

Драги читаоче,

Пишући ову књигу, дрхтао сам. Разлог? Ушао сам у теме којима обичан верник, попут мене, не би требало да се бави - теме које, од догматике до литургије, захтевају светлу и чисту душу, која се налази на путу очишћења, просветљења и обожења - од чега сам далеко као земља од неба. Зато сам се трудио да, са страхом Божијим, свој глас утишам до шапата, да би се чуо глас Светих Отаца и предањских богослова наших дана. Други разлог за страх су последице овога што пишем: многи добронамерни ми веле да су подаци у мојим књигама углавном тачни, али да питања литургијске реформе ипак нису тако важна као што изгледају, и да ја саблажњавам и збуњујем обичне вернике, који губе поверење у виши и нижи клир.

Овој браћи мојој одговарам: „Љубљена браћо, праштајте и молите се за мене Богу да никога не саблазним, јер не пишем да бих саблазнио, него да бих навео на размишљање, и не пишем са жељом да изазовем раскол, него да учествујем у насушно потребном црквеном дијалогу. Ко жели раскол, раскол му био у кући! Поштујте епископе и свештенство наше, као оце у Христу. Али, немојте престапи да размишљате о насушним питањима духовног живота и богословља, јер смо овце словесне и Христове, а не бесловесне и ничије!”

Књиге, дакле, пишем да бих и себи и другима помогао да се разаберемо у лавиринтима наших дана, држећи се упозорења оца Георгија Флоровског да је у Цркви прошло време „лирике” и „лирске неодговорности” навикнутог живота, и да је сваки верник позван да постане „богословска душа” (Г. Флоровски: „О одсуству заинтересованости за учење Цркве међу православнима”, „Црква је Живог”, Образ светачки, Београд, 2005., стр. 54-56).

Недавно сам добио и писмо од угледног делатника Србске Цркве. У њему ми, између осталог, пребацује да се извесни „зилоти не по разуму”, наводно, куну у мене, позивајући се на моје ставове о литургијској реформи. Колико је то тачно - не знам. Претпоставимо да јесте. Зато сам решио да замолим православне Србе: „Не куните се у Владимира Димитријевића! Молим вас, преклињем вас - никад се не куните у Владимира Димитријевића!”

Разлога је безброј, почев од оних библијских: „Проклет човек који се узда у човека, и узима тело себи за мишицу!” И још: „Прођите се човека коме је душа у носу, јер шта вреди?” Кад је апостоу Петру Хистос рекао: “Иди од Мене, сатано, јер не мислиш оно што је Божје, него оно што је људско!” (кад Га је Свети Петар одговарао од страдања, мада је, неколико тренутака пре тога, Господ Петра

назвао блаженим, зато што Га је исповедио као Сина Божјег!), каква је онда непостојаност обичних људи? Кад се Свети Петар, рајски кључар, три пута одрекао Христа, шта ће тек са нама бити?

Зато: не играјте се, браћо!

Не куните се у Владимира Димитријевића, који не носи оклоп вере, него трње свог греха и немоћи, и који не да није нерањив, него ко зна шта с њим може бити већ данас, сутра, прекосутра!

Тешка времена долазе, и антихришћанске силе ће учинити све да нам их направе још тежим. Спремајући се да обелодани „истину о Србској Цркви у комуни-стичкој Југославији”, Свети авва Јустин је упозоравао: „Молим сву браћу хришћане: Не веровати никаквој другој изјави мојој, која би била супротна овој. Будем ли на суду дао изјаву супротну овој, знак је да су ме „препарирали” („Сетве и жетве”, стр. 703). Кад Свети авва Јустин није био сигуран у себе, зар Владимир Димитријевић да буде сигуран?

Зато Те, драги Читаоче, молим: учи своју веру и живи по закону Христовом у Цркви, а у људе се не уздај, јер су пролазни и слаби. Нека Те воде Свети Оци у Духу Светоме и они који, међу нама, иду путем Отаца.

А што се тиче књиге „Теологија или технологија?” она је настала из једног јединог разлога: годинама су ме људи, као вероучитеља и предавача, питали - зашто Догматика Светог Јустина Ћелијског није основни уџбеник догматике на Богословском факултету Србске Цркве у Београду? Каква је то нова теологија којој Свети Јустин, богоносац наших дана, није у Христу мера и провера? Ко је одлучио да тако не буде? И до када тако? Јер, Свети Јустин Ћелијски је чудотворац, а његове речи су, Духом Светим, мелем и за ум и за душу.

Ова књига је настала као предлог да се Догматика оца Јустина врати православној Србији и нашој богословској омладини. Повод за њен настанак је интервју који је епископ Игњатије (Мидић), професор догматике на Богословском факултету у Београду, дао теолошком годишњаку своје епархије „Саборност” (2/2008), и који, у малом изражава срж његовог погледа на свет. До сада су многи проблематизовали ставове епископа браничевског - на основу звучних записа са његових предавања или проповеди (на жалост, неки су то чинили чак и на основу гласина.) Сматрајући да је тај приступ недовољно поуздан, определио сам се за оно што верујем да је најпоузданије: питања епископу Игњатију постављам на основу његовог ауторизованог интервјуа.

Драги Читаоче,

Преклињем Те да ову књигу читаш пажљиво, и са молитвом - да Господ да мира Цркви Својој, и да један уважени епископ (Игњатије браничевски) и један неуочљиви лаик (потписник ових редова) нађу заједнички језик - језик Светог

Предања. Постављајући ова питања у своје лично име, ја се надам да ће и други, који имају слична питања, моћи да понешто од својих недоумица нађу уобличено у овој књизи.

И још молим Читаоца да опрости грешном аутору све његове непрецизности, слабости и нетачности, и да се помоли за њега да не изгуби душу на бурном мору богословља!

И још га преклињем да чува мир у Цркви и мир у својој души, јер нам је то данас најпрече!

Молитвама Светог Јустина Ћелијског, коме смо сви дужници духовни, и све Небеске Србије, Господе Исусе Христе, Боже наш, помилуј нас! Амин.

На Свету Ангелину Србску, 2009.

Аутор

ЦРКВА - САБОР: ИКОНА СВЕТРОЈИЧНОГ САПОСТОЈАЊА ЈЕДНОГ И МНОГИХ

Разговор са Његовим преосвештенством, епископом пожаревачко -
браничевским, г. Игнатијем

Редакција: Ваше Преосвештенство, након две деценије Вашег активног богословског и пастирског присуства и утицаја у животу и мисли наше, Православне српске Цркве, још увек наилазимо на недовољно разумевање Ваших основних теолошких поставки и њихових примена у литургијском животу Цркве. Поједине примедбе се десетак година понављају, без обзира на појашњења која сте давали, док се неке нове недоумице намећу као доминантне. Захваљујући Вам што сте одвојили своје време и посветили га читаоцима Саборности, желимо да искористимо ову ексклузивну прилику и отворено поразговарамо са Вама о неколико богословских тема и дилема: о неким старим, још увек актуелним питањима, о садашњим изазовима који стоје пред Црквом на нашим просторима, али и у свету, као и о темама које наслућујемо и које већ сада идентификујемо као водеће у веку пред нама. Најпре нешто из архива старих недоумица. Након краћег периода затишја, поново је по теолошким листовима и часописима, као и по разним интернет-форумима, оживела тема онтолошког статуса упокојених личности, питање које се, најчешће, сирово редукује на тему смртности или бесмртности душе. Можете ли нам, Ваше Преосвештенство, појаснити предањски став Цркве о есхатологији личности и заједнице, не заобилазећи ни поменута питања смрти, душе, раја, пакла, митарстава...?

Епископ Игњатије: Есхатологија касног јудаизма, коју наслеђују и први хришћани, описује се као долазак Месије, „Сина човечијег” и као сабрање свега народа око њега (Мт 25, 31-32). За касније Св. оце као што је нпр. Св. Максим Исповедник, есхатон је истина постојања, док је историја, односно Црква икона есхатона, икона истине. То значи да се истинско постојање створених бића огледа у њиховом личном заједништву са Месијом, тј. са Господом Исусом Христом. Стање будућег века, дакле, јесте вечни живот творевине, који почиње сад и овде у историји, а завршиће се укидањем смрти за целокупну творевину.

Онтологија личности је хришћанско учење засновано на откривењу Бога као Свете Тројице. На основу објашњења које су нам оставили у наслеђе кападокијски оци, Личност Бога Оца је узрок постојања Свете Тројице. Отац вечно, пре свакога времена, слободно рађа Сина и исходи Светог Духа. За разлику од класичних грчких философа, који су видели безличну суштину као основ свих бића, кападокијски оци су учили да је ипостас, тј. личност, носилац постојања природе.

Истовремено су постојање личности као конкретног пуног бића повезали са заједницом личности, тј. једна конкретна личност постоји једино у заједници слободе, љубави са другом личношћу. Тако личност Бога Оца указује на везу, на однос (συζέσις) слободе са Сином, као што и личност Сина указује на везу са Оцем. Ова светоотачка онтологија, заснована на објашњењу постојања Свете Тројице, указује на то да је Божије биће израз слободе личности Оца, која се пројављује као вечна љубав према другом, према Сину и Духу, за разлику од античке грчке онтологије која је утемељена на детерминизму природе. Ова онтологија личности показује и зашто је есхатон као заједништво слободе створених бића са вечном личношћу Бога Логоса који је постао човек, истина њиховог постојања.

Што се тиче тварних бића она су створена ни из чега и зато њихово почетно постојање није израз њихове слободе. Створеним бићима је биће дато од Бога, тј. од другог, а нису она сама себи узрок постојања као што је то случај с Богом. Она су зато по стварању позвана да своје постојање уподобе Божијем, тако што ће слободно остварити личну заједницу с Богом. Док се то не оствари, створена бића остају потенцијално смртна, јер су створена ни из чега.

Евидентно је на основу читаве људске историје, као и на основу хришћанског предања, да је смрт основни проблем, како човека, тако и целе творевине. Ово је кључни проблем и за хришћане и на њега би хришћани требало да указују и данас, када говоре о спасењу, као што су то чинили и оци Цркве пре нас. Јер, спасење за творевину значи спасење од смрти, превазилажење смрти за свако биће понаособ. Но, да бисмо то могли да радимо, потребно је најпре да констатујемо да су сва бића која су створена ни из чега, смртна по себи. Наш проблем, међутим, јесте у томе што ми данас не констатујемо смрт као чињеницу и као највећег и „последњег непријатеља” творевине, да се послужимо речима ап. Павла, кога ће на крају уништити Господ. Ми се понашамо као да смрт уопште не постоји и то чинимо, или тврдећи да је суштина вечна, односно да је људска врста вечна, или да је људска душа бесмртна по природи. То је свакако последица помањкања искрене љубави према људима и осталим бићима. Јер само из искуства љубави откривамо и смрт као највећу трагедију. Отуда за многе хришћане спасење није више избављење сваког конкретног бића и сваког човека као посебне личности од смрти, већ задовољење моралних принципа и закона јер природа као општа ни у ком случају не умире.

Друго питање које је такође врло важно јесте, откуда смрт у природи. Једино ако знамо узрок смрти, можемо правилно одредити начин на који можемо да се спасемо од смрти. Зато бих хтео укратко да се осврнем на ово друго питање: одакле смрт у природи, да бисмо онда могли да говоримо и о томе на који начин се смрт може превазићи.

Бог је створио свет ни из чега. Није га створио ни из какве вечне, претпостојеће природе, већ ни из чега. То има за последицу да се свет не може поуздати у своју природу како би постојао вечно. Другим речима, створена бића су смртна зато што су створена ни из чега. По учењу Св. отаца, колико сам ја то могао да разумем, Бог је једини бесмртан по природи зато што је нестворен. Све друго је створено од Бога ни из чега и није бесмртно по природи. Било да се ради о духовним, било о материјалним бићима. Св. Максим је изричит да је Бог, зато што је нестворен по природи, бесмртан, непокретан, јер нема потребе за другим у свом постојању, док све оно што је створено ни из чега нема постојање по себи и у себи и зато се креће ка неком другом изван себе, ка своме узроку постојања, тј. - ка Богу, у коме једино кад достигне, престаће да се креће, јер ће достићи бесмртност. Тежња створених бића за Богом као другим у односу на себе је пре свега, тежња за вечним постојањем, које створена бића могу да остваре једино у заједници с Богом. Да би створена бића могла да постоје потребно је да се ослоне, да се утемеље на нечему што је вечно, што је нестворено. Другим речима, да би створена бића постојала, упркос томе што су створена и самим тим смртна, потребно је да остваре заједницу с Богом. Јер једино је Бог вечан, нестворен.

Свети оци говоре и о томе да је смрт у природи последица греха. Ово учење може, на први поглед, да збуни и да произведе закључак код људи да је природа створена бесмртном, али да је постала смртна онда кад је човек погрешно. Међутим, ако се дубље анализира њихово учење о греху, онда ће се доћи до закључка да је створена природа смртна зато што је одвојена од нестворене природе, тј. од Бога. Дакле исто оно што смо претходно рекли о смртности створене природе, а то је да она, као створена, не може да постоји сама по себи, без заједнице с Богом. Грех за Св. Максима и за друге источне оце није преступ Божије заповести као принципа, за којим следи Божија казна у виду смрти, већ одбијање човека да слободно прихвати заједницу с Богом како би и он и целокупна природа превазишли смрт и постојали, како би живели вечно. Без заједнице с Богом у Христу тварна бића не могу да постоје. Зато је грех, као одбијање заједнице с Богом, једнак смрти, једнак ништавилу.

Бог је, међутим, створио природу и човека да буду, тј. да постану бесмртни и то у заједници с Њим кроз његовог Сина. Није их, дакле, створио бесмртним по природи, тј. по себи, независно од заједнице с Богом, јер то просто није могуће, него да у заједници с Њим, односно у личности Сина Божијег постоје бесмртно. Отуда ап. Павле говори да је све створено кроз Христа, за Христа и у Христу. „У Њему живимо, крећемо се и јесмо”. Јер Христос је Син Божији, који својим оваплоћењем возглављује читаву творевину у својој личности и на тај начин је чини да постоји, тј. да буде причасник вечног Божијег живота. Ова Тајна

Христова, по ап. Павлу, али и на основу учења Св. Максима Исповедника, је презаамишљена и пре стварања створених бића и човека, а откривена нам је у последње време кроз оваплоћење Бога Логоса. Учење Св. Максима о „логосима твари” јасно говори да је Бог сва бића предзамислио у свом Логосу, тј. у Сину, пре него што их је створио. Једино на овај начин, у личности Сина, тварна бића могу да постоје, јер су кроз њега у заједници са нествореним Богом. Логоси твари нису исто што и твари, већ су то жеље Божије о тварним бићима да она, кад буду створена постоје у заједници са Богом Логосом зато што и она то желе. Ово је почело да се остварује најпре стварањем бића кроз Логос Божји, затим кроз стварање човека као слободног бића који је позван да се слободно сједини с Богом и да на тај начин и он и природа кроз њега постоје вечно, тј. да превазиђу смрт. Спасење створених бића, дакле, има своју историју и треба да прође историју да би се остварило.

Наравно, Бог је хтео да створена бића постоје возглављена у Богу Логосу тако што ће и она то слободно да желе. Зато је, приликом стварања бића, на крају свега створеног, створио човека као слободно биће, са циљем да кроз њега и његов слободни пристанак сва бића слободно учествују вечно Божјем животу кроз возглављење у личности Бога Сина. То нам је откривено кроз оваплоћење Логоса, који је постао човек, и кроз Цркву. Јер Тајна Христова је утемељена на слободи и слободном пристанку, како Бога Логоса, тако и човека. Кључ за разумевање Тајне Цркве је такође слобода, како Бога тако и човека, који на овај начин граде заједницу, Цркву као једини лек против смрти створених бића. Но, слобода је веома сложен и дубок проблем и овде се не можемо њиме бавити у појединостима. Можемо нагласити само то, да утемељити своје постојање на природи, одосно на бесмртности душе по себи, а не на слободној личној заједници с Богом, у најмању руку значи не веровати у хришћанског Бога, који је слободна личност, тачније који је Света Тројица.

Свети оци, дакле, кад говоре да је створена природа бесмртна, не мисле да је она бесмртна по природи, без обзира о којој се природи ради, већ по благодати. Благодат Божију, међутим, оци на Истоку схватају као слободно, лично заједништво створене природе с Богом у Христу, која своју пуноћу достиже у оваплоћењу Сина Божијег, а не, како су то учили поједини западни богослови, да је Бог створио свет бесмртним по природи и на тај начин су благодат схватили као створену (*gratia creata*). Они који схватају да је створена природа бесмртна по природи, на оваплоћење Христово и јединство створених бића с њим гледају као на догађај који није неопходан за постојање творевине. Оно се схвата у етичком смислу, а не у онтолошком. Оваплоћење Сина Божијег је код многих богослова схваћено тако,

као да се не би десило да човек није погрешio. Св. Максим, који је најдубље проникао у Тајну Христову, тврди супротно.

Тврдња да се Син Божији оваплотио зато што је човек погрешio, такође је тачна, али она по Св. ап. Павлу и Св. Максиму, као и по мишљењу других источних отаца, не искључује то да би се Тајна Христова догодила и, да човек није погрешio. Због тога што без овог догађаја, тј. без сједињења свега створеног с Богом кроз возплављење у Христу Сину Божијем, творевина једноставно не може да постоји. Оваплоћење Сина Божијег, међутим, садржи и одговор на грех човека. У ком односу стоје човеков пад и догађај очовечења Сина Божијег? Како ово треба разумети? Бог није хтео да створена природа постоји у заједници с Богом Логосом мимо њене воље и зато је на крају свега створио човека слободним. Стварање човека се догодило управо зато што је Бог хтео да створена бића слободно учествују у Његовом вечном животу а не да то буде на силу, без пристанка створених бића. Бог је хтео да вечно живи сва природа, и духовна и материјална, али њиховим слободним прихватањем те Божије жеље. Тај задатак је требало човек да испуни. Зато је Бог на крају створио човека који је својом природом био у јединству и са духовниом и са материјалном природом, и створио га је слободног. Преко човека је требало да дође спасење целокупној природи, зато што је човек једино слободно биће које у својој природи остварује јединство са читавом природом. Ту слободну заједницу с Богом требало је да пројави човек. Први човек је одбио да прихвати заједницу с Богом. Зло, тј. смрт је последица погрешно употребљене слободе од стране човека, али тиме он није натерао Бога да одустане од свог првобитног плана да створена природа вечно постоји у заједници с Њим и то вољом и пристанком човека. Ту слободну вољу да створена бића постоје у заједници са Богом, а која је у складу и са Божијом, тј. која је у складу са Божијим планом о творевини, пројавила је Пресвета Богородица, слободно приставши да роди Бога Логоса као човека, а Исус Христос је, поставши човек, такође слободно сјединио сву створену природу с Богом и то „преко смрти, смрти крсне” и на тај начин је испунио Божију жељу о творевини. Исус Христос је, дакле, учинио оно што је први човек Адам одбио да учини. На основу тога што је Син Божији постао човек и на основу његовог живота као човека, јасно је да је улога човека у творевини била та, да сједини, да принесе створену природу Богу, и то слободно. На овај начин створена природа је почела да постоји не само зато што то Бог жели, него зато што и сама то жели, слободно се саображавајући Божијој вољи о свом постојању. Захваљујући слободи како Бога Логоса, тако и човека, односно захваљујући њиховој слободној, личној заједници, човек се обожује и постоји вечно, али не само он, него преко њега и остала створена природа. Зато је Син Божији постао човек, да преко њега створена природа

слободно прихвати Божију жељу о свом вечном постојању. Христос је постао човек, а не анђео, да би и материјалну природу спасао од смрти. У овоме се састоји одговор који оваплоћење Сина Божијег даје на грех првог човека. Иначе, и да човек није погрешно, опет би се остварила Тајна Христова. План Божији, тј. Тајна Христова као заједница човека с Богом у личности Сина Божијег, десила би се у сваком случају. Зато што је Тајна Христова, тј. заједница створених бића и човека с Богом у личности Сина, од онтолошког значаја за човека и творевину, а не од етичког. Без овог догађаја створена бића једноставно не могу да постоје. Син Божији је, поставши човек, учинио оно што је први човек одбио: остварио је слободно заједницу с Богом као човек и то кроз смрт, зато што је то био човек после пада - смрт, и на тај начин је спасао творевину од смрти. Човек је после одбијања заједнице с Богом (п)остао смртан, управо зато што без заједнице с Богом не може да постоји.

Пад човека је, по Св. Максиму, само променио начин остварења овог плана Божијег о творевини, али не и сам план. Промењен је $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ а не $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. Та промена се огледа у томе што је Христос морао да умре да би се остварио предзамишљени план Божији о творевини, што се иначе не би десило да први човек није одбио да оствари заједницу с Богом. Међутим, Тајна Христова би се свакако десила, јер је Тајна Христова неразделиво и несливено сједињење Бога и човека. Без тог сједињења, тј. без Тајне Христове, створена бића не могу да постоје вечно, зато што су створена ни из чега.

Слобода, остварена као љубав према другом, кључни је, онтолошки, појам у хришћанству; како у односу на постојање Бога, тако и у односу на постојање човека. Јер човек је човек, тј. личност, икона Божија, управо зато што има слободу и што је позван да свој однос са Богом, који му даје постојање, заснује на слободи. У томе му много олакшава и сам Бог који се открива човеку на такав начин да му даје могућност да оствари са Њим слободну, личну заједницу, не укидајући му слободу. Апсолутно слободна заједница с Богом остварује се, ма колико ово парадоксално звучало, преко смрти, тј. кроз мучеништво, јер је смрт највећи изазов људској слободи, тј. вери у Бога. Због смрти многи људи не верују у Бога. Они, пак, који верују у Бога упркос постојању смрти, тачније умирући вољно, из љубави према Богу, то чине апсолутно слободно. Зато је превазилажење смрти за човека и осталу творевину плод слободне заједнице човека с Богом и остварује се на крају. Заједништво човека с Богом је ствар вере. А вера није ништа друго него слободна заједница човека с Богом. Јер по речима ап. Павла, „вера је основ ($\acute{\upsilon}\lambda\omicron\beta\omicron\sigma\tau\omicron\varsigma$) свега чему се надамо и тврдо убеђење да постоје ствари које не видимо” (уп. Јев 11, 1). Међутим, многи људи нису у стању да буду слободни. То се, на жалост, односи данас и на многе хришћане. Већина хришћана не темељи

своје постојање на односу слободе са Богом и са другим људима, већ на својој природи. Отуда је већина хришћана прихватила Платонову тезу према којој само материјална бића умиру, зато што су материјална, док су духовна бесмртна, тј. да су и људи бесмртни, зато што су људске душе бесмртне по себи, по својој природи. Будући да је човек састављен из материјалне и духовне природе, тј. из тела и душе, он је као тело смртан, а као душа бесмртан. Човекова бесмртност се, дакле, за многе хришћане темељи на његовој бесмртној души, а не на слободном заједништву с Богом и на васкрсењу, при чему је људско тело постало непотребно за вечно постојање човека као конкретне личности. Отуда и спасење човека за многе него подразумева превазилажење смрти тела, што је резултирало тиме да је васкрсење мртвих постало неважан догађај, нити се оно темељи на слободном, личном заједништву са Богом, већ је спасење схваћено, пре свега, као бесмртно постојање душе и коначно остварење етичких принципа правде и једнакости итд. Међутим, ако желимо да будемо истински јеванђелисти, онда треба да указујемо људима на то да је смрт највећи проблем за човека и да ће она бити превазиђена васкрсењем тела, захваљујући слободном, личном заједништву човека с Богом у Христу, на шта нас упућује Христов живот на земљи, а посебно његова смрт и његово васкрсење, а не на основу бесмртности душе. За потврду овога става, интересантно је навести одговор ап. Павла, на питање Солуњана шта је са онима који су умрли. Он, дакле, не одговара и не теши Солуњане, тј. Јелине, тиме да смрт није ништа, зато што је душа бесмртна, а што би било апсолутно у складу са јелинским схватањем човека, већ их теши васкрсењем из мртвих. „Нећемо, пак, браћо, да вам буде непознато шта је са онима који су уснули, да не бисте туговали као они који немају наде. Јер ако верујемо да Исус умре и васкрсе, тако ће и Бог оне који су уснули у Исусу довести с Њим” (1 Сол 4, 13-14). Ап. Павле, дакле, јасно говори да од последњег догађаја, тј. од есхатона као васкрсења мртвих, зависи истина постојања човека и творевине. Јер, како каже он: „Ако мртви не устају, то ни Христос није устао. А ако Христос није устао, узалуд вера ваша; још сте у гресима својим. Онда и они који уснуше у Христу, пропадоше” (1 Кор 15, 16-18). Они који су уснули у Христу нису пропали, јер су уснули у Њему са надом на васкрсење и живот вечни.

Морамо, међутим, признати да је Платоново гледиште о бесмртности душе веома привлачно за људе који имају проблем смрти. Поготово за оне који се не удубљују у теолошка разматрања овог проблема, него њему површно приступају. Јер се на овај начин лако решава проблем смрти: тачније, смрт и не постоји за човека. Међутим, ово гледиште нису усвојили сви Св. оци. Душа није цео човек и она не може да постоји без конкретног тела. Ако постоји душа, она постоји захваљујући томе што је Господ постао човек и узео је у заједницу са собом, што

је урадио и са телом. Син Божији је постао човек, uzевши наше тело и разумну душу у своју личност. Св. Максим Исповедник говори да су душа и тело делови једног целовитог човека, једне личности. Кад кажемо душа, пише Св. Максим, ми увек мислимо на душу слуге Божијег тога и тога. Исто важи и за тело: и оно је тело конкретног слуге Божијег. Ни једно ни друго не могу постојати, осим у једној конкретној личности, тј. као једна конкретна личност. Оци посебно нису дозвољавали мог ућност да душа постоји пре тела и независно од тела, као ни тело од душе. Св. Максим користи ово јединство душе и тела да би показао једну дубљу истину, а то је јединство Бога и човека и немогућност постојања творевине без јединства с Богом. Зато он каже да оно што је душа за тело, мислећи при том да душа оживљава тела, то је Бог и за једно и за друго (Уп. Св. Максим, 9. Амбигва). Оно у чему се огледа јединствени став Св. отаца, и у чему се разликује библијски и светоотачки приступ овој теми од Платоновог, јесте чињеница да је једино Бог вечан, бесмртан по природи, зато што је нестворен. Све друго је створено од Бога, па и душа, и нема вечности у себи по својој природи. Постојање душе, као и свега што је створено, зависи од Бога и слободне заједнице човека с њим у Христу.

Што се тиче раја и пакла, можемо рећи следеће. Сва створена бића ће постојати бесмртно захваљујући оваплоћењу Бога Логоса. Хтела то тварна бића или не, она ипак постоје у заједници с Богом Логосом, јер су после његовог оваплоћења, у њему садржана по природи. Ако слободна тварна бића, као што су то људи и анђели, и сама слободно то прихвате, то ће за њих бити блаженство. Уколико, пак, не прихвате ову заједницу, то ће за њих бити мука. Али тиме што не желе заједницу с Богом, она неће моћи да учине да не постоје. Све што је Бог створио постојаће вечно, јер он неће порећи оно што је створио, нити ће створеним бићима укинути слободу. То је оно о чему говори Св. Максим: бића ће постојати вечно у Богу Логосу, једна зато што то слободно желе, а друга мимо своје воље (једна у складу са Божијом жељом, тј. у складу са Логосом, *ката τόν λόγον*, друга против Божије жеље, *παρα τόν λόγον*).

Хришћанство, дакле, говори да се смрт може превазићи само у Христу и захваљујући Тајни Христовој. То значи да је спасење створене природе од смрти плод њеног јединства с Богом у Христу. Дакле, јединство створене природе с Богом у Христу, које је почело да се остварује кроз само стварање творевине кроз Христа, тј. кроз Божански Логос, а које се наставља преко оваплоћења Логоса, тј. Сина Божијег и Цркве и које ће се завршити другим и славним Христовим доласком и васкрсењем мртвих, јесте извор бесмртности за сва створења, а не њихова природа. Зато су Св. оци инсистирали на томе да је једино у Христу могуће превазићи смрт.

На питање шта је са умрлима до васкрсења, одговор треба тражити у Евхаристији. Све што је створено, и живи и умрли, сједињени су са Богом Логосом и присутни су у евхаристијском сабрању. Зато што је Евхаристија сам Господ, тј. заједница целе творевине с Богом у Христу. И као што ми, присутни на Литургији, показујемо да смо у нераздељивом јединству с Богом у Христу, тако су на Литургији присутни и сви свети, тј. они који су се упокојили у Христу. Тамо где је Господ, тамо је и Тело његово, тј. Црква, јер Бог је Бог живих, а не мртвих.

Евхаристија нам, с друге стране, открива да је то јединство с Богом у Христу, и кроз њега остварење бесмртности за створена бића, иконијско. Још увек није у пуноћи, зато што је Евхаристија икона будућег Царства Божијег. Када Царство Божије дође у свој својој пуноћи, оно ће бити обележено свеопштим васкрсењем и коначним укидањем смрти у природи. Тада ће се свет јавити као једна „космичка литургија”, да се послужимо визијом Св. Максима, возглављена у Господу нашем Исусу Христу. На Евхаристији не само да потврђујемо наше слободно јединство с Богом у Христу које је већ остварено, него стално молимо Господа да нас се сети када дође у Царству своме. То значи да Црква моли Господа да дође Царство његово, тј. моли га да он сам дође нама и да васкрсне све оне који су се упокојили у њему, а да нас живе, такође, ослободи од смрти.

У погледу бесмртности душе, дакле, закључак би био следећи: ништа од онога што је створено ни из чега није по себи, по својој природи, нити бесмртно, нити добро, нити пак зло. Једини је Бог по природи бесмртан. Све што је створено, постоји захваљујући заједници с Богом у Христу, а не на основу своје природе и све се одређује у односу на заједницу с Богом у Христу. То значи да се ни добро ни зло не одређују по себи и на основу своје природе, нити, пак, на основу идеја и различитих принципа, већ у односу на заједницу с Богом у Христу.

Што се пак тиче присуства упокојених међу нама, њих треба сагледавати у иконијском светлу, тј. у Евхаристији. У Евхаристији присуствује сам Господ Исус Христос Духом Светим, а тамо где је он, тамо је и све што је он створио и што је сјединио са собом, а посебно су тамо они који су то јединство са Христом и вољно, тј. слободно потврдили. Ова тема присуства упокојених и после смрти до коначног васкрсења и дефинитивног уништења смрти за сву творевину је врло деликатна и опширна, и ја сам на њу указао у својој најновијој студији *Биће као есхатолошка заједница*.

Редакција: Од хиротоније за епископа браничевског, Ви сте, Преосвећени, своју пастирску активност усмерили ка обнови литургијског живота у повереној Вам епархији, позивајући народ Божији на активно учествовање у Литургији, што је подразумевало и причешћивање присутних на Евхаристији. Зачудо, то је био повод најжешћих напада и оспоравања Вашег пастирског рада. Можете ли

нам, још једном, објаснити Ваш епископски, пастирски поглед на оно што се данас назива обновом литургијске заједнице, обновом активног литургијског живота?

Епископ Игнатије: Виђење стварања и постојања бића у Христу, која су изнета у одговору на претходно питање, уводе нас у тему еклисиологије која је кључна за разумевање онога што је речено о постојању човека и читаве творевине у заједници с Богом у Христу.

Свето писмо и Св. оци су Цркву поистоветили са Телом Христовим. Они су Христа и његово тело видели као Евхаристију, као конкретну евхаристијску заједницу многих у Христу. Христос нам се открива као заједница, као Евхаристија, као Црква, и то посебно после свога васкрсења из мртвих. Сведочанства о васкрслем Христу, која бележе јеванђелисти, говоре о томе да се он објављује својим ученицима у евхаристијском сабрању. После свог вазнесења на небо, Христос Духом Светим и даље остаје са нама у Евхаристији. Евхаристија је, по Светом писму и Св. оцима Истока, сабрање свих верних једнога места као око Христа. То значи да је Христос истовремено један и многи. Чланови Цркве своју црквеност и христоликост, тј. свој хришћански идентитет, остварују и изражавају, пре свега, у Евхаристији. У Евхаристији је њихово биће неодвојиво од заједнице са Христом и другим човеком. По Св. Максиму, људи испуњавају логос Божији о њима, тј. вољу Божију коју Бог има о сваком бићу пре стварања, не толико својим индивидуалним подвигом, већ тиме што постају чланови Евхаристије, тј. што постају Тело Христово. По речима овог оца, Бог нас је створио из небића да будемо чланови, судеоници Бога Логоса, тј. да будемо Тело Христово (види д. Амбигву). Чланови Евхаристије су, према Св. Максиму, ти који су свој логос, жељу Божију о њима да постоје у заједници са Христом као Тело његово, поистоветили са својом вољом и жељом. Ово добровољно потчињавање чланова Цркве вољи Божијој кроз чланство у Евхаристији чини их, не само вечним по природи, него и непоновљивим личностима у заједници љубави с Богом и с другим људима у Христу. То није случај са онима који нису чланови Евхаристије, иако се можда и подвизавају, а који ће такође постојати у Христу, иако се не слажу са тим, али на основу своје природе. Они своје неслагање са Христом изражавају управо тиме што не остварују личну заједницу с њим, тј. што не постају чланови Евхаристије и зато Бога и не признају као конкретну личност, већ, ако га признају и верују у њега, признају га као принцип, као вишу силу, а не као једну конкретну личност, као Бога и Оца Господа нашег Исуса Христа из Назарета.

Остварење заједнице са Христом ради вечног живота, подразумева, дакле, улазак у Евхаристију и остварење заједнице са свим њеним члановима. То

подразумева и причешћивање. Јер причешће је најприсније сједињење са Господом и његовим Телом, што значи сједињење са свима који су остварили заједницу с Њим. Причешћивање, дакле, није нешто што може, али и не мора да се остварје. Не причестити се значи не имати заједницу с Христом. Онај који је одлучен од причешћа, одлучен је из евхаристијске заједнице, односно одлучен је од Христа. А ако је одлучен од Христа, онда је мртав као личност. По речима Св. Јована Златоуста, ако се Тело Христово и једног тренутка одвоји од своје главе, од Христа, мртво је.

У схоластичком виђењу Цркве, она се не поистовећује нити са Христом, нити, пак, са конкретном литургијском заједницом. Христос је, као глава Цркве, одвојен од ње. Западни богослови су Цркву видели као институцију, а хришћане као многе индивидуе расејане по свету. Они су одвојени од Христа зато што Христос, после свог вознесења на небо, није више присутан на земљи. Оно што је присутно на земљи јесу само Христове заповести и правила, на основу којих они треба да се управљају у свом животу. Ту су свакако и Св. Тајне као средства спасења. Чланови Цркве нису сједињени са Христом, него последују Христу ка Царству Божијем и то последовање изражавају индивидуалним испуњењем његових заповести, за шта као награду или, пак, као потпуруза напредовање у врлини, добијају Св. Причешће. Овде је Причешће средство, односно ако је оно поистовећено са Христом, ствар, а не жива Личност са којом хришћани остварују личну заједницу. Евхаристија је виђена као једна од светих тајни, која служи да произведе Тело Христово као ствар, као објекат, који се касније даје верницима. Тако је Евхаристија схваћена као једно од средстава за спасење људи. Отуда хришћани не престају да буду чланови Цркве, иако не долазе на Литургију и не причешћују се. У оваквом виђењу ствари, Црква је институција у којој припадност њених чланова извире из њиховог индивидуалног испуњавања етичких норми и божанских закона, или из њиховог социјалног ангажмана, а не из заједнице са Христом као живом личношћу која присуствује у Евхаристији Духом Светим кроз чланове Евхаристије. Овакво виђење Цркве, међутим, није било присутно у православљу све до новијег времена, док и оно није пало у „вавилонско ропство” (речи о. Георгија Флоровског). Основни недостатак оваквог схватања Цркве јесте у томе што се на овај начин човек не остварује као непоновљива личност у заједници са живим Богом као живом личношћу, него се остварује као индивидуа, испуњавајући норме и идеале. Ово, међутим, не одговара учењу Св. отаца Истока о личности, која је то само у заједници са другом личношћу, што се темељи на откривењу Бога који је Света Тројица. Овде је личност индивидуа која нема потребе за другим да би била личност. Наш задатак, наша служба епископа и пастира Цркве састоји се у томе да поново вратимо свест код људи да је Црква

евхаристијска заједница. Свети оци су посматрали Литургију као догађај сједињења створених бића с Богом у Христу, без чега нема спасења за створена бића, нити пак може бити речи о остварењу човека као личности. Можемо испуњавати закон и бити у томе савршени, али без личне заједнице с Богом у Христу, без, дакле, литургијске заједнице, нећемо имати живот вечни, нити ћемо постати непоновљиве личности. Дух Свети својом делатношћу управо конституише Литургију као заједницу људи с Богом у Христу, чинећи их, на тај начин, вечним и непоновљивим личностима. Наравно, Дух то чини од оних људи који ту заједницу слободно желе и у њој слободно остају. Отуда се намеће потреба да се догађај литургијског сабрања поново врати у центар нашег живота.

