг 1936, стр. 135.

јасно утврђеног у духовном свету. Светлост којом блистају узвишена лица светитеља, и која окружује њихове главе као најсавршенији део њиховог бића, има наравно округли облик. Говорећи о преображењу Светог Серафима Саровског, Мотовилов каже: „Замислите, када сунчеви зраци најјаче сијају у сред поднева, лице човека које вам говори“³⁸. Пошто је немогуће представити светлост као такву, једини начин да се то постигне путем сликања јесте да се замисли један диск (кружна плоча) као пехар те светлосне лопте. Није реч о постављању круне повише главе светитеља као што често виђамо на римокатоличким иконама где та круна као да лебди; реч је да се укаже на озареност лика. Ореол није алегорична, већ симболички израз аутентичне и конкретне стварности. Он је неминован додатак икони; неминован али не и довољан, у ствари он служи да се изразе и неке друге ствари осим хришћанске светлости. И незнабошци су исто тако често представљали своје богове окружене ореолом, као и своје царе, да би нагласили њихово божанско порекло³⁹. Дакле, није само ореол који чини икону друкчију од слике; то је само иконографска одлика, спољни израз светлости, сведочанство светлости⁴⁰. Чак и ако се деси да ореол буде избрисан, тако да се више и не види, икона остаје увек икона и јасно се разликује од сваке друге слике: својим облицима, својим бојама, она нам показује наравно, на симболичан начин унутрашње стање човека чије лице „сија јаче од сунца“. Ово стање унутрашњег савршенства је до те мере неисказиво, тако да Оци и остали богоугодници то карактеришу као апсолутни мир (тишина). Ипак, дејство те просветљености на људску природу и посебно на тело, може се донекле посредно описати и представити. Свети Симеон Нови Богослов прибегавао је слици пламена који се стана са гвожђем. Други богоугодници су нам оставили конкретније описе. „Када је молитва просвећена божанском благодаћу (...), цела душа је

³⁸ И. Горјанова, *Серафим Саровски*, исто, стр. 209.

³⁹ По ком је правилу та светлост код пагана, то не бисмо умели рећи. С једне стране Црква признаје делимично откривење изван ње и из овога можемо закључити да је тајна нестворене светлости могла, донекле, бити откривена паганима. У сваком случају, они су знали да је Божанство везано за светлост. С друге стране, списи Отаца нам откривају да појма светлости може бити исто тако демонског порекла, јер и сам демон понекад се заогрне одликама анђела светлости.

⁴⁰ Сасвим је друга ствар када видим на понеким сликама неку врсту четвороугаоног ореола. Некада се на тај начин казивало да је особа још за живота била престављена.

несазнајном силом привучена Господу и она собом повлачи тело (...). Код човека наново рођеног, нису само душа и срце испуњени духовном радошћу и срећом, већ је и тело испуњено радошћу живог Бога“⁴¹. Или пак: „Непрестана молитва и проучавање божанског Светог Писма отварају духовне очи, срца, које виде Цара моћи и велика радост и жеља за Богом распламсава се снажно у души; тада је и тело под дејством Духа у запосу и цео човек постаје продуховљен“⁴².

Другим речима, када се уобичајено стање растресености, „мисли и узбуђења будући да су последице посрнуле природе“, замени у човеку сабраном молитвом и када је човек просвећен благодаћу Светога Духа, онда се цело људско биће стапа у један једини полет према Господу Богу. Цела људска природа се тада духовно уздиже, и како каже Свети Дионисије Ареопagit, „све што је у њему било неред постаје ред; све оно што је било безлично добија облик и његов живот (...) зрачи снажном светлошћу“⁴³. Тада „мир божији који превазилази сваки ум“ (Фил. 4, 7) пребива у човеку мир који је одлика присуства Господњег. Свети Макарије Велики каже: „Када се Бог јавио Мојсију и Илији, хиљаду трубача и главешина претходиле су и обслуживале величанство Господње; али сам долазак Господњи разликовао се и испојио се (...) миром, тишином и смирењем, јер казано је: „Ево тихог поветарца и то је Господ“ (1. Цар. 19, 12). То значи да се присуство Господње састоји у миру и хармонији“⁴⁴. „И даље остајући створење човек постаје благодаћу бог. Човеково тело, као и његова душа учествује у божанском животу. То Учествовање не мења га физички „Оно што видимо то се не мења, каже Свети Григорије Ниски; старац не постаје младић боре се не потиру. Оно што је обновљено то је унутрашње биће које је било упрљано грехом и остарело у лошим навикама. То биће се враћа детињој невиности“⁴⁵.

⁴¹ Епископ Игњатије Брианчанinov, *Аскетски огледи*, Т. I, на руском.

⁴² „Врло корисна казивања о Ави Филомену“, 3, Добротолубје Т. III, Москва 1888, стр. 397, на руском.

⁴³ *Црквени Хијерархија*, гл. II, III, превод М. de GANDILLAC Париз 1943, стр. 261.

⁴⁴ *Добротолубје*, Т. I, Москва 1877, стр. 192, на руском.

⁴⁵ Наводи према Г. Флоровском, *Оци IV-V века*, Westmead 1972, стр. 171, на руском.

Другим речима, тело остаје непромењено као и биолошке одлике и карактеристичне црте човековог спољњег изгледа. Ништа се не губи, све је измeњено и тело у потпуности сједињено са благодаћу обасјано је сједињујући се са Господом. Свети Антоније Велики каже (...): „Дух Свети сједињујући се са умом поучава га да одржава своје тело у реду, цело тело од главе до пете, очи да гледају чедно, уши да слушају у миру (...); језик да говори само добро; руке да се покрећу само подигнуте у молитви или да би учиниле дело милосрђа (...); стомак да се ограничи на обавезну употребу хране и пића (...); ноге да корачају право по вољи Божијој (...). На тај начин цело тело се навикава на добро и преображава се. Подчињавајући се сили Духа Светога, тако да најзад учествује у извесној мери у својствима духовног тела које треба да прими о васкрсењу праведних⁴⁶”.

Наведени одломци из патристике су вербалне иконе и то нам Свети Антоније објашњава у детаљима. Зато су они од велике важности за наш предмет. Дејство божанске милости на људско тело, посебно на чула како то описује Свети Антоније речима, показано нам је преко иконе. Аналогича између вербалног описа и иконе је тако очигледна да нас наводи на врло јасан закључак: ми смо овде пред онтолошким јединством аскетског искуства православља и православне иконе. Управо то искуство и његов исход, који су описали православни богоугодници, показали су нам на икони и пренесени њоме. Помоћу боја, облика и линија, помоћу симболичног реализма, сликарски језик, јединствен у својој врсти, открио нам је духовни свет човека који је постао храм Божији. Унутрашњи ред и мир, о чему нам сведоче свети Оци пренесени су на икону преко спољашњег реда и хармоније: цело тело светитеља, све појединости, чак и коса и боре, чак и одећа и све оно што га окружује, све је сједињено, доведено до врховне хармоније. То је видљиво испољавање победе над раздором и нередом у човеку, преко човека победа над раздором и нередом у човековој природи и свету. Ове неуобичајене појединости, посебно органи чула, које видимо на икони, очи без блеска, уши пожекад необичног изгледа,

⁴⁶ Доброглубље, Т. I, исто, стр. 21, на руском.

све то није представљено на натуралистички начин, и то не зато што иконописац не би знао да представи онако како их у природи види, већ онакви какви су овде у природи не би имали никаквог смисла и ничему не би одговарали. Њихова улога на икони није зато да нам приближи да видимо оно што је у природи, већ да покаже да се налазимо пред телом које прониче у оно што измиче свакидашњем човековом запажању: осим запажања физичког света, присутно је запажање и духовног света. Питање које је поставио Свети Серафим Мотовилову најбоље то објашњава када се пред њим преобразио: „Шта видите? Шта осећате?” итд. Међутим, светлост коју је видео Мотовилов, мирис који је удисао, топлота коју је осећао нису били физичке природе. Његова чула тада су запажала дејство благодати у физичком свету који га је окруживао. Овај ненатуралистички начин приказивања органа чула на икони значи глувоћу и одсуство реакције у односу на спољне манифестације неосетљивост на сваку врсту надражаја и насупрот томе примање духовног света који се постиже у светости. Православна икона јесте преко слике израз оне песме која се пева на велику суботу; „Нека свако људско тело почива у миру (...) и нека се удаљи од сваке земаљске помисли (...)”. Све је ту подређено општој хармонији која, понављамо опет, изражава унутрашњи мир и ред, унутрашњу хармонију. Јер, нема нерета у Царству Божијем. „Бог је Бог мира и реда” каже, парафразирајући Светог Павла Катихизис који се приписује Светом Симеону Новом Богослову⁴⁷.

Тако нам икона показује прослављено стање светитеља, његово преображено лице, вечно лице. Она је прављена за нас; треба да нам буде јасно, водећи рачуна о свему реченом, да се икона својим тајанственим језиком обраћа нама, као што се наведени одломци из књига светих Отаца, не односе само на аскетски живот калуђера, већ на све вернике, јер задобијање благодати Духа Светог јесте дужност свих чланова Цркве. Као сликарско испољавање, као слика аскетског искуства православља, икона има главну образовну важност и у томе лежи суштинска сврха сакралне уметности.

⁴⁷ Катихизис приписан Светом Симеону Новом Богослову, изд. руско, Проповед 15, Москва 1892, стр. 143.

Њена конструктивна улога не лежи само у настави хришћанске вере о истини, већ у образовању целог човека.

Садржина иконе образује истински духовни путоказ у хришћанском животу а посебно у молитви: икона нам показује на понашање које нам је потребно у молитви, с једне стране у односу према Богу, а са друге стране, у односу на свет који нас окружује. Молитва је разговор са Богом; стога је неопходно свако одсуство страсти, затим глувоћа и непримање спољних надражаја. Свети Григорије Богослов каже: „Не чинимо оно што је свето на нечист начин, оно што је узвишено на гнусан начин, оно што је за поштовање на недостојан начин, једном речју, на земаљски начин оно што је духовно (...). Код нас је све духовно: радња, покрет, жеља, речи чак и корак, и одећа чак и понашање, јер ум (*nous*) простире се над свим и у свему образује човека према Богу; стога је наша радост духовна и свечана⁴⁸.” То је управо оно што нам показује икона. Разумно управљање нашим чулима је неизоставно, јер преко њих улазе саблазни у људску душу. „Чистота људског срца се помути због испремештаних слика које улазе и излазе преко чула вида, чула слуха, додира, укуса, мириса као и преко речи”, каже Свети Антоније Велики⁴⁹. Свети Оци сматрају да су наша чула врата душе: „Затвори сва врата своје душе, тј. своја чула, учи нас Свети Исаија, и бди над њима брижљиво, како душа не би преко њих лутала, или пак да спољни догађаји или речи не би преплавили твоју душу”. Молећи се пред иконом или једноставно гледајући је, ми имамо стално опомену пред очима о којој говори Свети Исаија: „Онај који верује да ће његово тело васкрснути на дан Суда, мора чувати своје тело од сваке мрље и прљавштине и сваког порока⁵⁰”. Ово, како бисмо за време наше молитве затворили врата наше душе и како бисмо се потрудили да научимо наше тело (као што и светитељ на икони поучава своје) да се држи складно према благодати Светог Духа: како би наше очи „гледале у чистоти”, како би наше уши „слушале

⁴⁸ Проп. XI упућена Светом Григорију Ниском, Р. С. 35, 840 А.

⁴⁹ Добротољубље, Т. I, исто, стр. 230, на руском.

⁵⁰ Ада Исаија, 15. катихизис, Добротољубље, Т. I, исто, стр. 33 на руском.

у миру” итд., и како се наше срце „не би хранило нездравим мислима”. Тако се Црква труди да нам преко иконе помогне да обновимо нашу природу изопачену грехом.

У аскетском животу, за време молитве, свети Оци истичу духовно искуство православља преко иконе „као уска врата која воде у живот” (Матеј 5, 14). То је као када би човек био на почетку неког пута, који, уместо да се губи у простору води у бесконачност пуноће. Врата која воде у божански живот отварају се пред хришћанима. Свети Макарије Велики, као и многи други аскетски писци, говори овако о духовном напредовању: Врата се отварају, каже он (...), и човек улази у унутрашњост нових станишта; и сразмерно његовом улажењу друга врата се пред њим отварају (...) и он се обогаћује; и сразмерно његовом богаћењу нове дивоте му се указују⁵¹. Једном кад се крене путем куда воде уска врата, човек види како се отварају пред њим бескрајне могућности и перспективе, и његов пут, далеко од тога да се сужава, постаје све пространiji. У почетку је то незнатан тренутак у нашем срцу и од тог тренутка сва наша перспектива мора да узме обрнути ток. То је смисао речи *metanoia* (покајање).

Икона је дакле истовремено и пут и средство; она сама је молитва. Она нам непосредно, видљиво, открива ону слободу од страсти о којој нам говоре свети Оци; она нас поучава да „постимо очима”, како каже Свети Доротеј⁵². И заиста, немогуће је „постити очима” пред ма којом сликом, било да је реч о некој симболичној слици или скици. Једино икона може да нам укаже што је то „постити очима” и шта се тиме постиже.

Сврха иконе није да изазива и да подстиче у нама урођена људска осећања, она није „ганутљива”, емоционална. Њена је сврха да нас упуту у преображење наших осећања као и наш ум и све остале видове наше природе, ослобађајући их свих врста заноса, који би могли бити само нездравни и штетни. Као што обожење које она исказује, она не уклања ништа што је људско: ни психолошки елемент,

⁵¹ Добротољубље, Т. I, исто, стр. 230, на руском.

⁵² Корисна учења и поруке за душу, 7. издање: Оригенина пустињска 1895, стр. 186, на руском.

ни разне људске карактеристике у свету. Тако икона неког светитеља указује и на његову земаљску делатност којом је он знао да створи духовну делатност, било да је реч о црквеној делатности, као што је владичанска или калуђерска или нека световна делатност, као што је неког кнеза, војника или лекара. Али, као и у јеванђељу, цело то бремене делатности, мисли, сазнања, осећања представљено је у споју са божанским светом и тај спој прочишћује и саживе све што не може бити прочишћено. Свако испољавање људске природе, свака појава у нашем животу се просветљује, обасјава, стиче прави смисао и место.

Као што изображавамо Богочовека сличног нама у свему, *изузив греха*, тако исто изображавамо светитеља као личност ослобођену од греха. Према речима Светог Максима Исповедника, „као и тело Христово, и наше тело се ослобађа од пропадљивости греха. Јер, као што је Христос Својим телом и Својом душом био као Човек без греха, тако и ми, који верујемо у Њега и који смо оденути Њиме духом, можемо нашом вољом бити у Њему без греха⁵⁴“. Икона нам показује управо тело светитеља „саобразно славном телу Христовом“ (Фил. 3, 21), тело ослобођено од распадљивости због греха и које „у извесној мери саучествује у својствима духовног тела које треба да прими на дан васкрсења праведних“.

Православна црквена уметност је видљив израз догме преображења. Преображење човека се овде схвата и преноси као објективна стварност, тачно утврђена у сагласју са православним учењем; оно што нам је показано, није неко индивидуално тумачење нити нека апстрактна концепција мање више искривљена, већ истина којој нас Црква учи.

Боје на икони преносе боју људског тела, али не природну путеност, што, као што смо видели не би просто одговарало смислу православне иконе. Реч је о томе да се пренесе нешто више од физичке лепоте људског тела. Реч је о лепоти духовне чистоте, о унутрашњој лепоти и, као што каже Свети Петар: „Унутрашњи украс скривен у срцу, непропаднава лепота благог и смиреног духа, што је пред Богом на

⁵⁴ Активна и контемплативна поглавља, гл. LXII, Добротољубље, Т. III, исто, стр. 263, на руском.

великој цени“ (Прва П. 3, 4). То је она лепота – светост чији је извор Дух Свети, божанско подобје које је човек стекао како казује икона. У свом својственом говору она изражава дејство благодати која по речима Светог Григорија Паламе „слика у пама, тако рећи, оно што је на икони Божијој према ономе што је божанско подобје тако да се (...) ми преображавамо у Његово подобје⁵⁵“.

Смисао постојања иконе и њене вредности не састоји се у њеној лепоти као предмету, већ у ономе што она представља: она је икона лепота – божанско подобје.

Разумљиво је такође да светлост иконе која нас просветљује није природна светлост ликова, светлост постигнута бојама; то је божанска благодат, светлост прочишћеног тела и без греха. Ову светлост посвећеног тела треба схватити не само као духовну појаву ни као једино физичку појаву већ као обадве заједно откривење духовног тела које треба да нас тачне⁵⁶.

Одећа, иако сачувавши све своје одлике и обавивши на савршено логичан начин тело, представљена је тако да не прикрива прослављено стање светитеља; она наглашава дело човека и постаје допекле слика његове свечане одеће, „одећа непропадљивости“. Аскетско искуство или пак његов исход налазе исто тако у томе свој спољни израз у строгости облика, често геометријских, у начину светлости и у линијама набора. Они више нису у неред, мењају изглед, попримају ритам и ред који су подчињени онтој хармонији иконе.

⁵⁴ Добротољубље, Т. I. V. V. Москва, 1889, стр. 300-301, Монахињи Ксенији, „о врлинама и страстима“, стр. 38, на руском.

⁵⁵ Тако пробисм представљања људског тела никада није поставио, у православљу као што се постављао у римокатоличкој Цркви после одлуке Тридентског Сабора (25. седница): „Свети Сабор захтева да се избегне свака неполичност, да на сликама нема изазивајућих дражи...“ Та „неполичност“ (нечистота) коју је требало избегавати, то биће људско тело. Прва ствар које су учинили римокатоличке црквене власти била је да се забрани представљање обнаженог тела у религиозној уметности. Почели су први прогони на гоги. По наређењу папе Павла IV, ликови на Микеланџеловом Страшном суду били су прекривени копреном. Папа Климент VIII, пошто није пристајао на полумере, желео је да избрише целу фреску, и у томе је био заустављен молбом Академије Светог Луке. Карло Бороме, који је био душа и тело Тридентског Сабора, наредио је да се уклони нагост свуда где је год срео; уништавали су слике и статуе који нису били довољно чедни (види Е. Мал, *Религиозна уметност после Тридентског Сабора*, Париз 1932, стр. 2). Чак су и сами сликари спаливали своја најбоља дела. У православној Цркви сам карактер њене уметности искључивао је сличну могућност.

Посвећење људског тела преноси се у ствари и на његову одећу. Позната нам је чињеница да је додиривање хаљине Исуса Христа, Мајке Божије, апостола, светитеља доносило исцељење верницима. Довољно је сетити се приче о хеморагији (Марко 5, 30) или о исцељењу оних који се дотакоше хаљина Светога Павла (Дела 19, 12).

Човеков унутрашњи ред приказан на икони одражава се природно на његово држање и на његове покрете: светитељи не гестикулишу; они стоје пред лицем Божијим у молитви и сваки њихов покрет као и држање њиховог тела имају светотајински, хијерархијски карактер. Углавном, они су окренути лицем према посматрачу или пак са три четвртине лица. Ово је одлика хришћанске уметности од њеног настанка. Светитељ је ту присутан, он је пред нама а не негде друго у простору; док му се обраћамо у молитви ми морамо да му видимо лице. То је свакако разлог што се светитељи никада не изображавају с профила, сем врло ретко, у сложеним композицијама када су окренути према средишту. Профил кида у неку руку непосредну везу; он је као неки почетак одсуства. С профила се изображавају особе које нису стекле светост, као мудраци и пастири на икони Христово Рођења.

Својство светости је у томе да освештава оно што је око ње; обожење човека се преноси и на његову средину, то су премисе преображења света. У човеку се и преко човека остварује и испољава учествовање створења у вечном божанском животу. Исто тако као што је створење било унижено човековим падом, тако је обожењем човека оно спасено, јер „се твар покори таштини не од своје воље, него због онога који је покори, са надом да ће се и сама твар ослободити од робовања, од пропадљивости на слободу славе дјете Божије“ (Рим. 8, 20-22). Ми имамо знак који обележава почетак поновног успостављања јединства у палом створењу; то је Христов боравак у пустињи: „био је са звјерима и анђели Му служачу“ (Марко 1, 13). У Богочовеку Исусу Христу поново се приближавају небеска и земаљска створења која су одређена да постану нова творевина. Ова мисао о об-

једињавању у миру целе творевине провлачи се јасно у целој православној иконографији⁵⁶. Сједињење свих створења у Господу, почев од анђела па до најнижих створења, то је тај обновљени свет који треба да дође, који је на икони, супротност општем нереду, царству овоземаљског кнеза. Напово успостављена хармонија и мир, Црква која прихвата цео свет, то је та главна мисао у црквеној православној уметности, мисао која доминира у архитектури као и сликарству⁵⁷. Ево због чега ми на икони видимо да све оно што окружује светитеља мења се изгледом. Свет који се налази око човека – носиоца и навеститеља божанског откривења – постаје овде икона света који треба да дође, преображеног, обновљеног: све губи уобичајени изглед нереди, све поприма хармоничан поредак: људи, пејзаж, животиње и грађевине. Све оно што окружује светитеља подчињава се заједно са њим ритмичком реду, све има одблесак божанске присутности, приближавајући се – и приближавајући нас – Господу Богу. Земља, биљни свет, животињски свет представљени су на икони не да би нам приближили оно што ми увек гледамо око нас, тј. грешни свет у свом пропадљивом стању, већ да би нам показали учествовање овог света у обожењу човека. Делотворност светости на цео створени свет, посебно на дивље животиње јесте одлика која карактерише живот светаца⁵⁸. Епифаније, ученик и биограф Светог Сергија Радоњешког, овако тумачи понашање дивљих звери према светитељу: „Ника никога не чуди, знајући да када Господ борави у човеку, и када Дух Свети почива у њему, што се све подчињава њему као Адаму пре његовог пада, када је Адам живео сам у пустињи“. Прича о животу Светог Исака Сирина казује нам да су животиње које су му долазиле осећале у њему мирис који се ширио око Адама пре његовог пада. Ето због чега су животиње представљене на иконама на неуобичајени начин:

⁵⁶ Она је посебно наглашена на извесним иконама које откривају космички смисао сакралне слике, као што је нпр. „Нека свако дихање хвали Господа...“, или пак „О препуна благодати, у Теби се радује свака твар“ и друге.

⁵⁷ Е. Трубецкој, *Смисао живота*, Берлин 1922, стр. 71-72, на руском.

⁵⁸ На пример као светог Исака Сирина, свете Марије Египћанке, светог Саве Освештаног, светог Сергеја Радоњешког, светог Серафима Саровског, светог Павла Обнорског и многи други.

иако су сачувале својствене одлике своје врсте оне губе онај уобичајени изглед. То би могло да личи на чудновато или на неумешно када не бисмо схватили језик иконописца који овде преносно мисле на рајску тајанственост, која нам је за сада недоступна. Што се тиче представљене архитектуре на икони, иако подређена општој хармонији, она има посебну улогу. Као пејзаж, она тачно одређује место где се догађај збива: цркву, кућу, град. Али и грађевина (као пећина Христово рођења или Васкрсења) необухвата цело место радње: она служи само као позадина, тако да се место радње не одиграва у грађевини већ *испред* ње. Тако да сам смисао догађаја који се види на иконама не ограничава се само на њихово историјско место баш као што, временски изражени, они превазилазе тренутак у коме су се десили. Једино су иконописци почев од 17. века, под утицајем западњачке уметности, почели да представљају место радње у унутрашњости грађевине. Архитектура је повезана са људским ликовима општим значењем слике као и композицијом, али логичка веза је потпуно изостављена. Ако поредимо начин представљања људског тела на иконама и начин представљања архитектуре, видећемо велику разлику: људско тело иако представљено на начин који није натуралистички, јесте (сем у ретким изузецима) врло логично дато; све је ту на свом месту. Исти је случај и са хаљинама; начин како су представљене те хаљине и набори на њима који падају, све је врло логично. Али, архитектура најчешће пркоси свакој људској логици, како по својим облицима тако и у детаљима. Ако су јој архитектуални облици у почетку реални, пропорције су сасвим занемарене; врата и прозори нису на свом месту и уосталом потпуно су неупотребљиви због њихових димензија у односу на особе, итд. Према свакидашњем мишљењу архитектура иконе је гомила византијских и античких облика што је последица слепог придржавања иконописца за те облике који су данас неразумљиви. Али прави смисао ове појаве је у томе да представљена радња превазилази рационалистичку логику људи, законе земаљског живота. Архитектура (било да је античка било да је византијска или руска) јесте саставни део иконе која омогућава да се то боље види. Она је

распоређена са извесном сликарском „занесеношћу Христом“ у потпуној противречности са „духом тегобности“. Ова грађевинска маштовитост збуњује разум, ставља га на своје место и подвлачи металогички карактер вере³⁹.

Чудна и неуобичајена одлика иконе је иста као и Јеванђеља. Јер Јеванђеље је прави изазов у односу на сваки поредак, сваку мудрост света. „Погубићу мудрост мудрих и разум разумних одбацићу“, каже Господ преко уста Својих пророка, како наводи Свети Павле (Прва Кор. 1, 19). Јеванђеље нас позива у Христов живот и икона то представља, зато она користи понекад ненормалне и изненађујуће облике, исто тако као што светост понекад захтева претеране облике који личе у очима света на лудило, као светост јуродивих у Христу. „Кажу да сам луд – говораше један међу њима, али без лудила нема уласка у Царство Божије (...). Да би се живело према Јеванђељу, треба бити јуродив (луд). Док људи буду разборити и сталожени, Царство Божије неће доћи на земљу“⁴⁰. Лудило у Христу и понекад изазивајући облици на иконама изражавају исту јеванђељску стварност. Ова јеванђељска перспектива јесте обрнута перспектива света. И свет који видимо на иконама јесте онај свет у којем не владају рационалне категорије као ни људски морал већ благодат божанска. Отуда хијерархичност иконе, њена једноставност, њена величанственост, њен мир. Отуда ритмичност њених линија, радост њених боја. Она је одблесак аскетског труда и радост победе. То је преображена мука у „радост живог Бога“. То је нови поредак у новом стварању (у новој твари).

Свет који видимо на икони не личи на обичну свакидашњицу. Божанска светлост продире свуда, и зато ликови и предмети нису осветљени са ове или оне стране неким извором светлости; ту нема сенки – нема их ни у Царству Божијем где се све купа у светлости. У стручном језику

³⁹ Алогична одлика архитектуре трајала је до декадентције (крај XVI – почетак XVII века), када су се почела губити поимана иконографског језика. Од тог тренутка архитектура постаје логична и пропорционална. И, изненађује да у том тренутку баш срећемо мноштво фантастичних грађевинских облика.

⁴⁰ Архимандрит Спирidon, *Моје мисије у Сибиру*, превод П. Паскал, изд. Серф, Париз 1950, стр. 39-40.

иконописаца „светлост” значи основу саме иконе. О томе ћемо касније говорити.

Покушали смо да у нашем излагању покажемо да је икона, исто као што је и симболизам првих хришћанских векова била заједнички језик целе Цркве и заједнички језик јединства Цркве, јер она изражава заједничко православно учење, заједничко православно аскетско искуство и заједничку православну литургију. Икона је увек изражавала откривење Цркве, износећи га на видљив начин пред очи верника, постављајући га пред њихове очи као одговор на њихова питања, као учење и путоказ, као задатак који треба испунити, као префигурацију и премисе Царства Божијег. Божанско откривење и његово прихватање од стране човека јесте, у ствари, једна иста радња у два смисла. Апокалипса и гнозис – пут откривења и сазнања – одговарају једна другој; Бог силази (снисходи) и открива се човеку; човек одговара Богу, уздижући се усклађује свој живот према примљеном откривењу. У икони он прима откривење и преко иконе он одговара на то откривење онолико колико он у томе учествује. Другим речима, икона је видљив доказ како божијег снисхођења човеку тако и човековог полета према Богу. Ако реч и песма Цркве посвећују нашу душу помоћу чула слуха, икона је посвећује помоћу вида, првог међу чулима како кажу свети Оци. „Свјетилка тијелу је око. Ако, дакле, око твоје буде здраво, све ће тијело твоје свијетло бити” (Матеј 6, 22). Помоћу речи и помоћу иконе литургија посвећује наша чула. Као израз слике и божанског подобија поново успостављених у човеку, икона је динамични и конструктивни део богоштовања⁶¹. Стога је Црква одлуком Седмог Васељенског Сабора наредила да се постављају иконе попут слика часнога крста, извора живота у свим Божијим црквама, на посудама и светим хаљинама, на зидовима, на таваницама, у кућама и на јавним путевима”. То је зато, јер она види у икони средство које може и које мора да нам омогући остварење нашег позива, тј. стицање подобија нашем божанском пралику, испуњење у нашем животу онога што нам је открио и пренео Богочовек. Мало је светитеља, али светост је задатак одређен

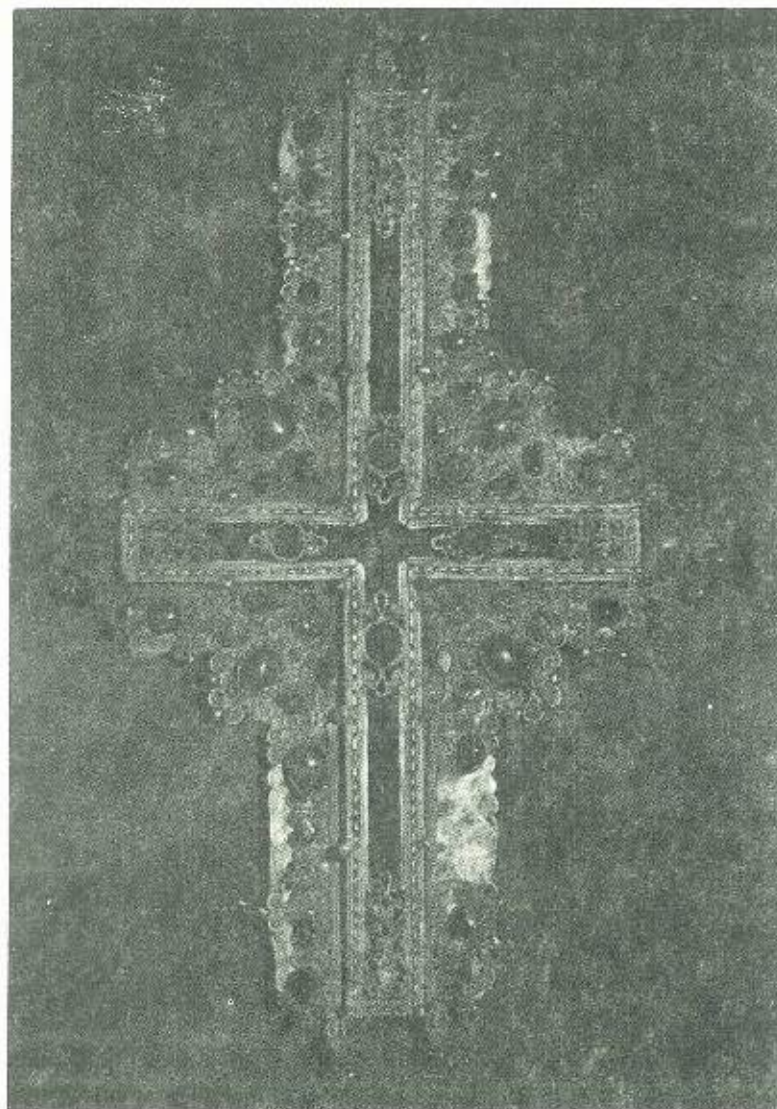
⁶¹ Далеко од тога да је конзервативна и да има само пасивну улогу, као што мисле неки спољни посматрачи.

свим људима и иконе су постављене свуда као узор те светости, као откривење светости света који треба да дође, план и нацрт космичког преображења. С друге стране, пошто благодат коју су светитељи стекли у току свога живота остаје и даље стално на њиховим иконама⁶², те иконе су постављене свуда да би освештале свет благодаћу која је њима својствена. Иконе су као кочићи пободене на нашем путу ка новом стварању, како бисмо се, посматрајући славу Божију, према речима апостола Павла, преобразили у исту икону (Друга Кор. 3, 18).

Људи који су искуством доживели посвећење створили су иконе које му одговарају и које стварно образују „откривење и показивање онога што је скривено”, како каже Свети Јован Дамаскин, исто као што је некада направљена светиња над светињама према упутствима које је Мојсије добио на Гори. Ове иконе не откривају само човеку преображени свет, већ му омогућавају да у њему учествује. Можемо рећи да је икона сликана према природи, али помоћу симбола, јер природа коју она изображава не може се непосредно представити. То је свет који ће бити у потпуности откривен само о другом доласку Господњем. Овде смо изложили садржај иконе као израз догме и као плод духовног православног искуства за време христолошког раздобља у историји Цркве, садржај који су објавили Свети Оци и сабори, нарочито преко догме о поштовању икона.

Са француског превели
Олга Мринић-Кошуткић

⁶² Свети Јован Дамаскин, *Прва расправа о одбрани икона*, гл. XIX, Р. Г. 94, I, 1249 CD.



Крст од дела часног крста, Манастир Хиџандар

ДУХОВНИ ЖИВОТ

РАЗГОВОР СА ОЦЕМ ПАТРИКИЈЕМ РАНСОНОМ*

Православно Братство Светога Григорија Паламе

Када и како је Братство саздано?

Православно Братство је угледало дана 1983. године, а богословски часопис „Таворска Светлост“ («La Lumière du Thabor») наредне године. Бејаше нас у то време неколицина православних Француза окућених по разним градовима Француске. Њоиски међу нама бејашу свеучилишни професори, други су били студенти, трећи пак већ предани својој струци, а сви заједно пожелесмо да овоме свету Западне Европе, све више и више духовно усахтоме, представимо богословље и ризнице православнога живота.

Најпре смо саздали један Центар богословских истраживања Светога Григорија Паламе и приређивали смо предавања у l'École Normale Supérieure, у улици Улм, којом приликом смо установили извесну смућеност у наших савременика: наиме, највећи број римокатолика и протестаната који присуствоваху тим предавањима о Православљу, уопште не познаваху своје властито предање. Најпре им је, дакле, требало објаснити њихово сопствено богословље, пре него им се покаже у чему је оно одступило од богословља Православне Цркве, откривенога нам преко Пророка, Апостола и Светих Отаца.

Хтели бисмо да изнесемо нашој браћи Румунима до које су се мере у Европи изгубила данас мерила вредности.

* Ова беседа је објављена у румунском листу «Kotidianul», 24. децембра 1992. године, у своме Додатку о православној духовности.

Већина политичких и философских идеологија су се истроиле, тако да по истеку извеснога времена више нису cadre да пруже она мерила вредности која би их учинила прихвативим. Уверени свим срцем својим да је од времена апостолских једино Православна Црква Христова безусловно мерило, откривено, Богочовечанско, колико у погледу духовности, толико и у погледу догмата, и да сва спорна питања која се тичу човечка једино у Христу налазе себи разрешења, пожелесмо да о овоме проговоримо у своје окружењу и основали смо православно Братство Светога Григорија Паламе. Христос је рекао: „Ја сам Пут, Истина и Живот“.

Ко су чланови Братства?

Прихављени су сви они који имају жељу за развијањем православнога сведочења; ми смо правоваљано удружење које подлже законским правилима, колико и сва озваничена удружења у Француској; али пошто све треба чинити у синергији (заједничарењу) воље човекове и воље Господње, ми смо пре свакога подухвата затражили благослов нашега духовнога оца, архимандрита Амвросија, као и нашега епископа.

Отац Амвросије (Фонтрије), наш духовник, био је, да тако кажемо, душа нашега покрета, а и сада, уснувши у Господу, још увек нам помаже својим молитвама. Рођен у Смирни, у Малој Азији, он је као веома млад дошао у Француску са својом породицом, притиснут прогањањем од стране Турака, који тамо свирепо изналажаваху хришћане. Растући, постао је свестан да је призивање православних изгнанника на Запад – проповедање праве вере, коју су током десет столећа преправиле разноврсне јереси. Неупоредиво је дело које је он остварио: слуга Божији, свештенослужитељ, мисионар, иконописац, преводилац богослужбених текстова и писанија Светих Отаца Цркве, он бејаше прави тиховатељ, богослов, човек молитве. У Француској је основао више парохија, и ми му дугујемо за све. Током година, привучени светлошћу Православља и жељом да служе Господу, приспевали су и други чланови.

Који су циљеви Братства и на какве се све начине одвија његова делатност?

Православно Братство Светога Григорија Паламе најпре се посветило издавању изворних православних текстова.

Извесно је да су неки издавачи у Француској већ имали збирке православних дела, али су ти текстови имали философско обележје; у томе је нарочито предњачила руска философска мисао у изгнанству, која је прилично новаторска по своје философске садржаје, надасве различита од светоотачке. Свети Оци нису били „мислиоци“ као што су то били Владимир Соловјов, Николај Бердјаев, отац Сергије Булгаков, Павле Евдокимов итд...

Свети Оци су ушли на духовни Синај, они су испитали славу Божију, па као људи који су писали о најузвишенијем сред онога што се уопште да прочитати, објавили су у своје смирењу: „Већ је подвиг очистити се за Бога него говорити о Њему“.

У нашем часопису „Таворска Светлост“ понајпре смо објавили одломке из списа Светих Отаца, Житија Светих, али и преглед православних листова и часописа, не би ли обавестили и све друге православне у нашој земљи о црквеним zbивањима, о којима се често ништа чак и не помиње на Западу. У нас, православна гласила имају екуменистички дух, те не износе на видело оно што им смета: саблазни и збрке изазване екуменизмом, нарушавање Светих Канона, основних апостолских и светоотачких Правила...

У Православној Цркви, наиме, епископи и свештеници не образују никакву ужу дружину; у православноме Предању никада није било свештеничких сталежа; верници имају право да у све буду упућени и дужни су да сходно томе поступају.

Потом смо издали велики број православних књижица које смо сврстали у три различите збирке:

а) Коло Житија Светих. У њему смо објавили Житија Светих старца Цркве, посебно пустиножитеља, као на пример Житије Светога Марка Подвижника и Светога Онуфрија. Исто тако, представили смо светитеље нашега времена, често оне са Свете Горе, као Аввакума Зилота Босоног; Светога Исаака из манастира Светога Дионисија, или још Светога Калиника Исихасту, чији су животи и подвизи сродни светима из прошлости чији су они истовремено и плодови и најпоузданији сведоци. Започели смо и издавање Житија Новомученика Цркве, то јест, жртава турократије у

Грчкој и Малој Азији, као и жртва комунизма у Русији. А били бисмо веома захвални уколико би браћа Румуни могли да нас упознају са румунским новомученицима.

б) Коло историје и догмата Цркве. Овоме је колу намена да догматски утврди православне Французе, окружене другим вероисповестима, и да омогући свима онима који то желе – римокатолицима, протестантима, безбожницима... – да открију истиниту веру Цркве. Тако смо објавили светоотачке текстове као што су „Мистагогија“ Светога Фотија Великога, историјске списе као „Посланице православних Патријараха из 1848. и 1895. године“; и догматске текстове који се односе на савременост или на јереси нашега доба, нпр. књигу оца Патрикија „О новоправославнима“.

в) Коло духовних поука. Под овим насловом сабране су књиге правила које помажу да се води и усваја живот у Христу, у истини, у Цркви. Јер Православље је такође и ортопраксија: правотворено дело је неодвојиво од праве вере. Такво је учење Светих Отаца, сажето исложено нпр. у књизи „Жудња за духовним животом“ мати Ксеније, игуманије двају манастира у Грчкој. А претходно смо били издали молитвенике.

Напошетку, благодарећи пријатељству и ревности г. Владимира Димитријевића, изузетнога издавача и истински православнога човека, челника куће «L'Age d'Homme» у Лозани, основали смо збирку коју смо као и часопис насловили „Таворска Светлост“. До данас смо објавили десетак књига: „Житије Светога Нектарија Егинскога“ оца Амвросија (Фонтријеа); „Кобна обмана“, историјско истраживање о филиоквеу Киријака Ламприлоса; „Касијана“ владике Николаја (Велимировића); „Човек и Богочовек“ оца Јустина (Поповића); „Ришар Симон, или о неоправдивом значају августинизма у богословљу“ оца Патрикија Рансона; „О папству“ оца Владимира Гетеа; „Досије о Косову“ епископа Атанасија (Јевтића); „Свети Пајсије (Величковски)“ Михајла Обрија; „Богородица“ – три омилије Николе Кавасиле; на крају, прва књига велике Догматике оца Јустина (Поповића) насловљена „Православна Философија Истине“.

Међутим, делатности Братства се не исцрпљују издаваштвом. Ми приређујемо и предавања, понеки од чланова пишу иконе итд.

Зашто сте изабрали име и покровитељство Светога Григорија Паламе?

У првоме броју „Таворске Светлости“ објаснили смо зашто изабрасмо Светога Григорија Паламу: „Сви ми, свештеници и мирјани, професори или студенти, бејасмо решили да оснујемо часопис не би ли смо на правилан и изворан начин представили на францускоме језику оно богословље које су нам препели Свети Пророци, Свети Апостоли, Свети Оци, Свети Васеленски Сабори, јер је оно заједничко добро свакога хришћанина који православно исповеда Вјерују, премда га, нажалост, „екуменистички дијалог“ са својим околишавањем и неизвесношћу осакаћује и обликује према захтевима духа данашњега времена. Стога, потврђено Саборима из 1341., 1347. и 1351. године у Светој Софији, у Константинопољу, дело Светога Григорија Паламе се наметну као најсавршенији израз светоотачкога богословља. Уредивши све у премудрости ради нашега назидвања и просвећивања у Христу, нису ли Свети Оци препоручивали да се Друге Недеље Великога Поста, седмицу после Недеље Православља, прославља успомена на Светога Архиепископа Солунскога, који је „Светило Православља, Учитељ и Потпора Цркве, Красота монашка, Несаломиви Муж Православља, Гласник Благодати“.

„Будуће заокружење и наставак дела Светих Отаца, дело Светога Григорија Паламе, новог Јерарха, надилази границе које намећу двосмислене екуменистичке околности, колико и Светлост Нестворене Славе која извираше на Тавору, превазилази створену и вештачку благодат августиновске и томистичке схоластике, засноване на примени платонистичких и аристотеловских категорија на Свету Тројицу. Међутим, свако ограничавање богословља једнако је ограничавању Цркве, једнако порицању њене Богочовечанске суштине, која једина јамчи у Христу победу над смрћу“.

Као сажетак, рекао бих да се избор Светога Григорија Паламе паметнуо из два разлога:

а) Богослов нестворене светлости, Свети Григорије Палама нас подсећа на хришћанство, немајући културни или интелектуални циљ, почива на усвајању благодати Духа

Светога и на Преображењу, то јест, виђењу славе Божије, коју Бог неописиво открива својим светима. Хришћанство – то није какав хуманизам, већ је Богочовечанство.

б) Омрзнут од стране схоластичких богослова на Западу, Свети Григорије Палама је довео у забуну и свео до запоселости спекулативно богословље, ту схоластику која ће завести Запад да оравнодуша према вери. А будући да сведочимо на Западу, стога и пожелесмо да се ставимо под покровитељство његовога врло узвишенога богословља и под његов благослов.