То такође значи да Евхаристија треба да буде и мерило хришћанског живота. Јер је Евхаристија икона Царства Божијег и њени чланови треба да постоје и да живе сад и овде онако како ће живети у будућем Царству Божијем. Ово подразумева, пре свега, љубав и заједницу са Господом у Евхаристији, као заједницу са свим члановима евхаристијске заједнице.

Закључујемо да однос њених чланова према првом у тој заједници, као и међу собом, треба да буде онакав какав ће бити у Царству Божијем.

Припадност литургијској заједници као икони Царства Божијег подразумева и учешће свих њених чланова у свим сегментима Литургије, а пре свега у причешћу. Зато што је причешће у једном хлебу и једној чаши пројава сједињења с Христом и са свима људима. На овај начин се превазилази смрт, која није ништа друго него разједињење, распадање бића.

Редакција: Шта у истом контексту представља позив на осмишљавање свих светих Тајни Евхаристијом и да ли је данас литургијски изводљиво, практично применљиво и могуће запечатити сваку Тајну Евхаристијом?

Епископ Игнатије: Чињеница је да се већ дуже време, а под утицајем Западног богословља и праксе, и у православљу гледа на Литургију као на једну од седам светих тајни, а не као на пројаву Цркве, тј. Евхаристија се схвата као средство спасења, а не циљ. Не постоји Црква без Литургије. Евхаристија није средство спасења, једно од многих у низу. Схватање Евхаристије као средства је плод јуридикског, тј. етичког схватања спасења, које је и данас доминантно у Западном богословљу. Јуридикско схватање спасења на Св. тајне, па и на Литургију, гледа као на допунска средства спасења. Главно је испуњавати заповести, тј. етички закон, док су Св. тајне средства којим се даје благодат Светог Духа за напредовање у врлинама.

Ако се Литургија поново доживи као сједињење људи и природе Духом Светим с Богом у Христу, без кога нема вечног живота, онда, не само да је могуће

да читава делатност Цркве буде везана за Литургију као њен циљ, као што је то био случај и у прошлости, већ је то и неопходно. У прошлости је све оно што је Црква чинила, Крштење, Миропомазање, Рукоположење, Исповест, Брак и др., било везано за Литургију. О томе нам сведоче многобројни писани документи. Зато што је последњи циљ нашег постојања сједињење с Богом у Христу, које се остварује једино уласком у евхаристијску заједницу. Без тог сједињења нема нам живо-та. А ако немамо вечног живота, онда је све што чинимо бесмислено. Јер Крштење је крштење за покајање, и ако не сиђе на нас Дух Свети, који нас сједињује са Христом, онда нам покајање не вреди ништа, како каже ап. Павле. Дух Свети, пак, сједињује с Христом, тј. гради Литургију као Тело Христово. То се најбоље види у Рукоположењу. Рукоположење се врши у склопу Литургије и конституише Литургију. Миропомазање је такође рукоположење, рукоположење за лаика. Зато је оно спојено са Крштењем, које представља наше вољно одрицање од сатане и сједињење са Христом и треба и оно да се врши у склопу Литургије, као што је то некад било. Такође и тајна Брака треба да буде везана за Литургију. Ако се женимо и удајемо, а не везујемо се за Господа, у коме је једини извор живота, какве користи имамо од тога? Боље је да једемо, пијемо и веселимо се, јер ћемо сутра умрети, како каже ап. Павле.

Дакле, онтолошки је апсолутно потребно, а практично је то и изводљиво, да све свете Тајне буду поново неодвојиви део Литургије и да буду везане за Литургију, као што је то некад и било.

Редакција. Сведоци смо живе и отворене дискусије о литургијској реформи, посебно о питању „правилог” и „неправилог служења” свете Литургије, које није заобишло ни заседања Сабора СПЦ, Реците нам, Владико, о чему се, заправо, ради? Која су то суштинска питања реформе богослужења, шта се може или сме мењати, а шта не и ко је одговоран за начин служења Литургије у нашој Цркви? Били бисмо Вам, такође, захвални ако бисте могли да нам прокоментаришете став о потреби реформисања нашег Типика, о чему се, такође, говорило током расправа о поменутом питању богослужбене реформе.

Епископ Игнатије: Одавно се појавила потреба у православној Цркви за исправкама у вези са служењем Св. Литургије. О томе сведочи и покрет такзованих „коливара”, на Светој Гори у 19. веку. Ово, међутим, не значи реформу Литургије у класичном смислу ове речи, онако како је она изведена у другим хришћанским заједницама, већ значи исправку појединих грешака које су унете у Литургију током последњих векова, а које не изражавају њену суштину. Литургија је живо присуство Христа, који се моли у име целе Цркве Богу Оцу за нас и приводи нас Оцу, и као таква, икона је будућег Царства Божијег. Зато, све што се у њој ради, треба да одсликава то Царство. Дакле, Царство Божије је мерило

како треба да се служи Литургија. Тако је то било од почетка хришћанства. Зато се Литургија кроз векове развијала и то у контексту будућег Царства Божијег чија верна икона треба и да буде.

У будућем Царству Христос је први, он је глава читаве заједнице, целе творевине која је сједињена с њим и коју он приводи посредством и садејством Светог Духа Богу Оцу. У Царству Божијем ће владати заједништво и љубав између Бога и људи, као и између људи међусобно и са природом и у том Царству неће бити смрти. Следствено овом, тј. гледајући на Царство Божије, суштински елементи Литургије треба да буду, као што су вазда и били у православној Цркви, следећи: сабрање свих верних једног места око једног првог (епскопа), окренути ка Богу Оцу коме изражавају благодарност за све оно што је учинио и што ће још учинити за нас и за наш вечни живот; јединство чланова Литургије са првим у Литургији (епскопомј и међу собом, као са Христом, које се изражава пре свега кроз причешће од једног хлеба и једне чаше; као и да целокупна атмосфера на Литургији подсећа на будуће Царство Божије. Сви ови елементи су онтолошки и зато су они сама суштина Литургије. Православна Литургија се у суштинским сегментима мање-више очувала онаквом каква она и треба да буде. То не значи, међутим, да се током векова нису увукле и неке погрешке у Литургију, које треба исправити. И управо на те погрешке су указали и указују многи епископи и богослови широм православне Цркве, па наравно и код нас (у вези са овим треба видети најновије вишетомно дело епископа Атанасија Јевтића о Литургији).

Њихово исправљање је, међутим, изазвало бурну реакцију код неких епископа и богослова који, углавном, не гледају на Литургију као на икону будућег Царства Божијег и зато они и не разумеју зашто би ово требало исправљати. Можда од њих не треба оспорити добронамерност и ревност за веру, али то у Цркви није довољно да би се сачувала њена истинска суштина. Потребно је, пре свега, добро познавање православног богословља да би се то урадило. Посебно је потребно схватити критеријум који су користили велики Св. оци и учитељи у Цркви, по коме су мерили и епископе и кроз институцију Сабора чине да је Црква једна и јединствена, а самим тим и истинита, без обзира на то што постоје многе епископије као пуне Цркве. Јер, ако Црква није једна, онда се аутоматски поставља питање њене истинитости. Ако постоје многе помесне Цркве које нису у јединству, онда и оне саме губе своју истинитост, јер истина је само једна.

Сабор као институција, као Сабор многих епископа, тј. као Сабор Цркава - епископија, нераздељиво је повезан са институцијом епископа, односно епископије као месне Цркве. Та повезаност извире из евхаристијске заједнице којој председава епископ као њена глава. Литургијска заједница, а самим тим и њен епископ, је истовремено локална и васељенска Црква. У каквом односу треба

да стоје месни епископ и Сабор епископа? О томе сведочи канонско устројство православне Цркве. На основу 5. канона 1. Васељенског Сабора, који каже да, ако неко буде искључен од једног епископа из литургијске заједнице, не треба да буде приман од других, закључујемо да искључење из Литургије једне локалне Цркве, аутоматски подразумева искључење из свих литургијских заједница, што јасно указује на нераскидиву повезаност локалне и васељенске Цркве, тј. између месног епископа и Сабора епископа. Такође, ове речи наведених канона нам стављају до знања да је епископ једне Цркве неприкосновени ауторитет јер његова одлука важи за све епископе.

Истовремено, међутим, будући да се одлука о искључењу из Евхаристије неког од чланова од стране једног епископа тиче свих епископа (јер нико од епископа не сме да прими искљученог у своју епископију), сви епископи су позвани да у тој одлуци учествују. Зато овај исти канон наставља и каже да, што се тиче одлучених од заједнице, треба да се саберу сви епископи најмање два пута годишње и да размотре да ли је одлука о одлучењу некога од Причешћа, коју је донео месни епископ, исправна и оправдана, или је донета можда због малодушности истог. (Иако се из овог канона јасно види да се Сабор пре свега састаје даби расправљао о одлученима од причешћа, јер управо то ремети јединство месне Цркве, Сабор наше Цркве никад није нашао за потребно да разговара о хиљадама одлучених од Причешћа без икаквог суда, али зато расправља да ли да се литургијске молитве читају тихо или наглас, и да ли да се царске двери током Литургије отварају или затварају и на основу тога суди о валидности Литургије?) Овај канон, с друге стране, дакле, јасно говори и о власти Сабора над месним епископом. Јер Сабор има последњу реч о томе да ли је неко с разлогом одлучен од Причешћа или није. Имамо, дакле, на делу две институције: месну Цркву и њеног епископа, и Сабор као заједницу многих епископа, односно Цркава. Ове две институције не потиру једна другу, већ сапостоје нераздељиво и несливено, утврђујући и чувајући једна другу кроз обезбеђење литургијског јединства. Речју, епископ као институција, нераскидиво је повезан са Сабором и обрнуто. На то указује и сам избор и хиротонија једног епископа. Епископа бира Сабор епископа и хиротонише га Сабор. Уколико, пак, то није могуће, то да сви епископи присуствују хиротонији, онда долазе најмање двојица или тројица, што такође изражава Сабор. Сви остали треба да дају писмену сагласност на то. Дакле, приликом самог конституисања епископа као институције, улази Сабор. Истовремено, пак, Сабор сачињавају, конституишу епископи.

Да би постојао, Сабор се мора конституисати. Како се конституише Сабор и

како он делује? 34. Апостолско правило налаже да епископи једног региона треба да изаберу између себе првога, без кога неће чинити ништа, нити ће први чинити ишта без сагласности свих осталих епископа. Дакле, реч је о конституисању институције Сабора епископа кроз избор првог међу епископима. Без првог не постоји Сабор. Овај канон јасно указује на узајамну повезаност првог међу епископа и многих епископа, тј. између патријарха и чланова Сабора. Дакле, као што смо видели на основу 34. Апостолског правила, Сабор не може да постоји без првог у њему, нити пак први, тј. патријарх, може постојати без заједнице многих. Улога првог у Сабору тј. архиепископа или патријарха се огледа, пре свега, у томе да је он гарант јединства Цркве на васељенском плану. Но, јединство које остварује први у Сабору није нимало лака служба. Патријарх треба да чува нераздељиво и несливено јединство између месног епископа и Сабора епископа, између пуне и аутокефалности месне Цркве и њеног епископа и пуноће васељенске, коју изражава Сабор, што морамо признати, није лака служба. Она подразумева познавање Предања Цркве и јасно разликовање онога што је суштинско у том предању, тј. онога што је заједничко свим Црквама и што је основ јединства свих месних Цркава и као такво спада у надлежност Сабора, од онога што спада искључиво у надлежност месног епископа. Први је искључиво одговоран да не дође до поништавања јединке од стране многих, тј. аутокефалности и пуноће месне Цркве од стране Сабора, као ни поништавања многих од стране јединке, односно Сабора и јединства Цркве на васељенском нивоу од стране месне Цркве.

Одлуке које доноси Сабор у контексту остварења јединства Црквена васељенском нивоу, тичу се, пре свега, литургијског јединства, тј. одлучења од Литургије или причастија Литургији и свега онога што је повезано са питањем литургијског устројства и јерархијског поретка. Све остале одлуке доноси месни епископ сам за своју епископију. То су, на пример, рукоположење клирика, уређење црквеног живота, а у старо време епископ је имао искључиво право да за своју Цркву саставља и литургијске молитве. Отуда све Литургије носе име појединих епископа, Василија, Јована, а не Сабора, јер су их састављали епископи, а не Сабори. Ова пракса је напуштена појавом јереси, али она није укинула право епископа да буде врховна власт у стварима која се тичу вере, живота и богослужења у својој Цркви.

Одлуке које доноси Сабор, а које треба да буду примењене у целој, Цркви, нису продукт већине у том случају Сабор као већина укида епископа као јединку, већ су продукт једномислија, тј. сагласја свих епископа изграђеног на све укупном Црквеном Предању. Одлуке Сабора нису ствар личног и субјективног нахођења епископа, већ су утемељене у духу православља, које управо подразумева ово што смо навели, а то је пуноћа и литургијско јединство месне Цркве и интегритет

њеног епископа и јединство Цркве на васељенском плану, утемељеног на светим канонима и целокупном предању Цркве, и зато оне подразумевају сагласност свих епископа и проверу од целокупне Цркве. У противном, ако се одлуке које доноси Сабор тичу саме суштине Цркве и у сагласности су са њеним целокупним предањем, а неки епископ их не прихвата, онда тај епископ мора бити свргнут и на његово место Сабор поставља другог. Не може, дакле, постојати јединство Цркве ни на месном, тј. локалном нивоу, ако не постоји на васељенском, нити пак на васељенском нивоу, ако не постоји на локалном.

Одлуке које доноси Сабор по другим питањима, које се не тичу директно одлучених од Литургије, и које се не тичу литургијског јединства месних Цркава - епископија, могу бити израз већине, али оне као такве немају тежину и обавезност за све епископије, као што имају одлуке које се тичу литургијског јединства.

Сабор, дакле, доноси своје одлуке које се тичу свих епископија, и које су изграђене на свеукупном предању Цркве једногласно, а не по већинском систему. То нам у осталом показује историја Цркве и историја Сабора. Јер већина не значи аутоматски и истину, као што ни јединка не мора да је у праву. Сабор епископа као институција нема никакве везе са такозваним демократским институцијама, у којима одлучује већина. Параметар на основу кога Црква мери шта је истинито, а шта не, јесте будуће Царство Божије као заједница љубави, слободе, у којој јединка постоји захваљујући заједници, а заједница захваљујући јединкама, односно параметар је литургијска структура, која је икона Царства Божијег.

Што се тиче одлука које је донео Сабор наше Цркве у погледу литургијских питања, оне нису нити суштинске, нити су утемељене на свеукупном предању Цркве. На самом Сабору постављено је питање од стране неколицине архијереја, да ли се смеју читати литургијске молитве гласно или не. Такође, постављено је питање да ли треба читати тропар трећег часа на Литургији или не, као и друга овим слична. Ова питања су постављена у контексту јединства Цркве, тачније, постављено је питање: да ли ми можемо рећи да смо једна Црква, ако међу нама постоје овакве разлике? На Сабору је указано на то да та питања нису суштинска нити за валидност Литургије, нити за јединство Цркве. Јер, историја богослужења православне Цркве недвосмислено то казује да су се литургијске молитве читале и гласно и тајно, како кад (в 19. правило Лаодикијског сабора), као и да је тропар трећег часа релативно скоро уведен у Литургију и то већином у пракси словенских Цркава. Посебно, кад је реч о тропару трећег часа, његово увођење у Литургију је погрешно и из теолошких разлога. Наиме, све литургијске молитве које су обухваћене каноном Евхаристије, упућене су пре свега Богу Оцу. То значи да онај који се на Литургији моли и приноси дарове јесте Син Божији, Исус Христос. То

уосталом показује и молитва пре канона Евхаристије „Нико није достојан...”. Ако би се унео тропар трећег часа, који је упућен Господу Христу, онда би то значило да се Господ моли самом себи. Такође је указано и на то, да потенцирање да се молитве обавезно морају читати тајно као и тропар трећег часа, може пре да доведе у питање јединство наше Цркве, него што ће га учврстити једном апсолутном унификацијом њеног живота. Једна струја архијереја је остала тврда у свом ставу, не уважавајући никакову научну нити теолошку аргументацију, која сведочи супротно у односу на њихов став и издејствовала је, сакупивши већину, да Сабор донесе одлуку да се по питању служења Литургије држимо вековног поретка. Ова одлука, будући да није јасно прецизирала ког поретка се треба држати, из ког века, јер је кроз векове било различитих пракси по овом питању, поред тога што је показала да овој групи архијереја не само да није најјасније која је то пракса исправна, него и да им није баш много до овога стало, створила је простора за манипулације сваке врсте у нашој Цркви и изазвала је отварање низа питања, као што је отварање или затварање царских двери на Литургији, која су такође другостепена и небитна, како за правилност Литургије, тако и за јединство наше Цркве, и још више је допринела стварању нереда у Цркви. Уз то, поједини арухиереји из ове групе почели су отворено да позивају свештенство и народ да откажу послушност архијерејима који се тобож не држе вековне праксе, позивајући се на одлуку Сабора, откривајући при том да стварни узрок оваквог деловања појединих епископа у нашој Цркви није брига за чистоту православља и исправност богослужења, већ лична мржња према другим епископима; прикривена тиме да се они тобоже боре за исправност литургијског поретка и чистоту вере, док су други „издајници вере” и „папски шпијуни”. У ту сврху почели су да прете, не само разбијањем јединства Цркве, ако се не удовољи њиховом мишљењу, без обзира што су богословски и историјски аргументи против њиховог става, него и физичким разрачунавањем са појединим архијерејима. Јер, имајући у виду историјско предање Цркве, православна Црква никад није инсистирала на апсолутној унификацији, како богослужења, тј. Литургије, тако и свеукупног црквеног живота. На то указују чињенице, не само различитих литургијских пракси и обичаја међу месним Црквама, него и постојање више различитих Литургија, као и то да у Цркви постоје различити начини живота њених чланова. Примера ради, једни су монаси, други ожењени итд. Ове разлике нису сметале Цркви да буде једна и јединствена. На овај начин слутња неколицине архијереја изражена на Сабору да инсистирање на апсолутној унификацији богослужења кроз поменуту одлуку нема за циљ одбрану чистоте вере, већ да води разједињавању Цркве, као да почиње, на жалост, да се обистинјује.

Да би се ови проблеми и њима слични решили, потребно је најпре поставити правилну „дијагнозу”, да се послужимо медицинским термином. Јер, без тачне дијагнозе, немогуће је предузети правилну терапију нити излечити болест. Шта је узрок болести која тренутно хара у нашој помесној Цркви?

Болест са којом се тренутно суочава наша Црква, извире из поремећених односа самих архијереја и неразумевања односа месне Цркве, тј. епископије и Сабора.

Поремећају односа међу епископима је свакако допринела ранија мржња према тзв. „јустиновцима”, која је касније проширена на све такозване „грчке ђаке”, као и лансирано погрешно мишљење да се епископско достојанство темељи на људским силама и даровима које имају људи као појединци. Будући да су се око појединих пастира и епископа наше Цркве почели скупљати млади људи, то је код других епископа изазвало отворену мржњу према њима. Као последица тога, настало је у новије време у нашој Цркви мишљење да постоје мањи и већи епископи, они који су важни и они који нису. Ово је створило климу неповерења међу епископатом и тиху и притајену нетрпељивост. Почело је дељење епископа по свим основама, па чак и на основу година, на младе и старе у аксиолошком смислу. Изграђено је мишљење да они епископи који су ученији, или који су у подвигу ревностији или који су старији, или пак они који имају веће и богатије епархије, имају и већег епископског достојанства, у односу на оне друге. Да би одбранили своје достојанство, они епископи који су се сматрали униженим, несмотрено су допустили да се у њима развије одбрамбени механизам, који је такође утемељен на људским слабостима, типа умањивања квалитета другог епископа, да би они постали велики. Појавила су се подозрења сваког типа, од сумње у моралност живота других, до сумње да други епископ погрешно исповеда веру. У тој и таквој клими створена је ситуација у којој су поједини епископи мислили да се јединство Цркве једино може остварити и одржати ако сви исто мислимо и радимо, тј. ако се укине свака врста различитости међу епископима. У ту сврху постоји покушај код појединих архијереја да природе своје мишљење и своју праксу као једино исправне, тежећи да то буде изражено Сабором, не водећи рачуна о свеукупном предању Цркве. Уколико се то не оствари одмах, настају оптуживања и деобе међу архијерејима.

Други елеменат који карактерише тренутну болест у нашој Цркви јесте неправилан однос месне Цркве и њеног епископа и Сабора епископа. Тај неправилни однос је створен на тежњи, или да месна Црква и њен епископ буду апсолутно независни у односу на Сабор, или да Сабор буде доминантан у односу на месног епископа по свим питањима, укидајући његову аутономност, што је, као што смо видели, у оба случаја погрешно.

Све ово наведено у контексту односа епископа и Сабора, није само ствар канонског уређења Цркве, већ је ово сама њена онтологија, која је основ за целокупно њено деловање и учење, тј. веру. Као што постоји месна Црква као литургијска заједница, чије јединство и постојање чини епископ, тако треба да постоји и јединство васељенске Цркве, које осигурава Сабор епископа, тј. први међу њима. То је учење које су нам Св. оци Цркве оставили о Богу у Тројници у кога верујемо и чија је Црква верна икона. Бог је Један, али је један зато што је Света Тројица. Нити једност укида тројичност, нити тројичност укида једност. Тим пре, ако се има у виду да је хришћанство Црква, а не идеологија, и да Црква није просто једна институција, већ један нови начин постојања људи, подобан Божијем постојању. Сви смо ми иконе Божије и позвани смо да се уподобимо Божијем начину постојања.

Овај модел постојања кога православна Црква чува већ више од две хиљаде година, и то не без великих жртава и мука, позвани смо и ми да сачувамо и да га пренесемо свету у коме живимо. И то, пре свега, да га пренесемо и предочимо људима у државама у којима постојимо као Црква. Да бисмо то могли да учинимо, потребно је најпре да га ми епископи сами спроводимо у међусобним односима. Тиме ћемо помоћи своме народу као и народима који живе са нама (а који имају тенденцију да се све више деле, мислећи да ће на тај начин остварити свој независни идентитет), да живимо у заједници једно са другим, а да нико не изгуби свој национални и културни идентитет. Заједница не мора нужно да угрожава идентитет јединке. Напротив, Црква нас учи да само у заједници слободе са другим тај идентитет се стиче и постоји, али уз пуно поштовање и једног и другог: и јединке и заједнице.

Истовремено је потребно да овај модел постојања православне Цркве предочимо и другим људима, нашој инославној браћи, као основ нашега јединства, тј. јединства Свете Цркве. Зато је неопходан дијалог православне Цркве са инославним, дијалог у љубави и аргументован, утемељен на православној еклисиологији, која извире из самог начина постојања Бога у кога верујемо: Једнога Бога Оца и Сина и Светог Духа, који је Један и Тројичан захваљујући личној заједници љубави која постоји међу личностима Свете Тројице. Јер, очигледно је да већина несугласица међу људима и државним заједницама произлазе из сукоба једног и многих, из неправилног односа јединке и мноштва. Највећа одговорност је, дакле, на нама епископима и у погледу очувања Цркве и у погледу очувања целовитости друштва у коме живимо и делујемо у овом домену: да кроз Сабор осигурамо сапостојање једног и многих.

Очигледно је, на основу збивања и различитих дописа који се појављују у медијима, а који се тичу црквеног живота, да у нашој помесној Цркви постоје

проблеми које треба хитно решавати. Свако одлагање њиховог решења прети да још више погорша нормалан живот Цркве и да доведе до разбијања њеног јединства. То може имати, ако се не дај Боже деси, катастрофалне последице, како по саму нашу помесну Цркву, тако и по свеукупни друштвени живот у нашој отаџбини. Јер, јединство Цркве је суштинска претпоставка за њено, не само правилно делање, већ за само њено постојање. Ако Црква није Једна и јединствена, онда се отвара проблем њеног истинског постојања. Јер, ако постоји више цркава које нису у јединству, онда се логично поставља питање, која је од њих права? Истовремено, раскол у Цркви неминовно повлачи и неку врсту раскола у друштву. Раскол те врсте, међутим, како нам показује историја наше Цркве, много је дубљи и трагичнији од свих других. Како до тога не би дошло, потребно нам је јединство Цркве. Јединство Цркве, како нам њена историја показује, не може се остварити и одржати без доприноса сваког архијереја и без Сабора. Да би Сабор могао да постоји и да доноси правоснажне одлуке, мора да има патријарха који њиме председава и који својим деловањем остварује јединство међу епископима.

Редакција: Ваше Преосвештенство, велики међународни богословски симпозион „Онтологија и етика”, одржан у Пожаревцу, октобра 2003. године, изазвао је читаву лавину прозивања, како због теме, тако и због закључака до којих сте тада, заједно са еминентним гостима, дошли. Да ли бисте могли да нам објасните идеју водилу тог симпозиона, као и последице једног „новог” приступа етици на који Црква, као евхаристијска заједница, чини нам се, није никада ни престала да призива своје чланове?

Епископ Игнатије: Овај симпозион је одржан због потребе да се у центар хришћанског интересовања и живота поново врати онтологија, тј. проблем смрти и њеног превазилажења. Јер, уместо овог проблема, етика и кршење етичких закона је постао једини проблем, како за хришћане, тако и за људе који не верују у Бога. Етика не поставља проблем смрти, већ преко њега прелази као да је он решен, или као да он уопште не постоји. Као резултат тога имамо појаву да нам Црква и није потребна. Јер сваки човек и сам, без Цркве, зна шта је добро а шта зло и може то да чини или да не чини. Ако нам је Црква и потребна, тада се она не схвата као „лек за бесмртност”, као што каже Св. Игнатије Богоносац, него као институција која чува моралне законе и националну државу. Зато се многи људи данас питају, зашто им је Црква потребна, кад они могу да верују у Бога и да буду морални и мимо Цркве, и чему онда држава и државне структуре, ако Црква чува нацију? Људи који не верују у Бога, буући да се Црква декларише као она институција која је ту за очување моралних вредности, све више желе да истисну

Цркву из друштвеног живота, указујући на моралне недостатке њених чланова, правећи од тога скандале.

С друге стране, ако се етика, а не онтологија, узме као мерило за тумачење Јеванђеља, онда не само да нам многе ствари и догађаји из Јеванђеља неће бити јасни, нпр. приче о Митару и фарисеју, о блудном сину, о радницима у винограду итд., него ће се и сама Црква показати неистинитом, јер је у њој пуно грешника. Међутим, изгледа да је мерило Јеванђеља и Цркве онтологија, а не етика.

Но, да би нам била јаснија разлика између онтологије и етике, треба видети шта заправо етички начин постојања значи, а шта је онтологија.

Етика се бави питањем људског понашања. тј. живота утемељеног на принципима. Етика је скуп начела и правила понашања, који је обрадила и дефинисала људска логика или сама по себи или као тумачење неког трансцендентног узрока (Кантовог моралног императива), прихваћеног од стране људске логике. (Занимљиво је да у православном предању етика као термин уопште не постоји све до новијег доба. Овај термин се скоро уопште не среће код отаца Цркве. А да не говоримо о томе да се није предавао ни у школама као предмет све до новијег доба. Ради се о Западном производу који је отуда дошао и код нас). Живот једног хришћанина, ако се утемељи на етици, тј. на људској логици, не само да постаје релативан, зато што зависи од људске логике која се мења, него такав човек нема потребе за заједницом са другим човеком и Богом као личношћу. Он постаје сам себи довољан, јер његов живот зависи од принципа, тј. од његове логике. Ово најбоље илуструје Спаситељ причом о Фарисеју и царинику Фарисеј је био савршен етички, по закону али он није имао никакву потребу за заједницом и другим. тј. са Богом. Јер, да би неко био моралан нема потребе за заједницом са другим. Када, пак, гради заједницу са другим на основу моралног и других закона, та заједница није лична заједница, јер други као личност није битан, већ је битан закон, начело кога сви поштују. У том случају човек чини у односу на другог човека и Бога оно што мора, што му налажу етички принципи, без обзира на другог човека као личност. Уколико други не поштује те исте норме и принципе, ми онда раскидамо заједницу с њим, што показује да нам није други битан као личност, већ принципи и етичке норме. Ту нема места за љубав према другом човеку као личности, понајмање за љубав према грешнику, који је управо то зато што крши моралне норме. Нема љубави ни према Богу као личности, ако се и он не понаша у складу са етичким нормама, тј. у складу са нашом логиком.

Онтологија указује на проблем смрти и на то да се он не може решити испуњењем моралних норми. Нити се морал, односно добро у етичком смислу, може постићи све докле док постоји смрт и страх од смрти код људи. Смрт се

може превазићи у заједници с Богом у Христу. Због тога онтологија нужно претпоставља постојање Цркве ради решења проблема смрти. Јер Црква је догађај заједништва људи међу собом и с Богом у Исусу Христу. Међутим, Цркву не треба схватати као апстрактну заједницу, или као институцију, већ као литургијски догађај заједништва људи с Богом и међу собом у Христу. Исус Христос је Син Божији који је постао човек и заједница човека с Богочовеком Христом гради једну посебну заједницу људи која је Црква. Та посебност Цркве се огледа у нарочитом односу који имају људи према Богу, тј. према Исусу Христу и према другим људима. Тај однос је заснован на вери у оваплоћење Сина Божијег као човека, с којим нас сједињује Дух Свети, градећи на тај начин евхаристијску заједницу и зато се сваки човек у Цркви доживљава као Син Божији, Христос, и тако се и односимо према њему.

Из ове последње констатације произлази закључак да онтологија не подразумева етички, већ однос љубави човека према другом човеку као према Христу. Онтологија подразумева заједништво са другим човеком и са Христом, без чега нема ни постојања, ако се сложимо с тим да мимо заједнице с Христом нема спасења. Дакле, уместо етике, која нема потребе за постојањем Цркве да би се остварила, онтологија нужно претпоставља Цркву као заједницу да би се остварила, тј. да би човек и створена природа превазишли смрт. Истовремено, онтологија која се заснива на личној заједници човека с Богом у Христу, што значи на заједници човека с човеком, рађа један нови начин постојања који није етика, већ литургијска заједница као сплет односа међу људима који иконизују будуће Царство Божије. То будуће Царство у историју доноси, остварује, конституише Дух Свети, конституишући Литургију.

Дух Свети који конституише Евхаристију као ипостас сваког њеног члана, не чини то на основу етичких закона и принципа, већ на основу љубави Божије према људима и љубави људи према Богу. Такође, ни чланови Евхаристије не улазе у Евхаристију да би постали етички савршени људи, већ да би вечно постојали, да би се ослободили смрти. У тој заједници се остварује човек као личност и као светитељ, јер, „благодат Божија све оно што је немоћно исцељује и оно што недостаје допуњује”, зато што, захваљујући Евхаристији, једино и постоји. Мимо евхаристијске заједнице човек не постоји као личност. Истовремено, ни чланови Евхаристије не темеље свој живот на етичким принципима, већ на основу љубави према Господу и међусобне љубави. Не блудниче, не лажу једни друге, не зато што то закони налажу, него зато што у другом човеку виде самог Господа и извор свога постојања.

У вези са овим хтео бих да кажем неколико речи и о подвигу, јер ми се чини

да се подвиг у Цркви све више поистовећује са етиком. Наравно, подвиг може да се схвати или етички, или онтолошки, тј. евхаристијски. Бојим се да се подвиг у Цркви све више схвата у контексту етике. Етички посматрано, подвиг је усавршавање човека, померање граница сопствене природе на основу вежбе: усавршавање човека као индивидуе на основу праксе да се живи по одређеним принципима. Ова врста подвига нема никакве везе са остварењем заједнице човека са другим, с Богом као конкретном личношћу и с другим човеком, који је такође конкретна личност, и зато нема везе са подвигом о коме нам говоре Св. оци Цркве. Подвиг у Цркви је остварење заједнице човека с другим, љубав човека према Богу као личности и према другом човеку, која се крунише жртвом за другог. Отуда истинско подвижништво карактеришу: одрицање од своје воље да би се остварила воља другог, послушање према другом, љубав и према непријатељима, чак и смрт за другог да би се на тај начин остварила заједница с другим и да би се остало у тој заједници. Зато подвиг у Цркви утемељује и чува евхаристијску заједницу. Етички посматран, подвиг не само да не може да схвати жртву за другог, него тражи смрт другог уколико је он грешан да би се сачувао принцип добра.

Црква је, пре свега, евхаристијска заједница, а не скуп индивидуа које саме за себе испуњавају законе, и то заједница слободе, љубави Бога и људи у Христу. Љубав Бога према човеку и човека према другом човеку и према Богу, најпотпуније се пројављује у Цркви, у Евхаристији. Зато што се Црква, тј. Евхаристија, поистовећује са Христом у коме нас Бог љуби тако што има заједницу с нама и ми с Њим. Љубав Бога према човеку и човека према Богу и другом у Цркви, не извире из етичког „мора”, него из слободе. Нико не постаје члан Цркве зато што мора, зато што му етика то налаже, нити у њој остаје на силу, већ зато што то слободно жели. Тамо где нема слободе, нема ни љубави. Човек у Цркви као заједници слободе, постоји као икона и подобје Божије. Бог у кога хришћани верују је Отац, Син и Свети Дух, заједница Личности, Света Тројица. Бог је заједница личности, тј. љубав Оца према Сину и Духу, не зато што мора, зато што Му етика то налаже, него зато што Он тако постоји.

Разговор водио Ђакон Златко Матић
новембар 2008. Пожаревац

УЧИТЕЉ И УЧЕНИК

МИТРОПОЛИТ ЈОВАН ЗИЗЈУЛАС И ЊЕГОВ УЧЕНИК, ЕПИСКОП ИГЊАТИЈЕ (МИДИЋ)

Увод

Епископ браничевски Игњатије (Мидић) је, у свему, ученик титуларног митрополита пергамског Јована (Зизјуласа), једног од сапреседавајућих Мешовите богословске комисије за дијалог православних и римокатолика. Он углавном понавља и препричава мисли свог учитеља, па је неопходно обратити пажњу на сродност у њиховим ставовима.

О снажној узајамности која влада између учитеља и ученика говори и текст о прослави десетогодишњице архијерејства епископа Игњатија, који је својевремено објављен на званичном сајту Епархије браничевске и чији је аутор био Ђакон Златко Магић:

>> У периоду од 24. до 27. септембра 2004. године, Епархија пожаревачко-браничевска је поводом јубилеја, десетогодишњице архијерејске службе свога епископа Игњатија, организовала међународни богословски Симпосион, чији су оквири, како по темама, тако и по местима одржавања предавања, превазилазили простор и границе Епархије - организатора. То никако није било случајно. Личност, чији нас је јубилеј окупио јесте, пре свега епископ једне помесне Цркве, Браничевске епархије, али је и професор Православног Богословског факултета Београдског универзитета, теолог који је својим радом директно повезан са највећим савременим православним богословима. Те елементе је организатор покушао да повеже у један доживљај избором гостију, предавача, тема и амбијента Симпосиона. Истовремено, требало је стално имати на уму да је један епископ, управо као и Онај кога он иконизује, саборна личност, да не постоји без своје епархије, сам за себе, као што ни Христос не постоји без свога светога Тела, Цркве. Ова основна православна истина упутила нас је на догађај најприснијег јединства епископа са својим верним народом. Заго смо потврду мисли и свих теолошких размишљања, изречених на предавањима, потражили на сабрањима на Светим Литургијама, у недељу 26. септембра у Пожаревцу и на Воздвижење Часног Крста, 27. септембра, у манастиру Манасија.