Ваше Братство безусловно настоји на томе да не буде ван-црквено; стога сте се, дакле, с њим правом и припојили Цркви Истинских Православних Хришћана у Грчкој и њеној глави Архиепископу Авксентију Атинском. У Француској, имате свога епископа, преосвећенога Фотија Лионскога. Ко су ти „истински православни хришћани“ у Грчкој које њихови противници називају палсокалендаристима, или бранитељима старога календара?

„Старокалендаристи“, како рекосте, нису поклоници дана, нити седмица, нити још оних тринаест дана, али су одбацили и замену календара и одлуке Посланице из 1920. године, коју је упутила Баселенска Патријаршија. Уз предлог оснивања једнога удружења Црква, по узору на Друштво Народâ (данас бисмо рекли ОУН), та Посланица је спремала приспособљавање Православне Цркве духу данашњег времена, подржавајући не само успостављање веза већ и заједничке молитве са неправославнима, нарочито с англиканцима. Усвајање григоријанскога календара био је један од начина да се подрже зближавања. А уствари, Православној Цркви се спремало наметање протестантске и синкретичке намени о теорији грана: Христова Црква нигде не постоји, а Православље представља само једну „грану“ међу толиким другим. Е па та „теорија грана“ је јерес, пошто пориче јединитост Христове Цркве. Римокатолицизам, протестантизам, англиканство, нису гране Цркве, већ скупине или секте које проповедају Црквом већ осуђена учења. Мерило распознавања Цркве се не састоји у томе што она за саму себе тврди да је „Црква“, већ у исповедању вере Апостола и Светих Отаца. Управо из тога разлога Синодикон

Православља садржи следеће Правило: „Онако како су Пророци видели и Апостоли проповедали и Свети Оци утврдили догматима и Црква усвојила, тако исто и ми верујемо и учимо“.

Праведно је и пожељно је, међутим, водити истински разговор, то јест сведочити о вери православној и исповедати је, просвећујући оне који долазе из других вероисповести. Напротив, веру је немогуће условљавати. О нашој вери се не расправља, она се исповеда. Она није наша својина, већ би откривена и безусловна је. Чак ни епископи немају власти да у вери ма иједну јоту измене: дужност им је да веру штите и очувају. Још је и мање могуће ономе који хоће да буде православан, да се моли са кривовернима, или да их признаје за свештенике и епископе Цркве Христове, пошто су се они из ње изопштили својим лажним учењима. Апостолска, као и Правила Светих Васцеленских Сабора, најстрожије забрањују заједничке молитве са јеретикима; и то за њихово добро. Наиме, велика љубав – то је када се говори истина. Којигод се моли са јеретиком, далеко од тога да ће га просветити, утврђује га у његовоме кривомислију. Управо због тога десето Апостолско Правило прописује: „Којигод се моли са одлученим од Цркве, макар и у властитоме дому, да буде одлучен“, а четрдесет шесто Правило: „Заповедамо да се свргне епископ или презвитер који призна крштење или жртву јеретика, јер како се слаже Христос с Велијаром? Или какав удео има верни с неверником“?

Исто тако, када један епископ проповеда лажно учење, дужност је напустити га пре сваке синодалне пресуде. Наиме, петнаесто Правило Прво-Другог Сабора, разликује случај када је епископ лично грешник, а свештеник не сме да га напусти све док ономе није пресуђено од стране претпостављенога или Синода, од случаја када је епископ јеретик и свима је дужност да га што пре напусте. Јер епископ који је престао да проповеда залог (1 Тим 6,20) и да поучава истини, престаје да буде архијереј и постаје тако лажни епископ. То више није пастир већ вук.

Без свеправославнога саветовања, противно Предању и одлукама Саборâ одржаних у XVI столећу у време Јеремије II Константинопољскога, Грчка Црква усваја 1924. године

промењени календар, примењујући тако Посланицу из 1920. године. Због тога је мноштво хришћана одбило да мења уобичајени литургијски поредак Цркве, продуживши да служи по јулијанскоме календару. Држава их је немилосрдно прогањала, али и званична Црква, која им је одузела богомоље и затражила да се свештеници старокалендарци похapse. А онда се догодило велико чудо о Крстову дне, којег ови хришћани хтедоше да прославе по уобичајеноме датуму. Пошто им то бејаше забрањено, сабраше се у омањој цркви на врху једне горе. Милиција пак по наређењу пође да им грубо забрани да се моле и да богослуже. А онда се на небу стече мноштво звезда, образовавши Крсно знамење. Милиционери који дођоше да похapse ове богомољце занемеше, а неки од њих при виђењу чуда постадоше монаси...

Па и упркос томе, касније су уследила многа друга прогањања старокалендарца, који ипак устројише свој црквени живот, имајући јерархију и манастире посвуда по Грчкој...

Еволуција православних Цркава ка свакојаким преи-накама и склоност ка новотарењу итд..., екуменистичка политика која је довела дотле да се пред целим светом објави „теорија о гранама“, дала је потом за право тим „старокалендарцима“, како их од почетка називаху. Још и данас они су најдоследнији у одбацивању екуменизма, заједничких молитава са кривовернима и припадности вавилонскоме Екуменистичкоме Савету Цркава... На овакву доследност побудила их је љубав према догматима, Правилима, Житијима Светих..., који саборно потврђују исту стварност: свету јединитост Цркве јединога Богочовека Христа. Ми смо им се и присајединили због тога што су верно сачували православну веру. А када бисмо припадали екуменистичкоме покрету били бисмо потпуно недоследни. С једне стране, говорили бисмо око себе: „Постаните православни, јер је у Православљу истина и Црква“, а с друге, ишли бисмо да целивамо руку владикама који се заједнички моле и богослуже са римокатолицима и протестантима, признавајући их за чланове Цркве. У древној повести Цркве бејаше полу-аријанаца, а данас можда и има полу-екумениста; међутим, још никада није било „полу-православних“.

Да ли је по себи питање календара баш толико значајно?

Ако није, зашто је онда замењен календар, зашто је разбијено литургијско јединство Православља? Помесне Цркве не имађаху икаквога овлашћења да тако поступе, саздавши на тај начин велику пометњу. У Паризу, на пример, у руској катедрали Св. Александра Невскога, црква у приземљу се држи старога календара, а друга, у крипти, новог. Док се једни спремају да прославе Богојављење, други већ славе Рождество Христово. То је бесмислено. Постоје такође повесни и црквени разлози за одбацивање григоријанскога календара, као на пример чињеница да је био осуђен и анатемисан на неколико свеправославних Сабора одржаних у време патријарха Јеремије II у шеснаестоме столећу. Штавише, потпуна примена григоријанскога календара, као на пример у Финској Цркви, противна је одлукама о датуму прослављања Пасхе донетим на Првоме Никејском Сабору.

Напоследку, поновио бих да данас више није могуће одвојити питање календара од питања екуменизма. Календар је замењен да би се полакшало зближавање са кривовернима. Није ту реч о астрономским разлозима – са научног становишта ниједан календар није исправан – пити је пак реч о удобности, јер заправо ништа не спречава да се има грађански календар за потребе свакидашњег живота. Исто као што је у XV столећу Константинопољ био освојен зато што један мали пролаз на градскоме бедему бејаше остављен отвореним, исто се тако данас може рећи да је календар био малени пролаз који је омогућио „мрачним силама“ да освоје Васеленску Патријаршију. Данас се поуздано зна да су тим мрачним силама припадали и патријарх Мелетије (Метаксакис), који бејаше одобрио да се календар промени и патријарх Атинагора, који га је наметнуо.

Откуда назив „Истински Православни Хришћани“? Не звучи ли то гордо?

Не гордије од назива „православни“, речи која означава исповедати и славити Бога на прави и истинити начин. У свеопштој пометњи, тридесетих година, да би се разликовали од понеких који себе називаху „православнима“, а немаху међутим више праву веру, православни хришћани у Грчкој,

разликовања ради, додали су израз *unfalsos*, што значи истински, изворни. На овај се начин они дајду распознати.

Сви знају да израз *хришћанин* више није довољан да би се изразило оно у шта се верује. Има у Америци „хришћана“ унитариста који одричу Свету Тројицу. Треба, дакле, додати једну тачнију реч. Штавише, данас такође има и православних који верују у оно у шта верују протестанти или римокатолици. И ту треба још утачити. Међутим, ревност у вери треба да иде уздрук са великом љубављу. А у хришћанству, љубав и истина су неразделиви, јер Христос је Истина и Љубав. Велика јерес нашега времена – јерес екуменизма наравно, а исто тако још и уопштеније – јерес хуманизма, састоје се у томе што хоће да одсле љубав од истине, међусобно их супротстављајући. То се своди на делење Христа. Свети Фотије Велики с пуним правом вели да је говорити истину – највећи доказ љубави.

Како Ви себи представљате јединство Православља у свету и у Француској?

Криза кроз коју пролазимо засигурно је исто толико озбиљна колико и у своје време аријанизам или иконоборство, а можда чак и опаснија. Решење је, међутим, свугде исто и наводи се у исповедању вере православне. Ако за потпору имамо камен који је Христос и Вјерују, ако се постарамо да у границама својих моћи у Христу живимо Предањем Светих Отаца, све ће се наше потешкоће разрешити уз помоћ Божију. А уколико политика, дипломатија, сналажење, користи, јеретичка теорија о гранама начине превагу, доћи ће до коначнога раскида између оних који остадоше одани вери Светих Отаца и оних који се буду приволели лику овога света, напустивши на тај начин Цркву.

са француског превели:
Љубиша Пангић
Милан Ј. Радулонић

О „ПРИВАТНОЈ РЕЛИГИОЗНОСТИ“ МЕЂУ ХРИШЋАНИМА

Појам личности добио је своју пуну вредност тек у јудеохришћанској религији. Да је Бог Личност, Онај који за себе каже да је Онај Који Јесте, постало је човеку блиско, а онда и познато, тек од времена Мојсија. Требало је да протекне много хиљада година док је Бог нашао за сходно да се у једном, релативно малом народу света, јеврејском народу објави, Таблицама Закона на којима беху урезане речи Бога, за вечна времена, свима људима на земљи. Није у нашој моћи да знамо зашто је било потребно да протекну хиљаде и хиљаде година пре Аврама, Исака и Јакова, а онда и Мојсија, у току кога временског периода људска свест и савест уобличаваху се тек споро, корак по корак, да би тако постепено сазревала божанска посуда човекова да прими Откривење самога Бога.

У време доласка Господа Исуса Христа, пре две хиљаде година, скупочени пехар људског бића, сачињен на „слику и прилику“ Божију, био је спреман да дочека, не само Спаситеља људског рода, већ и да почне да поима у своме срцу и уму највећу мистерију хришћанства: Свету Тројицу, Бога Оца, Бога Сина и Бога Светог Духа, Тројица у Једном, три Личности у једном хришћанском Богу. Прошло је две хиљаде година како хришћански човек развија себе од индивидуе пут личности, од политеистичког ка монотеистичком бићу, од паганског и старозаветног створења ка новозаветном човеку љубави. Кроз веру и молитву, путем философије, науке и нарочито уметности, разгоревајући у себи стваралачки дар

усађен му од Бога већ на рођењу, обликујући на нов начин историју, не доживљавајући своју судбину више на цикличан, већ на линеаран начин, нови Адам у старом човеку, упиње се на све начине да препозна у себи и догађајима нове историје Личност Оца, Сина и Светог Духа. Чини се да су само светитељи хришћанске Цркве и неколико блиставих хришћанских стваралачких генија истински доживели и пренесли осталим људима, колико је то било могуће, средствима која су им стајала на располагању, мистерију Личности Свете Тројице.

Да бисмо бар почели да схватамо ову, можда, највећу мистерију у свим религијама света, човек се мора, према мишљењу Николаја Бердјајева, у потпуности ослободити и атеизма и агностицизма, и пантеизма и, парочито, сваког монизма, и тек онда, у непрекидно живој и стваралачкој заједници Оца, Сина и Светог Духа сагледати смисаоност свога живота, у живој и стваралачкој заједници са Богом, људима и историјом.

Тражење Себе у себи, откривање личности у индивидуи, а у откривеној личности сагледати Личности Тројице, није могуће без присутног и делатног Духа Светог у човеку. Човек Га дозива да се „усели у нас и очисти нас од сваке нечистоте“, својом чежњом и отвореношћу, вером и надом. На путу очишћења срца, на трпивој стази слушања ума у срце (јер: „Благо теби ако ти ум у срцу почива!“), праштање и заборављање увреда, али пре свега и најтежег: одрицања себе – бројне су и тешке препреке које нам се испречују на путу обожења, постајања личности у Личности Пута, Истине и Живота. Смело сам претпоставио, да се већина ових препрека које нас збуњују и скрећу са Пута, увлаче у лавиринт из кога често не видимо никакав излаз, заустављају нас или и враћају са Пута – могу сврстати под заједнички именитељ познат у савременом свету (мада не тек од нашег доба) као „приватна религиозност“.

Добивши од времена Христовог унутарњи императив (овде је порекло и Кантовог „категоричког императива“) да на нов начин тражи Бога, преко Сина и Духа Светог, хришћански човек, и када није себе освестио о својој двехиљадугодишњем корену – „Знало се то или не, хриш-

ћански поглед на свет је психолошка чињеница која се не да даље рационализовати, нешто што је присутно. Ми смо безусловно отиснути као хришћани“ (К. Г. Јунг) – он тежи да постане Личност. Постати Личност значи непрестано ослушкивати и назирати дубоко значење Христове поруке људима: „Будите савршени као што је савршен Отац ваш небески“. Док се још нисмо отворили Духу Светом да нас Он поведе путем обожења, ми следујемо нижег невидљивог помагача у нама, Сократовог демијурга који се од хришћанског времена претворио у водитеља процеса, који је психоаналитичарка у нашем веку Маргарет Малер назвала „сепарација-индивидуација“, а К. Г. Јунг „индивидуациони процес“. Најпре одвајањем од оца и мајке, рода и крви, племена и нације, отпочињемо процес „сепарације“, односно „индивидуације“. Узнапредовали, наша нова везивања у току живота, више нису везивања према закону крвне љубавне везе, већ све чешће, уместо везивања по инцестуозној сличности, привлаче нас везивања по различитости – пола, занимања, идеја. Што се више у току процеса индивидуације приближавамо Сопству, значи, Духу (Христу и Светом Духу) у нама, све смо ближи прелажењу на другу обалу реке од које почиње обожење, свесно, вољно и радосно прихватање Пута, Истине и Живота.

Нас ће у нашем даљем излагању теме коју смо изабрали мање занимати бављење препрекама које се појављују човеку на његовом путу „индивидуационог процеса“ (неуротична и психотична скрећања услед неуспелог или мање успелог сусрета са Сепком, Персоном, Анимусом и Анимом, магијском силом-маном итд.); бавићемо се првенствено оним сметњама, искушењима, опасностима који се испречују верујућем хришћанину који је закорачио у обожење. Не сматрајући, дакле, индивидуациони процес погрешним хришћанским путем, већ само неком врстом основне школе, или и гимназије пред одлазак на факултет – при чему сматрам сасвим могућим и то као посебним даром Божије благодати да је неко већ у младим годинама, прескачући свако друго дуготрајно учење одмах ступио на Божији пут – желео бих да покажем како ни факултетско студирање (често доживотно), иако од човека слободно изабраног факултета (православне цркве, на пример) није без опасних окука, странпутица и ћорсокака.

У препознавању „тамних вилајета” на хришћанском путу Саборности и Свејединства помогла ми је књига о. Георгија Флоровског *Хришћанство и култура*. Иако је о. Г. Флоровски само на једном месту у текстовима о „Вери и култури” употребио појам „приватна религиозност” (који се, налази у наслову нашег текста), сматрали смо да најчешће заблуде са којима се хришћанин сусреће на своме путу, можемо сврстати у општи, погодан назив: приватна религиозност.

У Божијим речима, објављеним јеврејском и свим осталим народима света: Ја сам Бог Аврама, Бог Исака и Бог Јакова, мислим да је тачно оно објашњење које проширујући и уопштавајући ове Божије речи на све људе сматра, да сваки човек има своју личну и специфичну представу Бога, јер не ствара само Бог човека по Својем лику, већ и човек ствара Бога по сопственом лику и облику. Велика опасност, међутим, постоји за човека онда, када он овакве Божије речи жели, или да апсолутизује или да их релативизира. У првом случају човек може да тврди да само он поседује истину о Богу, тумачећи и Стари и Нови завет на свој начин, у другом случају, тобож, ради толеранције и општег мировања са другим верама и религијама, може сматрати да је сваки човек у поседу своје истине и да има право, ако је хришћанин да и Библију тумачи „својим” светим духом (обе споменуте заблуде нађу се некад у једном човеку или у једној секти). Такву „приватну религиозност” налазимо, на пример, међу пијетистима у ранијим вековима, али и данас. Без обзира што се пијетизам, као верски покрет, појавио први пут у другој половини 17. века у Холандији, сматрам пијетистичку наклоност у човеку дубоко укоренјеном у људској природи, као уосталом и низ других „јеретичких” склоности које, онда, буду узрок стварању верских или политичких секти, познатих и давно пре хришћанског времена, а у пуној активности присутних, баш у првом веку хришћанства, и то када је оно било сурово гоњено.

Шта о пијетистима мисли о. Г. Флоровски? Овакви „људи верују да су срели свог Господа и Искупитеља у свом личном и приватном искуству и да су већ спасени Његовом милошћу као и својим сопственим одзивом кроз веру и послушност. Стога, ништа друго и није потребно. Живот света и у свету,

личи онда на грешну заплетеност, и они који су се тога ослободили задовољни су и вероватно – поносни”. Зар би неко могао да одрекне да овакво пијетистичко уверење, иако највише распрострањено у протестантском свету, није присутно и у другим вероисповестима хришћанске религије, а вероватно и у свим другим религијама света?

Слично стоји и са пуританским схватањем света и живота. Настао у 16. веку, као реакција на остатке римокатоличке традиције у Енглеској, захтевајући строжије придржавање библијским начелима, „пуритански човек”, према о. Флоровском, „нема жељу да избегне делање у историји, само што историју прихвата више као „служење” и „покорављење”, а не као могућност за стваралаштво... Чак и кад добије опроштај грехова, он наставља да живи као изгубљено створење и његов живот не представља никакву стваралачку вредност”.

Пошто смо у неким нашим другим објављеним и још необјављеним предавањима на тему: Стваралаштво и религија, Мистика и стваралаштво, Креативни конфликт итд., покушали да се приближимо овом, по нашем мишљењу веома занимљивом и значајном проблему (њиме се нарочито успешно бавио Николај Бердјајев у књизи *Смисао стваралаштва и у члапку „Спасење и стваралаштво”*), овом приликом подсетићемо само да и у нашој средини није мали број „обичних људи”, добрих православца који су сумњичави и претерано обазриви у погледу корисности разума и ума, философије, науке, чак и уметности (машта стваралаца је за њих ма-шта!), једном речи, корисности стваралаштва у човеку. Са оваквим људима можемо се сложити само у једном: нема добрих плодова људског стваралаштва без прихватања Првог Ствараоца свега видљивог и невидљивог! Не заборавимо потом да је, према о. Георгију Флоровском, „Бог створио човека са намером да он ствара и да га је одредио да делује у свету као његов цар, свештеник и пророк... Судбина људске културе (коју ствара и човек) није без утицаја на коначну судбину човеку... Сам појам Прогреса разрадили су хришћани” (подвлачење и заграда од В. Ј.).

Нећемо се задржавати на бројним, новим примерима људског религијског понашања које би се с правом могло уврстити у „приватну религиозност” хришћанина, као што

су распрострањени примери: традиционални, православни српски хришћанин који прихвата ритуализам и формализам вере, али не и његову суштину; или који синкретистички спаја разна учења све три хришћанске вероисповести, узимајући од сваке оно што се њему лично допада; или тип борбеног, националног хришћанина који на начин „приватне религиозности” тумачи Христове речи: „Не мислите да сам дошао да донесем мир на земљу...”

Чини ми се да из примера разноврсности и распрострањености „приватне религиозности” које смо овде навели, произлази закључак (не сувише ведар, али реалистичан) да нико од нас „хришћана” није у целости свога бића збиља хришћанин. Ако се и не можемо сложити са Сереном Кјеркегором, који је једном написао да је „хришћанин нешто ређе од генија” (али се можемо сложити са једном другом његовом реченицом, да је „довољан један хришћанин па да може бити истинито да хришћанство егзистира”), морали бисмо признати да нико од људи (нарочито данас) који себе сматра хришћанином (и православним хришћанином) није без труни неке јереси у себи, која га већ чини, нека буде и у најмањем обиму „приватно религиозним” хришћанином. Зато сматрам доживотним задатком сваког хришћанина исправљање и преправљање свога „домаћег задатка” – саобраћавање Христу, преумљење своје поганске и старозаветне природе у новозаветну, чишћење свога пехара на евхаристијском олтару ради примања Духа Светог.

После првог великог и значајног слободног одлучивања за Бога или против Бога (треба стићи и до овог степена личне слободе, јер не заборавимо да је човек, и као икона Божија чешће детерминистичко него слободно биће) – „Доћи ће времена када за просечног човека неће бити друге могуће забаве, осим духа или злочина” (Миодраг Павловић); „Наступају времена када неопредељена наука више неће бити могућа, када ће наука бити или хришћанска или црномагијска” (Николај Бердјајев) – човек који се одлучио за Бога, мораће да учини и други пресудан корак: да се одлучи за којим ће богом поћи. Човек и као теиста, на жалост, може постати идолопоклоник. „Приватна религиозност” можда и није ништа друго до врста „религиозног материјализма” или идолопоклонства: себи, својој умишљеној представи

бога (рђави антропоморфизам) или неком „ауторитету” коме се остаје слепо покоран.

Истински православан хришћанин – говорим само о појединцима православним хришћанима – не може бити никакав идолопоклоник; његов идеал не може постати ни Стаљин, ни новац; његов бог није више никакав „скривени бог” старих Грка, већ откривени Богочовек Христос. Као такав он је свестан и активан припадник православне хришћанске Цркве која не тражи од хришћанина да се повуче од света или да напусти овај ружни свет у коме је Мамон господар, већ да пробрази тај свет, преображавајући најпре себе. И, на крају, истински православни хришћанин је радосни салитургичар Цркве, увек свестан да је Црква: мистичко тело Христово, есхатолошка саборна заједница у историји и институција, никако не заборављајући, у току целог живота, да и када се „разочара” или му се нешто не допадне у институцији Цркве, остаје и даље активан, јер и одговоран члан Саборне Цркве у историји; а када и не буде разумео Божију Промисао у тој историји у којој се очекује есхатолошки крај (а много пута неће разумети шта то Бог хоће од њега управо у историји његовог народа и то у одређеном временском раздобљу историје тога народа), остаје му необорива вера, нада и љубав у „мистичко тело Христово”, у Распето и Васкрело Тело Христово и – своје сопствено.

Владета Јеротић



Дарохрагилница, око 1760, манастир Грабовац

УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА

ОСЛОБОЂЕЊЕ ПРИЗРЕНА И СПОМЕНИЦИ ОСЛОБОДИОЦИМА ИЗ БАЛКАНСКИХ И ПРВОГ СВЕТСКОГ РАТА

Три дана пре почетка балканских ратова и званичне објаве рата Турској од стране Краљевине Србије, Трећа армија српске војске под командом генерала Боже Јанковића, 15. октобра 1912. године кренула је у ослобођење Косова и Метохије.¹ Још у току борбе вршене су припреме за покрет према Дреници, Метохији и призренском крају. Када је реч о продору према Призрену, прво су наступили истурени делови дринске дивизије II позива, а касније и остале снаге Треће армије. Оне су у четвородневним борбама успеле да се примакну до Суве Реке.² Али овај одред од непуних сто војника коњичког одреда, није био довољан да крене на Призрен кога је бранило 20.000 турских војника и албанских башибозлука.³

Грађани Призрена, сазнавши за пораз турске војске, договорили су се на збору да се не противе уласку српске војске у Призрен, како би се избегло разарање града.⁴ Једној делегацији стављено је у дужност да изађе пред српску војску и преда јој град.⁵ 30. октобра, око 7 часова у Суву Реку, у штаб

¹ Др Милован Секулић, Друштвено економске прилике у призренском округу 1912–1915. године (сепарат), Приштина 1984, стр. 293. Опширније о томе види: Први балкански рат 1912–1913, књ. I, Београд 1959, стр. 441–485.

² Исто.

³ Др Борислав Ратковић, Први балкански рат, књ. II, Београд, 1975, стр. 243–49.

⁴ АВИИ, к. 42, гр. 15.

⁵ Др Борислав Ратковић, н. р. стр. 244–251.

коњичког дивизиона, дошли су Председник општине града Призрена, неколико виђених Срба и преводилац руског конзулата с молбом да српске трупе уђу у Призрен.⁶ Али командант мајор Селимир Остојић бојао се да не буде намамљен, јер је убрзо добио из Призрена поуздане извештаје да албански прваци позивају на оружје Љумљане и друга околна племена, и да српско становништво Призрена живи у страху од евентуалног покоља.⁷

О томе и Јаша Томић пише: „Међутим је у Призрену претио покољ и анархија. Тада су Срби послали другог гласника и молили, да се не часи ни часа. Али ко ће да однесе оно друго писмо, по онако опасном путу. Однела га је жена. Госпођа Цветка Јездич, супруга руског драгомана, иначе родом из Новог Сада”.⁸

Пошто је мајор Селимир Остојић добио помоћ од две пешадијске чете, са наоружањем које се састојало од једног топа и два митраљеза, кренуо је на Призрен и истога дана 30. октобра у 15. часова после подне ушао у град без икаквог отпора.⁹ Том приликом је познатом књижевнику и сенатору Петру Костићу, који је био саветник штаба III армије¹⁰ дао задатак да напише прокламацију на српском и турском језику, у којој је требао да нагласи да српска војска сваком гарантује личну и имовинску безбедност, и да се забрањује свака врста освете, а „починиоци таквог дела – каже се даље у прокламацији – биће најстрожије кажњени”.¹¹ Једном лифранту Турчину из Призрена, наређено је да сваког дана лифсрује српској војсци по 10.000 хлебова и 3.000 кг меса, како би на тај начин уверио евентуалне противнике о присуству већих војних снага у Призрену и околини.¹² Групи војника издато је наређење да се сваког часа градом вуче једини топ којим се располагало, а по околним брдима паљене су ватре и свирало у војне трубе, што је представљало меру застрашивања.¹³ Са друге стране, групи виђенијих Турака, Призренаца, који су

⁶ Исто.

⁷ Исто; и АВИИ, к. 42, гр. 15, депеша дринске дивизије.

⁸ Јаша Томић, Рат на Косову и Старој Србији, Нови Сад 1913, стр. 151.

⁹ Др Борислав Ратковић, и. д. стр. 243–49.

¹⁰ Лексикон писца Југославије III, МС, 1984, стр. 308.

¹¹ Архив војноисторијског института, II2, К, 47, док. 92; К 10, док. 230.

¹² Исто.

¹³ Исто.

позвани код војног старешине, саопштено је, како је од краља добијено наређење да се разори варош ако у њој дође до борбе против српске војске. Када се пронела вест да се од Баковице приближавају јаче турске одступне снаге, Председник општине са групом угледних Турака, послат је да их убеди да не улазе у Призрен, како српска војска не би разорила град.¹⁴ Таква мера допринела је да око 12. батаљона и 8. топова из састава 21. турске дивизије, заобиђу Призрен и одступе према Љуми и Дебру.¹⁵

Међутим, после ослобођења призренског краја, Врховна команда је 5. новембра издала наредбу за освајање територија средње и северне Албаније, ради изласка на Јадранско море.¹⁶ Том приликом логор српске војске налазио се на километар и по од Призрена, на негдашњем градском излетишту.¹⁷

У рату српске војске са турском и албанским башибозлцима, било је изгинулих официра, каплара и војске. Командни кадар, официри, каплари и српски народ Призрена и околине, нису остали дужни и бацили у заборав све те храбре ослободиоце, који су донели слободу овом напаћеном српском народу после петвекског робовања. У одређеним временским интервалима, подизани су споменици, који и ако не монументални, али довољно емотивни, јер су стално подсећали посетиоце на херојство и дате животе. У Призрену и околини три су таква споменика подигнута, који су на жалост данас у запецку. Генерације мало о њима знају, а и не чине се напори да се они обнове и ставе у функцију споменичке вредности. Један од таквих јесте и:

ШУМАДИЈСКА ЧЕСМА

Подигнута је на километар и по од Призрена на негдашњем градском излетишту, на коме се данас налазе муслиманска гробља и дивље подигнути стамбени објекти Шиптара.

¹⁴ Исто.

¹⁵ Др Милован Секулић, и. д. 294, 295.

¹⁶ Архив војноисторијског института, II2, К47, док. 92; К10, док. 230, преко др Милована Секулића, и. д. стр. 295.

¹⁷ Према изјави Јовчета Станковића, редова I ребе армије.

Чесму су подигли „инжињерци Шумадијске дивизије I позива народне војске“¹⁸, а пројектовао и руководио градњом познати архитекта Момир Коруновић, тадашњи поручник српске војске.¹⁹ Зидана је каменом у стилу српских средњевсковних манастира.

На чесми су биле урезане речи: „БРАЋИ ПРИЗРЕНЦИМА – СТУДЕНАЦ КОСОВО“²⁰ и године 1389. са леве стране и 1912. са десне стране.²¹ То је у симболици значило: пропаст српског царства 1389. године битком на Косову и после пет векова поновно ослобођење, наравно у народу данас познато као „Прва слобода“ која је дошла балканским ратом.

Шумадијска чесма је имала три луле које су стајале испод следеће аркаде. На плочама у аркадама била су урезана имена изгинулих официра Треће српске армије.²² Данас, на чесми нема урезано ниједно име, али има обележја ондашње „инжињеријске јединице Треће армије“ и једна пластична цевка кроз коју протиче вода. Испод лула за проток воде постојало је камено корито које данас не постоји, као ни украси војника који су постојали са стране. До августа прошле 1994. године уместо камених корита постојало је једно дрвено корито где се напајала стока.²³

Ова чесма је у народу још позната и као *Кори чесма*²⁴, по презимену Коруновића. Овај израз у преводу на

¹⁸ Задужбине Косова, Призрен, стр. 512.

¹⁹ Момир Коруновић, рођен је 1883. године у селу Глоговицу код Светозарева. Архитектонски одсек Техничке велике школе у Београду завршио је 1906. године. Од 1907. до 1947. г. био је службеник Министарства грађевина, напредујући од подархитекте до генералног инспектора Архитектонског одељења. Градио је монументалне јавне објекте (Пошта и Министарство пошта у Београду, Трговачки дом у Светозареву), цркве (Београд, Љубљана, Ријска-Сушак, Целе, Марибор, Прилеп, Делиград, Киснак и др.), соколске домове (Београд, Куманово, Бијељина, Обреновац, Светозарево, Ђуприја, Урошевци и др.), Спомен обележја (Зебрњак, Мачков камен, Текија на Дунају, Светозарево, Охрид и др.) Бавио се оправком манастира и цркава, техничким снимањем споменика средњовековне баштине. Умро је 1969. године; по: Зоран Манасвић, Романтична архитектура, Коруновић, Митровић, Ђокић, 1990.

²⁰ Задужбине Косова, Призрен, стр. 512.

²¹ Исто.

²² Исто.

²³ У поднаслову шумадијска чесма је изгубила своју аутентичност јер је априла прошле 1994. године без дозволе шиптар трактором бетоном прилагодио чесму својим потребама. Инспекцијска служба је на позив грађана одмах интервенисала, али њен инспектор Танасковић је сматрао да тиме чесма није угрожена! А Завод за заштиту споменика културе о томе се чак није заинтересовао нити констатовао штету.

²⁴ По изјави Анђелка Станковића-Цишчићвића.

турском језику значи: „кормак = чувати се“, а у овом случају „Кори чесма, чувај се чесме“. Но временом оно „Кормак“ прерасло је у „Кури“, што у преводу са турског језика значи „сува“ чесма. Она никада није била сува чесма јер је у њеној близини извор хладне воде, због чега се и називала и назива „студенац Косово“²⁵, будући да на Косову има доста изворишта и хладне воде, па је вероватно по томе и добила такав назив. А постоји вероватноћа да се тим именом називала и зато што је била саграђена на ветрометини планинских струја Шаре. О свему овоме нисмо нашли објашњења нити код стручњака Завода за заштиту споменика културе у Призрену, јер они још увек не знају коме је тачно она посвећена: да ли војницима Балканских или војницима Првог светског рата? У материјалима који се шаљу Републичком заводу за заштиту културе у Београд, стоји да је то спомен чесма инг. Коруновића посвећена палим српским војницима у Првом светском рату²⁶, што није тачно. Данас је тежња директора Завода за заштиту споменика културе г-е Наташе Шутаковић-Андрић, да изврше дислокацију чесме и исту пренесу на српско православно гробље²⁷. Ако се то дозволи, направила би се још једна неправда према овом јединственом споменику културе посвећеном борцима из Балканског рата. Њеном дислокацијом, сузио би се српски земљишни фонд а ово историјско знамење изгубило би своју историјску вредност. Зато, чесму треба обновити, заштитити, оградити и убележити у књигу споменичне вредности. Треба убележити сва имена палих официра, подофицира, каплара, која су раније била убележена, поставити таблу да је иста под заштитом државе²⁸, депонију смећа уклонити, и асфалтни пут продужити до овог драгоценог споменика културе.²⁹

Ђурђевданску традицију српског народа Призрена и околине – одлажење на уранак на то излетничко место где су

²⁵ По изјави управитеља Основне школе „М. Угаревић“, Спире Борзавић;

²⁶ Податак је узет из програма рада за 1995. г. Завода за заштиту споменика културе на културним добрима бр. 511 од 20. 12. 1994. г.

²⁷ Писац ових редова је у времену писања овога текста Председник Управног одбора Завода за заштиту споменика културе. Најоштрије се супротставио овом безумљу али узалуд. Директор не одступа од свог зацртаног плана и тражи средства у висини од 50.000.000 д.

²⁸ На овом споменику не постоји никакво обележје да је под заштитом државе.

²⁹ На педесетак метара од споменика налази се асфалтни пут, а на дужини тог пута је незваљична депонија смећа.

некада логоровали српски борци – обновити у виду полагања венаца, или букета ружа српским борцима на чесми, и доказивати да они нису заборављени, већ се још увек носе у срцима српског народа Призрена и околине.

СПОМЕНИК РАТНИЦИМА ТРЕЋЕ АРМИЈЕ СРПСКЕ ВОЈСКЕ

Још један споменик ратницима Треће армије, незапажено у војничком кругу у призренској касарни „Цар Душан Силни“, говори о времену храбрих и славних



Споменик борцима ослободиоцима из 1912 године у касарни „Цар Душан Силни“ у Призрену

официра, подофицира, каплара и војника српске војске. О њему се скоро ништа не зна. До пре пар година био је скоро руиниран, безмало да се о њему приметне траг једног дра-

гоценог и значајног споменика српске културе. Да није било команде призренског гарнизона, који је врло стручно и уз помоћ споменичних зналаца адаптирао споменик, о њему се данас скоро не би ништа знало. Данас је то споменик на коме се налази артиљеријско оружје – „топ“ који симболизује „топ“ кога су градом вукли војници да би застрашивали неукроћене „Турке“ и „Арнауते“, да се не би дизали противу српске војске која је са 97. коњаника ослободила Призрен³⁰.

На постаменту споменика исписана је плоча: „ОСЛОБОДИОЦИМА ПРИЗРЕНА ИЗ 1912. ГОДИНЕ, ОФИЦИРИ, ПОДОФИЦИРИ, КАПЛАРИ и војници 30. ПЕШАДИЈСКОГ ПУКА ТРЕЋЕ АРМИЈЕ, 1923. ГОДИНА“

Обнављање споменика је извршено 1972. године.

Овај споменик је споменик захвалности ослободиоцима Призрена који треба да подсећа све нас на истину да је наша земља натопљена крвљу своје деце која су пала за слободу Домовине. Он је симбол и упозорење сваком, а посебно младим војницима, да су њихови вршњаци и старешине из свих крајева бивше Краљевине Србије са песмом о слободи освајали и бранили сваку стопу своје земље и зато морају бити узор свима нама у овим мутним временима.

СПОМЕНИК Њ. В. КРАЉУ АЛЕКСАНДРУ КАРАЂОРЂЕВИЋУ – ОСЛОБОДИОЦУ

Данас се у Призрену ништа не зна и не спомиње нестанак занавек једног драгоценог споменика културе подигнутом Њ. В. Краљу Александру Карађорђевићу, ослободиоцу.

Још давне 1937. године „... официри, подофицири, каплари и редови 30. пешадијског пука својим добровољним прилозима подигли су споменик блаженопочившем витешком краљу Александру I Ујединитељу.³¹ На споменичном постољу била је постављена биста Краља Александра са шапком на глави и погледом према Албанији. Неки са-

³⁰ Јанка Томић, Рат на Косову и Старој Србији, Нови Сад 1913. с. 153 и др Милован Секулић, и. д. с. 294.

³¹ АК, Фонд Кнегиње Љубице, нерегистровани документ.

временци кажу да је и погледом и руком показивао те пределе. Споменик се налазио испред излаза Дома војске, онамо где се данас налази фонтана. Скинут је за време окупације 1941. године³², а његов постамент одмах после ослобођења. Наша трагања да дођемо до сазнања где се налази биста споменика нису уродила плодом. Верујемо да се у неком кутку касарне, као што је то био случај са бистом Симе Андрејевића-Игуманова, или неког другог војног објекта крије. Оно што је трагичније јесте и то да о том споменику немамо ни писаних докумената или књижних трагова. Сва наша сазнања заснивају се на теренском истраживању и неким документима пронађеним у Архиву Косова и Метохије у Приштини у фонду Кнегиње Љубице. Из њих сазнајемо да је ондашњи „Председник градске скупштине Призрен дописима од 13. 12. 1937. године позвао на откривање споменика сво грађанство Призрена и околине”.³³ У њима стоји: „Откривање споменика биће на дан 17. децембра ове године (мисли се на 1937. – прим. В. С.) у 10,30 часова пред официрским домом – Бождарана у Призрену.

„У име официра, подофицира, каплара и редова 30. пешадијског пука позват је председник градске општине са грађанством града Призрена да присуствује овој свечаности...”³⁴

Позвата су прослави сва културно-уметничка друштва речима: „Извештавајући Вас о предњем, молим Вас да цело друштво (са заставом ако је има) корпоративно присуствује овој свечаности...”³⁵ Ту су позвата Друштва „Цар Урош”, „Света Недеља”, „Српкиња”, „Пододбор кнегиње Љубице”, „Пододбор кнегиње Зорке”, Соколско друштво, „Ватрогасна чета”³⁶ и друге институције.

Ондашњи председник општине Павле Блажарић све званице је замолио речима: „У исто време молим, ако је Друштво у могућности, да положи венац на подигнути споменик као израз захвалности за ослобођење овога града. У исто време молим да се обавестим, које ће Друштво

³² Податке смо добили од Дамјана Филиповића и Анђелка Станковића.

³³ АК. Фонд Кнегиње Љубице док. од 13. XII 1937. г.

³⁴ Исто.

³⁵ Исто.

³⁶ АК. Фонд Кнегиње Љубице, док. бр. 23423 – Градског поглаварства Призрен.

учествовати и положити венац, да би могао извести војне власти због распореда. Овај извештај молим да ми се пошаље најдаље до 16. XII до 17. часова”.³⁷

Овом свечаном чину присуствовале су и црквене власти, Епископ рашко-призренски г. Серафим са свештенством града и епископије. Они су, уз претходно богослужење у цркви Великогученика св. Ђорђа, са свештенством и верницима литијом кроз град пошли на прославу где је Епископ Серафим у присуству великог броја људи и гостију, и уз саслужење великог броја свештеника и хора „Цар Урош”, коме је дириговао врсни хоровађа Гушчин, извршио освећење споменика.³⁸

Иначе освећењу споменика присуствовао је и командант 30. пешадијског пука који је одржао говор „О витешком лику краља Александра I Ослободиоца”, указујући на његове врлине као војника, стратега и мученика, коме је у мировној мисији од стране усташко-фашистичких елемената одузет живот. Али нагласио је: „Он ће у срцима сваког Србина остати у вечној успомени као човек, борац и војник који је живот посветио својој земљи Југославији, о којој је и на самртном часу изговорио као аманет, оно што је у срцу носио – „чувајте Југославију”.³⁹

Након одржаних говора војнички је одата пошта, након чега је плех музика 30. пешадијског пука засвирала. Настало је весеље у Дому војске, а велико је задовољство било и у самом граду који је славио овај историјски догађај.⁴⁰

Споменик и ако је постављен три године након његове трагичне смрти, он је значао израз захвалности и подршке свему оном што је он учинио, будући да је у то време политичко стање у земљи јасно давало на увид шта је све Балкан, и наша земља, изгубила његовим убиством и нестанком са политичке сцене.

Мр Векослав А. СТАЊКОВИЋ

³⁷ Исто.

³⁸ Црквени архив, нерегистровани документ.

³⁹ Исто.

⁴⁰ Исто.



Прстен краљице Теодоре, манастир Бањска, XIV век

лична библиотека
Арх. Наум

ИСТОРИОГРАФИЈА КАО КЊИЖЕВНОСТ

О књизи Живот и страдања Жиче и Студенице под
окупатором (1938–1945) архимандрита Јована
Радосављевића¹

Приступ делу Живот и страдања Жиче и Студенице под окупатором (1938–1945), архимандрита Јована Радосављевића (издање манастира Хиландара, 1993.) може полазити од различитих дисциплинарних углова: историјског, политичког, богословског, итд. И заиста, сваки целовити приказ овог драгоценог дела морао би полазити од методолошке интердисциплинарности. Ваља напоменути да је циљ нашег саопштења неупоредиво скромнији. Интерпретација коју имам у виду испитује, сасвим сажето, само једну димензију овога дела. Она, ма колико то на први поглед читаоцу било неубичајено када је о делима овог типа реч, поставља у први план интерпретацију специфичне књижевне (естетске) димензије Радосављевићевог дела. Необично је занимљиво да књижевна димензија дела, како ћемо се ускоро уверити, није непосредно присутна у „свесној намери“ ауторовој, посебно када се прихватао писања књиге.

Наиме, судећи према речима аутора, ради се о намери да се прикаже „кратка историја Жиче и њене околине, пред Други светски рат и за време рата...“. Следећи превасходну историографску намеру, нимало случајно, отац Јован је овај став допунски образложио намером да „описе(м) и да(м) једну реалну слику живота и рада у манастиру Жичи... верну слику“.

¹ Допуњено саопштење са промоције књиге Живот и страдања Жиче и Студенице под окупатором (1938–1945), архимандрита Јована Радосављевића, одржане 4. маја 1995. године, у Народној и универзитетској библиотеци у Приштини.