Све је почело у четвртак, 23. септембра, у вечерњим часовима. Звона пожаревачке Саборне Цркве огласила су долазак првог госта, митрополита пергамског Г. Јована Зизјуласа, а са њим и познатог православног теолога, др Ставроса Јагазоглуа, архимандрита Симеона из Дrame и осталих чланова њихове пратње. Већ први, неформални разговори указивали су да ће свечани повод

сабирања бити искоришћен за анализу стања помесних Православних Цркава, проблема који се намећу као заједнички и перспектива Православља, уопште.

Прослава јубилеја, свакако је започела у складу са начином живота који се водио у Епархији током периода који се обележавао. Ако је веома активан богослужбени живот и припрема за њега, био, у протеклих десет година, специфични елемент живота Браничевске епархије и њеног Епископа, онда су сви учесници Симпозиона и сви наши гости то још једном потврдили у петак, 24. септембра, у Костолцу, где је епископ Игнатије освештао звона цркве Светог Максима Исповедника. Након самог чина освећења, госте и сав сабрани народ, поздравио је Епископ браничевски:

„Хтео сам да вас све поздравим Божијим благословом и да у ваше име, као и у име наше, Пожаревачке Цркве, поздравим и наше госте, пре свега, митрополита пергамског, Господина Јована, који нам је учинио велику част дошавши да буде са нама ових дана. Осветили смо звона, која ће вас сабирати овде, у Цркви, коју зидамо у славу Великога Бога у Тројици, а у част и сећање на великог светитеља, Светог Максима Исповедника. Свети Максим Исповедник, као и сви Оци, али он посебно, јесте важан светитељ, чија је теологија веома битна за данашње време, када желимо да у овоме свету, овоме вихору у коме се налазимо, а који све меље пред собом, сачувамо ову лађу која се зове Црква, лађу која ће нас једина одвести тамо где треба - у живот вечни. Ми данас треба да понављамо и да се сећамо онога што је своје сину, Светом Сави, зидајући Студеницу, говорио Свети Симеон: „Синко, Црква је као велики корабљ, велика лађа. Све што у њу уђе допловиће до будућих времена, до циља. Тако ће и нас који се узидмо у њу, однети до будућих поколења, која ће нас помињати, тако да ће нас, кроз њих, споменути сам Господ”. Дакле, сведоци смо сви кроз историју да, све што се у живу Цркву, литургијску заједницу, узидмо, плови кроз време и сва поколења доноси тамо где, заиста, сви путујемо и где нас Господ води, а тоје Царство Божије.

Желео бих да поздравим све наше госте, председника Општине и његове сараднике, драге Оце и све вас који сте данас дошли и да вас позovem да се данас мало радујемо и будемо учесници ове заједничке трпезе коју је припремио о. Александар са својим парохијанима, којима поручујем да остану са својим свештеником, јер он је ту у моје име и у име Господа. Дело које чинимо није лако оствариво, али ће нам Господ помоћи да израсте ова дивна Црква у овоме месту, која ће му и дати душу, личну карту, јер ће му бити стожер спасења. Нека сте сви благословени! На многе године!”

На свечаној трпези љубави, наш угледни гост, Митрополит пергамски, се бираним речима захвалио на гостопримству и, између осталог, рекао: Желим да изразим своју захвалност зато што сам још једном доживео љубав и госто-

примство вашег Епископа, свештенства и свих вас, мени љубљеног и присног верног народа овог места. Између осталог што нам је наше православно предање подарило јесте господство, достојанство. Наша браћа на Западу, будући да се, пре свега, руководе логиком, заустављају своје срце и своја осећања, не дозвољавајући им да се излију, желећи да све држе под кочицом. Ми те кочице не умемо да стављамо, некада претерујемо у љубави, као што је то и данас случај, за овом трпезом, на овом сабрању. Све је било тако лепо и богато зато што сте ово понудили срцем, које је пуно љубави. Захваљујем Епископу Игнатију, надлежном свештенику и свима вама који сте се потрудили и припремили све ово. Нека вас све Господ благослови и нека да да се увек састајемо овако: у љубави, здрављу и миру.”

Истог дана увече, сви учесници Симносиона су били у Београду и у амфитеатру Православног Богословског Факултета БУ слушали предавање митрополита Зизјуласа, на тему „Онтологија и етика”. Након поздравне речи декана, о. Владана Перишића, имали смо прилике да се, слушајући Митрополитове речи, у преводу Епископа новосадско - бачког Г. Иринеја, још једном уверимо да поменута тема има животну важност за будућност Цркве и да није предмет стерилних академских расправа. Потврду ових наших речи налазимо и у изузетној заинтересованости свих присутних за предмет предавања, која се огледала у њиховим коментарима, озбиљним дискусијама и постављеним питањима.

Сви они који су на директан или индиректан начин били повезани са богословљем владике Игнатија, које је оваплоћено у литургијском животу Епархије браничевске, нашли су се заједно у Пожаревцу у суботу 25. септембра. Поменути гости из Грчке, из Бугарске митрополит Варне Кирил, господа Владике СПЦ: митрополит велески Јован, епископи бачки Иринеј и врањски Пахомије; професори ПБФ БУ: о. Владан Перишић, о. Радован Биговић, о. Давид Перовић, о. Зоран Крстић, г. Ненад Милошевић, о. Владимир Вукашиновић, са својим студентима; професори и ученици Богословије Свети Јован Златоусти из Крагујевца; свештенство и монаштво Браничевске, али и многих других наших епархија. Носиоци локалне власти нашег округа (пре свих, председник СО Пожаревац г. Душан Вујичић са највишим сарадницима), привредници, представници медија и мноштво народа Божијег - сви заједно су, сваки на свој начин, допринели да прослава јубилеја добије истински црквени карактер, што је и био једини циљ организатора.

Сажето, али искрено, Епископ Игнатије је поздравио све присутне у сали ЦО Пожаревац: Ваша Високопреосвештенства, господине Председничке Општине, драги Оци, драга браћа и сестре. Част ми је да у своје и у име Цркве Божије у

Браничеву, поздравим све вас, најпре наше госте, Његово Високопреосвештенство, митрополита пергамског, Г. Јована, Његово Високопреосвештенство, митрополита Варне, Г. Кирила, Његово Високопреосвештенство, митрополита велеског Јована и све остале и да им захвалим на њиховој љубави што су дошли да буду са нама, да поделимо искуство вере и наде наше, а то је да ће нам Господ доћи и да ће нама и читавој творевини на крају дати живот вечни. У ово време искушења особито нам је потребно да се састајемо, размењујемо искуства и утврђујемо једни друге у вери на путу ка Царству Божијем. Још једном захваљујемо свима што сте дошли и поздрављам вас. Добро дошли и нека сте благословсни на многаја љета!”

Модератор свих предавања и разговора, писац ових редова, започео је централни део Симпосиона следећим речима: „Ваша Високопреосвештенства, Ваше Преосвештенство, часни Оци, високоучена господа професори, драги гости, драга браћо и сестре, Имам заиста особиту радост, част и задовољство да вас у име Епархије пожаревачко - браничевске, организатора ове свечаности, поздравим и пожелим добродошлицу. Симпосион који управо отварамо замишљен је и уприличен са циљем обележавања једног јубилеја - дестогодишњице архијерејске службе Епископа пожаревачко - браничевског, Г. Игнатија. Све време припрема, међутим, ми смо се руководили начелом црквеног начина прослављања јубилеја, уопште, па и овог нашег. То, укратко, значи да смо сматрали да Црква не прославља своје јубилеје зароњена у историју, у историјске чињенице и у све историјске околности које су довеле до једног свечаног дана као што је овај. Ако нас сви учитељи Цркве, па и овде присутни, поучавају истини да је Црква есхатолошка заједница, да је њена истина - будуће стање, онда је јасно да сваким својим делом и сваком прославом треба пројављивати управо ту чињеницу. Зато ми ову свечану прилику користимо да кроз предавања присутних наших учитеља (а шта је друго предавање ако не преношење богословског - есхатолошког искуства Цркве Цркви, браће браћи) изнова испитамо себе, наш статус као Цркве Божије која странствује у свету и да сваки јубилеј сместимо у његов животни контекст.

О садржају деценијског рада и евхаристијског узрастања Цркве Божије чији је Пастироначалник Преосвећени епископ Игнатије (намерно подвлачимо да се ради о расту читаве Епархије, помесне Цркве Божије, јер је личност Епископа, наравно, неодвојива од црквене заједнице коју возглављује), говориће нам протојереј-ставрофор Радомир Милошевић, из Смедерева, доктор историјских наука, доскорашњи уредник нашег часописа *Саборност* и *Гласника СПЦ* и, оно што је још важније, дугогодишњи парохијски свештеник, који је годинама заузимао своје презвитерско место у сапрестољу и на тај начин сведочио

иконично присуство Господа Исуса Христа у личности и Епископа, началника евхаристијског сабрања. Исцрпним и свеобухватним предавањем, о. Радомир Милошевић је дао систематски приказ готово свих поља пастирског деловања Владике Игнатија. Након биографије, аутор нам представља избор и устоличење Владике, реорганизацију Епархије, увођење и свечане прославе славе Епархије, као и опис изградње епархијског двора. Посебну пажњу о. Радомир посвећује издавачкој делатности Епархије под руководством владике Игнатија, академијама, симпозионима и јубилејима, који су већ прослављани, али, наравно, централно место предавања представљала је обнова запуштеног литургијског живота Браничевске епархије.

Укратко анализирајући управо одслушано предавање, модератор је, између осталог рекао: „Десет година јесте, очигледно, период који дозвољава широко и објективно разматрање живота и рада једне личности, конкретно, једног епископа и једне епархије. Предавање које смо чули схватамо у контексту архијерејске службе освећења личности, простора и времена, увођења све твари у Царство Божије служењем Литургије, што и јесте превасходна служба (дело) епископа, како нам и сведоче најстарије молитве хиротоније, што нам је својим делом епископ Игнатије показао, а на шта нас је прота Милошевић овако прецизно и подсетио. У наставку рада, позивамо нашег госта из Грчке, г. Ставроса Јагазоглуа, доктора богословских наука, познатог и признатог православног богослова, који ради и ствара у Грчкој, али чије дело превазилази националне оквири, па зато и јесте аутентично и православно, тако да је и нама познат путем својих чланака. Подсећамо се, наш часопис објавио је једну његову веома подстицајну студију о односу Христологије и Пневматологије у контексту Еклисиологије, теми која већ изазива реакције. Молим др Јагазоглуа да узме реч.,

Предавање Ставроса Јагазоглуа, које је преводила г-ђа Јелена Касапис, аутор је насловио *Отуђеност етоса од вере*. Предавач је на самом почетку навео да се читаво његово обраћање мора посматрати у контексту излагања „заједничког учитеља многих присутних богослова”, Митрополита пергамског Јована, о односу онтологије и етике. Бритак богословски ум др Јагазоглуа проводио нас је кроз ходнике историјског посветовњачења Цркве на Западу, „секуларизације која се развијала у оквиру самих црквених структура”, а која узроке има у формирању једног специфичног етоса преко усиократског приступа Богу и човеку и јуридикке етике. Као и сваки искрени теолог, наставио је описом и проценом православног етоса, који се у многи сегментима формирао под западним утицајем, „што подрива истину Цркве”, али који није потпуно ишчезао благодарећи евхаристијској свести Цркве. Огварајући дискусију након два предавања, водитељ Симпозиона се, најпре, захвалио говорницима, а затим додао:

„Нема веће награде организатору једног симпозиона од оне коју добија када види да је започета тема изазвала реакције, примедбе и нове предлоге.

У предавању др Јагазоглу ослушкујемо ехо оних звукова које смо ми почели да производимо прошле године, организујући међународни богословски Симпозион па тему *Онтологија и етика*. Ми ову тему смаграмо животном, одлучујућом када је у питању постојање Цркве, па нас сваки нови допринос учвршћује у намери доследног откривања свих слојева односа онтологије и етике у Православној Цркви, а видимо да се, заиста, ради о свепрожимајућем односу:” Дискусију након предавања обележило је размишљање митрополита Зизјуласа: „Желео бих да се захвалим мом добром пријатељу Ставросу, на овом толико богатом излагању и на оштроумној критици западног предања и западног богословља, а у наставку и православног етоса. Желео бих да подвучем и да нагласим оно што је он рекао на почетку свог излагања, наиме то да када критикујемо западну традицију не треба да заборављамо да оно што осуђујемо код западњака и ми у својој Цркви, нажалост, имамо. Хтео бих да посебно нагласим да они који су фанатично против Запада јесу, пре свега, под утицајима самог Запада и они први чине оно што чини Запад. Не схватају да тиме, као што је подвукао професор на малопређашњем предавању подвлаче конфесионални дух и конфесионалну концепцију Цркве, коју су увели западњаци. Не постоји православна теологија. Постоји теологија Цркве. Црква није нека идеологија, Црква је тело Свете Евхаристије која сабира читав свет. Мислим да је највећа недаћа која је захватила православље под утицајем Запада, схватање да смо ми само једна конфесија између многих других и тако пливамо заслепљени, боримо се, рвемо се против других конфесија и постајемо зилоти своје вере. Веру, пак, схватамо као идеју, као неке идеолошке предлоге.

У православље је ушао легализам и морализам и не гледамо на другога као на личност, већ као на индивидуу, битна су нам морална, етичка својства људи. Тако делимо људе на добре и лоше, и у односу на то где их ми поставимо, прихватамо их или одбацујемо. Мислим да је то велика рана на телу православља. Удаљили смо се о духа нашег предања, предања који су изражавали православни оци наше цркве и то подвижници, који су највећо врлином сматрали самопреко-ревање. Према томе, не постоји ништа са чиме се не бих сложио у предавању. Ја би волео када бисмо се мало више позабавили детаљнијом анализом развојног тока етоса на истоку, зато што то мене јако узнемирава и брине и зато бих захвалио професору Јагазоглу и надам се да све што нам је рекао постане храна наше самококритике. Ми православни, укоревајући иноверне, заборавили смо да треба мало и да коримо себе. Толико за сада. Хвала.”

Након свечаног ручка у Епархијском двору и вечерње службе у пожаревачкој

Саборној Цркви, Симпосион настављен у Великој сали Центра за културу у Пожаревцу, која је једина била потребног капацитета. Киша која читав дан падала онемогућила је организатора да се сва предавања држе под ведрим небом - у порти Саборне Цркве, као што је било планирано, а велики број присутних наметао је потребу за салом, коју су нам пријатељи браћа из Центра за културу уступили, као и прошле године за Симпосион, на чему смо им и овог пута дубок захвални.

Једини, али довољно изазован и инспиративан предавач поподневног дела Симпосиона био је Високопреосвећени митрополит пергамски, Г. Јован (Зизјулас). Ни овог пута не бисмо желели рећи више него што смо рекли тада, на месту уводничара, у наставку рада: „Питамо се да ли је уопште потребно нешто подробније говорити Митрополиту Јовану, нашем вечерашњем предавачу. Имамо у виду, и то са поносом истичемо, да наша помесна Црква, мислим на СПЦ, предњачи у познавању и примени теологије Високопреосвећеног митрополита Јована. Број библиографских јединица, радова Митрополитових, који су преведени на српски језик, прелази цифру 50 чиме се, чини нам се, не може похвалити нити једна помесна православна Црква.”

Митрополит пергамски је одржао предавање на тему *Место и улога епископа у Светој Евхаристији*, које смо још већим задовољством пратили захваљујући преводу Преосвећеног Епископа новосадско-бачког, Г. Иринеја. На самом почетку, поздрављајући присутне, Митрополит пергамски је рекао: Преосвећени свети Владико браничевски, пастиреначалниче ове богоспасаване Епархије, преосвећена браћо архијереји, учена господо професори, драги оци, браћо и сестре, Данас ова помесна Црква, а са њом заједно и укупна Васељенска Црква прославља десету годишњицу од хиротоније преосвећеног Владике браничевског у епископски чин. Дело које је току ових десет година извршио Преосвећени познато је вама овде боље него било коме другом и стога није потребно да у овом тренутку опширније или аналитички ја о њему говорим. Оно што бих ја вечерас овде хтео посебно да нагласим јесте чињеница оног значаја који је Преосвећени придао, у свом раду и у животу Цркве месту и положају Епископа у Светој Литургији. Узевши за повод овај допринос Преосвећенога Цркви, посебно литургијском животу Цркве, хтео бих да у овом свом вечерашњем скромном излагању предочим вама неколико богословских мисли, богословских размишљања, на тему места и улоге Епископа у Светој Евхаристији.” Богословски прецизно, историјски потврђено и филозофски истанчано, митрополит Јован (Зизјулас) предочавао нам је онтолошку позицију Епископа у Литургији: „Жеља ми је да у овом предавању развијем две тезе, две поставке. Прва, да покажем схватање Цркве о епископу као икони Господа Христа, и друга, да представим израз овог

схватања у поретку вршења саме Свете Евхаристије. Обе посебно наглашавам у овом тренутку, управо због чињенице што је Преосвећени Јерарх у чију смо част окупљени, сабрани, у свом епископском делању учинио толико много по питању начина служења Свете Литургије, да би и тако приказао истину о којој смо почели да говоримо. Уколико не схватимо значај који припада епископу као предстојатељу Божанствене Евхаристије, нећемо ни разумети зашто у нашем Предању, наш православни верни народ, иште благослов епископа за све што чини, чиме се бави. Онога часа када би наш народ, не дај, Боже, изгубио ту потребу, престао би да буде православан. Ово је веома озбиљна ствар. Православље поглавито зависи од ових, а не од других ствари и чињеница. У животу верника, у животу наше Цркве, Христос присуствује кроз (преко) епископа.”

Еlegantност закључка, који је сам предавач извео, и указивање на његове последице, потврђује зашто Митрополита Зизјуласа сматрамо „васељенским учитељем”: „Постоји на Светој Литургији много значајних елемената везаних за епископа, који изображавају, иконизују, долазак и успостављање Царства Божијег посредством Свете Евхаристије. Ограничићемо се на само неколико од тих елемената. Прво, улазак епископа. У древним Литургијама улазак епископа се поистовећивао са оним што данас називамо Малим Входом. Пре тог уласка, входа епископ се није налазио у храму, облачио се у скевофилакиону, затим је улазио у храм, а тамо га је чекао народ да га прими и поздрави као самога Христа. Отуда и појање песме „ходите, поклонимо се и припаднимо Христу”, за време входа, што је очигледно било пропраћено поклоњењем присутног народа архијереју, који иконички изображава Христа. Друго, седање епископа на горње место, трон. То је, као што смо видели, основна икона есхатолошког Христа на којој толико инсистирају свети оци тумачи Свете Литургије. Овде ваља приметити да само месни епископ седи на горњем месту јер је само он глава конкретне месне Цркве. Треће, проповед речи Божије, одмах после свештених читања из Светог Писма, јер, како нам објашњава Свети Максим, после тога све остало се врши у Царству Божијем где је проповед незамислива. Четврто, Велики вход доказује, такође, да је епископ икона Христова. Једино он, наиме, не узима учешће у Входу, тој свечаној поворци која носи Часне Дарове, него на Царским Дверима сачекује и прима Свеге дарове од оних који их доносе. Као икона Христова он прима Дарове да би их узнео Богу и осветио. Овде је реч о једном христолошком акту по преимућству. Пето, молитву узношења (молитву свете Анафоре), која почиње речима „заблагодаримо Господу”, а завршава читањем диптиха, целокупну изговара предстојатељ сабрања, епископ, као јединствену и нераскидиву целину. Диптиси, који су некада сачињавали суштински елеменат Литургије, су двојаки: за покојне и за живе. Диптиси покојника имају на самом свом почетку помињање

Пресвете Богородице, а диптиси живих помињање епископа („Најпре помени, Господе, преосвећеног епископа нашег...”). Ова чињеница показује да, без литургијског спомињања епископа, Литургија, у суштини, не постоји. Ту је реч о најважнијем елементу, који доказује да је Света Евхаристија епископоцентрични догађај у животу Цркве. Сви живи препознају епископа као своју главу и зато говоре „најпре номени, Господе, преосвећеног епископа нашег”.

Одлучујући значај за валидност Евхаристије, зато, има правилно спомињање, управо у овом тренутку, имена канонског, месног епископа, или, пак, онога којем је он дозволио началствовање Светом Евхаристијом, по речима Светог Игнатија. На овом месту, у тренутку произношења диптиха, треба забележити да то представља суштаствени елемент Свете Евхаристије, јер има непосредну везу са Евхаристијом. као анамнезом, као сећањем и спомињањем пред Престолом Божијим у Царству Његовом. У томе страшном часу Свете Анафоре, свештенослужитељ (литург) помиње све оне покојне и живе, које Црква жели да их се Бог сети у Царству Своме.” Завршавајући своје предавање - беседу, уважени Митрополит није пропустио прилику да још једном истакне важност увођења у живот свих ових начела. као и да захвали онима који су, чак и по цену неразумевања на које наилазе код других, некада и људи који исту службу врше, све учинили да овакав приступ буде „начин постојања” евхаристијских заједница које им је Бог поверио. У том духу разумемо завршне речи Митрополита Зизјуласа: „Ове малобројне и скромне мисли желео сам вечерас да поделим са вама и да и лично захвалим преосвећеном владици Игнатију, јер све ово што сам ја вечерас говорио, он не само да прима са вером и учи друге томе, него, нешто што је данас права реткост, чак и међу православним епископима, то и примењује у својој епархији. Нека му Бог дарује благослов и укрепљење на том путу на многаја лета!”

Речи захвалности Високопреосвећеном „анђелу Цркве у Пергаму”, као увод у дискусију након предавања, уводничар је овако срочио: „Веома смо захвални Митрополиту пергамском на овом предавању, којим нас је још једном подсетио на чињеницу да је наше спасење, као и спасење читаве твари, условљено учествовањем на Светој Евхаристији, коју возглављује епископ као икона долазећег Христа Цара. Упозоравајуће делују Митрополитове речи да наш приступ Литургији има егзистенцијалне последице. Инсистирање на онтолошком садржају иконе уопште и, посебно, Литургије као иконе Царства будућег века опомиње нас колико је важно исправно служење Евхаристије. Упоредивање, пак, ове истине са тренутним стањем у свим Православним Црквама, па и у нашој помесној, отвара, засигурно, мноштво питања, па вас, зато, позивамо да сада започнемо дискусију и искористимо присуство митрополита Јована, који је

спреман да нам посвети још мало времена и одговори на ваша питања. Изволите.” Након овога, почела је веома интересантна и корисна дискусија, током које је Митрополит Зизјулас одговарао на питања свештенства и верног народа о началствовању Евхаристијом, заузимању Трона током „саслуживања”, о „саслуживању” свештеника, уопште, о иконичности Свете Тајне брака, о икони и иконичности, уопште говорећи, о онтологији иконе, подробније, итд. Ова заинтересованост за дубоку богословску проблематику, коју Православна Црква данас преживљава, а коју су показали сви присутни, улива наду у повратак „евхаристијског виђења света”, које је било и остало једино аутентично православно виђење живота, Цркве и Бога. Поново је пројављена свест да се ради о егзистенцијалним питањима и да смо сви као Црква призвани да се о њима запитамо и одговорно приступимо примени закључака у животу, тј. у Литургији.

У знак захвалности за спремност да дође у наш град и нашу Епархију и да са нама подели радост овог црквеног јубилеја, пред сам завршетак ове предивне духовне гозбе, модератор је, у име организатора, упутио речи захвалности, које су се односиле па предавача, митрополита Јована (Зизјуласа): „Током друге половине прошлог века, у Италији се стварала *Енциклопедија XX века. Планирајући одредницу Православље*, уредници су се обратили за помоћ римокатоличким теолозима са питањем: „Коме од православних богослова поверити писање тог чланка?” Западни теолози су били једнодушни и одговарајући рекли да постоји један теолог о коме славни Ив Когнар пише на најузвишенији начин. Јасно је, надам се, свима да се ради(ло) о нашем уваженом вечерашњем предавачу, митрополит пергамском Јовану. Ако се неко од нас, случајно, питао зашто је избор пао на њега (и у поменутом и у другим случајевима), после синоћњег предавања у Београду и вечерашњег у Пожаревцу то више неће моћи да ради.

На самом крају, пак, опет у име свих присутних, закључили смо: „У једном свом интервјуу, митрополит Зизјулас врло упечатљиво је говорио о месту и улози православне теологије данас и тврдио да је богословље служење Цркви, да не постоји себе ради, већ да има припремну функцију, усмерава, дакле, према Литургији. Наше данашње окупљање је, адекватно томе, припрема за сутрашње литургијско сабрање у Саборној Цркви, када ће овај наш труд добити онтолошки, коначни, есхатолошки печат. Позивајући вас на сутрашњу Литургију, приводимо крају вечерашње окупљање. У име организатора, Епархије пожаревачко - браничевске, захваљујем предавачима, гостима и свима вама који сте овде, молећи се, заједнички са вама, Господу да подари дуг живот нашем епископу Игнатију, чија је десетогодишњица службе повод нашег сабрања, желећи и њему и нама да заједно и што пре дочекамо Господа Славе. НА МНОГАЈА ЛЈЕТА, ВЛАДИКО!!!”

Литургија у Саборној Цркви у Пожаревцу заиста је представљала кулминацију и осмишљавање читаве прославе, која се полако привођила крају, који је, уједно, био прави разлог и циљ њеног вишедневног трајања. Началствовао је Митрополит пергамски, а саслуживали су епископ Игнатије, митрополит Кирил и епископ врањски Пахомије. Након Јеванђеља беседио је уважени гост из Бугарске, а на самом крају Литургије речи поздрава једни другима и сабраном верном народу упутили су сви епископи. Митрополит пергамски је, говорећи о улози епископа у Цркви, и о делу на које је, према потребама Цркве постављен, између осталог, рекао: „Да би испунио ово дело, епископ од Господа добија посебну благодат, јер је људским силама немогуће извршити тако велико и тешко дело. Ових десет година архијерејске службе вашег владике, показале су да му је Господ дао изобилно благодат и силу, да би испунио све дужности у Господу. Ви сви знате његову љубав и бригу за ваше спасење. Ми остали знамо да је епископ Игнатије унапредио живот и велико дело не само ове Цркве, већ је у својој личности ујединио и представнике других православних Цркава. У овом духу заједништва свих православних, дошли смо и митрополит Варне, из Бугарске православне Цркве и ја из Васељенске патријаршије, да потврдимо да ваша љубав и заједништво са њим није само ваше, него да постојимо и ми други, који смо у љубави и заједништву са њим, такође.

Бог му је дао изобилно теолошко васпитање и образовање, да буде један од јерараха који ће пројављивати истину наше вере и Цркве. Ову мудрост као дар који је Владика добио од Господа желимо му да чува и узвисује на многе године, као и да унапређује заједницу и јединство Православне Цркве. Његова Светост Васељенски Патријарх, Господин Вартоломеј жели, преко мене, вашем Епископу да се још много година труди на њиви Господњој. Ја сам лично веома благодаран Господу што сам Владика Игнатија упознао док је још био лаик, што сам присуствовао на његовом монашењу, учествовао на његовим рукоположењима за јерођакона, јеромонаха и епископа. Данас осећам посебну радост и љубав и да бих их изразио, предајем Вам, Владико, овај скромни поклон и позивам Вас да примите ову панагију и овај крст. Молим Вас да, носећи их, сећате се и молитвено спомињете мене, као и да испуњавате повсрено Вам дело. На многаја лета!”

Захвалио се и митрополит Варне, Кирил, епископу Игнатију за све што је учинио, а посебно за његово богословље, које, као аутентично православно, почиње да живи и у другим деловима православне васељене. У знак захвалности и подршке у даљем раду, митрополит Кирил предао је епископу Игнатију икону Пресвете Богородице. После Литургије, сви гости су били на послужењу са окупљеним народом, након чега је почео свечани ручак, који је протекао, како и приличи хришћанским трпезама љубави, у радости и песми. У поподневним и

вечерњим часовима испратили смо већи број гостију (они који су остали служили су за Крстовдан са владиком Игњатијем у манастиру Манасија), пожелевши, на расстанку, да се и даље окупљамо на евхаристијским слављима, којима ћемо освећивати простор и време, све док то, једном за свагда, коначно, не учини долазећи Господ наш Исус Христос.<<

Тако отац Златко Матић.

Зато смо, као што рекосмо, дужни да подробније погледамо везе између богословља епископа Игњатија и митрополита Зизјуласа.

Кога су змије уједале

Епископ Игњатије се, у свом интервјуу „Саборности” (2/2008), упитао зашто неки злобно сумњиче њега и њему сличне као сараднике римокатолицизма, који не раде за интересе Православне Цркве. Заиста, такве сумње и треба да су неосноване, и ми хоћемо да верујемо у оданост епископа Игњатија Цркви од Истока, у коју га је увела његова честита мајка - богомолница. Но, ако се те сумње јављају, оне су засноване на страховима православних од „лукавих латина”, који су се вековима претварали да нам добро желе, а желели су само да нас поунијате и отуђе од Христа. Било је заиста епископа издајника - од никејског митрополита Висариона и кијевског митрополита Исидора, који су примили Флорентинску унију и постали кардинали, преко украјинског Јуде, Јозафага Кунцевича и црногорског слабића, митрополита Мардарија (од кога је јаде видео Свети Василије Острошки), па до криптокаталика наших дана, за које је папа, почетком XX века, основао тзв. „источни обред”, а његови агенти роварили по бољшевичкој Русији, трудећи се да на престо московског патријарха доведу свог човека, који би поунијатио Русе. (Специјални изасланик папин у Москви, монсињор Д Ербињи, скоро да је успео да нађе једног таквог - епископа Вартоломеја (Редова)).

Православни се чуде и тајности у преговорима с римокатолицима - а епископ Игњатије, иако човек најбољих намера, као да не види то чуђење, па у Великој Плани, у јесен 2007, после Равене, организује скуп с папским теолозима, да се расправља о папином примату, и Срби о томе сазнају из НИН-а (а не из патријаршијских новина „Православље”).

Или рецимо, епископ Игњатије оде да присуствује састанку Координационог комитета Међународне комисије за теолошки дијалог Православне и Римокатоличке цркве у месту Елунда на Кипру (27.IX-4. X 2008. године), и у Србији се о томе ништа не зна. А тамо сапреседавајући Комисије, кардинал Валтер Каспер и митрополит Јован (Зизјулас), који понављају оно речено још 1980. године: „Циљ дијалога између Римокатоличке и Православне цркве је васпостављање пуног заједницења наших цркава. Ово заједницење, засновано на јединству вере у

складу са заједничким искуством и предањем ране Цркве, наћи ће свој израз у заједничком служењу Евхаристије. Било је ту много занимљивих лица: од цариградског митрополита Сасиме, Генадија (викар, без пастве), преко митрополита Петронија из Румуније, до митрополита Атанасија Ахајског (из Грчке). Руса и Бугара није било, али је ту био унијатски епископ из Атине, Димитрије Салахас, као и г. Зизјуласов пријатељ и тумач на Западу, професор Пол Мек Парглан.

Скуп се бавио улогом „епископа Рима” (наставак равенске тематике) у Цркви. Римокатолици су присуствовали православној Литургији у храму Успења Пресвете Богородице у Неаполису, а затим су служили мису за малену локалну римокатоличку заједницу у цркви Св. Николаја, који су им сестрински уступили православни.

Учесници су се лепо дружили с критским архијерејима, посетили, између осталог, цркву Св. Мине у Хераклиону и Кносос. (А све ово има на: <http://www.ec-patr.org/docdisplaz.php?lang=en&id:>)

Чему, дакле, сва та игра жмурке, у којој учествује и епископ Игњатије? И чуђење - зашто су људи сумњичави.

Нису сумњичави само Срби. Такви су и православни Италијани, који у свом часопису „Italia Ortodossa” постављају питање - „дали митрополит Јован Зизјулас сведочи Православље”. Да чујемо Италијане:

>> Морамо да се сасвим удаљимо и изразимо своје неприхватање „Православног” теолога Јована Зизјуласа. Након проучавања његове скорашње „теологије”, потпуно смо убеђени да његова мисао искривљује и не представља Православље. Ево и тачака које јасно говоре у прилог нашем ставу:

1. За Зизјуласа, истински „проблем екуменизма” је везан за питање структура и функција, као што су, на пример, папство. Чињеница да не постоји папство у Источном Хришћанству, наводи Зизјуласа да тражи замену, јер он претпоставља да је папство неоспорно прихватљиво и неопходни принцип на коме се заснивају сви темељи свих хришћанских цркава. Заправо, недостатак функције папства уопште не представља проблем у Православљу. Читавих хиљаду година, папа је био први међу Православним патријарсима, и нико није мислио да је такво нешто чудно и страно Православљу.

Истински проблем екуменизма је потпуно другачији: Православље не може ни у једној западној форми црквеног живота препознати православно начин живота. Умето тога, Православље налази један менталитет западног црквеног живота који чини да сви облици хришћанске активности у западном хришћанству, буду далеко од правосалвног начина живота. У таквом контексту, папство је

заправо узрочник недостатка православног начина живота. Зизјулас изгледа да није у могућности да уочи ове јасне разлике.

2. Православни начин живота не подразумева једнообразност. Очевици смо легитимних разлика у обичајима међу Православним црквама. Православни начин живота ипак има своју заједничку основу: заједничку веру, заједнички живот у нествореној благодати Божјој, не на основу мудрости овог света, него на основу укуса и искуства у нествореној благодати Божјој који нуде истинско вођство у свим аспектима људског живота.

Све ово недостаје у западном хришћанству чак дотле да они себе сматрају слободним да замене типичне људске сентименталности за нестворену благодат Божју. Ово објашњава зашто православни не могу а да не дефинишу западно хришћанство као „аријанско”.

3. Превиђајући овај озбиљан проблем, Зизјуласово виђење екуменизма постаје непоправљиво дефектно. Његова грешка је упоредива са неким ко покушава да у брак уведе човека и жену са карактерима толико различитим, да не могу уопште да трпе једно друго; ипак, он дискутује о организацији њиховог домаћинства и детаљима њиховог смештаја, као што је питање спаваће собе, итд. Такве дискусије су потпуно илузорне и апстрактне и намењене да преваре слушаоце. Такве дискусије чине да слушаоци верују да не постоји суштинска разлика између западног Хришћанства и Православља, и да никада није ни постојала! Шта би католици и протестанти мислили о Зизјуласу када открију да се његове тврдње састоје од академских теорија без икаквог стварног и конкретног темеља у историји?

4. Радећи тако, Зизјулас показује много већу љубав за самог себе него за католички свет, јер он очигледно покушава да задобије подршку и одобравање говорећи језиком који представља музику за католичке уши. Ако он заиста воли католички свет или реформисане „хришћане” (протестанте), он би требало да има храбрости да пред њима демаскира лажну сигурност која их окружује. Једном давно, пророци с урадили исто Израјљцима који нису ходили Божјим путевима, него се повиновали људској мудрости.<<

Ако је то тако, онда се не треба чудити забринутости православних због теологије митрополита Зизјуласа и његових следбеника.

ЕПИСКОП ИГЊАТИЈЕ О МИТРОПОЛИТУ ЗИЗЈУЛАСУ И МИТРОПОЛИТ ЗИЗЈУЛАС ЊИМ САМИМ

Пишући предговор за књижицу „Православље” митрополита Зизјуласа (у ствари, одредницу за Католичку енциклопедију, коју је Зизјулас саставио још као лаик), епископ Игњатије истиче како грчки теолог представља мисао „неопатристичке синтезе”, која није пуко „лонављање и препричавање дела Св. Отаца”, него значи „даљу надградњу на темељима хришћанске мисли” и „смело корачање путевима Отаца” - од Игнатија Богоносца, преко Григорија Богослова, до Симеона Новог Богослова, Григорија Паламе и Георгија Флоровског. Зизјулас је „васељенски учитељ”, борац против тобоже православног, „неопијетизма и морализма у православној теологији”, који померају истину Васељенске Цркве, претварајући је у „секту”, или „локалну и националну установу”, чији је циљ „очувања националне државе.”¹

Даље у свом предговору, епископ Игњатије говори о великим темама митрополита Зизјуласа: тријадологији („Постојање Свете Тројице јесте израз слободе Личности Бога Оца, а не божанске суштине”); антропологији („Све ограничености човекове створене природе могу се надићи само ако човек постоји на начин на који постоји Бог, то јест ако је човек са Богом у личној заједници, заједници слободе”); христологији („Христос је савршен човек зато што је људска природа уипостасирана у божанску личност, у личност Сина Божјег”); еклисиологији („Хришћанство је Црква - конкретна евхаристијска заједница људи под једним епископом”); литургологији („На Евхаристији нас Отац прима као чланове (неодвојиви део) свога Сина и види нас у Његовој Личности као свога Сина; на Литургији нас сам Христос узводи Богу Оцу”). По Зизјуласу, „конкретна евхаристијска заједница под једним епископом” је „пуна Црква, једна, света, васељенска и апостолска”, чији је „епископ икона Христа”. Јединство Цркве у васељени се остварује „преко епископа помесних Цркава сабраних на васељенском Сабору”. „Однос помесних Цркава”, каже епископ Игњатије, „остварује се на принципу односа личности у Светој Тројици, и зато Црква треба да има једног првог, и то не само на помесном, већ и на васељенском нивоу.” Први не ради ништа без осталих, ни остали без првог.

Ту је и есхатологија, и екологија, и много шта друго. Ево шта каже епископ Игњатије („Православље”, 14-17):

>> Митрополит Јован је један од ретких савремених богослова који увек инсистира на неодвојивости различитих богословских тема: тријадологије, христологије, пневматологије, еклисиологије, есхатологије итд. То је неопходно за правилно тумачење смисла који оне имају за наше спасење, с тим што, упо-

зорава митрополит, христологија чини основ свега, па се целокупна икономија спасења с правом може назвати Тајном Христовом. Царство Божије као последњи догађај и циљ света открива се у историји као Црква, као евхаристијска заједница сабрана око једног епископа као Христа. Пошто је Христос још увек телесно невидљив у Литургији, епископ који началствује и приноси дарове Евхаристије - јесте икона Христова. Част указана епископу уздиже се ка прототипу, ка Христу. Овај дијалектички однос између прототипа и иконе чини да је Евхаристија центар хришћанског живота и једино место спасења, али она истовремено води ка Царству Божијем. Евхаристија је икона будућег Царства, и зато њена структура и постојање не извиру из прошлости, већ извиру из будућег века, из есхатона. Црква је као дрво које своје корене има у есхатону, а гране у историји. Есхатон је узрок постојања Цркве, па као последњи догађај даје историјским догађајима постојање и смисао.

Још је нешто изузетно важно у теологији митрополита Јована, а то је неодвојивост ктисиологије (космологије) од христологије. Ту тему митрополит је преузео од Светог Максима Исповедника, али је додао објашњење које је допуњује и расветљава. Он с правом истиче мисао Светог Максима Исповедника као кључну за разумевање спасења света у Христу. Свети Максим је први од Отаца утврдио да Тајна Христова није последична реакција на грех првих људи, већ да је она онтолошки предуслов за живот света, то јест да бисмо о христологији говорили и да први човек Адам није згрешио. При том митрополит не потцењује догађај пада - у том смислу да се са падом првих људи није ништа променило. Пад је променио начин остварења Божијег плана о свету, али не и сам план. Митрополит то овако објашњава.

Створеност света (ни из чега) има за последицу индивидуалност, раздвојеност и, на крају, смртност његове природе. Природа је таква зато што је створена, то јест зато што потиче из небића. Створена природа је окружена и прожета ништавилом. Да би се то стање превазишло, Бог је створио човека као свет у малом - у коме би се целокупна створена природа ујединила и рекапитулирала. Зато је човека обдарио слободом, да би се преко њега целокупна природа на крају сјединила са Богом. У личној заједници човека са Богом, којој је предуслов то што човек мора бити слободан као и Бог, створена природа превазилази своју смртност и постаје као Бог - постаје обожена, не престајући да буде створена. Дакле, како наглашава митрополит, човек није створен само због себе, у том смислу, рецимо, да је само део природе и да је од ње независан у свом постојању, него и са циљем да се преко њега обожи целокупна природа. Јер човек је сам природа, свет у малом, што се доказује онтолошком повезаношћу свих створења међу собом и са човеком. Судбина човека је нераскидиво повезана са судбином целокупне природе. То што

је човек сада део природе и што се стиче утисак да његов начин постојања нема суштинске последице по осталу природу (на пример, његова смрт не проузрокује аутоматски и смрт целокупне природе) јесте зато што је човек још увек под влашћу смрти, која још увек није дефинитивно побеђена. Када се заврши икономија спасења и дође Царство Божије, тада ће се показати да човек може постојати једино у онтолошком јединству са свим створењима и са Богом. Отуда је митрополит вагрени поборник очувања животне средине, не из политичких, психолошких, естетских или било којих других разлога - већ због онтолошких разлога. Јер, ако нема природе, нема ни човека. Свако садашње уништавање природе манифестоваће се на вечном плану.

Но, обожење природе, њено вечно постојање, може се постићи једино преко човека, и то у личној, слободној заједници човека са Богом. Јер, ако нема човека, и то човека који је својим начином постојања слика Божијег постојања, то јест човека који је у личној, слободној заједници са Богом као са другом личношћу, онда нема ни вечног постојања природе. Дакле, створеност природе сама по себи тражи тајну Христову да би постојала, а тајна Христова је сједињење створене људске природе са нествореном, божанском - заједница Бога и човека у Христу. Управо то нам је и откривено у Христу.

Адам, први човек, одбио је да сарађује на остварењу Божијег плана о творевини. И поред тога, Бог није одустао од свог плана. План је остварен на тај начин што је Син Божији постао човек и као други Адам сјединио је створену природу са Богом, дајући јој нови, бесмртни почетак постојања. И у том новом почетку Бог је поштовао све оно што је било постављено пред првим Адамом, слободу човекову и његов слободни пристанак. Тајна Христова јесте израз слободне заједнице човека са Богом, оличене у лицу Марије Дјеве. Спасење света у Христу није, дакле, израз свемоћи Божије пројављене насилно у природи и човеку, већ слободе човекове и његовог пристанка. Дакле, то како је Бог на самом почетку историје поступио са слободом Адама, првог човека, није промењено када је Христос у питању. Марија Дјева је слободно пристала да дарује своју људску природу Сину Божијем и зато се и догодила Тајна Христова. Христос је постао Нови Адам и спаситељ света. У каснијим догађајима везаним за Христа и спасење света у Христу слобода такође има кључну улогу. Све што Христос чини као човек, укључујући и његову смрт, израз је његове слободе, али слободе као заједнице, као љубави према Богу Оцу. Христос је спаситељ света зато што је потпуни човек, мада је и Син Божији.

Пад првих људи, међутим, имао је као последицу страдање и смрт Сина Божијег, што се не би догодило да пада није било. Тајна Христова испуњена је страдањем због тога што је Син Божији, поставши човек, узео на себе све

последнице пале природе. Другачије није могло бити ако је Бог желео да природа надиђе смрт и почне вечно да постоји. Но, ми бисмо о христологији говорили у сваком случају. Једино би се Адам, да је остао у личној заједници са Богом, преобразио у Христа, и био би Христос и спаситељ.

Правилно разумевање проблематике којом се митрополит Јован не бави експлицитно, али се она лако ишчитава из његових студија, тиче се теме разликовања онтологије и етике. Онтологија претпоставља личну заједницу Бога и човека показану у Тајни Христовој, док етика види постојање створене природе у њеном индивидуалном самоусавршавању. Само пак неразликовање онтологије и етике има као негативну последицу несхватање и христологије и еклисиологије, као и читавог домостроја спасења. <<

А онда узимамо самог митрополита Зизјуласа, и његов чланак о православљу. И тамо читамо све оно што владика Игњатије непрестано понавља: епископ представља заједницу пред Богом и Бога пред заједницом, и зато има „пуну законодавну власт у својој Цркви”, он је епископ једног места, а не изолован појединац; сви су епископи суштински једнаки; један епископ - један град; епископ је део сабора епископа.

Основни проблеми Православља су, по митрополиту Зизјуласу, свештеничко служење Евхаристије (јер су епископије превелике да би епископ служио у свакој Цркви); губљење улоге ђакона и клира; појава пијетистичких покрета који превиђају улогу епископа. Митрополит Јован сматра да би се проблем решио враћањем на мале епархије, где би епископ познавао своје верне (а и они њега), чиме би се обновила важност епископске службе.

Зизјулас се, у свом чланку, као лаик, противио појави викарних и титуларних епископа, пастира без пастве. Међутим, без икаквих двоумица, касније је пристао да буде пастир без пастве, титуларни митрополит пергамски.

По њему, проблем су и аутокефалије, које су на Балкану у XIX веку настајале на основу „национализма”, а брана против истих је Цариградска патријаршија као васељенска, која се уздиже „изнад сваког националистичког интереса”. Ту је и проблем дијаспоре, који се може решити ако би се поштовао древни принцип: један епископ у једном граду (само парохије би могле да буду етничке, а не и епархије.)

Митрополит Зизјулас, говорећи о теологији, сматра да је њен развој стао после „богословски креативних” Светог Симеона Новог Богослова и Григорија Паламе, па и „отачка мисао” претворила се у „драгоцен археолошки предмет што су га пажљиво чували монаси”. Црква је пала у „западно ропство” и „конфесионализовала се”, за шта су крива „схоластичка” „исповедања вере” (Петра Могиле,

Доситеја Јерусалимског, Митрофана Критулоса, Кирила Лукариса), али и „академска теологија”.

Али, одмах затим, Зизјулас говори о томе да су ослобођени од западног ропства у Православљу, поред руских емигрантских мислилаца (Флоровски, Булгаков, Берђајев), највише допринели западни теолози (Е. Мерш, Ж. Данијелу, И. Конгар, А. де Либак, бенедиктинци из Шевтоња, Г. Дикс, О. Казел, В. Алерт), као и Светски савет цркава. (Дакле, „западног ропства” православни теолози су се ослобађали захваљујући западним теолозима, јер је „неопагристичка синтеза” као повратак Оцима немогућа без „екуменског контекста”). Идеја евхаристијске теологије као теологије заједничарења појавила се, каже Зизјулас код англиканског литургичара Григорија Дикса, а прихватили су је Александар Шмеман и Јован Мајендорф. Црква је ДОГАЂАЈ, а не ИНСТИТУЦИЈА, и у том смислу о њој је говорио Николај Афанасјев (који, ипак није довољно учио епископоцентричност Евхаристије.) Евхаристијска еклисиологија је допринела деконфесионализацији Цркве и делегализацији покајања, наставља писац „Битија као заједничарења”.

Међутим, кључни став митрополита Зизјуласа је следећи:

>> Вера православних није усмерена ка конфесији, већ ка Una Sancta, која је истовремено заједница остварена историјским искуством и есхатолошка стварност што надилази историју. Стога изгледа да одговор на питање: Где је Црква?- гласи да је Црква свуда где посебна историјска заједница показује и пројављује, самом својом структуром и вером, есхатолошко назначење света садржано у догађају Христа. Требало би да све историјске Цркве (укључујући и Православне) стално постављају то питање, како у односу на себе тако и у односу на друге. Екуменски покрет јесте „место” где то питање Цркве постављају заједно, а не појединачно. Учешће у екуменском покрету не подразумева нужно напуштање концепције према којој Православна Црква оличава заједницу што, својом структуром и вером, верно одражава есхатолошко виђење догађаја Христа. Та концепција је, међутим, троструко условљена: а) чак и Православна Црква треба стално да прилагођава своју структуру и веру есхатолошким критеријумима датим догађајем Христа (евхаристија као прослава доласка Царства може послужити као основа за успостављање тих критеријума, бар за православне који имају есхатолошко виђење евхаристије); б) не треба све у историјској заједници Православне Цркве сматрати суштинским за присуство Una Sancta у историји, већ само оне елементе који су потребни за примену поменутих критеријума (изгледа да је нека врста „хијерархије истина” неизбежна); в) ниједна историјска црквена заједница не може претендовати на то да је Црква ако је престала да тежи јединству са другим Црквама; то значи следеће: док се не залече поделе и расколи, еклисијални карактер сваке Цркве која верује да је Црква осуђен је на непотпуну

и неодговарајућу примену есхатолошких критеријума на своје историјско постојање. Другачије речено, тај есхатолошки критеријум подразумева јединство. Дакле, историјске Цркве морају тежити томе да буду знак знак Царства у пуном смислу, а то захтева њихову сарадњу у постизању јединства. Учешће православног екуменског покрета, дакле, није супротно вери у Једну, Свету, Саборну и Апостолску Цркву - вери коју захтева њихова еклисиологија (а није ни плод те вере). (подвукао В. Д).

Шта ово значи?

Текст је написан (очито, свесно) врло замагљено, али из њега се види да митрополит Зизјулас не схвата само Православну Цркву као UNA SANCTA: „Црква је свуда где посебна историјска заједница показује и пројављује, самом својом структуром и вером, есхатолошко назначење света садржано у ДОГАЂАЈУ Христа” (то значи да и римокатолици и традиционални протестанти, као и монофизити, који су „историјске Цркве”, на неки начин јесу причасне UNA SANCTA). Православна Црква је UNA SANCTA под условом да „своју структуру и веру прилагођава есхатолошким критеријумима датим догађајем Христа”, да не сматра да су сви елементи њеног Предања „суштински за присуство UNA SANCTA”; мора да тежи јединству с другим Црквама - иначе није UNA SANCTA. (То је тврдња митрополита Зизјуласа: „Ако традицију затворимо, она ће да издахне” („Православље”, 1.март 2007 године))

Дакле, да би Православна Црква била UNA SANCTA, она мора да се мења у складу са „есхатолошком визијом” (Чијом? Теолога попут Зизјуласа?) и да учествује у екуменском покрету. Иначе ће да „издахне”.

Примену овог трећег критеријума (ниси UNA SANCTA ако ниси екумениста), Зизјулас у свом чланку „Православље” (стр. 66-67) разјашњава овако (говорећи о односу православних и римокатолика):

>> Односи римокатолика и православних имају дугу историју, у којој негативни елементи ипак преовлађују над било којим позитивним аспектом. Покушаји поновног уједињења након раскола 1054. православнима су увек изгледали као намера Рима да Православну Цркву свим средствима подреди својој моћи. Сабори у Лиону (1274) и Фиренци (1438-1439), унијаћење итд. остали су у свести православних као симбол политике Римске Цркве. Последица свега тога је таква да је психолошка атмосфера односа римокатолика и православних оптерећена сумњичавошћу православних. Ниједан покушај успостављања правог дијалога те две Цркве не може избећи потешкоћу те подозривости православних према Риму. Тек недавно је то стање коренито измењено. Промену психолошке климе изазвали су храбри поступци двојице великих поглавара - цариградског патријарха Атинагоре и пале Павла VI, који су се срели у Јерусалиму 1964, а затим

посетили један другог у седиштима. Уз то је ишла и одлука о повлачењу анатема које су те две стране упутиле једна другој у време раскола, да би се тако ушло у период дијалога љубави и отворио дијалог истине, који би требало да доведе, што је пре могуће, до пуног јединства. У контексту тог дијалога љубави који се одигравао између Цариграда и Ватикана, у духу обостраног поверења и након редовног посећивања, те две Цркве почеле су једна другу званично да називају сестринском Црквом.

Та коренита промена психолошке атмосфере пружила је прави контекст за почетак теолошког дијалога. Старе сумње нису у потпуности нестале, нарочито када је реч о постојању унијаћења, које поједине Православне Цркве (на пример, Грчка Црква) још увек званично сматрају препреком напретку богословског дијалога. Али, како је већ утврдила Свеправославна припремна комисија, такве препреке, ма колико неугодне биле, не би требало да спрече наставак дијалога, јер ће у његовом развоју дух љубави, који ће на крају преовладати, довести до уклањања тих препрека.

Промена психолошке атмосфере заиста би имала веома скромно значење за напредак дијалога ако се не би припремио адекватан теолошки терен, са одговарајућом намером да се раскине са прошлошћу. Срећом, чини се да је тај дух приликом припремања дијалога преовладао на обе стране. Заједнички документ, који су заједно израдиле две Припремне теолошке комисије - православна и римокатоличка - усмерио је дијалог како у погледу методологије тако и у погледу тема за дискусију током прве фазе. Документ је састављен тако да обезбеди истински прикладну основу која обећава напредак дијалога и због тога заслужује неколико објашњења.

На првом месту, потребно је подвући како изгледа да се овде, за разлику од већине до сада поменутих дијалога, избегло распршивање интересовања на широк спектар тема којима се бави академска теологија и да је пажња усмерена на проучавање само једног проблема што утиче и на теоријско-доктринарни и на практични аспект богословља. Постављајући тему Светих тајни у средиште дискусија, Припремна комисија је успела да повеже две важне ствари:

а) Усмерење дијалога на испитивање позитивних аргумената који већ уједињују две Цркве (а оне, свакако, имају много заједничког када је реч о Светим тајнама), уз објашњење постојећих разлика само у односу на ту кључну тачку.

б) Вођење таквог теолошког дијалога у којем договор на теолошком плану истовремено значи сагласност у практичним питањима попут литургијског и духовног живота, канонске структуре Цркве итд.<<

Шта митрополит Зизјулас уочава?

Односи православних и римокатолика оптерећени су „сумњичавошћу

православних” због њиховог историјског искуства с Римом. То је „психолошка клима”. (Откуд толико психологизма код теолога обузетог онтологијом, то јест има ли ичег „онтолошког” у сумњи православних према римокатолицима, или је реч само о „психолошким оптерећењима”?) Велико растерећење у узајамним односима Рима и Цариграда била је одлука патријарха Атинагоре и папе Павла VI да повуку анатему из 1054. године, и да православни и паписти почну да се узајамно називају „сестринским црквама”. Без те „корените промене психолошке атмосфере” (опет та психологија; као да је наш мислилац психотерапеут, а не онтолог!) био немогућ теолошки дијалог. Али, није се мењала само психологија! У помоћ је прискочила и методологија! И у тој области дошло је до „раскида с прошлошћу!” У средиште пажње постављене су Свете Тајне, и тиме су постигнуте две ствари: дијалог се више не бави, као некад у Фиренци и Ферари, питањима која нас раздвајају, него онима која нас уједињују; договори теолога одмах се спроводе у пракси, у литургијском и духовном животу, итд (рецимо, ако и ми и паписти на сличан начин доживљавамо „евхаристијску еклисиологију”, онда паписти могу да окаче понеку византијску икону у свом храму, а православни могу да минимизирају иконостас и Часну трпезу изложе погледу свију.)

Наравно да је овај пут теолошког дијалога лажан. Јер, православно хришћанство и римокатолицизам се не разликују толико по форми (између нас и њих има много тога заједничког, чак и у догматици), колико по благодатној светодуховској садржини. Код њих су свеци, ти плодови црквеног живота, у најбољем случају у прелести, а у најгорем слуге Ђавоље (попут Јозафата Кунцевича и Алојзија Степинца.) Зато је заобилазна стратегија неофанариотског екуменизма, коме је митрополит Зизјулас челник, опаснија од свега што се у наше време нуди на тржишту „размевања”, „праштања”, „толеранције” и „љубави” без Истине.

Уосталом, Зизјуласова теологија се, умногоме, уобличила под снажним утицајем римокатоличке теологије која је довела до II ватиканског концила што се јасно види из студија папистичког теолога, Пола Мек Партлана, члана Мешовите комисије за православно - римокатолички дијалог, аутора студије „Евхаристија гради Цркву / Анри де Либак и Јован Зизјулас у дијалогу” и „Света Тајна спасења / Увод у евхаристијску еклисиологију”. Пишући предговор за књигу „Евхаристија гради Цркву”, сам митрополит Зизјулас је истакао утицај теологије кардинала Анрија де Либака на своју сопствену мисао, и устврдио да је поновно уједињење између православних и римокатолика могуће само у оквирима „евхаристијске еклисиологије”.

Због свега овога, у Цркви од Истока ставови и поступци митрополита Зизјуласа изазвали су оштре критике. Донедавно сапреседавајући мешовите православно - римокатоличке комисије за дијалог, разочаран у обмане паписта,

митрополит Цариградске патријаршије у Аустралији, Стилијан, оштро га је напао зато што се Зизјулас усудио да себе представи као систематског теолога, и да одбаци расправу о унијаћењу као нешто што не припада „агенти дијалога” између православних и римокатолика, устврдивши да је то практичан проблем који треба препустити „локалним црквама”. Митрополит Стилијан је рекао да је унијатизам чиста обмана и маскарада, и да митрополит Зизјулас своје ставове о „небитности” питања унијатства може да намеће само „неписменим људима или онима без мозга” (интервју аустралијско грчким новинама „То Вима”, дат у октобру 2006.)

Напомене:

¹Ово учешће националне Цркве у очувању националне државе (не ради државе као такве, него као Богом дарованог обиталишта једног од племена Новог Израилја) не смета само епископу Игњатију - оно, пре свега, смета његовом учитељу, митрополиту Јовану Зизјуласу, који будно прати сваки национализам међу православнима, и своје западне пријатеље обавештава о опасним последицама које би исти могао имати по планове глобалиста - ако се буде превише размахоа. Све се, наравно, маскира у причу о „етнофилетизму” као јереси.

Иако је етнофилетизам као обоготворење своје нације заиста јерес, јер у Христу нема ни Јудејаца, ни Јелина, ипак је етнофилетизам као јерес од Цариградске патријаршије у XIX веку био осуђен тек кад је Бугарска Црква поново затражила своју аутокефалност. И данас, цариградски првиепископ своје властољубиве претензије често представља као повратак пуноли светоотачког предања.

Попут канониста Василија Фидаса, који свагда брани не само првенство части, него и власт Цариграда над осталим Помесним Црквама и православном дијаспором, догматичар Зизјулас своју ученост користи да би оправдао фанариотско властољубље. Он је, у интервју енглеском католичком листу „Tablet”, изразио своју забринутост због пораста национализма у Русији и на Балкану - и то у помесним Црквама. По њему, пораст национализма плод је утицаја Запада. Он није део „историјске структуре” Православне Цркве: он се јавио у XIX веку, када су се у „аутокефалним Црквама појавиле снажне везе с појмом нације”, што је био део западног менталитета. Зизјулас сматра да је „та опасност на Балкану сада смањена због Европске уније, али да у Русији и даље постоји чврста сарадња између Цркве и државе, што ствара проблеме”. Што се Грчке Цркве тиче, он ту не види никакве проблеме (мада је у Русији Црква, званично, одвојена од државе, а у Грчкој је Црква - државна): „Грчки приступ је гибак. Црква је спремна да буде део државе ако је држава позива да учествује у управљању, али подједнако је спремна и да буде независна од државе.”

Зизјулас сматра да је, у Православној Цркви, „пуритански однос према хомосексуализму” такође плод „западног утицаја”, док је првобитни однос Грчке Цркве према том проблему био „гибак и неосуђивачки”.

ПОСЛЕДИЦЕ УЧЕЊА О ИЗНАЧАЛНОЈ СМРТНОСТИ ТВОРЕВИНЕ

Учење митрополита Јована Зизјуласа о изначалној смртности творевине и њене круне, човека, логички га је довело до прихватања еволуционизма. У свом излагању на скупу „Црно Море пред еколошком катастрофом”, он каже: „Религија (посебно хришћанска теологија) мора да преиспита и промени своје погледе на људско биће и да прихвати да је човек незамислив без своје органске повезаности са осталом творевином. Према томе, било би неопходно да хришћанска теологија прихвати основне поставке идеје еволуције у биологији и схвати да је људско биће органски део животињског рода. Ово је у сагласности са веровањем да је човек микрокосмос који у себи сабира сву осталу творевину, што су посебно истицали јелински Оци Цркве. Не постоји суштинска опасност по хришћанску веру у прихватању теорије еволуције у њеним основним начелима, односно у идеји да људско биће представља последњу тачку биолошког развоја, мада нема потребе прихватити детаљан опис овог развоја у дарвинизму. Само Св. Писмо говори о стварању човека у последњи дан од већ постојећих природних елемената”. Он је, на сличан начин, о томе говорио и у свом предавању „Очување Божје творевине” (King's Theological Review”, 12/1989, стр. 3)

Руски научник и свештеник, Константин Буфејев, челник православног научног центра „Шестоднев” нас, међутим, упозорава да постоје догматски разлози због којих православни хришћанин не може бити еволуциониста („Верујем, Господе, и исповедам”, стр. 170-171):

>> Питање могућности постојања далеких предака из животињског царства само на први поглед нема везе с личним спасењем сваког човека. Ако ми имамо такве претке, онда они морају бити признати и у родослову Христа Спаситеља. Али, према Јеванђељу, родослов Господа Исуса сеже до Првоствореног Адама, а онда од њега до Бога. Господ није случајно назвао Себе Сином Човечијим, што на јеврејском гласи „бен ха-адам”. У библијском Откривењу је принципијелно важно то да први Адам није имао никакве претке. Изводити родослов Христа, Другог Адама, од мајмуна јесте очигледно светогрђе и хула. Ово питање се тиче најважнијег догмата Цркве - догмата о искупљењу: светогрђе би било сматрати да су нам сви предамовски „рођаци”, почев од питекантропа и орангутана и завршавајући рибама шакоперкама и инфузоријама, искупљени на Голготи Крсном жртвом Богочовека. Богословски приступ еволуционизму разобличава хулу на крсни подвиг и искупљујућу жртву Спаситеља, коју ово учење садржи. Претпоставка о постојању Адамових животињских предака повлачи за

собом неизбежну ревизију целе православне догматике - христологије, антропологије, сотириологије. /.../

Црквена традиција тврди да Бог није створио смрт и не радује се погибли живих (Прем. 1,13). Сећате се како је апостол Павле говорио о Адаму: кроз једнога човјека уђе у свијет гријех, и кроз гријех смрт (Римљ. 5, 12). У делима Светих Отаца веома често се подвлачи да пре Адамовог грехопада у природи није постојала смрт, као што није било ни грабежљивости и месождерства. Еволуционизам у свим својим манифестацијама - од Дарвина до Тејара де Шардена - смрт сматра не само природном појавом која је постојала пре појављивања човека, већ јој указује част да буде најважнији механизам саме еволуције. Тако да се еволуционисти разних праваца могу међусобно разликовати по односу према Богу Творцу, али их све обједињује признавање онога који има моћ смрти, то јест Ђавола (Јевр. 2, 14) за творца животињских и биљних врста. Потпуно је очигледно да је овај поглед на свет неспојив с Православљем.<<

Дакле, преузимање основних поставки новотеолога у богословљу нас води до веома опасних скретања са сигурног пута Светог Предања на несигурни терен људских нагађања и довијања. А зашто бисмо то чинили?

АНРИ ДЕ ЛИБАК, ЈОВАН ЗИЗЈУЛАС И ЕКУМЕНИСТИЧКИ КОНТЕКСТ „ЕВХАРИСТИЈСКЕ ЕКЛИСИОЛОГИЈЕ”

У свом предговору за књигу Пола Мек Партлана, римокатоличког члана Мешовите комисије за богословски дијалог између православних и римокатолика, „Евхаристија гради Цркву / Анри де Либек и Јован Зизјулас у дијалогу”, митрополит Зизјулас јасно сведочи да је идеја о Евхаристији као ономе што гради Цркву кључна идеја у досадашњем екуменском дијалогу, и каже: „Велики римокатолички теолози XX века, попут Анри де Либака и Ива Конгара, дали су кључни допринос схватању Евхаристије не само као једне од Св. Тајни, него као „Тајне над тајнама”, „срца Цркве”, средишта црквеног јединства и темеља њене структуре. Ово је омогућило двама предњима, римокатоличком и православном, да нађу заједничко тле на коме треба да граде свој богословски дијалог, који је званично почео 1980. Захваљујући овом заједничком теолошком темељу, две Цркве су биле у стању да своје дискусије започну од онога што их раздваја, како је било у Лиону и Ферари - Флоренци, него од онога што их спаја. Заједнички документи саздани у раним фазама дијалога (Минхен, Валаам, Бари) показали су да је евхаристијски приступ еклисиологији приближио Исток и Запад и оспособио их да узајамне разлике виде у светлости заједничке вере”.

Зизјулас одаје признање Мек Партлану за дубоке увиде у Де Лобакову и своју мисао, а сам Мек Партлан истиче да је Ив Конгар, један од кључних идеолога II вапиканског концила, лаика Зизјуласа, још 1982. године, препознао као „једног од најоригиналнијих и најдубљих теолога нашег доба”.

Зизјулас је велике користи видео од Де Лобаковог дела „Corpus mysticum”, у коме је овај угледни језуитски мислилац угледао да се у XIII веку западна мисао схалистификовала, и да је престала да схвата Евхаристију као „Тајну Цркве”. По Зизјуласу, православнима се то десило после пада Цариграда 1453. године, када је наступило „западно ропство” источне теологије. И Де Либак и Зизјулас су борци против овова схоластике.

Анри де Либак, чија је теологија снажно утицала на мисао митрополита Зизјуласа, у свом делу „Католицизам” подсећа да је задатак Цркве да људе сабира у јединство, што она чини помоћу Духа Светог и Његових дарова. Најдубљи основ црквеног јединства је Евхаристија. Де Либак јасно вели: „Ако је Христос Св. Тајна Бога, онда је Црква Св. Тајна Христа; она га представља, у пуном и древном значењу те речи, она га реално чини присутним. Она не само да наставља његово дело, него је његов непосредни наставак, у смислу много реалнијем но што се може рећи за било коју земну установу да је наставак свог оснивача”.

Једини начин да појединац опитује Христа и Цркву је причешће. Личност је

„Црква у малом”, која се у Христу, сапрожима са другим личностима. „Свете Тајне су средства спасења, па, самим тим, и оруђа јединства”, каже Анри де Либак, и додаје: „У извесним случајевима морамо рећи да се хришћанин кроз јединство са заједницом, сједињује с Христом”.

Значење Евхаристије није толико у стварном присуству Христа у Причешћу, или у Литургији као Жртви, колико у њеној уједињујућој сили. Жртва се приноси за Цркву која ће још дубље бити једно. Евхаристијска побожност, по де Либаку, није индивидуалистичка - она обухвата читав свет. Он каже да нас Бог не гледа као многа одељена бића, него у евхаристијском јединству Цркве, јединству које не поништава, него хармонизује разлике.

Јован Зизјулас је, попут де Либака, желео да оживи Литургију која није пуко подсећање на прошлост, него „есхатолошки чин”. Евхаристија ствара Цркву. Као дело Христа и Духа Светога, она је и историјска и надисторијска. Евхаристијска заједница Цркву чини есхатолошким, ослобађајући је од узрочности природе и историје и од индивидуализма биолошке егзистенције. Она се не може служити у усамљености, него само када су сви сабрани „на једно место”.

Дух Свети превазилази супротности између христологије и еклисиологије. Ако је улога Сина да се ваплоти у историји, Дух Свети ослобађа Сина и икономију од окова историје. По Зизјуласу, Дух Свети је изнад историје и води је ка есхатологији. Дух Свети Христу дарује Тело, које је Црква.

Пневматолошка христологија је битна за саборност, која је јединство у мноштвености. Пошто је Бог заједница личности, саборност се остварује као „догађај заједничарења”, и улога клира и лаиката произилази из њиховог учешћа у евхаристијском сабрању. Из перспективе ове светодуховске христологије, решава се и однос Једног и Многих - то је однос узајамне зависности. Из перспективе локалне Цркве, Један се јавља кроз службу епископа, а Многи кроз остале службе клира и лаиката. Пошто Један зависи од Многих, нема епископске хиротоније без народа; пошто Многи зависе од Једног, нема крштења и рукоположења без епископа. Епископ, свештенство и народ пројављују Цркву на евхаристијском сабрању, које је есхатолошки догађај. Црквене установе су иконичне - то јест, њихова онтологија не лежи у њима, него у Будућем Царству.

За Зизјуласа, Евхаристија је „локус Истине”. Истина је Христос Који се пројављује на евхаристијском сабрању. Истина о Христу не може се наћи ван сабрања, нити у разуму (рационализам), нити у души (мистицизам). По Зизјуласу, Христос није „ИСТИНА У ЗАЈЕДНИЦИ, НЕГО КАО ЗАЈЕДНИЦА”. Непогрешивост Цркве зависи од заједнице епископа и његовог народа. Анатеме су имале за циљ да сачувају „евхаристијску заједницу”. Зато Зизјулас тврди да „вероисповедне формуле нису имале значаја као истине по себи”, него су биле

„славословни возгласи богослужбене заједнице” („doxological acclamations of the worshipping community”).

Евхаристијом се обнавља твар, чији је човек првосвештеник. Христос постаје свекосмичан. Само у евхаристијском концепту Истине - Истина ослобађа. Јер, индивидуалистичка слобода је слобода избора, а слобода у Христу је „слобода од раздјелености и индивидуализма”, која ствара могућност другачијости у оквиру заједницења”. Сабрани у Евхаристији не бирају између ДА и НЕ. Њихова слобода је само афирмативна, и изједначава се са литургијским АМИН.

Дакле, сродности између Де Либака и Зизјуласа постоје, и нису мале. Као што је папа Павао VI у Де Либаку нашао једног од кључних теолога реформистичког II ватиканског концила, тако су митрополит Зизјулас и његови следбеници у Грчкој и другде вођи „екуменског дијалога” и литургијске реформе на Истоку.

Уосталом, већ поменути Пол Мек Парглан, у свом делу „Света Тајна Спасења/ Увод у евхаристијску еклисиологију”, (стр. 78-96) снажно истиче значај екуменског покрета у „литургијском препороду” на Истоку и Западу. Екуменски савет цркава (WCC), у свом документу „Крштење, евхаристија, министријум”, усвојеном у Лими 1983. године, јасно истиче: „Хришћанска вера бива продубљена слављењем Вечере Господње /.../ Пошто Евхаристија прославља Христово Васкрсење, требало би да буде служена барем сваке недеље. Пошто је она нови светотајински обед народа Божјег, сви хришћани треба да буду подстицани да се често причешћују”. (Дакле, WCC тражи често причешћивање свих припадника WCC, међу којима су, на жалост, и православни. Зато се често питамо: потиче ли, код неких, настојавање на сваколтургијском причешћивању од кољивара или из Светског Савета Цркава? Пол Мек Парглан, са своје стране, истиче да је ретко причешћивање у појединим хришћанским конфесијама настало због индивидуалистичког приступа Евхаристији, уместо „регуларног средства којим Господ обнавља васкрсли живот који дели са **свим** својим крштеним следбеницима у заједници Цркве”. Одатле код неких стално „љубавање” по тобожњем „пијетизму”, „индивидуализму”, „психологизму” (а под тим се подразумева **предањска** припрема за Св. Причешће, кроз пост, молитву и покајничку исповест) - екуменисти **одавно** диктирају сваколтургијско причешћивање као норму; како западни, тако и источни екуменисти, међу којима је најпознатији митрополит Зизјулас.

Православни и папистички делегати већ су се сложили у томе да је „Црква Св. Тајна Тројичне „киноније”, и да евхаристијско славље оприсутњује Свето-тројичну тајну Цркве.” Све то пише у документу усвојеном још на почетку православно - папистичког дијалога, 1982. године („Тајна Цркве и Евхаристије у светлу Тајне Свете Тројице”). А ту пише и оно што епископ Игњатије стално понавља -

да је евхаристијско сабрање пуна Црква. Ево шта читамо: „Као заједница апостола сабраних око Христа, тако је и свако евхаристијско сабрање истинита и света Црква Божја, Тело Христово, у општењу с првом заједницом ученика и свим (заједницама) широм света које славе или су славиле Спомен Господњи”.

У екуменистичком покрету нарочит нагласак (опет: Мек Партлан то вели) стављен је на повезивање Крштења и Евхаристије (да ли то има било какве везе са инсистирањем епископа Игњатија на што чешћим „крштењским Литургијама?” Не знамо, наравно... Можемо само да слутимо, као песник Дис у песми „Можда спава”.)