Из овога јасно следи упутство читаоцу и његовом „хоризонту очекивања“, да се пред њим, наиме, налази историјска хроника, која је сагласно своме предмету, преваходно усмерена на фактографску тачност, односно реално (објективно) представљање догађаја. И критичка напомена коју аутору упућује блаженопочивши владика шабачко-ваљевски Јован (Велимировић) доследно проистиче из овако схваћене превасходне историографске функције дела: „Једино, чини ми се, износиш често детаље, које не би требало памтити, јер нису поучни нити и чему добром служе. Имаш, нпр. дечијих несташлука потпуно непотребних да се памте“. И заиста, уколико текст схватимо у његовој превасходној историографској функцији, а с овим је како видимо и сам аутор сагласан, онда се примедби владике Јована не може ставити замерка.

Примедба владике Јована аутору садржи и неколико теоријски општијих импликација. Важно је на њима се задржати, јер ће се одмах показати од каквог су значаја за потоње тачно разумевање жанровске природе и суштинске дела архимандрита Јована.

Два су основна става садржана у издвојеном исказу владике Јована: 1. критика изношења детаља и 2. изнесени детаљи нису поучни ничему добром не служе.

Необично је занимљиво да су поменути ставови, који имају у виду детаљ и његову не/поучност, у ствари, суштински за приступ специфичној књижевно-уметничкој/естетској творевини: једна од најважнијих особности књижевне структуре садржана је у ауторовом смислу за издвајање карактеристичних детаља. Разуме се да детаљ схваћен у његовој особеној естетској функцији никада није експлицитно поучан: познато је да управо непосредна експлицитност поруке свагда доводи у питање управо естетску особеност књижевно-уметничког феномена. (Ваља подсетити и на данас присутне спорове у књижевној теорији и естетици који се баве питањима практичне користи /утилитарности уметности, њене ангажоване и/или тенденциозне функције итд.)

Из овога следи да је владика Јован, сасвим тачно, али у обрнутом смислу у односу на суштину дела, уочио да у књизи архимандрита Јована постоје извесна одступања у односу на почетно постављен задатак („кратка историја... реална сли-

ка“). Али управо у овим „одступањима“ налази се битна вредност дела оца Јована: његова особена књижевно-уметничка вредност.

Лако је запазити изразит ауторов смисао за издвајање детаља који карактерише готово сваки од мноштва портрета монаха које у књизи налазимо.²

Тако на пример архимандрит Серафим Балтић „повремено је имао неке нападе, па би се и у цркви и ван цркве тресао и главом и телом, и у том тренутку некако чудно, гласно дрхтао“ (стр. 33), јеромонах Арсеније Којадиновић представљен је једном карактеристичном цртом: „За трпезом често се виђао како проводи обед с парчетом хлеба и чашом воде“ (стр. 37), а монах Рафаило Глишић: „Понекад би говорио у шали крештаво, као погрешно навијена магнетофонска трака (које тада још није било), онима који не обраћају много пажње на пост. „А, брацо, хоћеш тако, пиле по пиле, па оде душа на виле““ (стр. 39).

Необично је занимљив део у коме се аутор присећа посете Жичи младог краља Петра II Карађорђевића, и брзотко запажа да „оно што се тада могло замерити краљу и његовој одговорној пратњи, јесте не само то што краљ није пољубио Владика у руку, него и то што се за цело време боравка у цркви ни једанпут, као православни хришћанин није прекрстио... Тад сам стајао иза самих леђа краљевих, и више сам гледао како он ломи оне његове знојаве, танке прсте, него оно што је Владика објашњавао“ (стр. 110).

Није тешко запазити да је за све ове примере (али разуме се и мноштво других) карактеристично издвајање детаља који семантички замењује поступну, опширну дескрипцију лика.

Сагласно књижевно-теоријској терминологији овакав књижевни поступак заснива се на метонимијској функцији детаља.

Особности ауторовог поступка приказивања књижевних портрета (детаљ, дескрипција, психолошка/метафизичка

² Ваља напоменути да централни лик /портрет књиге јесте Владика Николај (Велимировић). Поступак карактеризације овога лика, у ствари је доминантан и захтева сасвим посебну анализу која излази из оквира нашег основног задатка.

димензија) најубедљивије су присутне, према мом уверењу, у опису монаха Харитона (Панчова) који је „дивни у вери и велики у монашким подвизима руски монах, достојан (је) сваке похвале и поштовања”.

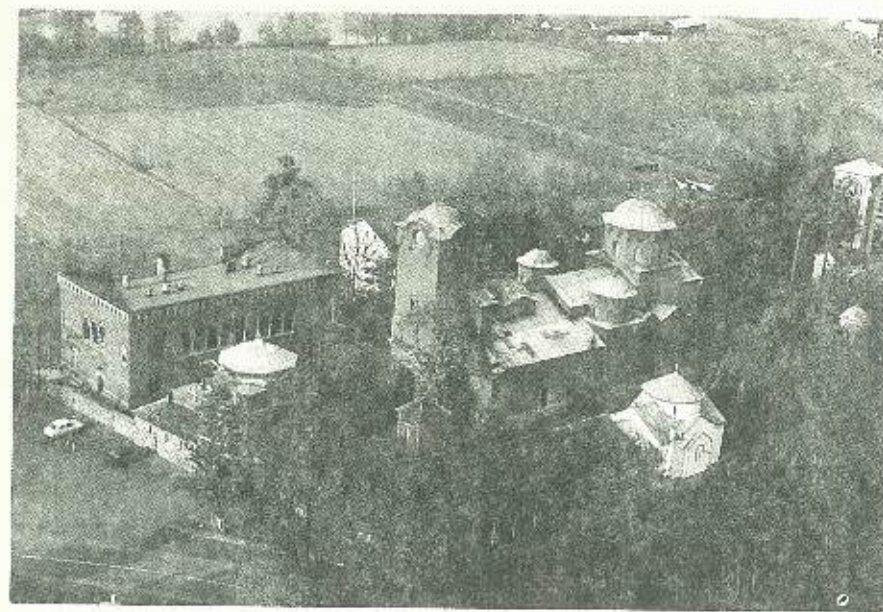
Монахов лик интерпретира се из различитих углова. Ево примера сажетог спољашњег/физичког описа: „Имао је на себи само похабан подрасник-мантију и био опасан широким монашким каишем. Имао је дугуљасто лице, а косу и браду дугу, запуштену, кестенасто-плаве боје. Био је средњег раста и педесетих година старости. Храмао је на једну ногу”.

Метафизичка димензија лика у целини је пренета убедљивим описом монахове смрти, који опис сажима, рекао бих, свеколико искуствено српске средњевековне житијне књижевности када је о слици смрти/умирања реч. Књижевна вредност овог фрагмента захтева његово потпуно навођење, али се морам ограничити на само један обимнији део:

„Кад се једног дана с почетка октобра разболео, било је то о Миољдану 1939. године, сви смо у соби осећали његову болест и муку, и температуру, од које је болестан јечао и стално се молио полугласно говорећи: „Господи помилуј!”... Те вечери кад му је било најтеже, кад ће скоро умрети, отац Васијан и отац Рафаило дошли су до његовог одра и замонашили га у велику схиму давши му име Харитон. Тада смо гледали како праведник умире. Исповедили су га и причестили, а док смо се ми плашили такве његове болести и плакали, жалећи што не можемо ништа да му помогнемо. Његово лице зрачило је неком анђелском белином и праведничким миром и благошћу. Целе те ноћи нисмо спавали, сви смо бдели и молили се крај његове постеље (...) Отац Харитон се и даље молио са великом вером и напором: „Господи помилуј!”... Са том молитвом на уснама је и завршио свој живот овде на земљи, па Миољдан 1939. године (...) Његово лице је преливала нака блага светлост и надземаљска радост, као да је хтео да каже: Братије, ја заврших своју бригу и свој посао овде на земљи и одох Оцу нашем Небеском, а ви сад наставите (...)”

Тога дана, поподне, крај ископане раке са јужне стране цркве, у кругу искупљене манастирске братије и народа,

Владика Николај са свештеномонасима обавио је опело над оцем Харитоном, проповедао и плакао. Никад Владику нисам видео да је толико плакао ни за којим другим покојником” (стр. 43-45).



Манастир Жича

Читалац ће посебно запазити приметну емоционалну обојеност приповедања; другим речима, сагласно атрибутима приповедачког поступка, јасно је да аутор своје полазиште налази пре свега у осећању, доживљају, дакле ономе што у православној књижевној традицији зовемо срцем. Али, важно је нагласити, тиме није доведена у питање сложена сазнајна димензија књиге. И уопште, књига архимандрита Јована одличан је пример који на најбољи начин показује особености православне хришћанске гносеологије која никада није схоластички спекулативна него је свагде повезана са срцем као основним сазнајним органом.

Према Б. П. Вишеславцеву посебно обележје источног хришћанства састоји се у томе што за њега ум, интелект, разум никада није последња основа живота; интелектуално

размишљање о Богу није истински религијски доживљај.³ Рекао бих да књига оца Јована, карактеристиком свог књижевног поступка, убедљиво сведочи о ставу да је срце центар љубави и да је љубав израз најдубље суштине личности.

Применимо ли ово начело на књигу архимандрита Јована, можемо уочити аналогију са једним од битних начела рановизантијске књижевне поетике према коме се Истина/Божанско биће пре свега показује (дакле, примат описа, слике, приповедања) а не логички доказује.⁴

Из тога следи став о превасходности живог искуства или подвига вере, насупрот пуком рационалном или логичком субјект-објект односу. Отуда, битно сазнајно значење може бити садржано пре свега, савременим терминима казано, у књижевном уметничком тексту или естетској творевини (икони, нпр.), насупрот дискурзивном или у строгом смислу историографском трактату.

Приступ и књижевни поступак архимандрита Јована Радосављевића примењен у књизи *Живот и страдања Жиче и Студенице под окупатором (1938–1945)* овај став рановизантијске поетике илуструје на посебно убедљив начин.

Синиша ЈЕЛУШИЋ

ЕВАНГЕЛИЗАЦИЈА СЛОВЕНА

Животно дело свете браће Кирила и Методија

УВОД

Реч *евангелизација* се у наше дане често помиње међу хришћанима. О том појму и појави говоре и пишу све хришћанске конфесије. Истина, не све подједнако; неке више, а неке мање. Нама се чини да о евангелизацији највише пишу и говоре протестанти, вероватно због њихових великих планова око хришћанизације незнабожачких и многобожачких народа по Азији и Африци. И у римокатоличким круговима, поготово у њиховој теологији, реч евангелизација је стекла пуно право грађанства, нарочито после II Ватиканског сабора одржаног 1962–1965. године, на коме се о евангелизацији пагана и катихумена надугачко и нашироко говорило. Ми православни изговарамо ту реч некако стидљиво и тихо, можда због тога, што тада обично мислимо на евангелизацију себе и свога рођеног народа.

Већ сама чињеница да се реч евангелизација често помиње међу хришћанима, довољно убедљиво сведочи да се ту ради о нечем важном, о појму од прворазредног значаја. И заиста је тако. Јер од правилне примене тога појма у животу појединца и друштва, и то сваког појединца и сваког друштва, у највећем степену зависи просперитет и срећа народа Божјег у овоме свету као и стање његовог вечног блаженства у ономе, загробном животу. У речнику теологије то се обично назива вечно спасење, спасење од зла и ипостасно сједињење са Богом Логосом. А то сви желе, томе сви теже, појединци и народи.

³ Упор.: Вишеславцев, Б. И. *Срце у хришћанској и индијској мистици*, Градина, 3-4-5, 1992, стр. 39-67.

⁴ Упор.: Аверинцев С. С. *Предварительные заметки к изучению средневековой эстетики / Древнерусское искусство – Зарубежные связи*, Москва, 1975; Аверинцев С. С. *Поэтика рановизантийской литературы*, Београд, 1982.

Зато можемо рећи да та ископска тежња човекова за временом, срећом и вечним блаженством у многоме осветљава, осмишљава и оправдава честе разговоре о евангелизацији. У том светлу она нам се открива као неки природни императив који нас неодољиво буди и покреће да га следимо, кад нам се за то укаже повољна прилика. Поред тога, нас људе интересује да сазнамо: шта је то евангелизација? У чему је њена суштинска вредност и које су главне компоненте истинске евангелизације. Јер, да будемо искрени, евангелизација може бити и лажна, насилничка и тл. Затим нас интересује историјско порекло евангелизације, а највише од свега интересује нас њена примена приликом хришћанизације Словена од стране свете солунске браће Кирила и Методија.

Сва ова и њима слична питања су веома важна и значајна за све хришћане, посебно за нас богослове и црквене пастире којима је од Бога највише дано, па се с правом највише и очекује. Међутим, ми ћемо даље говорити о евангелизацији Словена.

ПОЈАМ И ПОЈАВА ЕВАНГЕЛИЗАЦИЈЕ

Под овим насловом говорићемо о евангелизацији уопште. У ствари, о томе како се она као појам и појава јавила и одомаћила у Цркви Христовој и хришћанском друштву. Нама је ово потребно из неколико разлога, а највише због тога да би што боље и свеобухватније схватили смисао и значај сваке истинске евангелизације, да би што целосније схватили вредност евангелизације старих Словена од стране свете солунске браће Кирила и Методија.

Имајући у виду досад речено можемо казати да је евангелизација, особито у њеном изворном облику, чисто хришћански појам и појава. И то најпре појава, па тек онда појам. Ево зашто тако. Зато што је еванђеље (на грчком: *εὐαγγέλιον* што значи блага, радосна вест – благовест) о Богочовеку Исусу Христу најпре усмено проповедано, па тек касније, пошто је записано, названо је еванђељем. Дакле, еванђељем се најпре назива једна нова појава – проповедање благе вести у првој хришћанској заједници, а после извесног времена том речју се означава и један нови појам: писмено забележена благовест или евангелион. То се најбоље види из следећег:

сам Господ Исус Христос је и проповедао еванђеље – благу вест о себи у Назаретској зборници и том приликом објавио и објаснио јудејским старешинама да је Он дошао на земљу да јави еванђеље (*εὐαγγελισθαι*) сиромашнима и да проповеда пријатну годину Господњу (Лк. 4. 18–19). И велики апостол Павле „еванђељем” назива проповед и науку о Исусу Христу (Рим. 1.9) кога се он не стиди „него све трпи да се не учине какве сметње еванђељу Христовом” (1. Кор. 9.12). Тек доцније су тако названи свети списи у којима је делимично описан живот и рад Богочовека Христа.¹ Сада је посве јасно да су евангелизација и еванђеље сродни појмови и да под евангелизацијом треба разумети проповедање или објављивање еванђеља – благе вести о Богочовеку Христу; о Његовом рођењу, крштењу, страдању и васкрсењу ради свих људи свих времена (унор. 1. Сол. 1.9–10; Дела 14.45).

Из предњег, види се да је евангелизација појава која стоји у веома тесној, може се рећи органској вези са личношћу Господа Исуса Христа. То је у ствари проповедање Његовог живота и Његове науке о Царству Божијем, и то најпре од Њега самог, а затим од стране Његових светих Апостола и њихових наследника.

Тако је Господ Исус Христос први евангелиста, Он је први отпочео са усменом евангелизацијом својих сународника. Према Лукином еванђељу (4.18–19) Он је зато и дошао на земљу „да јави еванђеље”. То је изворни, првобитни облик евангелизације. Неколико година касније, у предвечерје свога живота на земљи, приликом растанка од својих ученика Он им је рекао: „Идите, дакле, и научите све народе крстећи их у име Оца и Сина и Светога Духа; учећи их да држе све што сам вам заповедио...” (Мт. 28.19–20). А у једној другој прилици им је рекао: „Што вам говорим у тами, казујте на видiku; и што вам се шапће на уши, проповедајте с кровова” (Мт. 10.27). Овим Спаситељским речима првобитна евангелизација је унеколико проширена и осавременена једном за сва времена. Јер су свети Апостоли кроз наведене заповести добили дужност да евангелизирају све народе, да благовест о Спаситељу свста проповедају свима људима, без обзира на постојеће разлике међу њима. Тако је једном за сва

1 Др Војислав Јанић: Увод у Нови Завет, Бгд. 1924. стр. 31–33.

времена васпостављен основни принцип истинске, праве свангелизације. Тај принцип је ондашња Васељенска Црква оберучке прихватила и одмах га почела примењивати. Тако је она, да би што боље вршила своју Богочовечанску мисију, још у апостолско време била установила ванредну службу путујућих еванђелиста, чија је дужност била проповедање еванђеља – благе вести, по чему су и добили своје име.² Касније, када су ванредни дарови укинута, дужност свангелизације пренета је првенствено на клир, али и на сваког другог хришћанина који својим животом треба да проповеда еванђеље Богочовека Христа.

Реч „евангелизација” може се узимати у доста различитом смислу. Њоме се може оснажити свака делатност Цркве. То би била евангелизација у најширем смислу те речи: катихизација и редовна проповед еванђеља већ конституисаној црквеној заједници. Међутим, евангелизација има и друго значење; њено најуже и право значење је доношење и објављивање Еванђеља онима који још нису за Исуса Христа чули, нису Га примили, нису поверовали у Њега као Богочовека, који су још увек изван Цркве и који се још увек нису определили за Богочовека Христа и Његову свету Цркву.³ У таквом духовном стању су се налазили наши давни претци пред моравску мисију свете солунске браће Кирила и Методија, па ћемо у наставку овог рада и говорити о евангелизацији Словена у најужем смислу, тј. о њиховом првом сусрету с Богочовеком Христом, Његовим Еванђељем и Његовом светом Црквом.

ЕВАНГЕЛИЗАЦИЈА СЛОВЕНА

Када год је реч о евангелизацији или хришћанизацији старих Словена прва мисао лети до Солуна и тамо се зауставља, јер су се у том древном граду родили евангелисти и апостоли словенских народа, света браћа Кирило и Методије. Света солунска Браћа евангелизирали су све словенске народе; неке лично они, а неке на посредан начин, преко својих ученика. Зато се у црквеној песми и каже: „сја јазики

Словенскија утврдити в православији и јединомислији”.⁴ Овај свој богонадахнути посао, ову своју свету мисију и дужност они су апостолски радили и урадили, због чега их црквени песник и пореди са светим апостолима и назива их: „Апостолом јединоправнија” и „равноапостолни”.⁵ Ови ванредно похвални изрази значе да су света солунска браћа равна апостолима пре свега по својој апостолској служби. Јер и они су, као и апостоли Христови, на Божји позив оставили васцели овај свет и сва своја Богом дарована добра дали на дело Божје. А то дело Божје, на које су они од Бога призвани били, јесте свангелизација или хришћанизација свих народа Словенских. Један део овог грандиозног светог посла они су уз садејство Светога Духа сами обавили, док су други део порадили њихови бројни ученици, међу којима су најпознатији петочисленици: Климент, Наум, Ангелар, Сава и Горазд. Тако је евангелизација Словена и њихово крштење у име Свете Тројице ЖИВОТНО ДЕЛО свете солунске Браће како по себи, тако и по благодатним последицама за целу словенску Европу. Благодатност овог дела била би сигурно и већа да под навалом латинизираних Германа није слоњена Велико-моравска држава у којој је у пуној снази била процветала кирило-методијевска народна црква са богослужењем на своме рођеном језику. Да је она остала у животу, кроз њу би долипом Дунава струјала богата византијска култура према срцу Европе, што би вероватно изменило судбину и целе Западне Европе. Но независно од пропасти Велико-моравске државе, мисија Кирила и Методија донела је стотруки плод на другом месту: на Балкану и у Русији. Кроз мисионарски рад тих православних народа дело свете солунске Браће има универзални значај.⁶

Свака истинска евангелизација, према томе и свангелизација Словена, јесте Богочовечанско дело. Дело Духа Светог, с једне стране, и дело побожних људи, посленика Божјих, с друге стране. То је прво и главно начело истинске евангелизације, то су њени основни елементи без којих се она не може извести. Али то није све што се односи на праву еван-

² П. Малички: Историја Хришћанске Цркве, I део, Бгд, 1933. стр. 162; Пилниј Православниј богословскиј енциклопедическиј словарь Т. I, Лондон 1971. стр. 810.

³ ВМР, Загреб 1974. бр. 6. стр. 12.

⁴ Служба преподобним отцем нашим, равноапостолним Методију и Кирилу, тропар.

⁵ Исто; слава на Господи возвах, на стиховне стихире, тропар.

⁶ Гласник СПЦ, Београд 1969, бр. 6, јун, стр. 134.

гелизацију. Постоје и неки други фактори, од мање и веће важности, који утичу на правилан ток сваке евангелизације и који се, због тога, не смеју заобићи или прећутати кад се поведе реч о евангелизацији појединих народа. Ту на првом месту треба споменути духовно стање народа пре евангелизације, а затим духовно стање самих евангелизатора. Каткад и политичке прилике приметно утичу, убрзавају или успоравају, правилан ток евангелизације. За нас је овде од интереса да кажемо коју реч више о духовном стању Словена пре њихове евангелизације да би се колико-толико упознали и што боље оценили животно дело свете браће Кирила и Методија.