У свом интервјуу „Саборности” (2/2008.), епископ Игњатије се жалио да у СА Сабору СПЦ има оних који су склони да у појединце сумњају као у људе Запада (Рима, рецимо.) Свака врста површног сумњичења отпада када се боље упозна екуменистички контекст „евхаристијске еклисиологије”. Тада почињу да се у нама роје многа, и дубока питања, која, пре свега од следбеника ове врсте теологисања, захтевају озбиљне одговоре. Надамо се да ћемо их ускоро чути.

Пре свега, желели бисмо да знамо шта епископ Игњатије мисли о концепту папског примата у оквиру „евхаристијске еклисиологије”, јер његов колега из Комисије за дијалог, папски теолог Пол Мек Партлан сматра да папа може бити Први управо као „чувар Евхаристије” („eucharistic guardian”). Шта би на то рекао Свети Марко Ефески - знамо. Але, ето, волели бисмо да чујемо и од епископа Игњатија. Кардинал Јозеф Рацингер (садашњи папа Бенедикт XVI) још 1992. је, у име Конгрегације за доктрину вере, послао „Писмо бискупима Католичке цркве о неким аспектима Цркве као Комуније”. Ту пише: „Постојање Петрове службе (папства) /.../ има дубоке везе са евхаристијском природом Цркве”. Служба папе не долази локалној Цркви „споља”, она јој долази „изнутра”. Папа је чувар и гарант Евхаристије, који, по Мек Партлану, своју браћу бискупе снажи не јуридикчки, него евхаристијски. Званични римокатолички катихизис то јасно каже: „Сва је Црква сједињена жртвом и заступништвом Христовим. Пошто у Цркви има Петрову службу, Папа је повезан са сваким служењем Евхаристије, где год га помињу као знамење и служитеља јединства универзалне Цркве”. Папа Иван Павло II је зато све хришћане, разних конфесија, молио да пажљиво изуче начин на који би институција папства помогла „кршћанском јединству” данас.

Надамо се да ћемо ускоро чути шта наши „евхаристијски еклисиолози” мисле о папи као „чувару Евхаристије”.

О ТОМЕ ДА ЛИ ЈЕ ПАПСТВО ЦРКВА, ДА ЛИ ИМАМО ИСТОГ БОГА СА ПАПИСТИМА, КАО И О ТОМЕ ДА ЛИ ЈЕ ЕВХАРИСТИЈСКО САБРАЊЕ ДОВОЉНО ЗА СПАСЕЊЕ БЕЗ ПОКАЈАЊА И ИСПОВЕДАЊА ГРЕХОВА СВОЈИХ

Заобилазне стратегије преговора с римокатолицима, какве је богословски учитељ епископа Игњатија, митрополит Зизјулас, одредио још док је био лаик, подразумевају заборав историјских чињеница зарад апстрактних договора о сродности еклисијанских „структура” на основу „евхаристијске еклисиологије”. Зато следбеници митрополита Зизјуласа римокатолике сматрају Црквом у правом смислу те речи. Ученик и сарадник епископа Игњатија, млада снага Богословског факултета СПЦ, отац Златко Матић то јасно истиче у свом тексту о „епископском синоду Римокатоличке цркве” (Саборност 1-4/2005). На том синоду, под папиним скутом, било је представника и осталих помесних Цркава, уз неизбежног митрополита Зизјуласа. Отац Златко нам објашњава како се обрео на овом скупу: „Делегати СПЦ су, одмах након доласка у Рим, поздравили узоритог кардинала Каспера у име Синода СПЦ и захвалили му на посредовању код Његове Светости папе Бенедикта XVI, који је након тога, упутио позив нашој Цркви да, слањем делегата, присуствује раду Синода”. (И оцу Златку омогући саветодавно и братско учешће у раду тзв. „малих група” папског Синода бискупа.) Епископски синод папин, по оцу Златку, чува „живи и аутентични дух саборности, или колегијалности”, тако важан на II ватиканском концилу. Након Златко бискупе и фратре назива „синодским оцима”, одушевљено истиче да је, скупа са осталима делегатима, бираним речима поздравио „римског епископа”, који је „усрдно” на поздраве узвратио и „скромно препоручује” да се СПЦ редовно одазива римокатоличким позивима на оваква сабрања, при чему Богословски факултет треба да добље сарађује са „академским крутовима понтификалних високих школа широм света”.

Дакле, за оца Златка, ученика епископа Игњатија, митрополита Зизјуласа ученика, све је јасно: папство је Црква као и Црква од Истока. „Евхаристијска еклисиологија” већ је припремила низ отаца Златковог типа који не виде никакве препреке (осим формално-структуралних) за наше јединство (поготову што су оци попут Златка међу латинима учили своје високе школе, и лепо пишу на италијанском језику.)

Но, наш проблем, на жалост оних који папи, као „римском епископу”, журе у загрљај није у „структурама” и расправи на тему „Један -Многи, Први и Други, и Остали”. Проблем је у томе што је римокатолицизам (без обзира на добре људе међу римокатолицима) **јерес**, безблагодатна конструкција људска заснована на

неправославном претумачавању Откривења. Као што је показао грчки богослов, Георгије Галитис, ми и паписти НЕМАМО истог Бога. Не зато што православни нису дружељубиви, него зато што паписти одбијају да заједничаре са Духом Светим, Који обитава САМО у Цркви од Истока. Ево шта каже Галитис:

>> Прва и основна тачка православног богословља, која га чини различитим од сваког неправославног богословља и на којој ћемо се, због њене велике важности, задржати више него на оној другој, јесте разликовање између суштине и енергије Божије. То разликовање није нека апстрактна идеја, неко чисто разумско разликовање, него као што каже В. Лоски (Мистичко богословље источне Цркве), то је догматска основа сваког истинског мистичког искуства. Суштина Божија је свакако по дефиницији непозната, неприступна и непричасна, прикривена божанским Примраком. Бог се ипак открива људима, и постаје познат, преко Својих енергија. То је једини пут познања и општења са Њим.

За западњаке, напротив, који у овом предмету, следе старо западно предање, развијено од стране Томе Аквинског, DOCTOR ANGELICUS - за западне цркве, суштина Божија је ACTUS PURUS, чиста енергија, а енергија Божија је сама суштина Његова. Изузев Његове суштине, која се поистовећује са Његовом енергијом, NIHIL IST EN DEO - ништа друго не постоји у Богу. Поистовећење, пак, суштине Божије са енергијом има најозбиљније богословске последице, такве, да би се могло рећи, да су оне основ свих разлика између источног и западног Богословља. Јер, пошто је суштина Божија, како рекосмо, по својој датости свакако непознатива, неприступачна и непричасна, онда, ако је она чиста енергија, и нестворене енергије Божије су подједнако неприступне, непознативе и непричасне.

Један, пак, неприступачан и посве непричастан Бог је и непостојећи за човека, пошто човек не би могао да има никакав приступ до Њега. Баријера, бездан, оно што одваја човека од Бога, премошћује се, по учењу западног богословља, створеним енергијама Божијим; једино уз њихову помоћ могуће је да се спозна Бог, једино њима Бог ступа у додир са човеком. Очигледно је да се створене енергије разликују од нестворених колико и твар од Творца. Још је подједнако очигледно да створене енергије, односно нешто што је Бог створио, не могу да замене самог Бога. Јер нестворене енергије су сам БОГ, наравно не неприступна и непричасна Његова суштина, него управо оно што човек може да спозна, да досегне и у чему може да учествује. Њих Дионисије Ареопагит назива „благоразумним силама које извиру из непричаснога Бога”. (О божанским именима 11, 6).

То је оно што Св. Григорије Палама и паламитски богослови, називају божанска благодат, која је нестворена, (насупротив GRATIA CREATA, створеној

божанској благодати код Латина), а то је нетварна светлост, само божанство. Према светоотачком богословљу божанство није суштина Бога, који је према Св. Дионисију Ареопагиту надсуштствен и надбожански и неизрецив, него је оно резултат Његове стваралачке енергије, Њега који живи сам по себи и који је БОГ сам по себи. Тако и може Св. Григорије Палама да енергије Божије назове Божанствима.

Да бисмо схватили врло важан значај који има разликовање енергије и суштине Божије, узмимо за пример место из 2. посл. Петр. 1,4: „да... постанете причасници божанске природе”. Ту је срж учења Православља о обожењу човека. Како је могуће замислити обожење? Је ли оно једнозначно са моралним савршенством човека? Или можда са природним савршенством човека самог по себи? И у једном и у другом случају савршенство би било резултат покушаја човека да развије своја морална и физичка својства, а не би било дар нестворене благодати Божије.

Како, дакле, човек постаје „причасник божанске природе”? Ако не одвојимо нестворену суштину Божију од, такође, нестворених енергија Његових и ако схватимо Бога као чисту енергију, онда остају две могућности: једна би била да сматрамо да се обожење остварује учествовањем човека у чистој енергији а сходно томе и у суштини Божијој. Није потребно, пак, да неко буде богослов да би схватио да је то неразумно. Јер суштина Божија се схвата, као што смо раније већ рекли, као неприступно и непознативо Битије и ако би било могуће да је приступна и причасна за човека, на било који начин, онда она већ не би била више божанска суштина. Независно од тога, човек би, својим учествовањем у чистој енергији те сходно томе и у суштини Божијој, постао БОГ по природи. Тада или би човек престао да буде човек по природи, или би и Бог био тваран као и човек, да би могао да се сједини са њим, или би Бог престао да буде триипостасан и постао би многиипостасан, јер не би имао Три Лица него безброј, онолико колико је лица која би имала учешће у Његовој суштини (В. Лоски). А ово зато јер ниједна личност, која би била учесник у суштини Божијој, свакако не би изгубила своју личност.

Сходно свему томе не можемо да кажемо да човек има учешће у суштини Божијој. Ако, пак, прихватимо поистовећење ове суштине и енергије Божије, остаје још једна могућност тумачења оног места у 2. посл. Петр. 1,4. То је оно што предлаже схоластичко богословље да би савладало тешкоће које сам поменуо: Уколико би нестворене енергије Божије биле, по схоластицима, сама суштина Божија, а пошто је суштина Божија, као и Његове енергије, у сваком случају по свом назначењу и по својој датости неприступачна, човек општи са Богом посредством Његових створених енергија, а обожење се постиже натприродним, али

ипак створеним даровима Божијим. То ипак није решење које се заснива на Светом Писму и на светоотачком Богословљу. Јер Писмо каже: „да постанете причасници божанске природе”, а створене енергије нису божанска природа јер божанска природа не може да буде створена енергија. Оно што је божанско то је и нестворено, зато се код отаца Цркве ова два израза увек користе као синоними.

Западно богословље дакле не може да да задовољавајући одговор на ово озбиљно питање, пуно неизмериве богословске ширине. Сасвим супротно, за Православно светоотачко богословље, одговор је јасан и једноставан. Пошто је, са једне стране, Бог за човека неприступачан по суштини, а са друге стране обожења човека треба да се разуме као учествовање у божанској природи, принуђени смо да правимо разлику између непостижиме, неприступне и непричасне божанске суштине и доступних, нестворених и од Божанске суштине неразделивих енергија, којима се открива и спознаје Бог. Божанском енергијом, која се разликује од суштине Божије а која је ипак од ње неразделива, човек доживљава обожење, које није његова заслуга, него дар благодати Божије, односно божанска енергија. Тако је овим разликовањем сачувана и неприступност божанског Бића и стварност обожења, односно заједничарења и учешћа човека у божанској природи. Јер, као што је постало јасно, обожење је причешће не суштином него енергијом Божијом. Ово разликовање суштине и енергије (или енергија, што је једнозначно, пошто говорећи „енергије” подразумевамо пројаву божанских енергија), развио је у 14. веку свети Григорије Палама. Наравно, оно (разликовање) ипак није његов проналазак. То разликовање је претпоставка богословља светих Отаца источне Цркве. Као доказ наводим класично место из дела Св. Василија Великог: „Док су енергије разне, дотле је суштина једноставна (једна). Ми, пак, преко енергија кажемо да познајемо свога Бога, али нисмо у стању да се приближимо Његовој суштини. Енергије, дакле, Његове силазе на нас, докле суштина Његова остаје неприступна” (Migne, P. G. 32, 869 АВ. вид. 29, 648). Те „Његове енергије” које „силазе на нас” сачињавају оно што је нестворено, божанску лествицу, чијим посредством силази ка нама Бог а успињу се људи ка Њему. Тако постаје разумљива и одлука VI Васељенског Сабора која је потврдила јединство две енергије у Христу, као што је IV Сабор потврдио јединство две природе у Христу. У вези са тим каже чесни борац Православља, епископ Ефески свети Марко Евгеник, одговарајући латиниоумујућем Мануилу Калеки: „тога ради, Оци шестог Васељенског Сабора, а пре ових божанствени исповедник и философ Максим, су учили о две енергије у једном Христу, као и о две природе; оно што је божанско и нестворено, одговара божанској природи а оно што је човечанско и створено, Његовој човечанској природи.” (Canon. Gr.49,58). Исти овај свети отац пише (према И. Буловићу, Тајна разликовања божанске суштине и енергије

у Светој Тројици, према Св. Марку Ефеском, Атина 1980.) у „Поглављима против акиндиноваца”: „и после сједињења Христос има две природе и две енергије, према догми VI Васељенског Сабора постоје ово четворо: божанска и човечанска природа и божанска и човечанска енергија; као што је човечанска енергија нешто друго у односу на природу тј. створено створенога, тако је и божанска енергија нешто друго у односу на природу тј. нестворено нестворенога.”

Мислим да од онога што је изложено, најузвишенији богословски значај показује разликовање између неприступне суштине и нестворене енергије Божије. За свете оце то није било ситница него питање живота или смрти. Јер ако све борбе човека да достојно заблагодари Богу, да испуни Његову вољу, да достигне „до краја божанског узлажења” по Св. Дионисију Ареопагиту (PG 3,1000-1001) и да се обожи, ако све борбе мирјанина у заједници и монаха у пустињи, са подвигом умне молитве и бројаница, имају за последицу створену божанску благодат, онда она не може да обожи човека, сав његов труд и сви покушаји били би бачени у празно, а циљ његовог живота био би пушта машта, и на крају свог пута, уместо да нађе живот, срео би се са идолом, са кумиром, са једним ништа. Један такав Бог чије су и енергије неприступне за човека, један Бог филозофа, који постоји само по себи самом, Који не може да говори „као онај који говори свом пријатељу” (Изл. 33,11), за нас као и да не постоји. Само створеним благодатима и створеним средствима не можемо да досегнемо Бога, јер смо вечни заробљеници твари и не можемо да пребродимо баријеру тварности. Један такав Бог не постоји, није нам потребан. Вера у једног таквог Бога не разликује се од безбожја. Знамо колико је тешко ово што кажем али то је неизбежни завршетак када се одбија могућност сједињења са личним Богом, када се заузме став који намеће један апстрактни појам, који није ништа друго него идол истинског Бога. И по томе, такозвана „теологија умрлог Бога” има право када каже да је Бог умро. У ствари, Он није умро будући да један такав Бог - идол не може да умре пошто и не постоји.

Једна друга значајна последица неразликовања суштине и енергије у Богу, од стране Латинске цркве, је *filioque*. Православно богословље тумачи Свето Писмо на основу отачког предања и живота у заједници Цркве, верује да се израз „Дух Свети” односи на личност трећег лица Свете Тројице, а понекад на Његове нестворене енергије. Дух Свети у изразима: „кога ћу вам послати”, „примите Духа Светога”, благодати Духа Светога, Дух Свети, „којега изли на нас обилно кроз Исуса Христа” (Тит. 3,6). Дух „који станује у нама”, Дух за кога се молимо да дође и да „се узвиси у нама”, све се то наравно односи на енергије Духа Светога а не на Његову личност. Дух као личност проиходи само од Оца, док као благодат и енергије шаље се од Сина и дарује се Њиме. Када, пак, не разликујемо суштину

и енергију, природно је да тумачење свих места заврши са латинским *filioque*-ом.<< Тако Георгије Галитис објашњава оно што екуменисти прећуткују.

Дакле, у том грму лежи зец. Римокатолички бискупи су јеретици, безблагодатни „сведоци” непостојећег, надрилекари у име Лекара Христа. Њихови теолози не познају теологију, зато што не познају православно схватање богословља као сведочења о обожењу, а не „фуснотизиране” схоластичке „науке” од овога света.

Сада нам је јасно зашто „евхаристијска еклисиологија” ЧЕСТО звучи тако беживотно - зато што у њој нема соли подвижништва. То је уочио још славни грчки теолог, отац Јован Сава Романидис, чија указивања на слабости евхаристијске еклисиологије излаже Ендрју Сопко („Богословље Јована Романидиса”, стр. 150-153):

>> „Афанасјевљево заснивање Цркве на евхаристији потиче од његовог сопственог стављања еклисиологије Игњатија Антиохијског изнад оне Кипријана Картигинског; у којој не налази напласке на евхаристији (A. Nichols: *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in the Thought of Nikolai Afanasev* (1893-1966), Cambridge, Cambridge, 1989, p.90). Наравно, читајући Игњатија, видимо да је средишњост Евхаристије непоредива, али да ли сав живот Цркве може да се сведе на евхаристијско сабрање - то је сасвим друго питање. Сам Романидис у својој раној студији о Игњатију Антиохијском (рађеној за Афанасјева на Св. Сергију у Паризу), био је наклоњен евхаристијској еклисиологији, али је ускоро открио да је незадовољавајућа. По његовом мишљењу, она оставља много тога неизреченог о животу Цркве, нарочито о области очишћења, просветљења и обожења. За Романидиса, због благодатног ауторитета епископа, предањско схватање сабрања подједнако подразумева и прешношење пророчке проповеди као и служење Евхаристије. Такође, постоје и неевхаристијска сабрања чији је циљ само молитва. На тај начин, живот Цркве представља јединство свето-тајинских богослужења, (читања) Св. Писма и молитве, што не сме да се раздваја да би се једном од тих делања дала предност у односу на друга.

Док се Афанасјевљева евхаристијска еклисиологија на неки начин може појмити као одговор на неучествовање верних у Евхаристији, она такође, што је прилично недалековидо, ставља премало напасака на благодатни карактер Цркве, и то због неке врсте хиперсакраментализма. Наравно, то није, ни на који начин, била Афанасјевљева намера, што показује наслов његове књиге „Црква Духа Светог”. Он јасно каже да „сила љубави јесте основа еклисиологије”, на исти начин на који Романидис говори о заједничарском животу несребичне љубави у Цркви и каже да је „организационо начело” љубави - Дух Свети. (А. Николс, нав. дело, стр.111). И, мада се Афанасјев усредсређује на епископску службу као

пројаву и оприсутњење те љубави, он то чини само у контексту Евхаристије, без икаквог указивања на област исцелитељства (духовне терапевтике, ВД.) који ту љубав чини стварношћу и епископа заиста оним што јесте.

Ово пребацивање благодатног дара љубави искључиво на евхаристијско сабрање скоро да подразумева да се љубав пројављује само у том контексту. Зато што је Афанасјев до краја веровао да, кад год се Евхаристија служи, ту се пројављује Црква, чак и у одсуству епископа, претпоставља се да је овај благодат дар љубави присутан *in extenso* (а, у ствари *in abstracto*). (А.Николс, исто, стр.89). Исход тога је да танушна веза са просветљењем/обожењем постаје још невидљивија. Овај исход нам помаже да схватамо зашто је Романидис одбио да такав конгрегационализам прихвати као евхаристијску еклисиологију. За њега минимална основа евхаристијске еклисиологије мора бити то да свако локално сабрање има свог сопственог епископа, који свагда треба да присуствује, не само као представатељ Евхаристије, него и као пророк, кроз своју проповед (Ј. С Романидис, Исагога, стр. 29).

Одговарајући Афанасјеву, Јован Зизјулас је такође поново нагласио улогу епископа, али његов акценат није био ни на локалном (сабрању, нап. В.Д.), ни на харизматичном (елементу, нап. В.Д.) као код Романидиса. Зизјулас је позвао на стварање малих епархија, али то и даље оставља парохију као несавршену пројаву евхаристијске еклисиологије између две посете епископа (Јован Зизјулас, *Being as Communion*, 251, п 6). Такође, пошто Зизјулас није препознао исцелитељску област очишћења, просветљења и обожења као школу кроз коју треба да прође кандидат за епископа, он верује да полагање руку (хиротонија, нап. В.Д.) даје благодатни ауторитет, док Романидис сматра да га хиротонија само ПОТВРЂУЈЕ (Јован Зизјулас, исто, стр. 192). То изненађује, с обзиром да Зизјулас заиста повезује хиротонију са провобитном везом између харизми и евхаристијских сабрања (Јован Зизјулас, нав. дело, стр, 213, н.П). Али епископ се не хиротонише само да би био представатељ евхаристијског сабрања (што Зизјулас стално наглашава), него и зато да би могао да произноси пророчку проповед. До данас, чињеница да се хиротонија епископа у Православној Цркви збива пре литургијског читања Светог Писма подвлачи то што смо рекли.

Зизјулас осећа да теологија личности налази своју антрополошку потврду у Евхаристији, где предстојатељева ипостас доводи остале ипостаси у заједницу (као што Отац чини са Сином и Духом). По Зизјуласу, истинско постојање је одношајно, и савршени односи између чланова евхаристијског сабрања постају „икона Божјег тројичног живота” (Зизјулас, исто, стр. 254). Према Зизјуласу, кроз *analogia entis* ове божанске социологаје, открива се истински карактер Цркве као „локуса Истине”. Заиста, он жели да се реч „Црква” приписује само еври-

стијском сабрању као таквом (Јован Зизјулас, исто, стр. 114, 256). То је разлог због кога Зизјулас наглашава „епиклетички” карактер Евхаристије и превиђа исцелитељску област очишћења, просветљења и обожења, што је у супротности с Романидисовом еклисиологајом. За Романидису, Евхаристија не постоји да би била замена за лек очишћења, просветљења и обожења. На тај начин Евхаристија није толико „локус” Истине (што се поима кроз просветљење / обожење), колико је заједничарска пројава укоренености у јединству Истине.

За Романидису, евхаристијско сабрање је харизматски догађај не само зато што је његов предстојатељ достигао стање просветљења/обожења или зато што је Дух Свети у епиклези призван на верне, него зато што су причасници правремено стекли бар просветљење. Строго говорећи, нема „отвореног заједничарења”, интеркомуније са било киме другим. Причешћују се само просветљени/обожени:

„Човек може да се увери да ли је уд Тела Христовог, будући у стању просветљења/.../Иначе, човек једе Хлеб и пије Чашу, недостојно (I Кор. 11,27). У таквом случају, човек је још увек „слаб”, и „болестан”, чак и духовно „мртав” (I Кор. 11, 30), то јест не учествује у васкрсењу унутрашњег човека и не причешћује се Евхаристијом на живот у Христу него пре себи на осуду” (Јован Романидис, Ватикан, стр. 579).

Очито је да се Романидисов приступ разликује од савремене праксе у Православљу која наглашава причешћивање изнад свега осталог, нарочито настојавајући на честом причешћивању.

На извештан начин, Романидисова перспектива може се тумачити као реакција против банализације причасништва у Евхаристији, али такође израста из разликовања између оних који су истински удови Тела Христовог и оних који то нису. Крштење водом није оно што појединца чини потпуним удом тела Христовог него је то надасве крштење Духом Светим кроз просветљење / обожење. Они који нису узнапредовали од крштења водом ка просветљењу и даље пролазе пуг очишћења (Ј.С.Романидис, Ватикан, стр. 578). Наравно, Романидис је свестан да су и некад и сад они који нису достигли просветљење ипак били причешћивани. Са проређивањем достизања просветљења/обожења, уведени су периоди дужих постова и они служажу као припремно време за примање Св. Тајни код оних који још увек иду путем очишћења. (У савременој Православној Цркви, постоје четири велика поста током године, а исповест и причешће и даље су врло тесно повезани с њима). Зато што Тело и Крв Христова просветљују и обожују оне који су достигли више ступњеве „теорије” (Бого-сагледања, нап. В.Д.), осетило се да морају очишћавати и они који се подвизавају ка таквим ступњевима. Романидис се очито ревносно труди да сачува целосност евхаристијског сабрања, мада његова еклисиологија није заснована на ономе на чему је

заснивају многи савремени православни богослови. За њега, Евхаристија није циљ сама по себи, него потврда циља, више на начин на који је то нагласио Иринеј (Лионски): „Наша вера је сагласна са Евхаристијом и Евхаристија потврђује нашу веру” (Иринеј, Против јереси Г 7, 18,5). За Романидиса, издизање Евхаристије изнад свега осталог води некој врсти евхаристијске идолатрије. Данас, на врхунцу доминације евхаристијске еклисиологије, оваква размишљања понекога могу узнемирити, али не смеју се ни превидети, ни оставити неистраженима”. Тако каже Сопко.

Јасно је, дакле, да Света Литургија, сама по себи, без подвига и плодова - не спасава. Можемо бити (са епископом, клиром и лаосом) сваког дана ЕПИ ТО АВТО и причешћивати се - и опет да се, не дао Бог, не спасемо. На то су нас и упозоравали Свети Оци, говорећи да Св. Причешће не сме бити без плода. Да их чујемо!

>> Страшној осуди подлеже не само онај ко се недостојно, у нечистоти тела и духа, причешћује Телом и Крвљу Господњом, него се са правом осуђује и кажњава и онај ко се причешћује без плода и користи. Два су разлога из којих се такав осуђује због своје неплодности. Први је да ту Тајну, толико спасоносну и благотворну, он чини бесплодном и некорисном у себи самом, не чинећи ништа добро (као да је кривица до Тајне). Други је да се такав причешћује неблагодарно, будући да затим не показује никакву захвалност Богу, кроз испуњавање Његових заповести. Ако Христос Господ није оставио некажњенима оне који изговоре једну празну реч, неће ли тим пре осудити онога ко толико велику Тајну чини бесплодном у себи самоме? Ко се причешћује Телом и Крвљу Христовом у спомен на Христа Господа и у то да је Он умро и васкрсао нашега ради спасења, мора да буде не само чист од сваке нечистоте тела и духа, да не би кушао Тело и пио Крв Господњу на осуду себи, него је дужан да уз то и делом покаже да се заиста сећа Христа Господа Који је умро и васкрсао за нас - управо тиме да би показао да је мртав греху, свету и себи, а жив Богу уХристу Исусу, Господу нашем<<, вели Преподобни Симеон Нови Богослов

>> После причешћа Светим Тајнама Христовим, ући истога часа у скривницу срца свога и, поклонивши се тамо Господу са трепетним смирењем, обрати Му се мислено овим речима: „Ти видиш, Мој Свеблагі Господе, колико лако падам у грехе на погибију своју, какву моћ има нада мном страст која ратује са мном и колико сам слаб да се од ње ослободим. Помози ми и оснажи слабашне моје напоре или, још боље, узми оружје моје место мене и порази најзад махнитог непријатеља мог”. После тога обрати се Небеском Оцу Господа нашег Исуса Христа и Оцу нашем, Који је у овим Тајнама заједно са Њим, благовољењем Својим, у тебе сишао, као и Духу Светоме Који те је благодаћу Својом побудио

и припремио да примиш Тело и Крв Господњу и Који те по њиховом примању сада изобилно осењује. Поклони се том Једином Богу Који се у Светој Тројници слави и Који нама добро чини и, одавши Му трепетно благодарeње... као какав дар, донеси непоколебљиву одлуку и покажи готовост и жељу да поведеш борбу са својим грехом у нади да ћеш га победити силом Једнога Триипостаснога Бога... Доћи ће, несумњиво ће доћи помоћ и, учинивши твоје немоћне напоре свемоћним, даће ти победу над оним против чега се бориш, << каже Преподобни Никодим Светогорац

>> Христос нам је дао за храну Своје Свето Тело, Самога Себе предложио је за Жртву. А какво ћемо ми имати оправдање када, примајући такву храну, грешимо и, кушајући Јагње, постајемо вукови? /.../ Нека језик који се приопштио Телу Господњем не изговара ништа недолично, << вели Свети Јован Златоусти

>> Зато је потребно да и онај ко хоће да приступи Светом Причешћу расуди ко је и чему приступа, а онај ко се причестио - чиме се причестио. И пре Причешћа потребно је расуђивати о себи самоме и о том великом Дару, а и после Причешћа потребно је расуђивање и сећање на Небески Дар. Пре Причешћа потребно је срдечно покајање, смирење, избављање од злобе, гнева, плотских жеља, помирење са ближњим, тврда одлука и жеља да се започне нови и побожни живот у Христу Исусу. После Причешћа потребно је исправљање, сведочанство о љубави према Богу и ближњем, благодарeње, усрдно стремљење ка новом, светом и непорочном живљењу. Речју, пре Причешћа потребни су истинско покајање и срдачна скрушеност, док су после покајања потребни плодови покајања, добра дела, без којих истинског покајања и не може бити. Према томе, Хришћанима је неопходно да исправе свој живот и да почну живот нови, богоугодни, како им Причешће не би било на суд и на осуду, << каже нам Свети Тихон Задонски

>> Ко све није био присутан приликом сретања Господа, када је Он торжествено, као Цар, улазио у Јерусалим, и ко није клицао тада: „Осана Сину Давидовом!” (Мт. 21,9). Али нису прошла ни четири дана, а тај исти народ истим тим језиком викао је: „Распи Га, распи!” (Лк. 23,21). Необичне ли промене! Али чему чуђење? Не чинимо ли исто то и ми када, по примању Светих Тајни Тела и Крви Господње, чим изађемо из цркве заборављамо на све: и на страхопоштовање, и на Божју милост према нама, те се по старом предајемо делима самоугађања, испрва малим, а затим и великим, тако да је могуће да и пре него што протекну четири дана, мада и не вичемо другоме: „Распи Га!”, сами у себи распињемо себи Господа. А Господ све то види и трпи! Слава дуготрпљењу Твоме, Господе! << додаје Св. Теофан Затворник

Духовна сродност између православних екумениста - и римокатолика прилично је јасна: и једни и други су заборавили ПОДВИГ као пут ка ПОКАЈАЊУ,

без кога нема Причешћа на спасење. Римокатолички катехизис, како је код нас већ уочено, препоручује верницима примање хостије (римског причешћа) на СВАКОЈ миси (римској Литургији). Истовремено, римокатолици поште САМО на Велики петак, и то тако што не једу месо. Од хране се, пред примање хостије, уздржавају пола сата - сат. Да ли је то пут „неопатристичке синтезе“? Не верујем. Не само ја, наравно. Већина православних Срба том путу не верује. Између осталог, зато што знају каква је истинска припрема за Свето Причешће - и у раној Цркви, и данас. Ево шта о томе каже А. Георгијевски у своме тексту „О исповести пред Причешће Светим Тајнама према сведочењу старохришћанске књижевности“ („Верујем, Господе, и исповедам“, стр. 443-449):

>> Богослужење је основа црквеног живота, Литургија је његов центар, а Евхаристијски канон - врх који одсликава вечне и непресушне дубине наше хришћанске вере и истовремено сведочи о унутарњем стању црквене свести у овај или онај период његове историје.

Дакле, сав црквени живот одређује и покреће најстарија од тајни - тајна Евхаристије, и Црква јесте и биће до скончања века „док Господ не дође“, јер живи Божанственом благодаћу Свете Евхаристије коју је установио Сам Господ заповедајући: „Ово чините у мој спомен“ (Мт 26, 26-28; Мк 14, 22-24; Лк 22, 19-20; 1 Кор. 11, 23-25).

Наша Света Православна Црква, највећа чуварка учења и заповести Господњих, као и апостолских и отачких предања, због своје божанствене љубави према људима стално и у радости духовној припоштава своју верујућу децу непресушном извору и залогу непропадљивости и бесмрћа - Светим Христовим Тајнама, јер је Господ рекао: „Који једе моје тијело и пије моју крв има живот вјечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (Јн 6, 54). „Тако, - учи свети апостол Павле, - који једе овај хљеб или пије чашу Господњу недостојно, биће крив тијелу и крви Господњој“ (1 Кор. 11, 27). Ово апостолско учење о последицама недостојног примања Светих Тајни служи као најважније и категорично упозорење свима који приступају Чашу Христовој.

Како се остваривало учешће верујућих у раној хришћанској Цркви у евхаристијском општењу, и какво је место заузимала исповест у њиховом литургијском животу? Одговор на ова питања ћемо наћи у историји богослужења првих векова хришћанства, у древној литургијској књижевности. Погледајмо та сведочења.

Одмах морамо рећи да су се у хришћанској Цркви првих векова сви верујући који су учествовали у молитвеном општењу на Литургији увек причешћивали Светим Тајнама, налазећи се у потпуном једнодушју међусобном и са свом Црквом. Стога је пред Тајнодејство сваки молилац морао да се провери (да се

самоопредели): да ли је достојан светог сједињења, достојан да приступи Божанственој Трпези? „Колико се у многе који не приносе покајање и не чисте своју савест исповедањем грехова свакодневно усељују нечисти духови”... - говори свети Кипријан (3. век), указујући тиме на неопходност свакодневног покајања. „Пошто се Евхаристија служила свакодневно и сваки присутни је био дужан да се причести, није ни чудно што су многи свакодневно исповедали своје грехе, добијајући усмену дозволу од свештеника” (Ф. Смирнов. Богослужење хришћанско од времена апостола до IV века. К, 1876, с. 329-330). Очистивши своју савест за време покајања, хришћанин постаје учесник тајне Причешћа. Међутим, онај који због недостојности не може да буде сапричесник верних морао је да напусти богослужење, јер тада није било могуће бити на Литургији и не причестити се Светим Тајнама.

„Они од вас, - објављивао је ђакон у древној Литургији светог Григорија, Просветитеља Јерменије. - који не могу да се причесте овом Божанственом Тајном, нека изађу напоље и тамо се помоле” (Зборник древних Литургија, Св. 2, с. 200). „Који се не причешћујете, изађите!...” - објављивао је ђакон у древно-етиопској Литургији (исто, Св. 3, с. 99). „Чујеш, - пише свети Јован Златоуст, - када се објави: „који се кају изађите сви; ко се не причешћује, значи да се каје. Ако си међу онима који се кају, онда не треба да се причестиш”“ (Дела, т. 11, с. 30).

У Литургији Апостолских Устанаова постоји нарочита јектенија и молитва за покајнике, као и чин удаљавања ових из молитвеног сабрања (храма) (Зборник древних Литургија, Св. 1, с. 104, 105). Дакле, покајници су они људи који се нису причешћивали; од верних се само покајници нису причешћивали, као они који нису добили благослов епископа (разрешну молитву). Из овога несумњиво следи да је у дубокој хришћанској древности не само Евхаристија, већ и исповест била свакодневна, тј. она се вршила онда кад је вршена Литургија. С тим што су облици исповедања били различити: индивидуални - само пред духовником - и јавни - пред духовником и заједницом.

Сваки хришћанин, присуствујући богослужењу у одговарајуће време, требало је да се исповеди, он је откривао своје грехе духовнику, а понекад и целом црквеном сабрању. С тим што је суд, отпуштање грехова, епитимију или одлучење од Цркве вршио епископ, а понекад, како се може видети у случају коринтског блудника (1 Кор. 5, 1-5; 2 Кор. 2, 5-11), у сагласности и у име целе заједнице.

На општецрквену исповест указује Тертулијан (2-3. в.): „Овде (тј. за време богослужења) после читања Писма и проповеди врше се саветовања, оптужбе и изговарају пресуде Божанствене, јер је код нас суд веома строг, као код људи сигурних у то да их Бог гледа, и сами доносимо одлуку која претходи одлуци будућег Суда за онога ко дозволи себи какав поступак а који га треба одлучити од

општења у молитви у нашем заједничком сабрању и од сваког с нама светог општења” (Дела, део 1, с. 172).

Лица која подлежу јавном покајању после истека рока епитимије враћају се у општење са Црквом. Они су долазили у храм и за време богослужења пре свештенодејства Евхаристије падали на колена пред епископа, који је с молитвом полагао на њих руке (Апостолске Установе, књ. 2, гл. 18), што се сматрало спољашњим симолом и оруђем тајне Покајања и разрешења. После тога исповеђени су се причешћивали Светим Тајнама.

О богослужбним сабрањима хришћана, конкретно о исповести, може се видети из писма Плинија Млађег императору Трајану (почетак другог века). „Они (тј. хришћани), - пише Плиније, - куну се да је сва њихова кривица и заблуда у томе што имају обичај да се окупљају у одређени дан пре свитања и поју наизменично песму Христу као Богу, и клетвом се обавезују да неће чинити преступе, већ се уздржавати од крађе, пљачке, прељубе, поштено држати обећање, враћати поверено” (Писма Плинија. М., 1950, с. 344).

Међутим, на исповест пред Евхаристију указују ђаконски возгласи, на пример, на Литургији апостола Јакова ђакон таговара „једни друге препознајте...” (Зборник древних Литургија, Св. 1 с. 160). А свети Јован Златоуст, обраћајући се у проповеди онима који се моле на богослужењу, подсећа их: „Зар ви не знате да ђакон стално објављује за време вршења тајни: препознајте једни друге” (Дела, т. 1, с. 642). j

Веома драгоцен подаци о исповести у најстаријој Цркви постоје код Оригена (3. век). Према мишљењу проф. А. Катанског, Ориген је сматрао да посебна обавеза свештеника јесте у томе да узимају на себе или, према речима самог Оригена, „једу грехе народа и отпуштају их”, тј. да саслушају исповест и дају разрешење грехова. На другом месту Ориген директно говори: „Они који су сагрешили траже свештеника (ради исповести) и моле за очишћење кроз првосвештеника” које је у старо доба обично вршио епископ на Литургији. И исповест пред епископом или свештеником с отпуштањем грехова постаје богослужбени акт (А. Катански. Догматско учење о Седам Црквених Тајни, с. 243, 244: тамо су и упућивања на Оригена - Левит, 5, 3-4, СПб., 1877).

У једном веома древном препису Литургије апостола Марка постоји молитва на вход и тамјан у којој постоји указивање на исповест. Ево текста те молитве: „Владико Господе Боже наш, који си изабрао као светилник са дванаест свећа дванаест апостола и послао их да проповедају по целом свету и уче Јеванђељу Царства Твојег и исцељују болести и сваку немоћ у народу (Мт 10, 1) и који си им дунуо у лица и рекао: „Примите Дух Свети! Којима опростите гријехе, опраштају им се; и којима задржите, задржани су” (Јн 20, 22, 29), тако и нас, слуге

Твоје које стоје пред Тобом, при входу свештенодејства погледај... подајући неопходно с епископима, презвитерима, ђаконима, чтецима, појцима и мирјанима, са свом пуноћом Свете Саборне и Апостолске Цркве; избави нас, Господе, од клетве и проклетства, и од анатеме, и окова, и одлучења, и од непријатељских војски; и очисти наша уста од сваке нечистоте и од сваког порока, да би с чистим срцем и чистом савешћу приносили Теби тамјан овај, као пријатан миомирис и ради остављења грехова наших..." (Зборник древних Литургија, Св. 3, с. 23-24).

У саставу исте Литургије, у молитви предстојатеља пред причешће се садрже речи које указују да су молиоци добили опроштај од Господа: „Владико Господе Боже, Сведржитељу, ... молимо Те да одагнаш мрачне нападе греха од ума нашег и просветиш Божанственим зрацима Светог Твојег Духа ум наш, да би испунивши се познања Твојег достојно се причестили предложеним нам благом, Пречистим Телом и Драгоценом Крвљу Јединородног Твојег Сина, Господа и Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа, опростивши нам све различите грехове, по великој и неистраживој Твојој благодисти" (исто, с. 42). Најпотпуније је исповест изложена у древној Етиопској Литургији у молитви пред Евхаристију, после возгласа „Светиње светима" и одговора на њега. Ево њеног текста: „Господе Сведржитељу, који исцељујеш душе и тела наша гласом Јединородног Сина Твојег, Господа и Бога и Спаситеља нашег Исуса Христа, који су рекао оцу нашем Петру: „Ти си Петар, и на твоје камену сазидаћу Цркву своју, и врата пакла неће је надвладати. И даћу ти кључеве Царства небескога: и што свежеш на земљи биће свезано на небесима; и што раздријеш на земљи биће раздријешено на небесима" (Мт, 16, 18, 19), нека буду разрешене слуге Твоје и слушкиње Твоје устима Свете Тројице, Оца, Сина и Светога Духа, и устима мојим, грешног и непотребног слуге Твојег, Господе Боже наш, Ти си узео грехе света, прими покајање слугу и слушкиња Твојих; учини да засија над њима светлост живота, и опрости им грехове њихове... Сагрешили смо пред Тобом, Господе, речима, делима или помислима нашим, опрости, разреши и отпусти... допусти да сви будемо разрешени. И даље сви изговарају своја имена редом" (Зборник древних Литургија, Св. 3, с. 107-108).

Наведене овде молитве из Литургија древнохришћанске Цркве јасно сведоче да је свака Литургија у првим вековима хришћанства била време самопровере, испитивања савести свих верника. „Али човјек нека испитује себе, и тако од хљеба нека једе и од чаше нека пије. Јер који недостојно једе и пије, суд себи једе и пије, не разликујући тијела Господњег. Зато су међу вама многи слаби и болесни, и доста их умире" (1 Кор. 11, 28-30).

Свети Амвросије Милански (5. век), према сведочењу блаженог Теодорита (5,18), није дозволио неисповеђеном да се причести - једном од силника овога

света кривом за убиство; свети Амвросије му је рекао: „Како ћеш раширити те руке с којих још увек капље крв невино убијених? Како ћеш тим рукама примити пресвето Тело Господње? Како ћеш принети устима својим непроцењиву Крв Његову, - ти који си речју беса својег пролио неправедно крв толиких људи?“

Овај пример указује колико је важна исповест за хришћанина, како је висока одговорност предстојатеља.

У допуну реченом треба имати у виду да по смислу возгласа свештеника „Светиње светима“, Свети Дарови могу бити дати само светима, тј. људима који су у тајни Покајања очистили своју савест и добили разрешење грехова да би се неосуђено причестили Светим Тајнама. Занимљиво је да по чистоти своје савести, дубини вере и веома великог смирења причасници на овај возглас свештеника, свесни своје огреховљености и недостојности пред Богом, одговарају: „Једин Свјат, Једин Господ Исус Христос, во славу Бога Оца. Амин“. У овом одговору молилаца се садржи такође дубока мисао о сапричасности и непосредном сједињењу удова Цркве Христове са Својом Главом, Господом нашим Исусом Христом које се реално остварује у општењу Свете Чаше, на остављење грехова и живот вечни.

Дакле, у току првих векова живота Цркве Христове верујући су се увек причешћивали Светим Тајнама када се вршила Божанствена Евхаристија, али само након исповедања и разрешења грехова. Касније, са слабљењем духа побожности, ређе је постало наше причешћивање. У наведеним овде текстовима древних Литургија можемо такође да видимо како је дубок био дух скрушености, покајања и молитве за достојно предстојање пред Светом Трpezом свештено-служитеља који врше Евхаристију.

Морамо такође рећи да се и у последованију Литургије светих Василија Великог и Јована Златоуста код нас у молитвама свештеника види дубоки покајнички карактер. Дух покајања, помирење са свима, духовна бодрост и „срце чија је сила да шпити од лукавих помисли“ - ето неопходних услова за примање Жртве коју је Бог принео (Мт 5, 23-24), које су потребне извршитељу богослужења. Стога у правилу припреме за Литургију и у молитвама входа свештеник приноси покајничку молитву за себе и своје духовне немоћи. Ова молитва се нарочито појачава у његовој првој (тајној) молитви верних, као и кратко у другој. И што се више ближи час када он треба да приступи вршењу Евхаристије, то је живља и дубља свест о својој недостојности и потреба за очишћујућом благодати, и он излива пред Господом своју душу: „... очисти моју душу и срце од порочне савести, и мене, обученог у благодат свештенства, удостој благодаћу Светога Духа да станем пред свету Твоју Трpezу...“ (Тајна молитва пред Херувимску песму).

Приступајући највећем и страшном моменту Претварања Светих Дарова,

свештеник са свешћу о својој недостојности и величанствености чуда Божјег у потпуности је предан молитви: „Још Ти приносимо ову словесну и бескрвну службу и молимо те и преклињемо: пошаљи нам Духа Твога Светог на нас и на предложене дарове ове”. Речи ове последње реченице „пошаљи Духа Твога Светог на нас” задобиле су карактеристични, веома засновани наставак у појачаној молитви свештеника (предстојатеља) за обнављање његовог унутрашњег бића - речима тропара трећег часа: „Господе, Који си Пресветог Твог Духа у трећи час апостолима Твојим послао Њега, Благи, не одузми од нас, него обнови нас који се молимо” (три пута), који се смењује са ђаконским возгласима: „,Срце чисто саздај у мени, Боже, и дух прав обнови у утроби мојој” и „Не одбаци ме од Лица Твога и Духа Твога Светога не одузми од мене”.

Природно је да потреба покајничког и смиреног духа предстојатеља пре обављања Страшне и Бескрвне Жртве изазива овај његов душевни вапај да Благи Господ не одузме од нас Духа Светог и Његовим силаском нас обнови, као и због његовог будућег личног сједињења кроз Свете Животворне Тајне са Господом Богом, Спаситељем нашим.

Веома је карактеристично да тропар трећег часа који улази у састав Евхаристијског канона и покајни возгласи потпуно одговарају, по духу и мисли, у канонима древне Литургије. Као пример и потврду овде наводимо текстове из Литургије светог апостола Јакова (према сиријском и грчком препису).

1. Молитва за призивање Светога Духа из канона Сиријске Литургије апостола Јакова.

Помилуј нас, Господе Боже Свемогући, и пошаљи нам Духа Твојег Светог, Господа, Животворног, равнопрестоног с Тобом, и равноцарственог Сину, Једносуптног и Савечног, који је говорио у закону и пророцима и у Новом Завету Твојем, који је сишао у виду голуба на Господа нашег Исуса Христа на реци Јордану, као и на свете апостоле у виду огњених језика...” (Зборник древних Литургија, Св. 2, с. 30-31). (Свештеник изговара ово призивање Светога Духа пред Претварање Светих Дарова).

2. Молитва призивања Светога Духа из Грчке Литургије апостола Јакова.

Предстојатељ: Помилуј нас, Боже Сведржитељу, помилуј нас, Боже Спаситељу наш, помилуј нас, Боже, по великој милости Твојој, и пошаљи нама и на ове предложене дарове Духа Твојег Свесветог. А онда, сагавши главу, говори: Господа и Животворног, Сапрестоног Теби Богу и Оцу и Јединородном Сину Твојем, сацарствујућег, Јединосуптног и Савечног, који је говорио у закону и пророцима и у Новом Завету Твојем, који је сишао у виду голуба на Господа нашег Исуса Христа у реци Јордану и пребивао на Њему, који је сишао на апостоле Твоје у виду огњених језика у горњој соби светог и славног Сиона, на

дан Педесетнице, Овога Духа Твојег Свесветог пошаљи, Владико, на нас и на предложене Свете Дарове ове да би, дошавши, светим и благим и славним Твојим присуством осветио и учинио хлеб овај светим Телом Христа Твојег. Народ: Амин. Свештеник: И Чашу ову - драгоценом Крвљу Христа Твојег. Народ: Амин. (Зборник древних Литургија, Св. 1, с. 177-178; в. такође „Божанствена литургија светог апостола Јакова, брата Божјег”, превео с оригинала Левкијски епископ Партеније, Софија, 1948, с. 41-42.).

Наша руска православна Литургија, као и српска, бугарска, грузинска, на Светој гори Атон и др., у саставу Евхаристијског канона (по чину светих Василија Великог и Јована Златоуста) чува тај најстарији део молитве о слању Светога Духа („који је сишао и на свете апостоле у виду огњених језика”, или у другој редакцији: „који је сишао на апостоле Твоје у виду огњених језика у горњој соби светог и славног Сиона, на дан Педесетнице...”), коју јасно изражава тропар трећег часа и речи 50. псалма.

Стога раширено мишљење да свети молитвени низ тропар трећег часа и возгласи: „Срце чисто...” и др. у саставу канона наших Литургија тобоже представљају непотребни додаток (интерполациј у) који нарушава композициону целовитост молитве призивања Светога Духа (епиклезе) не иде даље од плитког, формалног односа према једном од највећих свештених, покајничких и надахнутих момената у православној Литургији.

Из реченог следи да није само за мирјане исповест била обавезна пред причешће Светим Тајнама, већ је и „предевхаристјско очишћење” - покајање одувек било услов за достојно предстојање и учешће у Најсветијој Евхаристији и за свештенослужитеље.

У закључку морамо да приметимо да је Православна Црква као наследница и ревносна настављачица древне хришћанске Цркве у бризи за неосушено причешће верујућих Светим Тајнама установила у складу са староцрквеном праксом чин припреме за Причешће: „Ова припрема се састоји у искреном исповедању грехова, посту, скрушености и помирењу са свима...” (Православно исповедање. Одговор на 107. питање). << Из овог текста јасно видимо да је покајање увек и свагда било услов за учешће у Светој Евхаристији. Есхатолошка радост Литургије не може се осетити тек тако, без припреме.

Нико, дакле, не сумња у добронамерност „евхаристијских еклисиолога” наших дана. Али, искрено речено, више верује вековној пракси припреме за Свето Причешће, којом се спасавао дивно мноштво православних од Јерусалима до Камчатке.

СМРТ, СМРТНОСТ, БЕСМРТНОСТ

О СМРТНОСТИ ТВОРЕВИНЕ

Одговарајући на питање „да ли је Адам пре одбијања заједнице са Богом имао појам смрти”, богословски учитељ епископа Игњатија, Јован (Зизјулас) каже: „Рекао бих да Адам није имао осећање смрти, пошто је она била ту. Смрт је повезана са творевином; чим је нешто створено, оно је смртно. Пошто су човек и свет створени ни из чега, смрт је била природна творевини. Међутим, оно што је први човек, као и сваки, хтео, јесте да се смрт не оствари” („Саборност” 1-4 / 2003, стр. 117-118). Епископ Игњатије у свом интервјуу каже: „Свети оци говоре и о томе да је смрт у природи последица греха. Ово учење на први поглед, да збунује и произведе закључак код људи да је природа створена бесмртна, али да је постала смртна онда кад је човек сагрешио. Међутим, ако се дубље анализира њихово учење о греху, онда ће се доћи до закључка да је створена природа смртна зато што је одвојена од нестворене природе, тј од Бога/.../ Грех за Св. Максима и за друге источне оце није преступ Божје заповести као принципа, за који следи Божја казна у виду смрти, већ одбијања човека да слободно прихвати заједницу с Богом како би и он и целокупна творевина превазишли смрт и постојали, како би живели вечно. Без заједнице с Богом у Христу тварна бића не могу да постоје. Зато је грех, као одбијање заједнице с Богом, једнак смрти, једнак ништавилу”.

Учење о томе да твар не може да постоји аутономно, без Творца, свим православним хришћанима је јасно - јер је плод Божјег Откривења. Када би твар била божаствена по природи, онда би она била нестворена - а то је пантеизам, који лежи у основи сваког паганизма. Али, када се суочимо са ставовима митрополита Јована Зизјуласа и епископа Игњатија Мидића, питамо се: „Шта они подразумевају под смртношћу, чак и првоздане, „рајске” творевине? Да ли је то била само могућност која се није морала остварити? Да ли је првобитна творевина била трулежна? Како је Адам познавао смрт - тако што ју је видео у природном окружењу, или некако другачије?” Њихове формулације нису довољно јасне и бремените су опасним последицама, ако се не разјасне до краја.

Светоотачко учење о уласку смрти у свет је, напротив врло јасно. У „Животу после смрти” (стр. 29-33), митрополит Јеротеј (Влахос) га излаже:

>> Свето писмо више пута понавља да Бог није створио смрт, него да је смрт кроз Адамов грех ушла у свет. Волео бих да поменем два цитата из Светог писма.

Први потиче из Старог завета и у њему се каже: Бог није створио смрт и не радује се пропасти живих бића; јер Он је све створио да би живело и све је у свету спасоносно, у њему нема погубног отрова, и ад не царује над земљом, јер

је праведност бесмртна (Прем. Сол. 1; 13 -15). Није могуће да зло потиче од Бога, будући да је Бог добар; када је створио човека, Он га није створио зато да би (човек) умро. Разуме се да га Он, како се може видети из светоотачког предања, није створио ни као смртног ни као бесмртног, него са могућношћу да постане или смртан или бесмртан.

Други цитат је из Посланице апостола Павла Римљанима: Зато као што кроз једнога човека уђе у свет грех и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе... Али смрт царова од Адама до Мојсеја (Рим. 5; 12 -14). У овом одломку, смрт се посматра као уљез, као паразит на људској природи, изданак и плод Адамовог греха. Ту је дакле реч о смрти која улази у људску природу и на тај начин улази и у читаву творевину.

Грех из кога се родила смрт је Адамов грехопад у Еденском врту. Када је Бог забранио човеку да једе забрањено воће, Он му је у исто време саопштио да ће у који дан окуси од њега, умрети (Пост. 2; 17). Након тог греха, смрт је ушла у људску природу - и то најпре духовна смрт, која је човеково разлучење од Бога, а затим и смрт телесна, која је разлучење душе од тела у одређено време. Оног дана када је сагрешио, Адам је духовно умро, а затим је, нешто спорије, умро и физички./.../

По светоотачком учењу, смрт, као што смо рекли, није Божија казна него плод и исход Адамовог греха. Термин „смрт” користи се за означавање човековог отпадања и разлучења од Бога у којем је истински живот. На тај начин свако ко отпадне од живота, од Бога, слаби и умире. У том смислу је, као што наглашава Св. Григорије Палама, „први који је поднео то слабљење био Сатана, кога је Бог праведно напустио због његове непослушности”. „Ослабљени ђаво је и на човека пренео слабост јер је човек послушао његов савет, постао непослушан Богу и изгубио Његову благодат” (Григорије Палама, 16. омилија - на грчком).

Св. Максим Исповедник би рекао да, када говоримо о смрти, ми углавном мислимо на разлучење од Бога. То разлучење се дешава кроз грех, тако да је грех средиште смрти. Како човек није послушао Божију заповест и како је отпао од Бога, „нужно је уследила и телесна смрт” (Добротољубље, 2. том).

Св. Јован Дамаскин ствари такође посматра у том светлу када наглашава да човек у целини потиче од Бога, али да исквареност и њена последица, а то је смрт, долазе од нашег сопственог зла. „Управо је кроз човека, односно кроз Адамов преступ, смрт дошла заједно са другим казнама”. Стварање човека је дело стваралачке силе Божије, док је наше трајање дело Његове кохезивне силе и енергије. Смрт је резултат „нашег сопственог избора и зла, а не казна и дело Божије” (Јован Дамаскин, „Православна вера”).

Смрт је, према Св. Јовану Дамаскину, у свет дошла „као нека дивља и сурова

звер да разори човеков живот” („Православна вера”). То је врло лепа слика, која живо изражава целокупну стварност. Смрт је уистину као дивља, неукроћена звер која пустоши и уништава људске животе. Сви ми уистину окушамо ту дивљину смрти у онима који су нам драги.

Св. Григорије Палама, чије смо централно гледиште на нашу тему већ размотрили, изражава се веома описно и са чудесном прецизношћу. Када је Ева чула савет лукавог ђавола, „видела је, папила, јела, умрла, привукла човека и добила друга и у окушању и у паду” (40. омилија).

Разуме се да, када кажемо да је Адам умро, не мислимо да је људска природа била у потпуности уништена. Како је, међутим, најпре искусио духовну смрт, искусио је и смрт телесну, иако није завршио у непостојању. Човек је разлучен од Бога, потресен је тим последицама, али није у потпуности уништен. Св. Макарије Египатски нам то саопштава на карактеристичан начин: „Ми ипак не кажемо да је он био у потпуности изгубљен, да је био удаљен из живота и умро. Он је умро у погледу свог односа према Богу, иако по својој природи он још увек живи” (12. омилија).

Након Адамовог греха, Бог је, услед Своје велике љубави и сажаљења, обукао човека у „хаљине од коже”. Из учења светих Отаца видимо да те „хаљине од коже” заправо означавају пропадљивост и смртност које су ступиле у човеково тело после његовог греха. Пропадљивост се састоји у болестима, слабостима и недаћама људског живота, од начина на који се човек зачиње, бива ношен у утроби, од начина на који се рађа и најзад креће према смрти (Панајотис Нелас, Обожење у Христу). Читав човеков живот је, у ствари, низ узастопних смрти, „он је продужена смрт” (Георгиос Манцаридис, Паламика, стр. 49 - на грчком, и Г. Манцаридис, Обожење човека, стр. 22) .

Из онога што смо до сада рекли може се видети да узрок смрти није Бог него грех који су Првостворени по свом слободном избору починили у рају. Из светоотачких учења је, међутим, очигледно да је Бог из љубави и човекољубља допустио да смрт ступи у људску природу.

Ми превасходно можемо рећи да је непосредно након Адамовог греха могло умрети и тело, али му је Бог допустио да живи чак и после греха, „припремајући пут покајања” и могућност да се задобије духовни живот (Григорије Палама, Монахињи Ксенији, Добротољубље, 4. том, стр. 299). Тако су чак и све оне патње које су повезане са пропадљивошћу и смртношћу постале прилика да се чезне за узвишенијим животом и задобијањем заједнице са Богом.

Према Св. Василију Великом, Бог је допустио смрт стога да човек не би заувек остао у живој смрти (Омилија: О томе да Бог није узрочник зла). То становиште Црква је формулисала у молитви за опроштај коју епископ изговара на опелу. У

њој се између осталог каже да је Бог у Својој љубави према људском роду, а да зло не би постало бесмртно и вечно, дозволио да нераскидива спона између душе и тела Његовом вољом буде разрешена, односно, допустио је да се догоди смрт!.../

Христово оваплоћење догодило се зато да би грех и смрт могли бити уништени и да би ђаво могао бити поражен. Христос је у ствари прихватио смртно и рањиво тело да би поразио смрт. Својим распећем и васкрсењем Он је надвладао смрт и човеку дао могућност да је, након што се сједини са Њим, и сам надвлада у свом личном животу. Тај циљ се достиже кроз свете тајне Цркве. Оне не ослобађају човека од онога што се назива психолошком кривицом нити умиљостивљују Бога због Адамовог греха, али оне побеђују смрт. Кроз крштење постајемо удови васкрслог Тела Христовог а кроз причешћивање Телом и Крвљу Христовом примамо лекове за бесмртност. Не само да је душа сједињена са Богом, него и тело осећа ту унутарњу промену и преображај душе. То се јасно види у моштима светитеља Цркве.

Разуме се да је од великог значаја чињеница да након крштења и светог причешћа смрт још увек постоји, јер се оно што се дешава у Христовом животу дешава и овде, како објашњава Св. Максим Исповедник. У безгрешном рођдству Христовом, Његово тело је намерно остало пропадљиво због Његових спасоносних страдања јер је на тај начин могла бити побеђена смрт. Тако чак и у крштеној личности природа остаје пропадљива и након крштења, али не као осуда за њену грешну природу, него као начин да се осуди и уништи грех (јером. Артемије Радосављевић, Тајинство спасења према Св. Максиму Исповеднику, Атина, 1975, стр. 109 - на грчком). Човеку је кроз крштење омогућено да се, по свом слободном избору, бори са грехом који је нераскидиво повезан са пропадљивошћу и смртношћу тела. У том смислу је човеково спасење Божије дело, али је неопходна и човекова сарадња.<< Тако нас учи Црква устима митрополита Јеротеја.

Кретање у области тема какве су смртност природе ван заједнице с Богом и створености човека је често кретње по оштрици жилета. Јер, 123. правило Картагинског сабора јасно тврди: „Ако неко каже, да је Адам, први човек, створен смртним, и да би, сагрешио или не сагрешио, умро телом, то јест изашао из тела не по казни за грех, него по неопходности природе, да буде АНАТЕМА.” Зато ту све мора бити прецизно формулисано.

А Свети Григорије Синаит каже: „Човек је створен НЕТРУЛЕЖНИМ, каквим ће и васкрснути, но не и непроменљивим, нити пак променљивим, него као онај који има моћ да се мења или да се не мења... Трулежност је - плод палости”. И додаје: „Садашња променљива твар није првобитно саздана трулежном, него је

после потпала под трулежност/.../ Онај Који је обновио и освештао Адама, обновио је и твар, али их још није избавио од трулежности.”

Свети Григорије Палама додаје: „Откуда је и сама смрт? - То је последица нашег, оног с почетка, непослушања Богу; последица гажења заповести коју нам је Бог дао; последица нашег прародитељског греха, који се збио у рају Божјем. На тај начин, и болести и немоћи и многолики терет искушења порекло води од греха; зато што смо се, због последица истог, оденули у хаљине од коже - у ово болесно и смртно и многим мукама подвргнуто тело, и прешли у овај свет подвлашћен времену и смрти, осуђени да живимо животом препуним страсти и невоља... **Бог не само да није створио смрт, него је и задржавао њено појављивање** (подвлачење В. Д.) А пошто је човека створио као живо биће које има власт над самим собом, Он не би могао да јој се (смрти, нап. В.Д.) супротставља тако што би нам одузео слободу власти над самим собом, коју нам је Он дао, да тако не би нарушио Своје дело. Али, по својој доброты и премудрости Он је нашао начин: како да упозори човека на смрт и у исти мах да сачува слободу његове воље. Како је то учинио? Чим га је саздао и оживотворио, Он му је дао и савет који је у себи садржао бесмрће, дао му је (том савету, нап. В.Д.) облик заповести, и јасно предсказао да ће, ако ова животворна заповест буде нарушена, уследити смрт, и то не смрт тела, него - смрт душе, говорећи пару наших прародитеља: „У онај дан у који окусите од дрвета познања добра и зла, смрћу ћете умрети” (Пост. 2, 16-17). Обратите пажњу: не каже у форми заповести: оног дана кад окусите, умрите, јер је заповест Његова почетак постојања свега (онога што Његова заповест установљава) и, као је речено: „Он заповеди, и постаде” (Пс. 32, 9); **смрти он није заповедио да постане** (подвукао В. Д.), него је предсказао да ће је бити због преступа, рекавши: „Да не једете с дрвета; у који дан будете јели, умрећете” (Пост. 2, 17) да очувавши савет и бежећи од преступа, не будемо подвлашћени смрти”. Ове речи из 31. омилије Св. Григорија Паламе јасно показују да нико од православних богослова није схватао прародитељски грех као, како владика Игњатије каже, „преступање Божје заповести као принципа”, него гажење животворне заповести Божје. Јер, заповести Божје дају ЖИВОТ: православна етика има теоцентрично, а не антропоцентрично порекло.

У творевини пре греха није било никакве смрти. Св. авва Доротеј, у VII веку, каже: „Бог је створио човека по свом лику, то јест као БЕСМРТНОГ, САМО-ВЛАСНОГ И УКРАШЕНОГ СВАКОМ ВРЛИНОМ. Али када је он преступио заповест, окусивши плод од дрвета, онда је био изгнан из раја (Пост. 3), отпао је од природног стања и пао у противприродно, већ пребивајући у греху, славољубљу, љубави према сластима овога света, и био је савладан од њих, јер је

и сам постао њихов роб кроз преступ. Тако је, мало по мало, почело да узраста зло и зацарила се смрт”.

Свети Симеон Нови Богослов, у првом Етичком слову, јасно каже:

>> Бог није, како неки мисле, првостанима на самоме почетку дао само рај, нити је само њега створио нетрулежним, него је много пре њега сву ову земљу коју ми сада насељавамо и све што је на њој, али и небо и оно што је на њему, привео у постојање у пет дана. У шести дан саздао је Адама и поставио га за господара и цара целокупне видљиве творевине. Тада не беху створени ни Ева ни рај, него је Бог овај свет саздао као какав рај нетрулежни, додуше, али ипак вештаствени и чулни, те је њега, како је речено, даровао Адаму и његовим потомцима на уживање. Али да ти се то не би чинило чудно, причекај и у даљој беседи то ће ти се јасно показати из самога Божанственог Писма. Јер записано је: У почетку створи Бог небо и земљу; а земља беше невидљива и неустројена (Пост. 1, 12). Приповедајући затим подробно о свим осталим делима Божијега стварања, пошто каза: И би вече, и би јутро, дан пети (Пост. 1, 23), Писмо додаје: И рече Бог: Начинимо човека по слици и подобију нашем; и нека владају рибама морским и птицама небеским, и стоком, и свом земљом и свим гмизавцима који гмижу по земљи. И створи Бог човека, по слици Божијој створи га, мушко и женско створи их (Пост. 1, 26-27). Тамо се о мушком и женском говори не као да је Ева већ ту, него као да постоји у ребру Адамовом и сапостоји Адаму. То ћете доцније јасно видети: И благослови их Бог говорећи: Растите и множите се, и напуните земљу и загосподарите њом; и владајте рибама морским и птицама небеским, и свом стоком, и свом земљом и свим гмизавцима који гмижу по земљи. (Пост. 1, 28)

2. Видиш ли како је Бог на почетку цео овај свет као какав рај дао човеку? Јер о којој то друго земљи говори, ако не овој коју ми, како рекосмо, и сада настањујемо, и ни о једној другој? Зато и додаје, те каже: И рече Бог: Гле, дадох вам сваку траву семену која сеје семе, које је поврх целе земље; и свако дрво које има у себи плод семена семеног што ће вам бити за храну; и свим зверима земаљским и свим птицама небеским и сваком гмизавцу који гмиже по земљи (Пост. 1, 28). Видиш ли како је Он Адаму и нама, његовим потомцима, на уживање дао све што се види на земљи и у мору, и да га није само рајем даровао? Јер и све што је Адаму рекао као, да је и свима нама говорио, како је касније и Апостолима Сам кроз Живо Слово Своје рекао: А што говорим вама, свима казах (Мк. 13, 27) знајући да је род наш на земљи имао да се умножи без мере и броја. И ако смо се ми људи толико размножили, пошто преступисмо заповест Његову и бејасмо осуђени да живимо и умиремо, замисли само колико је требало да буде оних који су рођени од стварања свега да нису умирали, и какав би живот и живљење имали у нетрулежном свету нетрулежни и бесмртни остајући, живећи безгрешно и без

јада, бриге и муке, при чему је, у мери у којој би напредовали у чувању заповести Божијих и стицању добрих помисли, требало да временом буду узведени ка правој слави и да се измене, приближе Богу и струјним зрацима Божанства, те да се свачија душа озари, а да се чулно и вештаствено тело претвори и преврати у невештаствено и духовно које надилази све чулно. А и колику је радост и весеље требало да нам уз то причињава заједничко живљење заиста је неизрециво и разуму недоступно.<<

Дакле, творевина Божја саздана је НЕТРУЛЕЖНА. Смрт у творевину улази кроз Адамов грех. Смрти не би било да Адам није сагрешио. Она би остала неостварена могућност. Зато настојавање на томе да је „свет смртан зато што је створен” јесте, из перспективе формалне логике, исправно (у смислу да твар нема живота у себи, него је Творац одржава у постојању), али она, без јасног тумачења, може да одведе до богохулног закључка да је Творац саздао смрт. А није! Бог је и човека и свет створио НЕТРУЛЕЖНИМ. Исти проблем имамо и са учењем о души. Кад православни хришћанин каже да је душа бесмртна, то не значи да она има божаствену природу (како су учили Платон и пагани), нити значи да је човек потпун без тела. Али, то значи да је, по речи Господњој, душа претежнија од тела; то значи да тело, кад умре, трули у земљи, а душа постоји без тела; то значи да је душа, и без тела, делатна и потпуно свесна, чекајући у привременој насади раја или мукама ада, Царство Небеско или пакао; то значи да се душа, молитвом Цркве и милостињом, из ада може избавити; то значи да душа има почетак, а нема крај. Смрт душе је њена одвојеност од Бога, као што је смрт тела одвајање тела од душе. Прецизно говорећи, душа је бесмртна ако је с Богом, а пребива у вечном умирању ако није са Богом. Цепидлачећи, можемо рећи да је душа НЕУНИ-ШТИВА- или као спасена у Христу или као осуђена на вечне муке.

Али, ово јасно учење у делима митрополита Зизјуласа и епископа Игњатија као да је замагљено. Они као да га „процеде кроз зубе” кад су, неким питањем, притерани уза зид. То све изгледа као невољно признавање чињеница Светог Предања (као кад митрополит Зизјулас, на скупу „Онтологија и етика”, одржаном у Пожаревцу у јесен 2003, а објављеном у часопису „Саборност” 1-4/2003, стр. 121-123, каже да „душа, рецимо, преживљава”, па одмах додаје да то није много битно јер је човек и душа и тело.)

Зашто он тако саопштава истину о души после смрти? Нико, рекосмо, не пориче да душа без тела није потпун човек, али душа је, по речи Господњој, ПРЕТЕЖНИЈА ОД ТЕЛА онолико колико је ЈЕЛО ПРЕТЕЖНИЈЕ ОД ОДЕЛА.

Све ове нејасноће доводе људе до збуњености, узнемирености и, што је најстрашније, до погрешних схватања (рецимо, о томе да душа НЕ МОЖЕ ДА

ПОСТОЈИ ОДВОЈЕНО ОД ТЕЛА - А МОЖЕ!). То се нарочито примећује код студената Богословског факултета СПЦ, који после бивају опгужени да НЕ РАЗУМЕЈУ своје професоре и причају свашта о њиховим ставовима. Али, они их често не разумеју - не зато што су студенти злонамерни, нити зато што су глупи, него зато што професори предају НЕРАЗУМЉИВО, а Свето Предање је јасно као сунце.

Да Догматика оца Јустина није избачена с Богословског факултета, не би било тако много погрешних тумачења и неразумевања.

Зато, помолимо се Господу да ова ЗЛАТНА КЊИГА Цркве од Истока поново постане уџбеник наших теолога; онда би нам и Творац и творевина били јаснији, али и спасење ближе. Јер, Свети Јустин Ћелијски је знао да православна етика (пут ка спасењу) извире из православне онтологије (богословља као откривене истине о Богу, човеку и свету.)

ШТА ЈЕ СА УМРЛИМА ДО ВАСКРСЕЊА?

Учење епископа Игњатија о стању душе после смрти веома је неодређено. Ево шта он каже о томе:

„На питање шта је са умрлима до васкрсења, одговор треба тражити у Евхаристији. Све што је створено, и живи и умрли, сједињени су са Богом Логосом и присутни су у евхаристијском сабрању. Зато што је Евхаристија сам Господ, тј. заједница целе творевине с Богом у Христу. И као што ми, присутни на Литургији, показујемо да смо у нераздељивом јединству с Богом у Христу, тако су на Литургији присутни и сви свети, тј. они који су се упокојили у Христу. Тамо где је Господ, тамо је и Тело његово, тј. Црква, јер „Бог је Бог живих, а не мртвих.”

Шта ово значи?

Да ли душа до васкрсења тела „спава”, и „буди се” само за литургијско сабрање? Да ли су и непокајане грешне душе присутне на Литургији? Рецимо, душа Анте Павелића? Душа Хитлера, Стаљина, Тита? Ако су њихове душе тамо, да ли ми идемо где су и они?

Да ли душа уопште може да постоји одвојено од тела? Јер, епископ Игњатије каже: „Душа није цео човек и она не може да постоји без конкретног тела. /.../ Оци посебно нису дозвољавали могућност да душа постоји пре тела и независно од тела /.../ Оно у чему се огледа јединствени став Св. отаца, и у чему се разликује библијски и светоотачки приступ овој теми од Платоновог, јесте чињеница да једино Бог вечан, бесмртан по природи, зато што је нестворен. Све друго је створено од Бога, па и душа, и нема вечности у себи по својој природи.”

Пошто је учење о души после смрти веома битно за наше спасење, а код епископа Игњатија се оно неодређено излаже, дужни смо да читаоца упознамо са истинама православне вере у тој области. Водич ће нам бити богомудри митрополит Јеротеј (Влахос), који је у својој књизи „Живот после смрти” подробно изложио светоотачко учење о том питању. Дакле, да прво видимо како, по Светом Предању, изгледа одвајање душе од тела и пролазак кроз ваздушна МИТАРСТВА:

>> У црквеном предању смрт се назива тајном. Она у ствари и јесте тајна, али не у смислу светих тајни кроз које постајемо причасници нестворене благодати Божје, него у смислу да се у смртном часу и након тога дешавају тајанствене ствари које човеков разум још не може да схвати.