I

С правом је рекао један наш савремени црквени историчар да велики моменти историје дуго сазревају.⁷ По том начелу се одвијао и живот старих Словена, а особито највећи и најсудбоноснији догађај њихове историје: њихова евангелизација или њихов први сусрет с Богочовеком Христом и Његовом светом Црквом. Инструменти тог Богочовечанског дела били су света солунска браћа Кирило и Методије и њихови бројни ученици. На тај капитални догађај Словени су дуго, чак врло дуго чекали – готово 9 векова. Док су у та давна времена широм огромне Римске империје ницале нове хришћанске општине и хришћанске државе, дотле су Словени лутали по многобожачком мраку. О томе нам говори свети Климент Охридски у својој „Похвали Ђирилу“ овако: „А пошто је словенски род незнабожачки у неразумљу и мраку битисао...“⁸ Такво примитивно духовно стање наших „паганских предака“ испољавало се кроз разне облике њихове примитивне религиозности. Ради илустрације навешћемо само неке историјске податке познатих и угледних историчара. Тако је византијски историчар Прокопије (умро 565. године) о балканским Словенима забележио ово: „Верују да је један од богова, творца муње, једини господар света, и жртвују му говеда... Сем тога, обожавају реке и нимфе (виле) и друга нека нижа божанства и свима њима приносе жртве и по тим жртвама врачају“.⁹ А наш Нићифор Дучић вели да су стари Словени били идолопоклоници, да су

⁷ Исто, стр. 136.

⁸ Ђирило и Методије; Београд 1964. стр. 124.

⁹ Византијски извори за историју народа Југославије; књ. I, Београд 1935. стр. 26–27.

мртваце спаљивали, па се зато и не зна за њихова гробља у многобожачком времену.¹⁰ Овоме се може придодати и податак проф. Радослава Грујића у коме стоји да је код наших паганских предака било „свештеника или жречева, а звали су се: врачари, гатари, чаробници и ресници (философи). Богослужење се састојало у приношењу жртава од домаће стокe и земљорадничких плодова...“¹¹

Многобожачки и идолопоклонички живот старих Словена није могао да задовољи њихове духовне потребе и тежње. Они су живели стихијски ослањајући се на своје природне способности. Али то није било довољно да се глад и жеђ за истински људским животом до ситости утоли. Јер, човек је створен да позна истину, да задобије знање и правду, да верује у личног Бога и живи по његовим заповестима – све су то најинтимније потребе човековог бића које од њега траже да им се цео посвети и преда. Ако до тога не дође, у њему се тада јавља незадовољство које резултира у неодољиву потребу и жељу да се такво стање напусти и замени једним квалитетнијим духовним животом. Ето, то се назива духовним сазревањем једног народа. Такво духовно сазревање проживљавали су и незнабожачки Словени скоро пуних 9 векова. То дуго лутање по тами и беспућима многобожачке религије привело се своје крају половином 9 века. Тада је дошло, како се то библијским језиком каже, до пуноће времена: Словени су постали свесни свога лажног веровања и ништавности свога паганског живота, и тако освешћени сами су зажелели из дубине свога бића да то своје духовно буђење осмисле једним новим квалитетом, једним бољим, савршенијим животом. О томе непознати писац житија Методијевог пише: „Догоди се тих дана да Рагислав, кнез словенски са Сватопулком, послаше из Моравске цару Михаилу поруку са овим речима: Божјом милошћу здрави смо, и к нама су дошли многи учитељи – хришћани од Влаха и од Грка и од Немаца, учећи нас различито. А ми Словени смо прост пук и немамо никога који би нас упутио на истину и разумно објаснио. Зато, добри господару, пошаљи таква мужа који би нас уредио у свакој правди“.¹²

¹⁰ Нићифор Дучић: Историја СЦП... стр. 83.

¹¹ Радослав Грујић: Православна Српска Црква... стр. 5.

¹² Ђирило и Методије... стр. 155.

Ова молба великоморавског кнеза Растислава и његовог простог народа упућена је у Цариград, престоницу иностраног и моћног Византијског царства 862. године. А следеће, 863. године кроз цариградску Златну капију прошла је једна добро опремљена мисија и кренула древним римским путем који је преко дунавске равнице водио у моравску државу насељену словенским живљем. На челу те мисије били су угледни и искусни византијски мисионари, браћа Константин и Методије, а за њима је у караванској поворци ишло близу стотинак осталих чланова мисије, састављене од византијских попова, калуђера – Словена који су имали грчко образовање. Састављена по налогу самог византијског императора Михаила III, ова мисија је имала за главни циљ да одговори жељи моравског кнеза Растислава да му византијски двор пошаље искусне и побожне духовнике и учитеље који би проповедали истинску веру хришћанску на народном, тј. словенском језику.¹³

Да би оправдали поверење свога Василевса, а исто тако и важност своје мисије, света солунска Браћа су још пре поласка у Моравску учинили велики напор да саставе прву словенску азбуку, и одмах затим преведу са грчког на словенски језик најпотребније књиге за вршење богослужења и религиозних обреда. Овај веома значајан историјски догађај описан нам је са много драгоценних детаља у тзв. Панонским легендама, тј. у биографијама Константина и Методија. Писци тих биографија нису нам, на жалост, познати али су они морали бити људи који су интимно познавали солунску Браћу, пошто су сва досадашња научна проучавања показала да обе биографије садрже податке који се скоро у свему слажу са савременим историјским изворима.¹⁴

II

Са већ готовом словенском азбуком и првим преводима најпотребнијих богослужбених књига, Константин и Методије стигли су негде у пролеће 863. године у Моравску, где их је „с великом чашћу” примио кнез Растислав. Предавши том приликом кнезу писмо које му је био упутио лично сам византијски Василевс, оба брата су одмах прионули на посао за који су се били брижљиво припремили. Тако је почело

¹³ Летопис Матице Српске, Нови Сад, 1963, новембар.

¹⁴ Исто.

њихово животно дело – евангелизација Словена, или њихово привођење у опште хришћанску заједницу људи који верују у једнога истинитога Бога, и једног Богочовека Христа, и једну свету саборну и апостолску Цркву. Тај свој Богом надахнути посао они су обављали апостолски и светоотачки: својом непрекидном проповеђу и својим псуморним хришћанским животом. Они су идући по моравској кнежевини сејали божанско семе на плодне словенске духовне њиве, због чега је усев добро ницао, растао и добар род доносио. Поред тога, они су богослужили, преводили богослужбене књиге, поучавали већи број ученика и истрајно се борили против неправославних схватања и штетних обичаја. Тако су они разобличили празноверје и порочност, и извојевали значајну победу над тројезичницима. О овоме свети Климент Охридски пише у својој Похвали Кирилу ово: „А пошто је словенски род незнабожачки у неразумљу и мраку битисао, он му (Кирило)... би постављен за пастира и учитеља. И зачепи уста тројезичницима – јерстицима, као лавовима, који су, помрачени завишћу, говорили да је недостојно да други народи Бога прослављају, до Жидови и Римљани и Јелини, те су се по злоби са Пилатом изравнали. Њихове лажи разори јасним причама, пламтећи силом Светога Духа”.¹⁵ Том приликом се Константин позивао на само Еванђеље и на посланице светог апостола Павла, истичући да сунце не греје само изабране појединце, већ све људе на земљи и да киша не пада само због „тројезичника”, већ се излива подједнако на све народе. Тако је ова велика битка на пољу језичком окончана на славу Божију а у корист домаћег, словенског богослужбеног језика. Међутим, ова борба са „тројезичницима” није била једина тешкоћа са којом су се света Браћа сусрела у свом мисионарском раду у Моравској кнежевини. Сличних тешкоћа било је још.

Те тешкоће чекале су их, на жалост, већ при првим корацима њихове свете мисије, и није их било лако савладати. Оне су прво дошле од стране немачко-латинског свештенства, које је од почетка гледало са неповерењем и завишћу на дошљаке из Византије и на њихове прве успехе у мисионарском раду. Васпитани у традицијама византијске цркве, Константин и Методије су и пехотице уводили извесне

¹⁵ Кирило и Методије... стр. 124–125.

детале грчког богослужења и то је морало изазвати прва незадовољства код франачког клира. Поред тога, као представници византијске науке и културе, која је тада била на много вишем нивоу од оне у западноевропским земљама, они су по својој учености и општој култури далеко били изнад представника немачко-латинског свештенства. Њихово одлично познавање словенског језика и нагли успех који су они, захваљујући знању тог језика, имали код словенских маса, нарочито су били трн у оку немачком клиру. То је било први пут да се у западноевропским земљама, уместо освештаног латинског језика, уведе у цркву један „варварски“ језик. Незадовољство немачко-латинског свештенства расло је из дана у дан и није се могло стишати ни извесним компромисима које су солунска Браћа чинила, превodeћи неке литургијске текстове директно са латинског језика. Наведеним тешкоћама придружиле су се ускоро и политичке прилике које су се у Моравској нагло измениле. Наиме, од 857. па све до 862. године кнез Рагислав је био успео да умногоме осамостали и прошири своју државу, користећи при томе врло вешто тешкоће које је његов сизерен (владар, господар) Лудвиг Немачки имао у борби са својим братом Карлом Ћславим. Међутим, године 864. Лудвиг Немачки, пошто се ослободио свога ривала, упада с великом војском у Моравску и присили кнеза Рагислава на пуну зависност и учини га својим вазалом. Ти војни и политички успеси немачког владара били су велико охрабрење немачком свештенству, које је сада са још већим еланом и још већом мржњом онемогућавало мисионарски рад Константина и Методија. Њихови напади били су утолико жешћи, уколико је света мисија солунске Браће хватала све дубљег корена. Јер већ после три године њиховог боравка у Моравској био се јако умножио број присталица словенске службе, тако да су потребе за новим словенским свештеницима и учитељима биле управо насушне. Због тога су солунска Браћа били принуђени да предузму потребне мере за посвећивање домаћих свештеника. Они сами то нису могли урадити пошто ни Константин, који је у то време био само ђакон, ни његов брат Методије, као обичан монах, нису имали права да то чине. То право, тј. потребан виши црквени чин могао им је дати или цариградски патријарх или римски папа. На првог, наравно, није се могло ни мислити пошто би такав поступак још више

разјарио и латинско-немачки клир и самог Лудвига Немачког. Остајао је, дакле, као једино могућ овај други начин, да се обрате римском папи.¹⁶ И тако после три и по године напорног, али и плодног мисионарског рада Константин и Методије напуштају Моравску и крећу у италијанске стране, да у Риму од папе измоле посвећивање нових свештеника. Понели су са собом и ђивот са моштима светог Климента епископа римског († 101), које су ископали на острву крај Херсона (Крим). Носећи Рагислављеве поруке, дошли су у суседну Панонију кнезу Коцелју који је, како нам сведочи писац Константинове биографије, био и сам јако одушевљен „словенском књигом“. Блатно језеро, са Коцелевом престоницом, налазило се у питомом крају. На западној и јужној страни језера леже плодна поља, а на северу степенаста брда са сунчаним виноградима. На обалама Блатног језера моравски мисионари задржали су се неколико месеци и за кратко време имали лепог успеха у ширењу Речи и службе Божије на словенском језику. Али, како су ускоро и ту наишли на сличне тешкоће као и у Моравској, они крајем 867. наставе свој пут за Рим. Држећи се римског пута браћа су дошла у Венецију и ту се задржали неко време, вероватно развојем нових догађаја који су се тада одиграли у Цариграду и Риму. Ту су издржали и ону оштру распру са латинским тројезичницима, о којој је раније било речи. Крајем 867. Константин и Методије стигну најзад у Рим, где су их папа Адријан II и грађани Рима веома лепо дочекали. Огорчен на непослушне немачке бискупе, папа је у великој римској цркви положио словенске књиге, те се над њима појала света литургија. После рукоположења словенских ученика у цркви светог Петра опет се појала света литургија на словенском језику. Тако је папа, сасвим неочекивано, одобрио мисионарски рад солунске браће и признао словенску службу.

Овај велики успех солунске браће имао је ускоро свој жалостан епилог. У зиму 868. године Константин се разболео, па је, осећајући да му се неодложно ближи крај живота, крајем године примио монашки (анђелски) лик и име Кирило. Убрзо је, 14. фебруара 869. и умро. Његово уморно и изнурено свештено тело свечано је сахрањено у базилици светог

¹⁶ Летопис Матице Српске... стр. 268.

Клименту у Риму. Тако су се солунска браћа заувек растали од заједничког живота и рада на делу Божјем: Кирило је отишао Богу на истину, а Методије је наставио започето заједничко дело. Радио је стрпљиво и предано, тај његов рад је већ идуће године (870) био крунисан лепим успехом. Папа га је поставио за панонско-сремског епископа и дао му сва духовна права. Обновљена сремска епископија у Сирмијуму (сада Сремска Митровица), подсећала је Методија на родни град, у којему је свети Димитрије слављен као заштитник. Поставши, дакле, епископ, Методије дође одмах у своју епархију и настави поново свој рад са још већим полетом. На жалост, Методије није могао дуго у миру да води словенску цркву. Јер је кнез Светопулк, ступивши у савез са непријатељем, заробио на превару свога стрица и предао га Немцима који су га ослепили и затворили у манастир. Мрачном и убилачком променом у Моравској дошла су зла и невољна времена и за Методија и његов мисионарски рад. На крају, после вишегодишњег страдања и тамновања, Методије се 881. врати у Цариград, где буде лепо примљен од цара, патријарха и народа. У Цариграду је провео читаву зиму, а у пролеће идуће 882. године он се заувек опрости од цариградске престонице и своје отаџбине, и упути се поново оним истим древним римским путем којим је 20 година пре тога био пошао заједно са својим братом. Пре свога поласка он је, вероватно на тражење цариградског патријарха, оставио у Цариграду једног монаха и једног ђакона који су били вични словенској служби, и које је он био повео са собом из Моравске. Та два словенска свештеника вероватно су представљали прво језгро словенске писмености која ће се ускоро развити на словенском југу.

По повратку у своју моравско-панонску епархију, Методије је поново наставио свој мисионарски рад на ширењу Речи Божје и утврђивању словенске службе. Али у време док је Методије био заузет овим својим напорним радом у Риму дође поново до промене која ће ускоро донети пове тешкоће словенској служби и довести у питање читав дотадашњи рад солунске браће. Та промена папске политике учинила је да су Методијеви противници обновили своје интриге и оптужбе. Повољну прилику за њих представљало је затим и здравствено стање Методија који је већ био у својој шездесет и петој години и коме су тамновање и напоран рад били исцрпили сву снагу. Тако се многе невоље слегле на изнурена монашка плећа. Предосећајући свој блиски крај, он пред

своју смрт покуша да на неки начин ипак осигура од коначне пропасти своје животне дело. Он одреди за свога наследника ГОРАЗДА, који је – како нам казује Методијев житописац – био један од његових најбољих моравских ученика, и који је био „правослан и добро учен у латинским књигама”.¹⁷ Ускоро после тога исцрпљен болешћу и напорним радом, умре Методије 6. априла 885. године. А његови ученици „ставивше га у лес и указавши му достојне почести, обавише црквену службу на латинском, грчком и словенском и сахраменише га у саборној цркви”,¹⁸ вероватно у Велеграду у Моравској, али му гроб, и поред свег трагања, није ни до данас пронађен.¹⁹

После смрти Методијеве његови противници славили су ускоро потпуну победу. Вештим маневрима они су успели да забране у потпуности употребу словенског језика у цркви и да Методија и његове следбенике прогласе јеретикима и „шизматикима”. Трагични епилог тога било је жестоко прогањање Методијевих ученика и присталица. Проглашени за јеретике, они су били затварани и излагани физичким мучењима, а они који су били млађи продавани су као робови у Венецији. Горазду се ускоро изгубио сваки траг, док су једино четворица истакнутих Методијевих ученика, Климент, Паум, Ангелар и Сава (Лаврентије), који су свакако по народности били јужни Словени, успели да избегну најпре у Београд, а да се затим преко бугарске престонице врате у своју постојбину и ту на словенском југу наставе животне дело својих великих учитеља свете солунске браће Кирила и Методија.

III

Тако је моравска мисија, коју су солунска браћа водили са тако много полета и личног самопрегора, доживела после Методијеве смрти потпун слом. Моравска мисија да, али не и њихово животне дело: евангелизација Словена, коју су наставили и довршили њихови бројни ученици. После расанка од својих великих учитеља, наследницима словенских апостола није остало друго до стрпљивост подвижничког рада у суровој природи и захвалној људској средини. На првом месту ваљало им је обновити све оно што је пропало у

¹⁷ Кирило и Методије... стр. 171.

¹⁸ Служба пресподобним опцем... канон.

¹⁹ Ђорђе Трифуновић: Стара српска књижевност; Београд 1967.

Моравској и Панонији. Зато они окупљају око себе множину, по легенди три и по хиљаде ученика. Уче их православној вери, уводе их у тајне богословских текстова и предају им вештину словенског писања. Њихов рад је даноноћан, раздељен на људске групе и временске јединице. И резултат таквога рада је био изврстан и трајан. Ту, око Охрида и Преспе, евангелизација Словена на њиховом домаћем језику је добила крила која ће је однети до Далмације и Рашке, до Трнова и преко Дунава, до Дона и даље.

Тако је евангелизација Словена, у њеном основном смислу, најзад окончана и крунисана капиталним успехом. Словенски народи и племена најзад су духовно прогледали: напустили су полусвесни нељудски пагански живот и свесно и слободно ушли у хришћанску породицу народа, где се живи истински људским животом. Тако је отпочела културна историја Словенске расе, захваљујући евангелизацији свете солунске Браће. Евангелизацијом Словени су добили у трајно наслеђе више истинских вредности, које ће им после свих диференцијација остати заједничке кроз сву историју. Те вредности су следеће:

1. СВЕТО ПРАВОСЛАВЉЕ. То је прва и најдрагоценија заоставштина којом су света Браћа обдарила Род словенски. И то у пресудном IX веку, када се водила судбоносна теолошка битка против филиоквистичке новотарије. Не жалећи труда и излажући се животним опасностима, они су чували, бранили и проповедали свето Православље, и успели да ту апостолску и светоотачку веру у њеној изворној чистоти предају својим бројним ученицима а ови је пронесу по свим ширинама и дужинама не мале словенске расе. На тај начин света Браћа су евангелисти и апостоли свих словенских народа и племена, према томе и нашег народа. Они су исто толико наши просветитељи и учитељи колико и бугарски или руски... Значи, ми православни Срби, ако не желимо да будемо код очију слепи и неблагодарни, морамо се на првом месту сећати оних Богом посланих мужева који су заиста дошли п р в и са Еванђељем на језику наших предака, а то су равноапостолна браћа из Солуна и њихови велики наследници. Овим признањем не би се ни најмање умањила величина нити прослављање других наших великана: светитеља и просветитеља. Напротив, показали бисмо се и мудри и

благодарни, и културно зрели: да и ми знамо распознавати истинске вредности, да их знамо волети и чувати, а према заслужним и светим претцима да знамо бити и благодарни. Зато, нека је вечна слава и хвала светој солунској Браћи од нас Срба, што су нам оставили свето Православље, апостолску и светоотачку веру, у трајно наслеђе.

2. Друга истинска вредност којом су нас свети Кирило и Методије обдарили, јесте СЛОВЕНСКА СЛУЖБА или богослужење на словенском – народном језику. Ово је други судбоносни моменат од прворазредног значаја за све словенске народе. Ко зна шта би било од наших давних предака да моравска мисија није зауставила експанзију западног хришћанства које су германски мисионари проповедали и ширили на латинском језику. Вероватно да не би имали ни једну од наведених вредности. Зато црквени песник и вели да су нас света Браћа обогатила „непропаљливим благом, јер се Божанствена Литургија поче од њих служити на словенском језику”.²⁰ Тако, захваљујући светој Браћи и њиховој проповеди „свангелиона” – благе вести на словенском језику, словенски народи су добили у трајно наслеђе и другу истинску вредност – богослужење на народном језику. Тим „непропаљливим благом” Словени су се трајно определили за свето Православље, које је – по речима светог апостола Павла – стуб и тврђа истине (1.Тим. 3.15); према томе оно је гаранција од свих религиозно-моралних деформација.

3. СЛОВЕНСКО ПИСМО, то је трећа истинска вредност којом су света солунска Браћа трајно обогатила словенску расу. Још пре одласка у Моравску кнежевину Константин је уз помоћ свога брата Методија саставио прво словенско писмо, које обично зовемо „глаголица” (према речи „глаголати”, што значи говорити). Глаголица је састављена по угледу на грчко писмо, које је Константин могао да упозна на својим путовањима. Глаголица је у време постанка била савршено писмо. Сваки глас имао је свој знак. Тако је остварен фонетски правопис, за што ће се у новије време борити Вук Стефановић Караџић.

Бројни ученици солунске браће, који су после Методијеве смрти прогнани из Моравске и Панонске, међу

²⁰ Служба пресподобним оцем... канон.

којима и чувски Климент, Наум, Ангелар, Сава и Горазд, склонили су се у јужне словенске земље и крајеве, где су са великим успехом наставили рад својих великих учитеља и отворили пут словенским језицима и књижевностима. Некако у то време оснивају се и два значајна књижевна средишта. Једно је у Источној Бугарској у Преславу, а друго у Охриду. У Преславу је састављено ново писмо, звано ћирилица, према грчком уставном (свечаном) писму, а на обалама Охридског језера Климент је основао велику словенску школу, која је дала словенским братствима и племенима на хиљаде врлих посленика: учитеља и просветитеља, и свештеника оба реда, који су самопрегорно наставили животно дело својих равноапостолних учитеља Кирила и Методија.