Осим тога, тајна смрти налази се у чињеници да је раскинуто јединство душе и тела. Из учења наше Цркве добро нам је познато да постоји тесна веза и снажно јединство између душе и тела. То јединство се успоставља стварањем човека, непосредно након што се зачне у мајчиној утроби, и траје све до тренутка његове

смрти. Човек је психосоматско биће, што значи да душа не сачињава целог човека, али да га не сачињава ни његово тело. Тако се у тренутку разлучења душе од тела дешавају тајанствене ствари. Душа није живела пре стварања тела и она, према томе, не жели ни да живи без њега. Одлазак душе из тела је насилан и то је тајна смрти.

Разуме се да ми тајну смрти сматрамо страшном јер она раскида јединство међу онима који се воле, јер губимо особу коју волимо. То је велика истина и доживели су је сви они који су изгубили драге особе. Не треба, међутим, да заборавимо да је оно страшно у смрти управо то, што такво разлучење душе од тела очекује и нас. Ту истину јасно видимо у тропару који је написао Св. Јован Дамаскин и који се пева у Канону на исход душе. Ту се каже: „Заиста је страшна тајна смрти, како се душа силом од тела одваја, најприроднији савез по уређењу и сједињењу раскида се по Божијој вољи”.

Овде се појављује неколико великих истина. Прва је да постоји тесна и веома природна веза као и снажан склад између душе и тела. Друга истина је да се та веза насилно раскида. У том насиљу се и састоји страшна тајна смрти. Због тога душа, како ћемо касније видети, дрхти и преплашена је. Трећа је истина да се тај раскид дешава по Божијој вољи. Бог није узрочник смрти, али јој је Он допустио да ступи у људски живот јер се ништа у свету не дешава без Његове воље (или допуштења, нап. В.Д.)

Смртни час је, дакле, страшан за сваког човека. Оно што је у вези са смрћу страшно није чињеница да морамо напустити овај свет за који смо били везани, него чињеница да се тада дешавају различите тајне које, услед огрубелости чулних органа наших тела, раније нисмо (ни) примећивали.

У том одсудном тренутку човек, неприпремљен за то, врло добро разуме самога себе. Читав живот који је проживео појављује се пред њим као филм. Св. Јован Лествичник би рекао да се „већина гордых људи све до смрти завања уверењем да су бестрасни” и да „тек тада увиде колика је њихова беда” (Лествица, Поука 23). Другачије речено, горди тек тада увиђају своје унутарње духовно сиромаштво и то се утолико више дешава онима уплетеним и у многа друга дела која су починили силом својих душа и тела. Један савремени, поштовања достојни отац каже да ће у смртном часу човек видети чак и најбезначајнија дела која је починио током живота, као што у делићу секунде човек види и незнатну нечистоћу у чаши воде.

Страх због суочавања са тајном смрти крије се у чињеници да за човека тада почиње нови живот. То је, наравно, такође повезано са вечним стањем његове душе и тела. Према Св. Теогносту, смртни час је ново рођење, када човек, а посебно праведан човек, као да излази из неког мрака, из друге мајчине утробе и

стуба у невештаствену и блиставу област. Стога он човеку саветује да се радује, јер се смрћу преноси до испуњења својих надања. Упоредо са тим он га, међутим, саветује да буде опрезан „због безбожних демона који нас окружују” и до последњег тренутка покушавају да нам нашкоде. Човек, дакле, треба да се радује пошто се упутио ка наслађивању вечним блаженствима, али исто тако треба да буде трезвен и опрезан због неизвесности онога што ће доћи, јер је у великој мери подложан промени” (Теогност, О практиковању врлина, Добротољубље, 2. том, стр. 324).

Према сведочењу светитеља, особито се наглашава да човек не доживљава разнолика искуства једино у тренутку када душа напусти тело, него и онда када се приближава време да га напусти. Будући да човек тада живи на граничној линији, сва га стања су оправдана. Другачије речено, човек би могао имати визију светитеља, божанског светла итд, али исто тако и визију демона који покушавају да га што више заплаше и шчепају.

Љубав Божија према људском роду показује се и тиме што праведници имају визије светитеља тако да, по речима Св. Григорија Двојеслова, не страхују када дође смрт, видевши у каквом ће се друштву налазити, тако да се „без бола и страха могу ослободити телесних окова”. Овде се поново сусрећемо са оним о чему смо раније говорили, односно са чињеницом да разлучење душе и тела изазива бол и да се на овај начин могу развејати страхови и малодушност.

Св. Григорије Двојеслов помиње случај извесне Тарсиле која је у време своје смрти, док се око ње налазило много људи, видела како се приближава Исус. Са великим жаром довикнула је свим присутним људима: „Склоните се, склоните се, долази Исус!” Видевши овај призор, њена душа је напустила тело. Исти светитељ каже и да је извесна жена по имену Муза, пре него што је испустила душу, видела Мајку Божију како иде према њој. Тада је, снажно поцрвеневши због стида и поштовања одговорила врло меким гласом; „Ево ме, Госпо! Ево ме, Госпо”, а онда предала свој дух.

И док се праведницима указују такве божанске визије, које их теше и причињавају им велику радост, грешници који се за живота нису очистили виде, напротив, демонске визије. У светоотачким списима је сачувано много таквих примера. Хтео бих да поменем два.

Св. Григорије Двојеслов описује случај човека који је био врло близу смрти и око њега су се окупили многи монаси да би се молили. Умирући је видео аждају која долази да га прогута, али због присуства браће није у томе успела и једино што је у својој чељустима држала човекову главу. Болесник је преклињао браћу која су га подстицала да се осени крсним знаком. Одговорио је да, када је пожелео да се прекрсти, није могао то да учини. Онда су се браћа помолила и после неког

времена човек је рекао: „Захвалите Богу; јер је, захваљујући вашим молитвама, отишла аждаја која је хтела да ме прогута; није била у стању да ту и остане”.

Други случај је описан у повестима пустињских отаца. Блажени отац, који је изашао из своје келије ради продаје ручних радова, седе пред капију неког богаташа. У том часу угледа „мрачне и страшне људе” који су јахали црне коње и носили бубњеве; стигли су до капије, сјахали и ушли у кућу. Чим их је болесник угледао, узвикну: „Госпode, буди милостив према мени и помози ми!” Они му, међутим, рекоше да је касно и да више нема времена за спасење или утеху. „Тада насилно истрогоше његову душу и одоше”.

Када се душа припрема да напусти тело, показује се мноштво тајни које су нам непознате и сада нам можда изгледају необичне. Ми их, без обзира на то, не можемо порицати јер о њима сведоче свети људи. Осим тога, блиска нам је и Христова парабола о безумном богаташу који је у смртном часу зачуо глас Божији: Безумниче, ове ноћи тражиће душу твоју од тебе; а оно што си припремио чије ће бити? (Лк. 12; 20). Ту, дакле, нема места сумњи. Св. Макарије Египатски каже: „Када се душа одваја од тела, дешава се велика тајна”(22. омилија). Те тајне почињу да се одигравају још у тренутку када душа почне да се припрема за одлазак.

Тајанствене ствари не дешавају се само пре одласка, него и у тренуцима када душа исходи из тела. Постоје светоотачки текстови који нам откривају да у неким случајевима, када душа исходи из тела, она предочава свој одлазак, али исто тако и своје присуство у кући у којој лежи преминула особа. То се углавном дешава светитељима. Оно што ћемо рећи доказаће да душа није једноставно енергија тела него духовни елемент у човековом бићу који је створио Бог и који, по Његовој вољи, никада не може бити уништен.

Св. Филотеј Кокинос, описујући блажени крај Св. Григорија Паламе, каже да је у часу када се његова душа раздвајала од тела чудесна светлост блистала око одаје у којој је лежало тело Св. Григорија, а да је обасјавала и његово лице. Он каже да су два угледна човека из Солуна, од којих је један био свештеник а други монах, обојица врлински људи, видели ту „блиставост душе која напушта тело”. Другим речима, душа је зрачила светлошћу када је изашла из тела. Сви људи су, међутим, били сведоци природног зрачења његове личности. Св. Филотеј, који тај догађај тумачи на богословски начин, каже да је оно (зрачење) изазвано благодаћу Светог Духа који је обитавао и у његовој души и у његовом телу (Филотеј Кокинос, Житије Св. Григорија Паламе). Блиставост те светлости се, наравно, дугује чињеници да је током читавог свог живота Св. Григорије био причасник, али и проповедник Светлости.

Св. Венедикт, кога описују као човека Божијег, такође је имао таква искуства током живота. Каже се да је једном, док је боравио у келији и гледао у небо видео душу своје свете сестре „како се у обличју блиставе голубице узноси на небо”. Други пут је, док се током ноћи молио, изненада угледао снажну светлост на небу. Видео је читав свет као да је сакупљен испод једног сунчевог зрака и у исто време свету душу Германа, епископа Капуе, „у пламеној сфери, док је ангели узносе на небо”.

Готово идентичан догађај можемо пронаћи у житију Св. Антонија Великог. Када је пошао до Св. Павла Тивејског да би му донео одежде Атанасија Великог, Св. Антоније Велики је, приближивши се пећини, видео анђелске чинове, скуп апостола, збор пророка, редове мученика и, усред свих њих, душу Св. Павла која блиста снажније од снега „уздижући се усред неба са великом радошћу”.

Чињеница да су два горепоменућа светитеља видела и препознала душе појединих светаца показује да, упркос томе што душа напушта тело и што се јединство душе и тела раскида, ипостас, личност, није уништена. Светитељи препознају преминуле видевши њихове душе. Касније ћемо анализирати чињеницу да се личност не уништава, док овде једноставно указујемо на њу.

Разлучење душе од тела, а посебно у случају светитеља, прате многа обележја. Св. Григорије Двојеслов каже да је уобичајена појава да, када душе светитеља исходе из тела, они зачују славословља на небу. То се дешава стога да не би осетили како трпе разлучење од тела.

Неки човек, по имену Сервулос је, зачувши у часу свог одласка химне на небу, рекао присутнима да буду тихи: „Ћутите! Зар не чујете славословља како одјекују на небесима?” И заиста, каже се да су сви, у часу када је његова душа напустила тело, били испуњени миомирисом. Читаво место је дивно замирисало. Исто се догодило и са Тарсиллом. Када је њена душа напустила тело, тамо се разлио „чудесан миомирис” и сви су схватили да је ту био присутан „Творац миомириса”. То се десило и са неком женом по имену Редемпта, када се, након што је отпочинула, са небеса спустила светлост и испунила читаву келију. Зачуо се и громки звук, а врата келије су зашкрипала као да у келију улази мноштво људи.

То је сасвим природно, јер ми у нашој Цркви верујемо да постоји заједница између живих и мртвих. На иконографским представама Успења Богородице видимо долазак свих апостола. То се такође види и на призорима упокојења великих светитеља: присутни су свец и ангели и они примају њихове душе. Упокојење појединих светитеља је исто тако славно као и њихов живот.

Досада смо видели да се, у тренутку приближавања смрти, показују велике тајне, а такође и да је светитељима на различите начине било даровано да буду свесни тренутка у коме душе праведника напуштају њихова тела. Сада морамо

приметити да ангели одводе душе светитеља, док душе непокајаних грешника одводе демони.

Св. Макарије Египатски учи да човеку, ако је непокајан у часу свог одласка, „приступају скупови демона и палих ангела, заједно са силама мрака које поробљавају ту душу и одвлаче је као заоченика на своје место”. Напротив, слугама Божијим, који чак и сада крај себе имају ангеле и окружене су добрим духовима, бива даровано да у време њиховог одласка, „хорови ангела примају њихове душе и односе их на своје место у непомућену вечност. Тако их они одводе Господу” (22. омилија). На другом месту Св. Макарије Египатски каже да душу, када нема залог Светог Духа, у часу њеног разлучења од тела хватају демони и не допуштају јој да се узнесе на небеса (16. омилија).

Према томе, они који имају печат Св. Духа и који су истински хришћани не осећају страх него се радују, јер имају нерукотворени дом, а то је сила Духа који обитава у њима.

Та учења не потичу искључиво од отаца; она су непобитно посведочена и устима Христовим. У Параболи о богаташу и Лазару каже се да су ангели однели Лазара у наручје Авраамово. А кад умре сиромаш, однесоше га ангели у наручје Авраамово (Лк. 16; 22). Међутим, у параболи о безумном богаташу Христос нас учи да душе непокајаних грешника примају демони. Он је управо то и рекао безумном богаташу: Безумнице! Ове ноћи тражиће душу твоју од тебе, односно, тражиће је демони (в. Лк. 12; 20).

То предање је прешло и у богослужење наше Цркве. У погребној служби (опелу) пева се један карактеристичан тропар, који указује на борбу душе у време њеног разлучења од тела. Грешник се обраћа и ангелима и људима и нико од њих не може да му помогне.

У тропару се каже: „Авај мени, какву тешку борбу има душа када се одваја од тела! Авај, колико тада плаче и нема ко да се смилује на њу! К ангелима подижући очи узалуд се моли, к људима пружајући руке, нема ко да јој помогне”.

Хришћанин је свестан ове реалности јер у вечерњој молитви, коју чита сваке вечери пред одлазак на спавање, он моли Пресвету Богородицу да му у смртном часу помогне да избегне мрачна лица демона: „И у часу мог одласка из живота, побрини се за моју убогу душу и удаљи од ње мрачна лица злих демона”.

Након што душа напусти тело, дешавају се, заиста, тајанствене ствари које сада не можемо ни да замислимо, а које су нам свети Оци открили не да би нас заплашили, него да би нас охрабрили да се припремимо за тај страшни тренутак. Целокупан живот хришћанина је припрема за смрт. Та припрема се, наравно, не одвија са зебњом, него са радошћу и ведрином, јер је надахнута благодаћу

Божјом и живог чини хуманијим, будући да онај ко се припремио за свој одлазак најбоље зна како да се суочи са свим што се дешава у животу и он је у највећој мери друштвено биће. /.../

У вези са овим што смо рекли налази се и учење Светог писма и светих Отаца о митарствима душе. На овом месту темељно ћемо испитати ово питање, јер се оно тиче страшне тајне смрти. Ту тему налазимо у читавој библијско - патристичкој традицији и она одговара стварности на коју морамо да обратимо пажњу како бисмо се припремили за страшни смртни час. Оно што следи није написано зато да би изазвало зебњу, него да би подстакло на покајање чији је исход радост, јер ће онај, ко има дар Светога Духа и сједињен је са Христом, избећи страшно присуство демона митарстава.

Према учењу Отаца Цркве, душа, приликом свог разлучења са телом, исто као и када се тек припрема да га напусти, осећа присуство демона који се називају демони митарстава (митари) и обузета је страхом јер ће морати да прође кроз та митарства.

Ми, наравно, на самом почетку морамо истаћи да демони митарстава, митари, немају власт над праведницима, над онима који су се сјединили са Христом. Праведници не само да неће пролазити кроз митарства, него их се чак неће ни уплашити. Све ћемо то јасније сагледати када упоредимо учења Отаца. Описивање проласка душе кроз демоне као митарства (тј. као царинарнице, митнице) преузет је од цариника тога времена. Морамо се укратко осврнути на ову тему да бисмо разумели зашто Оци пролазак душе кроз демоне описују као митарства, односно као царинарнице.

У древна времена, назив скупљача царине се давао онима који су сакупљивали јавне порезе од државе, а затим их сакупљали од народа. Скупљачи пореза су се делили на две класе: прву класу сачињавали су тзв. „закупци“ („заплењивачи“) или „скупљачи десетине“ који су били најбогатија класа и представници власти, док су другу класу чинили „скупљачи пореза“. Закупци су били главни јавни скупљачи који су откупили порезе од државе, док су скупљачи пореза били њихове плаћене слуге које су сакупљале порез од народа и предавале га закупцима.

Скупљачи пореза или цариници су били неправедни јер су сакупљали порезе веће од онога што је требало да плате својим господарима. Управо су због тога цариници били на лошем гласу у старим друштвима. Платон каже да су цариници били округни, не толико онда када су скупљали дажбине на видљиву (увозну) робу, него када би, трагајући за оним што је скривено, претурали по опреми и терету других људи. Зато је Теокрит, упитан које су звери најкрволочније, одго-

ворио: „У планинама лавови и медведи, а у градовима цариници и улизице”.

Цариници су, у свом напору да сакупе што је могуће више пореза - а посебно ради тога да не би допустили да побегну неки људи који нису прихватили тешке и неправедне намете - измишљали различите начине: чекали би у заседи на узаним путевима и хватали пролазнике, присиљавајући их да предају оно што су дуговали. Било је то врло непријатно и одбојно за људе тога доба.

Управо су тај блиски и одбојни лик искористили Оци да би људима тог времена омогућили да разумеју страшну мистерију смрти и страшних ствари које се откривају када се душа припрема за одлазак, а нарочито када исходи из тела. Св. Макарије Египатски је то изражајно рекао: „Као што цариници чекају у заседи на уским друмовима и хватају пролазнике и погачене, исто тако и демони брижљиво посматрају и отимају душе. И када оне изађу из тела, уколико нису потпуно очишћене, није им допуштено да се узнесу у небеске обитељи где ће сусрести свог Господара, јер их одвлаче демони ваздуха”.

Лик цариника свакако припада реалности тога доба. Међутим, учење да демони покушавају да ухвате људске душе приликом њиховог исхода (из тела) помиње се у многим текстовима Светог писма и Отаца Цркве. Већ смо видели да душе праведника прихватају ангели, а да душе грешника и непокајаних прихватају демони. Са злоробом, коју сви демони осећају према људима, они желе да надвладају све људе и да их заувек задрже у својој власти. Они, међутим, немају власт над праведницима.

Најважнији навод из Светог писма на који се позивају Оци Цркве када говоре о демонима митарстава је онај у коме Христос непосредно пред Своје страдање каже: Долази кнез овога света и у мени нема ништа (Јн. 14; 30). Кнез овога света је ђаво. Он није назван кнезом овога света зато што је заиста кнез и највиша власт у читавом свету, него зато што влада светом неправедних. Христос говори да ђаво нема власт над њим. Он овде поуздано мисли на ђавола и смрт.

Св. Павле, говорећи о духовно мртвима који су ослобођени благодаћу Божијом, пише: Вас који бијасте мртви због преступа и грехова својих, у којима некада ходисте по духу овога света, по кнезу који влада у ваздуху, по духу који сада дејствује у синовима противљења (Еф. 2; 1 - 2). Овај одломак указује да су људи ослабљени гресима и ђаволским дејством.

Ђаво је, исто тако, описан и као кнез који влада у ваздуху јер се он налази у атмосфери и непрестано води рат са људима. Оци су имали у виду управо такву представу говорећи да душа, када се разлучи од тела и када се кроз ваздух креће ка небу, сусреће кнеза ваздуха. Овај одломак такође помиње да тај кнез дејствује у синовима противљења.

Постоји много одломака у Старом завету које Оци користе да би указали на

оно што се назива плаћањем царине од стране душе. Желео бих да поменем два таква одломка. Један је из Псалама Давидових у коме се краљ - пророк обраћа Богу и каже: Господе, Боже мој! У Тебе се уздам, сачувај ме од свих који ме гоне и избави ме. Да ми непријатељ не ишчупа душе као лав. Чупа, а нема ко да избави (Пс. 7; 1 - 2). Други је одломак из Књиге пророка Јеремије, где се каже: Али би у мом срцу као огањ разгорео, затворен у костима мојим, и уморих се задржавајући га, и не могах више. Јер чујем поруге од многих... (Јер. 20; 9 - 10).

Сада када смо поменули најважније одломке које су тумачили Оци, наставићемо са њиховим учењем о „митарствима” душе. Треба да кажемо да ћемо најпре упоредити њихова учења о митарствима и да ћемо онда говорити о мистичком тумачењу овог стања. Као што ће се јасније видети из онога што следи, душе праведника нису уплашене, јер имају благодат Божију и демони над њима немају власт. Душе непокајаних су у мукама, будући да су изложене утицају демона а такође и деловању страсти. Постоје демони, али наплата царине такође означава и деловање страсти. То никада не би требало да заборавимо, јер одсуство свести о томе ствара погрешна схватања. Читалац овог одломка мора бити посебно брижљив у изучавању светоотачких учења.

Св. Василије Велики, тумачећи одломак из Псалама: Сачувај ме од свих који ме гоне и избави ме, да ми непријатељ не ишчупа душе као лав, каже да ће одважне људе, који су се читавог живота борили против невидљивог непријатеља, пред крај њиховог живота „тражити кнез овога века” да би их држао у заробљеништву ако би се открило да на себи носе ране, жигове и описке греха; али, ако се открије да су неповређени и неупрљани, онда ће им, „као непобедивим и слободним, Христос дати починак”. Стога онај ко је под влашћу смрти, будући да зна да је „Један Који спасава и Један Који избавља”, вапи Христу Спаситељу: Избави ме кад ме буду тражили, да ми непријатељ не ишчупа душе као лав, а Христос, будући да је слободан од греха, каже: Долази кнез овога света и у мени нема ништа. За човека ће, међутим, бити довољно да каже да „долази кнез овога света и у мени ће наћи само мале и незнатне ствари” (Василије Велики, Омилија на 7. псалам).

Смртни час је страشان јер се човек тада сећа свих својих грехова, али и због тога што види застрашујуће ствари. Св. Јован Златоусти потврђује да постоје многи људи који набрајају страшне визије и да их онај који одлази не може одгурнути. Оне су тако страшне „да се и сама његова постеља снажно потреса и он у страху посматра присутне”.

Другачије речено, и само његово тело се потреса услед престрашености душе. Св. Јован Златоусти додаје: „Ако смо уплашени када видимо страшног човека, колико ћемо тек бити уплашени када, у тренутку одвајања наше душе од тела,

будемо видели како нам прете ангели и окрутне силе. Душа која се растала од тела узалудно и бескорисно јадикuje” (44 омилија на Матејево Еванђеље).

Св. Симеон Нови Богослов такође говори о овоме, посебно наглашавајући да они, који поседују светлост Божију, побеђују демоне када им се приближе, јер божанска светлост спаљује демоне. То се дешава чак и сада, уколико личност обитава у боговиђењу и ако је одевена у светлост Божију. То ће бити још изразитије када човекова душа буде исходила из тела. Св. Симеон каже да личност нема користи од духовне борбе кроз коју пролази уколико светлост Божија не баци ђавола у огањ.

То значи да је суштина и циљ духовног живота сједињење са том Светлошћу. Св. Симеон пише:

Ако кнез таме, када дође, не буде видео
славу која ме прати и не буде сасвим збуњен
он, који је тама, и уништен Твојом недоступном
Светлошћу,
и ако све силе непријатељске које га прате
не побегну видевши знак печата Твога
док пролазим уздајући се у благодат Твоју
попуно неустрашив, док Ти се приближавам
и клањам, каква је онда корист од онога
што се сада у мени дешава?

Демоне, који све до последњег тренутка желе да зграбе човекову душу, Св. Диадок Фотички је описао као владаре тартара, тј. ада. Човек који воли Бога неће се уплашити јер љубав разгони страх, и он ће слободно оставити иза себе „владаре тартара”. Душа човека, који се радује љубави Божијој, у смртном часу се заједно „са ангелима мира уздиже изнад мноштва (демона) таме” (О духовном познању, Добротољубље, 1. том).

Св. Оци се, дакле, не задовољавају једино тиме да нагласе постојање демона и њихове насртљиве јарости уперене против људи, него истичу и начине на које можемо избећи њихове претње. Уколико у потпуности исповеда своје грехе, човек се ослобађа бојажљивости и страха, испуњен је љубављу Христовом и ослобађа се демонске злобе. Над њим ђаво нема власт.

Демоне, који души приступају у тренутку када исходи из тела, ава Исаија назива „владарима таме”. Он учи да ангели прате човекову душу када она исходи из тела. Тада, међутим, излазе и силе мрака да би је сусреле и овладале њом. У том тренутку ангели се не боре са демонима него опасују човека добрим делима која је учинио. Када због добрих дела која је током живота починио човек победи демоне, „са њим ће се радовати ангели, видевши га ослобођеног од сила таме”.

Управо због тога нас ава Исaiја опомиње да заволимо смирење, да имамо љубави према људима, и да размишљамо о Богу и Његовој правичности, да занемаримо потребу за светом и његовим почастима, итд.

У Изрекама пустињских Отаца налази се и учење архиепископа Теофила о теми којом се бавимо. Он каже да се у време разлучења одиграва судска расправа између ангела и демона. Демони износе „све грехе које је човек починио од рођења до последњег часа, било по слободној вољи или услед незнања” и оптужују га. Исто тако, ангели износе добра дела која је починио тај човек. Душа којој се суди обузета је великим страхом. Ако победе демони, зачуће глас: „Уклоните безбожну душу да не би видела славу Божију”. Ако, међутим, одагле изађе као победник и буде ослобођена, демони ће се постидети а ангели ће прихватити душу и повести је у „неизрециву радост и славу”.

Оваква становишта налазимо у многим светоотачким текстовима. Исихије Свештеник се моли да кнез таме, када дође, открије да су његова рђава дела незнатна и безначајна. Он учи да ће душу, када уз себе има Христа, „Он брзо осветити” (О стражењу и светости, Добротољубље, 1. том)

Св. Теогност исто тако каже да се праведна душа узноси на небеса, одлазећи у миру да „сусретне блиставог и радосног ангела који силази по њу, да се са њим неометано креће кроз ваздух и зли духови јој никако не могу нашкодити” (О практиковању врлине, Добротољубље, том 2, стр. 373).

Св. Оци не поучавају свим тим стварима захваљујући својој машти него својим озарујућим опитима. Понекад су им то откривали други свети људи, а понекад су и они сами, озарени Богом, имали таква застрашујућа искуства.

Антоније Велики је једном досегао до тачке у којој је лично видео те ужасне ствари. Док је боравио у келији, пао је у занос и видео самога себе како исходи из сопственог тела и корача кроз ваздух, очигледно вођен ангелима. Неколицина огорчених и страшних демона спречавала их је да се узнесу на небеса и тражили су објашњење за нека дела. Онда су се они, који су водили Антонија Великог, борили са страшним демонима, говорећи да му је Бог опростио сва она дела која је починио од свог рођења и да би га они могли оптужити једино за она дела која је починио од тренутка када је постао монах. „А онда је, када након оптужби нису доказали да је крив, његов пут био слободан и без препрека”.

У једној страшној причи Антонија Великог описује се следеће: „Током ноћи пробудио га је неки глас, пожурујући га да изађе из келије и погледа око себе. Тада је угледао некога „високог, без телесног обличја и страшног”; то је био ђаво који је стајао усправно, подигнутих руку, држећи неке и спречавајући их да се узнесу, а шкргућући зубима према осталима који су успели да побегну и да се

уздигну на небеса. Антонију Великом је откривено да је тај страшни приказ заправо „пролазак душа”.

Св. Јован Лествичник описује страشان приказ какав се указао пустиножителу Стефану, који се подвизавао на Синајској гори, недалеко од пећине пророка Илије. Дан уочи своје смрти, он паде у усхићење и осврташе се отворених очију час десно час лево од постеље. И као да га неко мучи, говорио је с времена на време, пред свима који су ту били окупљени: „Да, стварно, истина. Али сам зато због тога толико година постио!” Онда опет: „Не, стварно, лажете! То не учиних”. И опет: „Да, заиста је тако, да! Али сам плакао и служио сам браћи”, и поново: „Не, све је то клевета!” А понекад је одговарао: „Да, заиста да... и шта да кажем на то, заиста не знам!... Али, у Бога је милост!” Св. Јован Лествичник додаје: „Бејаше то заиста страشان и грозан приказ, то невидљиво суђење на коме нема милости. Што је још страшније, окривљавали су га и за оно што није учинио” (Лествица, 7. поука).

На основу онога што смо цитирали, види се да целокупно црквено предање говори о постојању демона митарстава, духовна ваздуха који човека нападају мржњом и злобом током читавог живота, а посебно након разлучења душе од тела.

Из црквеног предања се, међутим, јасно види да демони немају власт над људима Божијим, јер они који су одевени у Бога не пролазе кроз таква мучења. Ако кнез овога света нема власт над Христом, онда се то односи и на људе сједињене са Њим. Управо нас због тога Оци саветују да живимо унутар Цркве, уз покајање, исповедање и духовно делање, да живимо и умремо у Цркви, уз православну веру и молитве наших Отаца, како кнез таме и духови зла не би имали власт над нама.

У сваком случају, чињеница је да се током разлучења душе од тела одиграва велика битка, и то углавном у недовољно очишћеним људима. Страшно је што у наше време већина људи умире несвесна ужасног смртног часа. Другачије речено, болести нашег доба су, исто као и моћна фармацеутска индустрија, избличиле човекову психосоматску конституцију, отежавајући му да кроз те одлучујуће тренутке прође са одговарајућом пажњом, страхом Божијим и молитвом. Лекови нам, разуме се, помажу да током болести не осећамо бол, али они исто тако мењају читаву нашу психосоматску конституцију; они нам не допуштају да схватимо шта се дешава и да преклињемо за Божију милост.

Ти тренуци су најпресуднији. Зато се сви, који имају страха Божијег и духовног знања о тим одлучујућим моментима моле да буду свесни онога што се догађа у то време. То за човека представља истинску прилику да се покаје за све што је учинио и да преклиње за Божију милост. Најважније је да човек у том језивом

тренутку буде будан. Управо се због тога Црква и моли Богу да нас избави од „изненадне смрти”.

На постојање митарстава морамо се осврнути са две стране: једна је демонска злоба, а друга постојање страсти. У светоотачким учењима налазимо још једно тумачење митарстава. Не превиђајући, наравно, учење о постојању кнезова таме и духова ваздуха, желео бих да на овом месту обратимо пажњу на мистично учење црквених Отаца о митарствима.

Претходно смо говорили и о томе да се у оном тренутку, када се човекова душа управо припрема да напусти тело, враћа сећање на грехове почињене током живота. То је заиста неподношљиво стање. О томе говори Св. Јован Златоусти. Он каже да у последњем дану човековог биолошког живота „његовом душом владају грехови” који је узнемирују. То се односи на страсти које се „покрећу из дубине душе” (44. омилија на Матејево Еванђеље). Страсти траже задовољење, али особа не може да им одговори, и то је неподношљива ситуација.

Та незасита чежња душе је чак и појачана када је душа раздвојена од тела. Св. Григорије из Нисе приписује ово тумачење својој сестри Мақрини. Он каже да се са душом, када исходи из тела, дешава исто што и са људима који су током дужег периода боравили на нечистом месту: чак и ако после тога живе на чистом ваздуху, не могу да се ослободе мрскости прљавштине. Телољупци, чак и ако се окрену бестелесном и прочишћеном животу, нису у стању да се ослободе телесног задаха. Управо тада душа постаје вештаственија и они се на тај начин „налазе у великој невољи”. Св. Григорије додаје: „Уколико је истина оно што неки људи причају да су сеновити обриси преминулих виђени у околини њихових гробова, онда је то наговештај да душа не жели да буде растављена од плотског живота чак ни након што је напустила тело. Парабола о богаташу и Лазару у којој богаташ, наштавши се у аду, размишља о својим рођацима, наговештава да се душе телољубаца уистину не могу раставити од страсти које чине пожудни живот” (О души и васкрсењу).

Из православног предања знамо да постоје и телесне и душевне страсти. Док постоји јединство између тела и душе, постоји и веза између телесних и душевних страсти. Страсти душе делају кроз телесна чула. Када се душа ослободи тела, не може да задовољи своје страсти и незадовољене страсти наносе неподношљив бол и притисак, оне гуше душу. То је истински пакао и страшна несрећа. Из тог разлога нас свети Оци саветују да, још док смо у садашњем животу, очистимо своје душе од страсти, како би душа била неспутана и слободна након свог исхођења (из тела). Њу треба да задовољи и привуче Сам Бог.

За душу која напусти тело постоји још један проблем. Св. Григорије из Нисе учи да сваку природу привлачи оно што јој је слично, што јој је сродно. Исто је

тако и душа привучена божанским и повезана са њим јер је човек повезан са Богом и у себи носи отиске праобраза. Након разлучења од тела, душа је лагана, лишена било каквог телесног бола, и стога јој је лако и угодно да се креће према ономе што је привлачи, тј. према Богу. Ако је, међутим, „душа прикована вештаственим склоностима и ексерима страсти, она паги исто као што тело паги током земљотреса, када не само да је смрскано тежином земље, него исто тако може бити прободено и различитим оштрим предметима који су у земљи” (исто).

Управо се у томе састоји мучење душе. Могли бисмо рећи да она доживљава ужасан расцеп. С једне стране, она жели да се узнесе ка Богу и да се сједини са Њим, будући да је она Његов лик. Са друге стране, међутим, њу ометају страсти које је засипају, притискају и муче. То становиште чини један део светоотачког тумачења о митарствима.

Ава Доротеј је на чудесан и реалистичан начин описао мучење душе разлучене од тела. Он каже да је током овог живота душа утешена јер је пометена страстима. Она може осећати велику тугу и ужасан бол, али помоћу тела и страсти она се може утешити и ублажити свој бол. У тако меланхоличном и тешком стању човек се „храни, пије, спава, сусреће пријатеље и дружи се са њима”, односно, разгаљују га људи који су му драги. Он је на тај начин делимично утешен и лако може заборавити и најдубљи проблем који га мучи. Када, међутим, душа напусти тело, „остаје сама са својим страстима и оне је непрестано муче”. Душа тада пламти, узнемирена страстима, оне је ометају и не може да се стара о Богу. То је истинска трагедија јер душа тада, будући да нема тело, не може да осети ни најмању утеху.

У тексту који следи ава Доротеј наводи један задивљујући пример. Претпоставимо да је неко три дана затворен у мрачној келији, без јела и пића, без могућности да спава или да некога сретне, да пева псалме или да се моли и, уопште, да мисли на Бога. Човек би тада знао „шта му чине страсти”. У таквој ситуацији душа је, као и васцели човек, заиста разјарена. У то су нас уверили различити људи који су доживели агонију мучилишта и језиво заточеништво. Ако се то дешава чак и онда када је душа још увек повезана са телом, онда јој утолико мора бити теже када напусти тело и остане сама са својим страстима.

Ава Доротеј користи и сликовити призор болесне особе која гори у грозници. То такође изазива и друге проблеме, посебно ако особа има меланхолично и раздражљиво тело. Исто се дешава и са телом обузетим страху. „Сукоб који потиче из њених сопствених лоших навика кажњава је све време, сећање бива увек затровано, непрестано се појављује негодовање њених сопствених страсти и оно је увек распламсава и разјарује”. Ако се овом душевном мучењу и патњи додају страшна паклена места, демони, огањ, тама итд, онда се може схватити патња и

мучење душе после њеног разлучења (од тела) и њен боравак у аду и паклу” (12. излагање, О страху од казне).

Ово што смо до сада рекли показује нам шта су митарства о којима се говори у светоотачким текстовима. С једне стране, она су страсти душе које, услед непостојања тела, не могу бити задовољене и услед тога гуше душу, а са друге она су зли демони који су задобили власт над острашћеним људима и сасвим је природно да, након разлучења душе од тела, они над њом имају још већу власт. Праведници који су током живота очистили и душу и тело од душевних и телесних страсти, који су одевени у залог Духа и сједињени са Богом, избећи ће силу митарстава јер демони немају власт над њима. Душе праведника су ослобођене и непомућене, вођене према Богу са којим су сједињене.

Читав проблем није, дакле, у томе да страхујемо од демона митарстава, него у томе да, док год смо живи, исцељујемо своју душу и читаво своје биће од страсти, да постанемо причасници нестворене Божије благодати, како би разлучење наше душе и тела било чин радости и усхићења.

Постоје, разуме се, и они који тврде да су такви појмови као што су митарства и духови ваздуха у хришћанство дошли из гностичких теорија и паганских митова распрострањених током тог периода.

Нема сумње да се таква гледишта могу пронаћи у многим гностичким текстовима и паганским идејама које су откривене у египатским и халдејским текстовима. Мора се, међутим, нагласити да су многи Оци усвојили учење о митарствима, али да су га очистили од идолопоклоничких и гностичких наговештаја и поставили га у црквену атмосферу. Свети Оци се нису плашили да учине тако креативно дело.