Тако су Словени, захваљујући Кирило-Методијевској мисији, задобили и трећу истинску вредност: своје писмо из којег су никле и развиле се на принципима светог Православља националне словенске књижевности, па и наша српска. Ћирилица је убрзо потисла и заменила првобитну глаголицу, а од XI века старословенски, најстарији словенски књижевни језик, доживљава уочљиве промене код неких словенских народа. Прилагођавањем старословенског језика живом говору створене су тзв. редакције старословенског језика (руска, српска, бугарска). Почетак српске редакције извршен је у старој Дукљи, данас Црна Гора, која је била први јачи политички центар наше државе. Ова редакција ће се касније проширити у Хум и Рашку.²¹ Тако је настала српска редакција словенског језика. Прво уметничко дело на српскословенском језику састављено је, колико нам је познато, још двадесетих година XI века. Непознати Зећанин написао је тада Житије кнеза Владимира. А у другој половини XII века неки Дукљанин из Бара скратио је ово Житије и унео га као посебну главу у дужи историјски спис под називом: „Барски родослов” или „Летопис попа Дукљанина” или „Краљевство Словена”. На жалост, ни овај нам спис није познат на изворном словенском језику, већ у латинском преводу. Најстарији до сада нам познати писани споменик јесте повеља којом бан Кулин утврђује мир са Дубровчанима (1189). А најстарији недатирани споменик је

свакако чувено Мирослављево јеванђеље, исписано за хумског кнеза Мирослава (1171–1197), Немањиног рођеног брата. Даљи развој српскословенског језика је далеко бога-тији и познатији. Преко златног немањинског периода и претениког турског ропства на њему се пишу и преводе српске књиге све до краја XVII века. А већ почетком XVIII века стара српска књижевност доживљавала је своје последње дане. Она је, после пуних пет векова, своје место уступила новом, рускословенском језику. Тако стари српски књижевни и народни писани језик нису природном линијом дошли до наших времена.²² Но, без обзира на то, ми Срби дугујемо светој солунској Браћи велику захвалност, ништа мању од захвалности других словенских народа, јер су нас они обогатили СЛОВЕНСКИМ ПИСМОМ које је камен темељац свим словенским језицима и књижевностима, па и нашој српској.

4. СВЕТИТЕЉСТВО светог Кирила и Методија је четврта, а по нашем мишљењу и највећа вредност којом су они обогатили и себе и све словенске народе и племена. То је оно по чему су они у највећој мери пансловенски учитељи и просветитељи; то је оно по чему су они задужили све Словене да их частују кроз све векове. Ово је сасвим тачно, јер да они нису водили „непорочни живот из младости своје”,²³ никада не би оставили иза себе напред споменуте и многе друге неспомнуте вредности; да нису били „небески људи и земаљски анђели”,²⁴ никада не би тако часно извршили веома сложени поверени им задатак: евангелизацију моравских и панонских Словена, а преко својих побожних и вредних ученика – и свих осталих словенских народа. Будући да су они били и остали свети и праведни мужеви по критеријумима православне вере, они су свима хришћанима света оставили ванредан ПРИМЕР ЗА УГЛЕД, по чему су не само пансловенски него и папхришћански светитељи и научитељи. И тако, „показујући собом узор за све” – како то рече непознати писац у свом Похвалном слову светој Браћи²⁵ – они су изборили себи блажено место у вечном животу небескога царства Божјег, а овде на земљи њихова имена су великим

21. Ђорђе Трифуновић: Стара српска књижевност; Београд 1967.

22. Исто.

23. Ћирило и Методије..., стр. 188.

24. Исто, стр. 201.

25. Исто, стр.

словима записана у црквеном календару, те их сви словенски народи прослављају као своје прве евангелисте и апостоле хришћанске вере и као велике своје добротворе на пољу истинске културе, особито на пољу писмености и књижевности.

И на крају да закључимо овај рад и унеколико резимирамо оно што смо у њему рекли о светој солунској браћи Кирилу и Методију. Најпре да подвучемо да су у овоме раду изнете само неке, оне најглавније вредности из живота и рада свете солунске Браће, којима су они тако богато обдарили свету Цркву православну, све Словенске народе, међу којима своје место заузимамо и ми Срби. Уопштено говорећи, мирне душе може се рећи да је главна ствар у њиховом мисионарском раду била ЕВАНГЕЛИЗАЦИЈА Словена, или да се изразим и друкчије, уписивање полудивљих словенских племена у заједничку књигу већ увелико културних хришћанских народа. То уздизање наших паганских предака на ниво еванђелски просвећених народа онога времена може се назвати и многим другим именима, али ће та стварност у суштини својој остати непромењена. На том великом и светом делу света Браћа из Солуна заиста су много учинила. Дали су све од себе да им дело успе; своје знање и труд нису штедели. Предводило их је одушевљење, а хришћанска љубав је била главни покретач и актер свеколиког њиховог мисионарског рада. На крају, њихово ЖИВОТНО ДЕЛО је успело, донело је универзалне резултате, панхришћанске и пансловенске, јер су они „светлошћу Еванђеља просветили јазике Словенскија во тмје невједјенија и сјени смертњеј сједјашчија.”²⁶ Овај навод нам открива, с једне стране, саму суштину њиховог животног дела, а с друге, разлог због чега словенски народи својатају свету Браћу, називају их својим светитељима, просветитељима и научитељима, и зашто их с великим поштовањем прослављају на разне начине: посвећују им новоподигнуте храмове, просветним установама дају њихова имена, своју децу називају њиховим именима и сл.

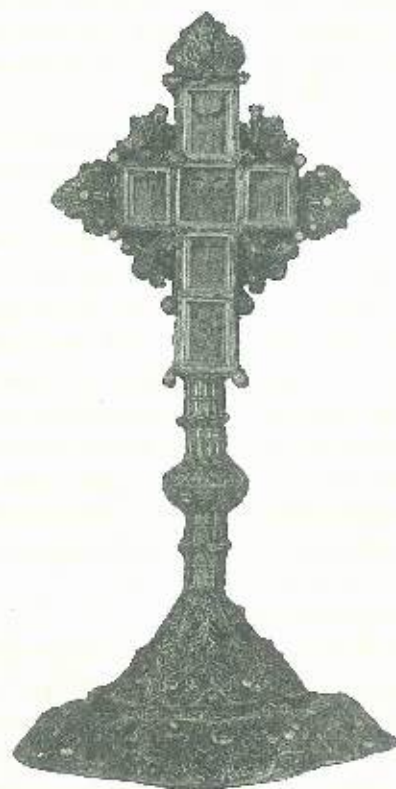
Овом пансловенском примеру следимо и ми Срби, али је то наше прослављање још увек ипак неозрело, непотпуно. Наша благодарност према првим словенским апостолима и евангелистима још увек је уопштена и уска по своме обиму.

²⁶ Служба пренодобним оцем... I стихира на „Господи возвах”.

Наше прослављање првих свесловенских просветитеља још увек се своди на један заједнички празник у току једне календарске године. Истини за вољу, имамо ми и неколико храмова посвећених светој Браћи, а од 1973. године њихово име носи и древна Призренска богословија, тај црквено-просветни расадник будућих евангелиста и просветитеља Српскога рода. На ипак, сматрамо да је то недовољно да прикаже достојанство и величину свете солунске Браће и њихова многа добротинства којима су посредно и непосредно обдарили сва српска племена и поколења. Није то довољно ни да изрази свесрпску благодарност и пијетет према светој Браћи, јер је наше дуговање према њима далеко сложеније и по обиму веће. Због свега тога овај рад има још једну намену: да позове сва српска братства и племена да следе другим словенским народима, па да генијалну солунску браћу светог Кирила и Методија поштују и прослављају као своје најрођеније светитеље и просветитеље, да им се одужују како то приличи и једнима и другима. Јер су нам они – према слову старог житија – били и остали „дар болши и чести паче vsакаго злата и сребра и каменја драгаго и богатства преходештаго”.²⁷

свјетл Никодим (Ђураков)
Педагошки ректор Призренске богословије

²⁷ Кирило и Методије... стр. 20.



Крст, XVIII век, Сентандреја

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

СРПСКА ПРАВОСЛАВНА ЦРКВА И СВЕТСКИ САВЕТ ЦРКАВА

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

Стварање ССЦ

1. У самом називу „Светски савет цркава“ садржана је сва јерес ове псевдо-црквене организације. Јер свети Оци II Васељенског Сабора одогматили су веру Православну у ЈЕДНУ, свету, саборну (католичанску) и апостолску цркву, а не у „МНОГЕ“ од којих би се могао градити или стварати некакав „савет“ или „савез“, што би била нека „НАД-ЦРКВА.“

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

2. Историја Светског савета цркава има своју предисторију у модерној јереси – свејереси која се назива ЕКУМЕНИЗАМ. Феномен Екуменизма није данас нешто ново и непознато. О њему се деценијама доста пише и говори, те се с правом може рећи да се ради о једној веома сложеној појави. Екуменизам је пре свега еклисиолошка јерес, јер удара на сам корен православне вере – на свету Цркву, настојећи да је претвори у једну „екуменску“ организацију лишену свих

богочовечанских епитета Тела Христовог, припремајући тиме пут самом Антихристу.

Темељи Екуменизма ударени су још крајем прошлог века, управо 1897. године на Конференцији 194 англиканска бискупа у Ламбету. На том скупу су формулисани основни принципи будуће скуменске уније хришћанских „цркава“. Ова Ламбетска конференција афирмише догматски минимализам, који полази од чињенице да јединство треба тражити у минимуму заједничке сличности богословских учења. Ту минималну заједничку основу требало је да чине: Свето Писмо (али ван контекста Светог Предања), Никеоцариградски символ вере и само две свете тајне – Крштење и Евхаристија. Поред тога истакнут је и тзв. принцип толерантности према учењу других „цркава“ и спремност на компромис љубави. Трећи изум Ламбетске конференције јесте чувсна Теорија ГРАНА (Branch Theory), која полази од тврдње да је Христова Црква као једно разгранато дрво, чије су гране међусобно равноправне и само заједнички представљају манифестацију једне Цркве.

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

3. Православље, нажалост, није дуго одолевало овом искушењу модернизма и секуларизма, него је брзо њиме инфичирано. Од стране Православних Цркава прва је учинила уступак Екуменизму Цариградска Патријаршија, још у

јануару 1920. године својом Енцикликом „свим Црквама Христовим.“ У њој се не само помесне Православне Цркве називају „Црквама“, већ је тај назив сасвим равноправно по први пут придодат и разним јеретичким конфесијама.

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

Друге Православне Цркве једно време су одолевале овом опаком искушењу. Нарочито је Московска Патријаршија показивала извесне знаке опрезности према Екуменизму. О томе сведочи и сабор (СОВЈЕШЧАНИЈЕ) епископа Помесних Православних Цркава одржан у Москви од 8 – 18. јула 1948. године, а поводом 500 годишњице проглашења аутокефалности Руске Православне Цркве. На том Сабору су представници александријске, антиохијске, руске, србске, румунске, грузијске, бугарске, пољске, чехословачке и албанске Цркве одбацили учешће у светском скуменском покрету и у ССЦ, који је управо био формиран, осудивши га као јерес.

4. Ова ревност Православних у одстојавању Истине Божије о Цркви, нажалост, није дуго трајала. Само четири године након формирања Светског савета цркава, цариградски Патријарх Атинагора издао је Енциклику 1952. године којом позива све поглаваре Помесних Православних Цркава да се придруже Светском савету цркава. Иако су разлози за такав позив били сасвим банални и нецрквени (рецимо: „приближавање народа и пација“, у циљу „суочавања са великим проблемима садашњице“), поједине Православне

Цркве још исте те 1952. године хитају да се укључе у ССЦ. Васељенска Патријаршија шаље своје сталне представнике у централу ССЦ у Женеви. Године 1959. Централни комитет ССЦ састаје се на Родосу са представницима свих Православних Цркава, од када је практично Екуменизам ушао међу зидове Православља и почео, попут рака, изнутра да га разједа. После Родоса, Православни се просто такмиче међусобно ко ће се показати већим екуменистом.

Православни екуменисти су почев од 1961. године сазивали низ конференција у циљу реализовања екуменистичких циљева. Тако је 1964. године одржана Трећа конференција на Родосу, где је одлучено да се воде „дијалози“ са јеретичима „На равноправној основи“, као и да свака Помесна Православна Црква негује самостално „братске односе“ са јеретичима. Коловођа у свим овим екуменским играма био је цариградски Патријарх Атинагора који је започео серију сусрета са римским Папом, међусобно скидање анатеме из 1054. године, заједничке молитве итд. а касније, његови наследници и њихови сарадници, као што су Јаковос Амерички, Стилијанос Аустралијски, Дамаскин Женевски и многи други.

Тај рад на екуменском плану прате и неконтролисана изјава појединих представника Православних Цркава, не само оних са цариградског Трона, које немају ништа заједничко са ставовима и учењем светих Отаца. Померене су међе које поставише Оци наши између истине и лажи, светлости и таме, Христа и Велијара. Основни задатак свих тих излива сентименталне (у суштини обострано лицемерне) љубави која се у тим изјавама тобоже пројављује, јесте да се код православних хришћана развије свест о томе да су са неправославнима браћа у Христу, и чланови једне и истинске Цркве Христове.

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

Јустину Поповићу, „најбезочније издајство Господа Христа, издајство јудинско и притом издајство васцеле Цркве Христове.“

Приступ СПЦ светском савету цркава

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

Истина, Српска црква није имала званичног представника – посматрача на II Конференцији ССЦ у Еванстону у Америци,¹ али је зато на III скупштини у Њу Делгију 1961. године имала своју трочлану делегацију (којој је на челу био Епископ Висарион). На овој Скупштини дошло је до суштинског заокрета по питању учења Православних помесних Цркава. Изгледа, под притиском комунистичке совјетске власти, московска Патријаршија, а са њоме и цркве у свим сателитским земљама, листом су се учланиле у ССЦ. Ту су се учланиле: московска Патријаршија, грузинска Патријаршија, румунска Патријаршија, бугарска Патријаршија, пољска Архиепископија и чехословачка Архиепископија.

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

Од тада па надаље Српска црква је, као и остале помесне Православне Цркве, постала органски део ССЦ. Узимали смо

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

учешћа преко званичних представника (Епископа или теолога) на свим каснијим ансамблејама, конференцијама, симпозијонима, састанцима, молитвеним седминама и свему оном што је ССЦ падало на памет, а нашта смо ми безпоговорно пристајали. Резултат тог учешћа изражава се извесном материјалном помоћи коју је СПЦ повремено добијала од ССЦ у виду лекова, лечења или опоравка неких лица у Швајцарској, студентским стипендијама, или извесним новчаним прилозима за неке конкретне сврхе и потребе СПЦ, као рецимо за градњу нове зграде факултета. Те мрвице материјалних добара плаћани смо губљењем на духовном плану у чистоти наше вере, канонске доследности и верности Светом предању Цркве Православне.

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

За све то време падања и пропадања у сваком погледу цркве светог Саве, једино се чуо глас архимандрита оца Јустина Ђелићског, који је био и остао будна и непроменљива савест СПЦ. Он дубоко осећајући и литургијски преживљавајући дух апостолске и светоотачке истине, писао је поводом скуменских „подвига“ патријарха Атинагорска: „А патријарх цариградски? Он својим сопственостима понашањем, својим речима и делима, саблажњава већ деценијама православне савести одричући јединствену и свеспасоносну истину Православне Цркве и вере, признавајући Римског врховног првосвештеника са свом његовом демонском гордошћу...”

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

Шта ли би тек данас рекао отац Јустин?

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

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

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

То учинити из ових разлога:

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

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

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

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

Светом архијерејском Сабору одан

Епископ рашко-призренски
† АРТЕМИЈЕ

РАЗГОВОР СА ЧИТАОЦИМА

ПИТАЊЕ: „О другом Христовом доласку неће наступити опште васкрсење мртвих. Васкрснуће само они који су своју егзистенцију засновали на слободном, љубавном односу са Богом, док ће они други, који то нису остварили, отићи у (потпуно) небитије. Ово потврђује и израз „*olethron*“ који апостол Павле користи у II посланици Солуњанима (1, 9), а који управо значи „(потпуно) уништење“, „ишчезнуће“, а не неку вечну муку у паклу. Осим тога, ап. Павле каже да ће у есхатону Бог бити „све у свему“ (I Кор. 15, 28), а то онда искључује могућност постојања неког места вечног мучења грешника, тј. пакла“.

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

Родикуб Јазиф

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

Није ли таква „вера“ (која пориче Еванђеље Христово уздуж и попреко) плод нараслог зла у свету, и самим тим предзнак Другог доласка Христовог? Вешто маскирајући себе, зло ће у последње дане дејствовати успешно кроз лажне христосе и лажне пророке. Описујући то време (можда ово наше данашње!), Спаситељ говори: „Изићи ће многи лажни пророци, и превариће многе“ (Мт. 24, 11). А свети апостол

Павле, у својој пророчкој визији, као објашњавајући ове Спаситељеве речи, вели: „Дух Свети изричито говори да ће у последња времена одступити неки од вере слушајући духове преваре и науке демонске“ (I Тим. 4, 1). Залуђени злом, они „здраве науке неће слушати, него ће по својим жељама накупити учитеље да их чешу по ушима“ (II Тим. 4, 3).

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

Ништа у Светом Писму није толико јасно истакнуто и посведочено нелажним устима Господа Христа као учење о свеопштем васкрсењу мртвих. Ваистину, васкрсење Христово, а због њега и са њим и васкрсење свих људи, јесте оно што Еванђеље чини Еванђељем. Отуда, проповедати Еванђеље и није друго до проповедати васкрсење, јер Еванђеље без васкрсења не би имало право звати се Еванђељем = Благовешћу. Зато и свети ап. Павле с правом пита све сумњалице свога времена (па и ове наше, данашње): „Ако се Христос проповеда да је устао из мртвих, како неки међу вама говоре да нема васкрсења мртвих“? (I Кор. 15, 12).

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

Васкрсење, дакле, СВИХ мртвих јесте природна неминовност и логична последица јединства природе рода људског у Личности васкрелог Богочовека Христа, као што је смрт природна и логична последица јединства природе рода људског у Адаму. „Јер као што у Адаму сви умиру, тако ће и у Христу сви оживети“ (I Кор. 15, 22). Васкрсење Богочовека Христа из мртвих осигурава свеопшту бесмртност људској природи, као саздању Божјем. Зато ће у последњи дан васкрснути сви људи, и добри и зли (Ср. Јн. 5, 28-29; Мт. 25, 7).

Да није тако, да ли би било Страшнога Суда? Кога би то свеправедни Судија разлучивао, „као што пастир разлучује

овце од јаради" (Мт. 25, 32)? Кога би то Он стављао себи „са леве стране" (ако грешници неће васкрснути), а затим им говорио: „Идите од мене, проклети, у огањ вечни..." (Мт. 25, 41), да би на крају закључио: „И ови ће отићи у муку вечну, а праведници у живот вечни" (Мт. 25, 46).

Свети Јован Златоуст, богонадахнути тумач апостола Павла, у својој 13-ој беседи на посланицу Римљанима, посебно се задржава на следећим речима божанског Апостола: „Ако ли живи у вама Дух Онога који је васкрсао Исуса из мртвих, Онај који је подигао Христа из мртвих оживеће и ваша смртна тјелеса Духом својим који живи у вама" (Рим. 8, 11). Тумачећи то многозначајно место, свети Отац говори: „Опет (апостол) почиње да говори о васкрсењу, зато што нада васкрсења особито побуђује слушаоце и учвршћује их примером Христовим. Не плаши се, говори, тога што си ти обучен у смртно тело; имајући у себи Духа, и тело ће несумњиво васкрснути..." Да нас не би оставио у недоумици да ли ће баш сви васкрснути, он наставља питањима: „Шта дакле? Зар неће васкрснути тела, која немају Духа"? и сам одговара: „А како ће онда сви предстати на суду Христовом? А како ће бити уверљиво учење о геени?" Гле, ако они који немају Духа неће васкрснути, онда нема ни геене. Уосталом, пита се свети Златоуст, шта значе речи (апостола): Сви ће васкрснути, но не сви за живот, него једни за казну (=муку), а други – у живот. Зато овде није рекао: „васкрснуће", него „оживеће" (=оживотворит), што означава више него васкрсење, те се то „оживотворење" и дарује само праведним. А указујући на узрок тог удела, он (апостол) додаје, говорећи: „Духом који живи у вама". На тај начин, продужује свети Златоуст, ако ти, живећи овде, изгубиш благодат Духа и умреш, не сачувавши га у целости, нема сумње погинућеш, премда ћеш и васкрснути. (Овде реч „погинућеш", не значи: исчезнуће, небитије, уништење, него само и једино: вечност у мукама. Прим. Е.А.). Јер, ево шта по светом Златоусту очекује грешника по смрти: „Лишавање царства, геенске муке, вечни окови, тама најкрајња, отровни црв, шкргут зуба, жалост, тескоба, огњена река, вечно неугасива пех".¹

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

¹ Творења свјатаго Јована Златоуста, Т. 9. књ. III, стр. 650-656.

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

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

За светог Максима обожење представља, пре свега, главни садржај есхатолошких збивања, зато што пуно и савршено сједињење са Богом и обожење, како човска, тако и целокупне твари, десило се после општег васкрсења, када ће Бог бити „све у свему". Свој поглед о будућем васпостављању свега (апокатастази), које ће се збити у будућем животу, излаже свети Максим у једном веома значајном одељку свога дела „Одговори Таласију".²

На том месту свети Отац пише да ће на крају бити пуно васпостављање целокупне створене природе, јер ће Бог „по неограниченој моћи своје доброте све обухватити у себи и анђеле и људе; добре и зле". Али ово ниуком случају се не подудара са оригенистичком апокатастазом (чија се апокатастаза повезује са његовим учењем о преезистенцији душа), јер по светом Максиму, премда ће Бог обухватити у себи све, ипак неће имати сви исти однос са Богом, нити ће пребивање у Богу бити за све извор вечног блаженства. Дакле, сви људи „неће на исти начин заједничарити са Богом", него „сваки

² Р. Г. 90, 645 АС. Одговор 61. прим. 19.

аналогно себи". Ова аналогија зависи од употребе од стране свакога његових природних сила. Судија свачије употребе (или злоупотребе) ових природних сила, биће „природни смисао – *ο της φυσικης λογος*" који ће испитати кретање воље према „злу или добру – *προς το φευ, η το ευ*", по којој постајемо заједничари или отуђеници божанског живота.

Одавде постаје јасно да свети Отац не говори о „апокатастази" свега, као оригенисти, јер по њему „по бићу, и вечном бићу – *κατα το ειναι, και το αι ειναι*" све ће обухватити присутни Бог, али неће сви имати исто стање вечног живота, будући да ће „по... вечном благодатију – *το αι ευ ειναι* (Бог садржавати у себи) само сличне себи свете анђеле и људе; а по злобитију – *το αι φευ ειναι*, оне који нису такви били по настројењу воље своје". Из овога излази да ће на крају, када се заврше „времена и векови", Бог као „почастак и крај свих бића", као што је даровао свим створењима постојање (биће – *το ειναι*) по доброти својој, дароваће им и вечно битије – *το αι ειναι* (васкрснуће, дакле, и грешници). Јер је потребно, да цела твар добије нетљеност „у васкрсењу тела".

Осврћући се, очигледно, на ова и слична места светог Максима, отац Георгије Флоровски закључује да ће Бог дати и повратити и грешницима све што су изгубили кроз грех, васпоставиће, дакле, њихове душе у пуноћи природних сила и моћи њихових. Примиће они могућност духовног знања и моралног расуђивања и познаће Бога, можда ће чак изгубити и сећање греха и приближити се Њему „знањем – *τη επιγνωσει*". Али неће имати заједничарење (општње) Његових блага – (*ου τη μεθεξει των αγαθων*)³. Тако ће и грешници имати „вечност" (вечно битије – *αι ειναι*), али неће имати благодатије (*ευ ειναι*), јер то није могуће да буде даровано споља никоме, чак ни од самога Бога. За примање њега (=благодатија) и његово усвајање, потребна је сагласност слободне воље сваког човека, изражене у подвигу љубави у земаљском животу.

Питање, дакле, будућег обожења, свети Максим разрешава разликујући начине сједињења Бога са људима. Јер, по њему, Бог са светима биће сједињен „по благодати – *κατα την харιν*"; а са недостојнима – неблагодатно „*δара τι*

3. Г. Флоровскиј, Виз. отци, V – VIII, Paris 1933, стр. 226.

харин"⁴. То сједињење за прве ће бити извор вечног блаженства, а за друге – извор вечног мучења. Бог будући светлост, за прве ће бити светлост, која светли, а за друге – огањ, који опаљује, али не сагорева⁵. Овај начин сједињења Бога са људима у вечном животу, са свим последицама његовим (вечно благодатије, или вечно злобитије), неће зависити од Бога, него ће бити плод употребе или злоупотребе наше слободне воље у овом земаљском животу, који нам је дат да бисмо њиме задобили вечност, као што пише и божански Павле: „пазите добро како живите... искушљујући време" (Еф. 5, 15 – 16). Тако, по мишљењу светог Максима, не Бог, него сам човек припрема себи или вечно блаженство или вечно мучење у дан Суда. Јер блаженство и радост стичу се само драговољним саглашавањем воље човекове са вољом Божијом, по примеру који нам је дао Спаситељ и Господ наш Исус Христос.

Свети Максим премда учи о васпостављању „природе", ипак паралелно подвучи како будући суд, тако и вечно мучење грешника. Последњи Суд, биће не само „страшан", него и „праведан", на коме ће сваки добити сагласно према земаљским делима његовим⁶.

Превиђати све ово речено, и мноштво таквих места овде не наведених, како из Светог Писма, тако и из дела святих Отаца (јер је и непотребно даље проширивати и доказивати оно што је очигледно), и заснивати *своју* веру „у потпуно уништење грешника" на основу једног израза (*ολειθρον*) код светог апостола Павла, који је богат у значењима (као и многи други грчки изрази), између којих има и значење: „уништење" и „исчезниће", и тако супротстављати апостола Павла како Господу Христу, тако и самом себи, најблаже речено, крајње је неозбиљно и не заслужује даље коментаре.

Еп. Артемије

4. Та. менију 59, Р. Г. 90, 609 ВС.

5. По светом Максиму ова разлика почиње од земаљског живота и придружује се у вечности. „Бог је сунце правде, као што је писано (Мал. 4, 2), и све обасјава зрацима своје доброте. А душа је, по својој вољи или посак као богољубива, или благо као земљолубива. Као што се, дакле, блато по природи од сунца суши, а восак се, по природи размекћивања, тако и свака душа земљолубива и светолубива од Бога саветована, и остајући као блато по својој вољи одбојна, скорева се, и сама себе води у погибао, као Фараон. А свака душа богољубива, као восак се омекћива и примајући у себе божанске отпечатке (отиске), постаје обита ништа Божије у духу" (Богословске глосе, А 12, Р. Г. 90, 1088 В).

6. Мирину монаху, Посланица 20, Р. Г. 91, 597 В.



Црква св. апостола Петра и Павла, Нови Пазар

САВРЕМЕНА ХРОНИКА ХРОНИКА

РУКОПОЛОЖЕЊА

1) Монах Јован Јеленков, сабрат манастира светих Врача из Зочишта, рукоположен је на празник Цвети 16. 4. 1995.



Рукоположење монаха Јована из манастира Зочиште у чин јерођакона

године, у чин јерођакона, на светој Архијерејској Литургији коју је служио епископ Артемије у манастиру Пећке Патријаршије.

2) Слава манастира „Високи Дечани” – Спасовдан, и ове године свечано је обележена светом Архијерејском Литургијом, резањем славског колача и затим трпезом љубави коју је припремило братство овога манастира за све оне који су дошли да поделе празничну радост са игуманом и братијом ове свете обитељи. Духовна радост употпуњена је рукоположењем јерођакона Макарија, сабрата овога манастира у чин јеромонаха.

3) Манастир Зочиште крај Призрена, почео је да доживљава своју духовну обнову и да живи све интензивнијим животом. Након повећања броја братије, и истовремено са тим оформљена иконописачке радионице, сабрао овога манастира јерођакон Јован (Јеленков), рукоположен је у чин јеромонаха. Рукоположење је обавио епископ Артемије, на светој Архијерејској Литургији, у саборном храму светог Георгија у Призрену, 25. 6. 1995. године.

ПРОМОЦИЈЕ, СЛАВЕ, ДУХОВНЕ АКАДЕМИЈЕ

1) Манастир Ћелије код Ваљева и ове године пружио је многим верним душама, које нису жалиле труда да дођу и поклоне се гробу оца Јустина на празник Благовести, обиље духовне хране и духовне радости. На шеснаестогодишњицу упокојења блаженог старца, свету Литургију служили су Митрополит Амфилохије и епископ Артемије, пререзан је славски колач а овај празник заокружен је Духовном Академијом на којој су узели учешћа митрополит Амфилохије, Душан Васиљевић и други.

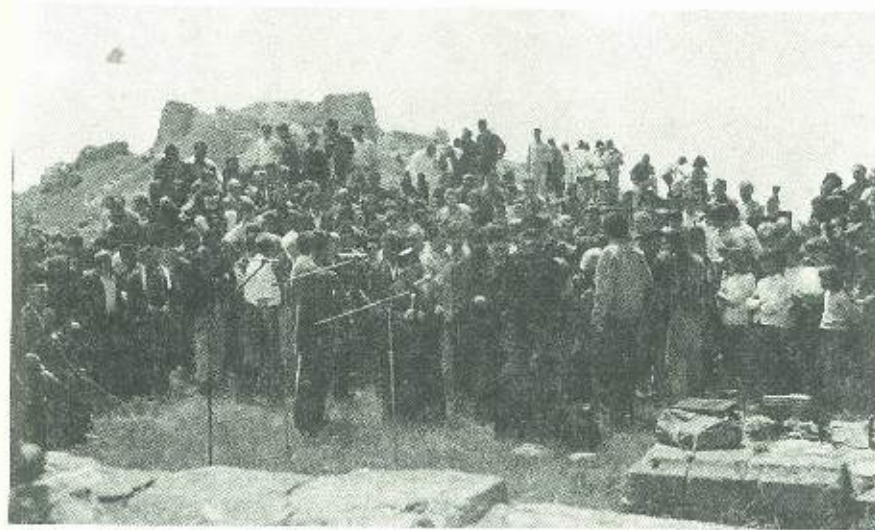
2) Град Ниш, поштујући живот и лик светог Владике Николаја Велимировића, организовао је 8. 04. 1995. године, Академију на којој се говорило о његовом делу а понајвише о књизи „Речи о Свечовеку”. Веома надахнуто и исцрпно о књизи су говорили и одговарали на многобројна питања присутних: епископ Артемије, протојереј ставрофор Милутин Тимотијевић – ректор призренске богословије и ђакон Др Радован Биговић.

3) Народна библиотека Србије била је 13. 4. 1995. године домаћин промоције књиге владике Николаја „Речи о Свечовеку”. Пред пуним амфитеатром о овом значајном делу светог владике говорили су: епископ Артемије, ђакон Др Радован Биговић, Ђорђе Јањић и Душан Васиљевић, а песме из Духовне лире владике Николаја певале су монахиње манастира Ћелије.

4) У дане 24–28. 4. 1995. године одржан је у Пећи први Сајам књига православних земаља. На тој манифестацији и епархија рашкопризренска имала је штанд на коме је представила своју издавачку делатност, а у току трајања сајма одржана је и промоција часописа „Свети Кнез Лазар”.

5) Манастир Хиландар издао је 1994. године књигу архимандрита Јована Радосављевића „Живот и страдање Жиче и Студенице у Другом светском рату”. Изузетно успело представљање ове књиге обављено је 4. 5. 1995. г. у Народној библиотеци у Приштини, када су заиста исцрпну анализу овога дела учинили: епископ Артемије, протојереј-ставрофор Милутин Тимотијевић, проф. Синиша Јелушић и Др Слободан Костић.

6) Народна библиотека у Приштини покренула је, са благословом епископа Артемија, Духовни семинар на коме се свакога четвртка одржавају разговори, предавања на духовне теме или промоције нових књига. У оквиру тог термина, а због великог интересовања, одржана је 11. 5. 1995. г. промоција књиге „Речи о Свечовеку” владике Николаја Велимировића. Предавачи су били, и ово вече учинили пријатним свим посетиоцима овога семинара, епископ Артемије, протојереј-ставрофор Милутин Тимотијевић и ђакон Радован Биговић.



Ново Брдо (1. 6. 1995. г.)

7) Ново Брдо, некада чувени рудник злата и велики град у средњем веку, надамак Приштине, пало је у турске руке 1. 6. 1455. г. После тога долази до суноврата његове економске, културне и политичке моћи, да би доживело и потпуно разарање. Обележавајући 540 година од пада, 1. 06. 1995. г. на

остацима новобрдске цркве, одржан је нарастос жртвама тадашњих турских освајања, који је служио епископ Артемије уз саслужење више свештеника ове епархије. У продужетку присутне су поздравили културни и јавни посленици, и песници Косова и Метохије казивањем својих стихова.

8) Постала је већ традиција да верници из Ниша долазе на поклоњење у манастир Црну Реку сваке године на дан празновања светог краља Јована Владимира. И ове године епископ Артемије дочекао је у Црној Реци драге и добро већ познате госте, да би одслуживши свету Архијерејску Литургију и пререзавши славски колач, заједно са братијом овога манастира поделили духовну радост и пријели молитву Богу.

9) Други дан празника Педесетнице, слава је манастира Свете Тројнице код Мушутшта. Младо братство манастира које је започело обнову ове стародревне светиње, угостило је и ове године многобројне поклонице и поштоваоце ове светиње, и пријело молитве Богу, за спасење своје и свих верних, заједно са епископом Артемијем, свештенством и монашвом и многобројним народом овога краја.



Темељи Богородице Хвостанске, други дан Духова (1995. год.)

На темељима цркве Богородице Хвостанске покрај Пећи, где је било седиште прве епископије, утемељене још светим Савом, установљен је прошле године обичај да се на други дан Духова организује овде народни сабор. Продужујући ту

одлуку епископ Артемије и ове године пререзао је славски колач, а затим су песници Косова и Метохије казивали своје стихове о Косову.

10) Духовни семинар Народне библиотеке у Приштини окончан је промоцијом књиге „Сећање на будућност“ епископа Игњатија (Мидића). Пред пуном салом о књизи су надахнуто говорили еп. Игњатије, еп. Артемије и ђакон Радван Ђиговић, а потом су покушали да одговоре на нека од многобројних питања која су присутни желели да поставе.

11) Свечано прослављање великог богоугодника Божијег, прендобног Петра Коришког, обавља се сваке године



Освећење споменика цару Душану Силном

18. јуна, а нарочито у манастиру Црна Река, где се налазе његове свете мошти. Тако је и ове године многобројни верни народ овога краја, дошао да се поклати светом Петру и помоли се Богу, заједно са братијом овога манастира и својим архијерејем, епископом Артемијем, који је уз саслужење више свештеника и јеромонаха, одслужио свету Архијерејску Литургију и принео бескрвну жртву Богу.

12) Доласком монахиње Макарије са сестрама, у манастир Соколицу крај Косовске Митровице, у овој манастиру почела је са радом иконописна радионица. Плодови њиховог

рада недавно су приказани јавности, на изложби која је отворена у Галерији уметности у Приштини. Икона је, како је то на отварању ове изложбе 26. 6. 1995. г. рекао епископ Артемије, поглед у вечност, а овде су приказане 52 иконе, од којих је већина намењена за иконостас цркве у Штутгарту.

13) Уочи Видовдана 27. јуна откривен је споменик великом цару Душану Силном у његовом престоном граду Призрену. Споменик се налази на Светосавском тргу, крај Саборне цркве светог Ђорђа, изливен у бронзи са уздигнутим крстом у десној руци. Освећење је обавио епископ Артемије, истакавши притом да је цар Душан био пре свега хришћански цар, опредељен за царство Божије као и сви Немањини, потврђујући велику истину изражену речима: „Земаљско је за малена царство а Небеско увек и довека“.

14) Свечана прослава Видовдана и 606 година од Косовске битке, отпочела је 27. 6. у манастиру Грачаница, бденијем које је служио епископ Артемије. Након тога пререзан је славски колач и одржана завршна манифестација Видовданског песничког причешћа, на коме су подељене традиционалне награде добитницима.

На сам празник Видовдана свету Архијерејску Литургију у манастиру Грачаница служио је епископ Артемије са многобројним свештенством и монаштвом. Посебну радост учинили су верници из Ваљева који су заједно са својим свештеницима дошли да Видовдан прославе на Косову.

На Газиместану, месту где се пре 606 година одиграла Косовска битка, крај споменика косовским јунацима, одржан је парастос свим војсковођама и војницима који су животе своје положили на бојном пољу за Крст часни и Слободу златну.

Највећи српски витез, Милош Обилић добио је на Видовдан 1995. године монументални споменик у Обилићу, граду који носи његово име. На овоме споменику високом 5,5 метара и тешком преко 8 тона, Милош је приказан на коњу, као у јеку највеће борбе. Освећење је обавио епископ Артемије уз саслужење више свештеника, истакавши при том своју молитвену жељу да Милошеви идеали, Милошева вера и његова борба за правду Божију буду и наши циљеви ка којима треба да тежимо.



Освећење споменика Милошу Обилићу

Већ три године на темељима Храма Христа Спаса у Приштини, додељују се на Видовдан медаље мајке Југовића златне и сребрне, свим мајкама које су родиле 4, 5 и више деце. Од свих свечаности које се обављају на Видовдан ова је можда најдубља и напотреснија, а епископ Артемије делећи медаље мајкама пожелео је да сви њихови синови буду Обилићи.

Народна библиотека у Приштини сваке године уступа своје просторије да би се у њима могла обављати веронаука. Сви полазници веронауке који редовно прате наставу на крају школске године добијају дипломе о свршеној школи веронауке, које им дели епископ Артемије.

Манастир Грачаница био је централно место обележавања 600-годишњице Косовске битке. То је остало традиција и понавља се од тада сваке године на Видовдан. Ове године у селу Доња Гуштерица обновљен је велики народни сабор, као што је то и било пре прославе 600-годишњице. На Духовној академији одржаној у Дому културе епископ Артемије казивао је слово о Косову – треба ли га схватити као мучеништво или самоубиство.

15) Празник светих апостола Петра и Павла 12. 7. прославља се у манастиру Црна Река увек веома свечано, и на тај дан од давнина, сав народ Ибарског Колашина сабира се на велики сабор у манастир. И ове године епископ Артемије служио је свету Архијерејску Литургију, уз саслужење више свештеника и потом у беседи поучио присутни народ говорећи о светој Тајни Покајања, како је треба схватити и применити у своме животу. Након одслужене свете Литургије пререзан је славски колач а затим послужена трпеза љубави, за многобројне вернике који су дошли да се поклоне моштима светог Петра Коришког.

16) Велики народни сабор бива и у манастиру Сопоћани, само два дана након Петровдана, 14. 7. на празник светих бисребреника и чудотворца Козме и Дамјана. Зато је епископ Артемије узео учешћа у прослављању овога празника, служењем свете Литургије, затим освећењем воде и резањем славског колача, који увек са манастиром спрема неко од мештана као домаћин славе.



Свети Архангели (1995. год.) на манастирску славу;
владика Артемије, Атанасије и Василије

17) На темељима манастира светих Архангела крај Призрена, сваке године на празник светог Архангела Гаврила, 26. 7. окупља се народ и тада се обавља богослужење, а народ обично пали свеће за здравље и спасење својих сродника. Ове

године започели су радови на обнови овога манастира, најпре са подизањем копака у који би ускоро требало да се усели мање монашко братство. То је био и повод да се ове године служи Архијерејска Литургија, први пут после можда 400 година. Литургију су служили епископи захумскохерцеговачки Атанасије, рашкопризренски Артемије и милешевски Василије, уз саслужење многобројног свештенства ове епархије.

ОСТАЛО

1) У периоду од 13–26. 5. 1995. г. епископ Артемије учествовао је у раду светог Архијерејског Сабора, активно се укључујући у решавање многобројних проблема са којима се суочава СПЦ данас и борећи се да светоотачко предање које је умногоме напуштено у протеклом периоду, поново заживи и постане срж деловања и постојања Цркве у нашем народу.

2) У току месеца маја 1995. године у саборном храму светог Ђорђа у Призрену учињене су значајне рестаурације. У цркву је уведено подно грејање (користећи најновије системе за подно грејање који постоје у свету), и постављен је нови мермер, што је учинило унутрашњост цркве много лепшом и пријатнијом. Такође црквена порта је проширена (враћањем земље која је била одузета) и сада уређена чинећи украс овог дела Призрена.

3) Као изасланик Светог Архијерејског Синода, епископ Артемије учествовао је у обављању матурских испита, у богословији светог Кирила и Методија у Призрену, у времену од 10–24. 6. 1995. г.

4) Недалеко од Пећи, у Пећкој Бањи, епископ Артемије осветио је 10. 7. 1995. темеље за нову цркву која би требало да се подигне ускоро у овоме месту. Заједно са надлежним свештеником, иницијатор за подизање ове цркве био је господин Милорад Рајевић, који је и ктитор овога храма, а у њеном подизању учествује сав верни народ тога краја.

5) Већ неколико година у својој епархији, епископ Артемије се труди на обављању и испуњењу једне црквене обавезе, која је већ годинама, а и деценијама, била запостављена, па скоро и заборављена од наших верника, а могли бисмо рећи и од наших пастира. Ради се о светој Тајни Брака,

која је у послератном периоду била сасвим занемарена у нашем народу. Да би то донекле исправио, епископ Артемије увео је праксу обавезног венчања у цркви свих верних па и оних који већ годинама живе у „такозваном“ браку. Мада у почетку са исверицом, верници су то ипак почели да прихватају, а недавно је, на захтев надлежног пароха из Штрпца (на Брезовици) и његових парохијана, 15. 7. обављено саборно венчање одједном 80 парова, који су у браку већ више година. У овом чину венчања учествовало је 13 свештеника, који су својим присуством омогућили да све тече беспрекорно и по реду, а сада се припремају и организују оваква иста саборна венчања и по другим парохијама Рашкопризренске епархије.

Јеромонах Симеон

САДРЖАЈ

Уместо увода	5
Епископ Артемије, Светом Архијерејском Синоду за сабор	5

ДОГМАТИКА

Св. Максим Исповедник, Мистагогија	19
Саопштење свештене општине Свете Горе о дијалогу православних и противхалкидонаца	31
Миодраг М. Петровић, Прерастање Студеничке архимандрије у Жичку архиепископију	41
Жељко Котораџин, Прилог доношењу новог акта о организацији цркве на просторима српским	49
Епископ Артемије, Учење о метемпсихози и реинкарнацији са хришћанског гледишта	77
Леонид Успенски, Смисао и садржај иконе	115

ДУХОВНИ ЖИВОТ

Разговор са оцем Патрикијем Рансоном	153
Владета Јеротић, О „Приватној религиозности“ међу хришћанима	163

УМЕТНОСТ И ИСТОРИЈА

Мр Векослав А. Станковић, Ослобођење Призрена и споменици ослободилаца из Балканских и Првог светског рата	171
Синиша Јелушић, Историографија као књижевност	181
Синиша Николић (Ђураков), Евангелизација Словена	187

АКТУЕЛНЕ ТЕМЕ

Епископ Артемије, Српска православна црква и Светски савет цркава	207
Епископ Артемије, Разговор са читаоцима	214

САВРЕМЕНА ХРОНИКА

Јеромонах Симеон, Хроника	221
-------------------------------------	-----



лична библиотека
Арх. Наум