Чињеница је да су Оци креативно и продуктивно поступали када су преузимали многа гледишта и теорије из паганског света, али су им давали еклисијастички (црквени) садржај. Добро је познато да су Св. Оци учење о бесмртности душе, о човековом иступљењу (усхићењу, екстази) и бестрашћу тела и душе, учење о тројности душе као и многа друга, преузели из античких философија, као и из древних предања, али су им јасно дали другачији садржај и различиту перспективу. Ми не можемо одбацити учење о бесмртности душе једноставно зато што су о томе говорили антички философи. Ми морамо трагати за садржајем који су му дали Свети Оци.

Оно што се дешава са другим темама, дешава се и са митарствима. Истина је да древна предања и јеретичка становишта говоре о „владарима астралне сфере”, о „дверима астралног путовања”, „духовима ваздуха”, итд. Неколицину тих израза налазимо и у Библији и светоотачким списима. Као што смо поменули у овом

поглављу, многи црквени Оци говоре о митарствима и духовима ваздуха, али им они дају другачији садржај и другачије значење. Светоотачко учење о митарствима мора се тумачити у оквирима следеће четири тачке:

1. Символички библијски језик захтева нужна тумачења. Онај ко се искључиво придржава употребљених метафора искривљује еванђелску поруку. Тако, на пример, морамо рећи да ће библијске речи бити погрешно протумачене ако се осврнемо искључиво на њихово теолошко значење. Исто се може рећи и када су у питању митарства (царинарнице). Ми нећемо помислити само на данашње царинарнице кроз које свако мора проћи на државној граници. Символична слика има намеру да нешто представи, али то мора бити протумачено на православан начин.

2. Постоје демони и то су мрачни ангели. Они су личности, па према томе поседују слободу и, по Божијем допуштењу, али исто тако и кроз човекову злоупотребу слободе, у стању су да овладају човеком. Другачије речено, након разлучења душе од тела демони траже да поседују човекову душу којом су овладали јер се није покајала. У добро познатој Христовој параболу о безумном богаташу постоји реченица: Безумниче! Ове ноћи тражиће душу твоју од тебе; а оно што си припремио чије ће бити (Лк. 12; 20). Према светоотачком тумачењу, они који ће тражити да поседују душу безумног богаташа након њеног разлучења од тела јесу демони.

3. Демони немају власт над људима Божијим. Сви који су сједињени са Богом и који унутар својих душа и тела поседују нестворену (нетварну) енергију Божију налазе се ван демонске контроле. Обојени, према томе, неће пролазити кроз такозвана митарства.

4. Према светоотачком учењу, као што смо раније видели, демони, који су истински духови, делају помоћу страсти. Чињеница да страсти не могу бити задовољене након разлучења душе од тела представља гушење душе.

Када размотримо митарства у овим теолошким оквирима, употреба овог учења неће бити неодговарајућа, али уколико то другачије схватамо, налазимо се на погрешном путу.<< Тако владика Јеротеј.

Пошто од епископа Игњатија нисмо могли да сазнамо шта бива са душом после њеног изласка пред Бога (њему као да се чини да душа не може да постоји одвојено од тела, мада је Христос, како Црква о Васкрсу пева, био „у гробу телесно, у аду С ДУШОМ као Бог, у рају с разбојником и на престолу са Оцем и Духом”, и мада је Христос у аду проповедао душама људским умрлим пре Његовог ваплоћења), опет се обраћамо митрополиту Јеротеју Навпактоском и Световласијском:

>> Живот душе, после њеног разлучења од тела до Другог доласка Христовог,

назива се привременим стањем. Другим речима, душа се налази између биолошког живота и поновног спајања са телом које ће након свог васкрсења постати непропадљиво. То је особито стање које за душу није природно, будући да живи раздвојена од тела са којим је била непосредно сједињена још од тренутка када ју је Бог створио.

Потребна је велика опрезност у коришћењу израза „привремено стање душе” јер му Латини дају другачије значење. И док ми о привременом стању душа говоримо у горепоменутом смислу, Латини мисле на период у коме све душе, да би се очистиле, пролазе кроз оно што се назива очишћујућим огњем. Према схватању Латина, чак и душе праведника пролазе кроз тај овањ. Нећемо овде говорити о томе, јер ћемо се тиме опширније бавити у другом поглављу ове књиге.

У ономе што следи ми ћемо се са више аналитичности осврнути на то где и како живе људске душе. Та питања у великој мери интересују људе нашег доба. Ми, наравно, немамо илузија да ћемо дати потпун одговор, будући да су те ствари тајне које ће се потпуно открити тек у будућности. Нама су их открили светитељи којима је Бог подарио да спознају неке од тих истина. Тако ћемо се, као и обично, у тексту који следи, у великој мери придржавати онога што кажу свети Оци, како бисмо разумели те велике истине.

Рекли смо да су наше душе творевине, односно да их је створио Бог, што значи да оне имају одређен почетак, али да је Божија воља била да немају крај. Душа сачињава духовни елемент у човековом бићу, док је тело његов опипљиви елемент. Душа се не може опазити телесним чулима, али није ни потпуно невештаствена. Св. Јован Дамаскин учи да се и ангели такође називају умним духовима, да имају нагчулну суштину и да се називају бестелесним, али само у поређењу са огрубелошћу вештаства, јер је „једино Божанство истински невештаствено и бестелесно” („Православна вера”)

Када кажемо „бестелесно, невидљиво и без облика”, ми то мислимо на два начина - с једне стране по суштини, а са друге по благодати. Оно што је „по суштини” чини оно што је природно, а оно што је „по благодати” чини поређење са вештаством. Тако је, како каже Св. Јован Дамаскин, „само Бог бестелесан, невидљив и безобличан по суштини, док су ангели, демони и људске душе бестелесне, невидљиве и без облика по благодати и „у поређењу са огрубелошћу вештаства” („Православна вера”).

Душе су, дакле, духовне, а ипак нису духови као што је то Бог, него су створене и етеричне. Исто као што се и ангели, иако су духови који служе, називају етеричним бићима, тако су и наше душе етерична бића. У том смислу и кажемо да душу, када се одвоји од тела, прихватају или ангели или демони. Ако би они у потпуности били духовни, како би се то онда могло догодити?

Од стране философа и разних религиозних мислилаца формулисано је много теорија у вези са стањем душе након њеног исхођења из тела. Човек је одувек покушавао да нађе одговор на питање о животу после смрти. Св. Дионисије Ареопагит наводи категорије тих људи.

Он каже да су неверници формулисали многе теорије о стању душа након њиховог разлучења са телом. Једни мисле да оне прелазе у непостојање (ништавило), а други да је јединство тела и душе коначно раскинуто и не говоре о васкрсењу тела и поновном сједињењу душа и тела. Неки душама приписују сједињење са другим телима јер су, како они верују, душе повезане и са другим инкарнацијама (отелотворењима), у складу са теоријом о метенсоматози душа или метемпсихози тела. Други опет сматрају да је будући живот сличан садашњем јер, како тврде, они који су једнаки ангелима имају храну која одговара пролазном животу. Овој теорији припадају хиџијаста. Св. Дионисије сматра, међутим, да су све те теорије о стању душе после смрти погрешне и стога, како он каже, нико од светих неће запасти у такве грешке. Постоји много одломака из Светог писма који сведоче да душа живи и после смрти. Добро је познато чудо васкрсења сина удовице из Сарепте које је учинио пророк Илија (в. 1. Цар. 17). Пророк се молио Богу: Господе Боже мој, нека се поврати у дете душа његова; након те молитве, „Господ услиши глас Илијин и... дете оживе” (1. Цар. 17; 21-22). Чињеница да се дететова душа вратила значи да је она постојала и након смрти и да није била сведена на непостојање. Исто видимо и у васкрсењу Лазара, сина наинске удовице и Јаирове кћери. Њихове душе враћају се по речи Христовој. Када Свето писмо говори о смрти знаменитих људи Старог завета, обично каже да су били „прибрани к роду својему” (Пост. 25; 8).

Приликом Преображења Христовог појављује се две велике пророчке фигуре Старог завета, Мојсеј и Илија. Сам Христос уверава разбојника који Га је исповедио: Заиста ти кажем: данас ћеш бити са мном у рају (Лк. 23; 43). Изговарајући ове речи, Христос потврђује да човекова душа постоји и после смрти, да није изгубљена. Могли бисмо навести још доста цитата, али ћемо се ограничити на ове.

Целокупна светоотачка традиција и искуство Цркве потврђују ту реалност, тако да је супротно гледиште безбожно и представља порицање откривене вере. У суштини, свако ко прихвати супротно (становиште), подрива темеље вере, јер ми тежимо да у свом свакодневном животу одржимо Христове заповести, како бисмо заувек обитавали са Богом. Св. Никита Ститат каже: „Сви који живе побожним животом живеће, као што је речено, чак и ако оду одавде”. И како нико не би имао утисак да ће једино душе побожних живети и после смрти, он у продужетку каже да то исто треба применити и на душе безбожних и

неправедних. Не само да побожни живе после смрти, „него и безбожни, јер ће свако добити одговарајућу награду за своја дела” („Mystica Syggrammata”).

Једна занимљива тачка, наглашена у делима светих Отаца и јасно уперена против метемпсихозе, јесте она којом се тврди да, иако је човекова душа раздвојена од тела, његова ипостас није уништена. Имајући у виду да је Бог душу створио заједно са телом, то значи да сваки човек има јединствену душу.

Реч „ипостас” је изведена од глагола који означава оно што је „постављено испод” и обезбеђује стабилност, темељ, базу и сл. У теолошком речнику, „ипостас” углавном означава „биће”, „стварност”, „личност”, као супротност „појави”. Према Св. Јовану Дамаскину, реч „ипостас” означава две ствари: као прво „егзистенцију”, а као друго, „појединачну егзистенцију” сваког човека („Философска поглавља”). Другачије речено, човек је ипостас, он поседује реалну егзистенцију, али исто тако и сваки човек понаособ има своју посебну егзистенцију, лична карактеристична обележја која га разликују од других људи, тј. од других ипостаси.

Од времена свог стварања, човек сачињава посебну ипостас - личност, и та ипостас се не поништава чак ни његовом смрћу. Св. Јован Дамаскин каже да је ипостас савез душе и тела на почетку постојања сваког човека. Другачије речено, човек је сачињен од душе и тела, које је Бог сјединио у једну ипостас на почетку његовог стварања. Ипостас се не укида чак ни смрћу. Према томе, „иако се смрћу душа разлучује од тела, ипостас и једног и другог остаје једна иста, јер је стварање сваке ствари саме по себи, на самом почетку њеног постојања, ипостас” („Философска поглавља”).

Управо због тога у параболи о богаташу и Лазару Господ каже да је богаташ видео Лазара у Авраамовом наручју, а не само Лазареву душу. Иако је заправо Лазарева душа била у Авраамовом наручју, она је ипак Лазар, јер његова ипостас није уништена смрћу.

Код Св. Григорија из Нисе такође се може наћи учење о томе да разлучење душе од тела не уништава човекову ипостас. Он даје два изразита примера.

Први пример је преузет из сликарства. Сликар који се припрема да неком догађају или особи да облик не само да зна како да помеша боје, него и да разликује оно што је помешано. Он има јасну представу о особеностима боја - црне, беле, црвене, жуте, исто као што зна и шта се добија уколико се једна помеша са другом. Он не престаје да буде свестан првобитних боја чак ни онда када су сједињене једна са другом. То се може применити и на душу и њен однос према телу које је сачињено од више елемената.

Душа познаје природни карактер елемената уједињених да би сачинили тело, чак и када су они разложени. Она их препознаје чак и када су елементи који сачињавају тело распршени и постављени на различита места, она их приближава једне другима све док се ти елементи опет не сједине и док се поново не споје у разложено тело. То поновно сједињење десило се по речи Божијој у време Другог доласка Христовог. То је васкрсење тела. Чињеница је да душа, иако разлучена од тела, познаје и памти елементе који су сачињавали њено сопствено тело.

Други пример потиче из уметности керамике и доводи до истог закључка: за душу неће представљати тешкоћу да своје тело препозна међу другим, туђим елементима. Од исте глине начињени су различити глинени предмети. Иако су сви потекли од истог материјала, сваки од њих има свој сопствени облик, тако да је један крчаг, други урна, трећи тањир, итд. Власник препознаје све те предмете са њиховим посебним обележјима; међутим, чак и када би били разбијени и измешани, и тада би се, по њиховим посебним обележјима, могло препознати који део припада урни, који крчагу, итд. Власник би, чак и у случају да су разбијени глинени предмети помешани са необрађеном глином, њих лако запазио.

То се односи и на душу која, након што напусти тело и након његовог разлагања, препознаје своје сопствено тело, чак и ако су његови делићи измешани са делићима других тела, па чак и ако су помешани са деловима необрађене материје, као што је вода, ваздух итд. „Душа увек препознаје своје сопствено, како је изгледало када је имало свој облик” (св. Григорије из Нисе).

То показује да смрт, односно разлучење душе од тела, не уништава човекову ипостас; човек и даље постоји упркос том разлучењу. Разлучење душе од тела је привремено стање, јер ће се душа и тело поново сјединити приликом Другог доласка Христовог. Услед тога ми у Православној цркви не можемо да прихватимо да душа умире и ишчезава након што се одвоји од тела, нити да се преоваплоћује (реинкарнира) у другим телима. Свако тело је повезано са само једном душом и свака душа је повезана са само једним телом, тако да душа и тело заједно чине посебну ипостас, одређеног човека. Када човека описујемо као ипостас - личност ми, између осталог, мислимо и на ту јединственост и постојаност његовог бића.

Управо ово учење о неуништивости ипостаси побија сваку теорију о метемпсихози и метемпсихози, јер таква гледишта сматрају да једна душа има много тела и мноштво других егзистенција. Св. Григорије из Нисе, побијајући ту теорију, каже да сви који тврде такве ствари понижавају људску природу јер прихватају да је једна иста душа понекад душа човека, а понекад душа животиње, гмизавца, биљке, итд. Св. Григорије из Нисе карактерише таква становишта као бесмислена и побија их низом аргумената./.../

Ни праведници ни грешници, међутим, не задобијају рај, односно пакао у

потпуности; праведници oseћају само предукus одговарајуће радости, а грешници одговарајуће патње. Св. Марко Евгеник каже да су све насладе и блаженства светих, без обзира на то да ли их називамо богопознањем, причасношћу Богу, заједницом са Њим или Царством, иако се душа њима наслађује након разлучења од тела, „само делимична и непотпуна у поређењу са очекиваним васпо­стављањем”. Они су непотпуни и делимични стога што душе чекају и своја тела приликом Другог доласка Христовог, како би са њима могле бити потпуно прослављене.

Након разлучења од тела, душа ишчекује долазак Христов и будући суд, када ће доћи до васкрсења тела, али се унапред наслађује тим стањем, у складу са својим делима, боравећи на посебним местима која треба схватити као посебне начине живота. Св. Марко Евгеник каже да се и праведници и грешници налазе на местима „каква им одговарају”. Праведници живе са лакоћом и слободно на небесима, са ангелима и Богом, у рају од кога је Адам отпао, а грешници су у аду и живе у патњи и неутешном болу, као осуђеници који ишчекују одлуку судије. Ни праведници ни грешници не задобијају Царство небеско, односно пакао, у потпуности („О очишћујућем огњу”). Примећујемо, дакле, да постоји разлика између раја и Царства небеског, као и између ада и пакла. Праведници након своје смрти улазе у рај и очекују да, после васкрсења њихових тела, уђу у Царство небеско. Грешници пак након смрти одлазе у ад, а у пакао ће отићи после васкрсења њихових тела и Страшног суда.

То наравно нису физичка, него духовна места. Ми знамо да душа која је напустила тело не дела кроз чула, да се не налази на чулном месту и да јој није потребна помоћ тела. Св. Марко Евгеник каже да „када говоримо да ангели обитавају на небу, не мислимо на физичко место, него на место које се налази „изнад чула и поимања”, чак и ако га називамо местом. Користећи заправо један цитат Св. Јована Дамаскина каже да се једно нагчулно место „може схватити изнутра, да је нагчулне и бестелесне природе из које присуствује и дела”. То место, које је нагчулно и бестелесно, наднебеско и надземалско, јесте место светитеља и ангела. Место на коме Бог дејствује и пројављује Своју славу је нагчулно место.

Ми, дакле, не можемо одредити посебна места на којима обитавају светитељи и грешници. Ми користимо изразе „рај” и „пакао” да бисмо указали на посебне облике живота, јер су праведници причасници славе Божије, док грешници примају сажиху енергију Божију.

Св. Диадок Фотички износи једно запажање које ћемо поменути на овом месту, јер је повезано са стањем душа након њиховог разлучења од тела, а у вези са вештаственим светом. Он каже да је човек целовит у јединству тела и душе, док су ангели целовити у једноставности своје природе. Из тог разлога ангели не само

да могу видети све оно што је изнад места, него и оно што је у месту. Будући да имају истанчану природу, њих не виде бића грубе природе, иако они сами могу видети бића грубе природе. То, међутим, не важи и за душе. Када је душа разлучена од тела, „она више не може видети оно што је на месту, јер сама по себи она није целовита”.

То, наравно, не значи да душе не поседују сећање и да су равнодушне према нама. Богаташ у аду брине се о својим сродницима који су још увек живи, иако им не може помоћи. Другачије речено, душе преминулих сећају се људи са којима су биле повезане током живота и брину се о њима, али се налазе у другачијој просторно - временској димензији. Кроз Бога, душе светитеља су свесне нашег стања, јер осећају љубав и налазе се у заједници са Богом. Они нас чују, прихватају наше молитве и моле се Богу за нас. То се дешава по благодати, јер су сједињени са Богом. То није њихово природно стање. Међутим, оно што је нагласио Св. Диадок, поменуто је стога да би указало на разлику између људских душа и ангела по том питању.

Као што смо раније рекли, душе непокајаних грешника се, након разлучења од тела, налазе у аду који се разликује од пакла. Ад је предукус вечних мука. Могли бисмо га назвати предворјем у коме оптужене душе ишчекују да буду осуђене. Св. Григорије из Нисе каже да не треба да мислимо да је пакао место него стање душе, невидљиво и невештаствено. Када говоримо о аду, не мислимо ни на шта друго него на душевну „промену у невиђено и невидљиво”. Св. Никита Ститат користи реч ад у том смислу - у смислу мрачних и тамних места - како би означио тамницу и затвор.

Ако душа није исцељена за време док је била сједињена са телом, након свог разлучења са њим она пати и мучена је страстима, не осећа олакшање нити утеху и нема удела у озарујућој (освећујућој) и обожујућој енергији Божијој; то је таман, помрачен начин живота, мука и мучење. То се назива адом.

Насупрот томе, праведници, када напусте овај живот, обитавају у рају, у Авраамовом наручју. Другим речима, они су причасници обожујуће и озарујуће (освећујуће) енергије Божије. Св. Никита Ститат каже да душе светих, чисте и миомирисне, боголике и испуњене богонадахнутом славом и најчистијом светлошћу, изашавши из тела блистају као сунце због својих дела праведности, мудрости и чистоте. Те душе „њима наклоњени ангели узносе према Првој светлости”. Прва Светлост је Троједини Бог, божанска природа Лица Св. Тројице, док су друга светлост ангели и праведници, причасници Прве светлости.

Сви Свети Оци крећу се унутар те сфере. Желео бих да поменем само Св. Григорија Паламу који је, упитан где се налазе душе вечних светитеља, одговорио:

„Зар оне не обитавају у наднебеској светлости са њеним ангелима, наслађујући се озарењем (освећењем, просветлењем)?”

Раније смо рекли да се душе људи након разлучења од тела наслађују оним што су учиниле и доживеле у овом животу, односно, оне се налазе у стању сличном њиховом начину живота: ако су се очистиле, наслађиваће се озарујућом и обожавајућом енергијом Божијом, али ће зато, уколико нису исцељене, искусити сажихућу енергију Божију и ући у тамно и мрачно место које се назива ад. Код Св. Андреја Критског постоји, међутим, један цитат у коме он помиње да ће чак и душе светих, када напусте тела, проћи кроз ад. Он то повезује и са Мајком Божијом.

Св. Андреј Критски учи да је јасно и несумњиво да душе свих људи, па чак и светитеља, пролазе кроз „оно мрачно место, али не обитавају у њему”. Душе светитеља пролазе кроз ад али се не задржавају у њему, док душе грешника ту и остају. То се дешава стога да би светитељи могли бити упућени и посвећени у чудесно тајинство Божанског домостроја, односно у Христов силазак у ад, и да би могли спознати Христову победу над адом и смрћу (12. омилија, О Успењу Богородице).

Сигурно је да се и то учење, када се постави у оквир учења осталих Отаца која смо претходно упоредили, може објаснити на православни начин: душе светих, пролазећи кроз смрт уз благодат Божију, такође су тајинствено и делотворно посвећене у Христову победу над смрћу и злим демонима. То је најзвишеније духовно знање.

Као закључак можемо рећи да је привремено стање душа период очекивања током кога се душе унапред наслађују стварима које очекују и које су повезане са оним што су окусиле док су биле сједињене са телима. Стога се морамо молити за оне који су нас напустили, јер они имају велику потребу за тим. Томе доприносе и црквени помени и молитве. Душе од тога имају користи на начин који нам још увек није сасвим познат. У сваком случају, наш је обичај да их помињемо у својим молитвама. Они више нису у стању да себи помогну на било који начин. Можемо им помоћи ми који смо живи. Обратимо се такође и светитељима, јер они имају велику одважност да говоре са Богом, будући да обитавају у Његовој нествореној Светлости << закључује владика Јеротеј.

Ово је, дакле, православно учење, које не оставља никаквог места за збуњеност и несхватање. Оно нас чини ранохришћански будним („MEMENTO MORI!”) и видовитим („Сећај се смрти и никад нећеш сагрешити!”) А то и јесте кључна улога православног богословља - да нам помогне да се спасемо!

ДА ЛИ ЈЕ ДУША БЕСМРТНА, И КАКО?

Епископ Игњатије оптужује већину хришћана за прихватање Платонове тезе „према којој само материјална бића умиру, зато што су материјална, док су духовна бесмртна, тј. да су и људи бесмртни зато што су и људске душе бесмртне по себи, по својој природи. Будући да је човек састављен из материјалне и духовне природе, тј. из тела и душе, он је као тело смртан, а као душа бесмртан. Човекова бесмртност се, дакле, за многе хришћане темељи на његовој бесмртној души, а не на слободном заједништву с Богом и на васкрсењу, при чему је људско тело постало непотребно за вечно постојање човека као конкретне личности.” Како је епископ Игњатије дознао шта већина хришћана мисли о својој бесмртности, прихватајући платонизам, то не знамо. Но, одавно се међу православне Србе убацују смућујуће идеје о души и бесмртности. Многе од њих потичу од новојелинских „неопатристичких синтетичара”, попут Никоса Мацукаса, који у својој књизи „Проблем зла” (стр. 90-91) цитира Свете Оце с намером да покаже како они нису говорили о бесмртности душе него целог човека. Наводи Св. Теофила Антиохијског („Душа, дакле, учествује у животу, јер Бог хоће да она живи”; Св. Иринеја Лионског, који у делу „Против јереси”, каже да „душа умире и распада се заједно са телом јер не познаје истину, а затим, при свршетку света, устаје заједно са телом, примајући смрт као казну за бесконачно време”; Св. Дамаскина: „По својој природи, дакле, човек је смртан јер је створен из небића”).

Професор Богословског факултета Београдског универзитета, свештеник др Владан Перишић, у свом тексту „Хришћанско поимање живота, болести и смрти” („Видослов” 20/2000, стр. 45) у истом духу наставља:

>> По својој природи човек је смртно биће из истог разлога из којег је то и цео свет, тј. зато што је постао из небића. По томе је човек део створеног света. И баш зато што је цео човек створен, цео је и смртан. Учење о томе да је тело смртно а душа бесмртна, није хришћанско учење. Будући и сама творевина, и душа подлеже ономе што је створено, тј. може да умре, да пропадне, да се врати у небиће.

Хришћанско је учење да душа може постати бесмртна по благодати Божијој, а не да је бесмртна по својој природи. Она, дакле, нема бесмртност по природи него бесмртност по благодати. Али, опет, зашто само душа? И шта бива са телом? Уосталом, душа без тела и није потпун човек. Стога треба, заправо, говорити о бесмртности целог, интегралног, човека, а не само једног његовог „дела”, вида, аспекта. Цео човек може постати бесмртан (иако је цео створен смртним) - то је хришћански став.

Но, као што Бог не жели да се спасу само душе, а тела да пропадну, тако исто

не жели да се спасу само људи, него преко људи и сав створени свет. Јер, није Бог створио свет да постоји неко време, па да се онда врати у непостојање, него да постоји вечно. Обожење се, дакле, не односи само на душу, па ни само на човека (као психофизичко биће), него на васцелу творевину Божију.”<< Тако отац Владан Перишић.

Да се не бисмо збуњивали, кристално јасно учење Цркве о бесмртности душе изложићемо речима митрополита Јеротеја (Влахоса), који, у „Животу после смрти” (стр. 93-98) каже:

>> Оно што називамо смрћу је разлучење душе од тела које се дешава услед човекове пропадљивости и смртности, а што је плод прародитељског греха.

Без обзира на то и упркос том разлучењу, човекова ипостас или човекова личност не бива уништена. Човек се састоји од тела и душе, односно, он је двојак. Душа се назива човековом душом, а тело се назива човековим телом. Као што Бог Својим зрачећим (освећујућим) енергијама управља васцелом творевином, тако и душа управља телом које јој је придружено. У светоотачком богословљу се каже да је лик Божији у људима снажнији него у ангелима, управо стога што „човек има ум (нус), реч и дух, и да дух оживљује тело које му је прикључено, што није случај са ангелима” (св. Григорије Палама, 150 текстова, Добротољубље, 4. том).

Душа остаје бесмртна и након што напусти тело. У литургијским и светоотачким текстовима често се помиње бесмртност душе. Човекова душа онтолошки никада не умире, односно, никада неће доћи време када ће она онтолошки престати да постоји.

Истина је да и философија говори о бесмртности душе, али она то посмагра у оквиру другачијих односа и у другој перспективи. Стога ћемо, у ономе што следи, покушати да схватимо како на бесмртност душе гледа философија а како на њу гледа Православље. То је апсолутно нужно за тему којом се бавимо.

Бесмртност душе са становишта философије

У философији постоји радикална разлика између материје и реалности. Према основном философском учењу, једино је нерођено и непроменљиво бесмртно и реално, јер оно што има свој почетак у времену има и крај (Ј. Романидес, Првородни грех, стр. 30, Атина 1989). Човеково тело припада материјалном свету, док душа припада свету реалности или идејама. Душа је, према томе, бесмртна, за разлику од тела које је смртно. Ако је душа бесмртна, следи да је, према философији, душа нерођена и нестворена, будући да и она припада свету идеја. Душа није повезана са пролазним феноменима јер припада реалности која је лишена промена или почетка (исто, стр. 33).

Околност да је душа у телу, односно привремени боравак душе у телу, или се

сматра природним, „јер је душа искра универзалне душе па је према томе бесмртна, непроменљива и нерођена”, као што кажу стоици, и „зато што је душа нерођена форма рода и нераздвојива од материје”, као што је тврдио Аристотел, или неприродним, „ако се има у виду да је тело тамница душе”, како је тврдио Платон. У сваком случају, извесно је да, према античкој философији, душа припада свету идеја и да није повезана са материјом, чији је део човеково тело.

Посебно морамо истаћи платонистички поглед на душу који је био распрострањенији, а може се пронаћи и у источним религијама. Он каже да је душа пала из света идеја и да је заточена у тело које је сада тамница душе. Према платонистичком учењу, човеков пад се састоји у заробљавању душе у тело. Бесмртна и нерођена душа затворена је у смртно и вештаствено тело и душа због тога пати.

Бог, који је једини непокретни покретач, при чему се Он Сам не покреће, привлачи себи оно што је нерођено. Зло није ништа друго до необјашњива тежња ка променљивом, према материји, односно, у правцу који је супротан Једном, непокретном покретачу. То значи да се нерођена душа, која је обитавала у свету идеја, удаљила од тог света стварности. Од тог времена Бог је привлачи ка нерођеном и непроменљивом свету. Он је призива да се поново врати назад када се ослободи тамнице тела у које је била заточена. То је спасавање душе по платонистичком схватању. То је повратак душе нерођеном свету.

Такво је, у општим цртама, философско учење о бесмртности душе. Као што видимо, целокупно философско схватање бесмртности душе садржано је у три тачке. Као прво, душа је нерођена, будући да припада свету идеја и према томе, она је нестворена. Као друго, човекова душа има велику вредност у поређењу са телом, односно, тамо где је душа превише уздигнута док је тело, које се сматра за резултат пада и распадања, потцењено, преовлађује такозвани дуализам. Према томе, сагласно схватањима античке философије, тело нема вредност или значај; напротив, оно је лоше јер бесмртну и нерођену душу задржава у материји и не допушта јој да се врати у свет из кога је дошла. Човек је, међутим, у том погледу распарчан, док се материја, вештаство, сматра за зло и мора бити одбачена. Као треће, философија не може говорити о васкрсењу тела, због чега је апостол Павле био исмејан када је на Ареопагу говорио о васкрсењу тела, будући да хришћанско учење потреса саме темеље метафизике.

Бесмртност душе према православној теологији

Нагласили смо да се реч „бесмртност” налази и у Светом писму и у списима нашег предања, посебно у богослужбеним текстовима и светоотачким учењима. Та реч, међутим, има овде сасвим другачије значење него у философији.

Покушаћемо да дамо краatak коментар, представљајући четири значења која се приписују речи „бесмртност”.

Прво значење бесмртности повезано је са оним што је по природи бесмртно, са оним што нема ни почетак ни крај. У том смислу је само Бог бесмртан по природи будући да Бог нема ни почетак ни крај, Он је вечан, односно безвремен. Због тога у Цркви певамо: „Свети бесмртни...”. Апостол Павле, говорећи о Христу који је истински Бог, каже: Он једини има бесмртност и живи у светлости неприступној (1. Тим. 6; 16).

Друго значење бесмртности је повезано са оним што је бесмртно по благодати, односно са оним што има почетак али нема крај јер му је Бог подарио ту благодат и могућност. У том смислу говоримо о бесмртности душе која је повезана са вечним. То значи да оно што има почетак нужно има и крај. Човекову душу је створио Бог и она стога има конкретан почетак, али је Бог, када је створио душу, пожелео да она нема крај. Док је Бог бесмртан по природи, човекова душа је бесмртна по благодати, односно, она је вечна и стога нема краја. То је тако јер је Бог желео да тако буде. Заго личност, иако је душа смрћу раздвојена од тела, у суштини није изгубљена, јер душа не престаје да постоји него живи и чека Други долазак Христов да би се настанила у васкрслом телу и како би васцели човек вечно живео.

Треће значење бесмртности душе је повезано са постојањем благодати Божије унутар ње. Душа постоји али је повезана и са благодаћу Божијом, она живи у Богу. Душе грешника онтолошки такође постоје, али им недостаје обожујућа енергија Божија. То значи да душе грешника живе вечно, али без Бога. То је оно што се назива духовном смрћу. У том смислу Св. Василије Велики да је грех „смрт бесмртног” - тј. душа онтолошки не умире и није изгубљена али, иако је жива, она не поседује благодат Божију.

Четврто значење бесмртности је повезано са вечношћу васцелог човека (душе и тела), када је он вечно причастан васкрсењу Христовом.

Ми уопштено можемо рећи да су душе људи, праведних и грешних, вечне, да су бесмртне по благодати. Како се целовит човек састоји од душе и тела - јер душа није целовит човек него је то само човекова душа, као што ни човеково тело није цео човек него је то само човеково тело - душа стога, након што напусти тело, ишчекује Други долазак Христов да би се настанила у васкрслом телу. Тада ће целовит човек, душа и тело, живети или бесмртни живот у Христу или вечност без причасности озарујућој и обожујућој енергији Божијој. Св. Максим Исповедник каже да ће праведници живети „вечно добробитије”, односно добар вечни живот, док ће грешници живети „вечно злобитије”, односно трагичан вечни живот.

Поредећи оно што смо управо рекли са ставовима философије о бесмртности душе, можемо запазити да постоји збуњујућа разлика између философије и теологије у погледу бесмртности душе. Према православном предању, душа није нерођена и нестворена, нити је најпре постојала у непроменљивом свету идеја него је творевина, будући да је створена у одређеном тренутку. Душа је бесмртна, али не зато што је постојала пре тела, нити зато што је то њено природно својство, него зато што је Бог желео да тако буде, зато што је то воља Божија. Бог ју је од њеног стварања обдарио бесмртношћу, односно, она је бескрајна. На тај начин бесмртност јесте својство душе, али не по природи него по благодати.

Осим тога, у православном предању не раздвајамо дијалектички душу од тела, јер не прихватамо дуализам него целовитог човека начињеног од душе и тела. Душа није целокупан човек, него човекова душа. Из тог разлога не дајемо предност души на рачун тела.

Ако пажљиво размотримо, открићемо да све свете тајне Цркве освећују читавог човека, кога сачињавају и душа и тело. Ми не сматрамо да је тело тамница душе, него нешто што је створио Бог и што је након пада одевено у „хаљине од коже”, односно у трулежност и смртност. Кроз Христово васкрсење, међутим, васцели човек, па самим тим и тело, задобија могућност васкрсења.

Због тога у погледу сотериологије није важно једино преживљавање душе након смрти и њена бесмртност по благодати, јер ће и сви грешници бити живи. Није важно ни васкрсење тела, јер ће и тела грешника поново устати. Важан је живот у Христу, како после смрти, тако и после васкрсења тела. Због тога у православној сотериологији бесмртност душе и човека добија другачије значење. Оно што је важно није продужетак живота нити живот после смрти, него превазилажење, трансцендирање смрти до кога долази животом у Христу.

Како кажу Св. Оци, а тако и јесте, Тело и Крв Христова су „лекови за бесмртност”, јер тиме задобијамо могућност вечног живота у Христу. Због тога бесмртност душе схватамо као дар Божији а бесмртност тела као причасност васкрсом Телу Христовом. Ако тему бесмртности не сагледамо у овој перспективи, налазимо се ван православне теологије и обузети смо философском конфузијом која не искупљује човека.<<

Грчки православни мислилац, Константин Каварнос, у својој студији „Бесмртност душе” („Живот после смрти”, стр. 297-314) наводи много примера из Светог Предања, који све нејасноће кад је у питању бесмртност душе развејавају у прах. Да га чујемо:

>> Сведочење химнографије

Бесмртности душе поучава и литургијска поезија Цркве - поезија која се пева

током њених богослужења. О њој се јасно говори у таквим химнама као што су следеће две, у којима се појам бесмртности приписује души:

„У теби су, свети оче, верно очуване особине лика,
јер си понео крст и пошао за Христом,
а учинивши тако, поучио си нас да не бринемо
о телу јер је пролазно, него да се постарамо за душу,
која је бесмртна. Твој дух се, дакле, свети ...,
радује са ангелима”.

Ова химна је аполитикион („отпустителен”, химна која се пева на крају вечерње службе, прим. прев); пева се приликом помена Пустињских Отаца, као што су Св. Патапије и Св. Маркел, а појављује се у Минеју и Великом Часловцу, књигама химни које користе појци.

Иста химна, са изузетком што се уместо Св. оцу обраћа Св. матери, пева се приликом помена жена - светитељки и монахиња, каква је Св. Марија Египћанка или Св. Матрона Хиоска. Следећа химна наглашава бесмртност душе стављајући реч „бесмртна” на прво место; налази се у Октоиху, тј. Осмогласнику (који се код Грка назива и Параклитик) она се пева на вечерњој у недељу и понедељак као четврти глас:

„Будући бесмртна, моја душо,
немој се утопити у житејским таласима;
устани и завапи Добročинитељу:
Боже, очисти ме и спаси!”

У истој књизи, суботње химне на јутрењу су, у случају свих осам гласова, упућене Христу, Богородици, мученицима и другим светитељима, прослављајући их и преклињући за помоћ душама преминулих као и нашим сопственим душама. Христу се упућују као оном који има највећу власт над живима и мртвима, а Богородици, мученицима и другим светитељима као нашим заступницима пред Богом.

Пример једне такве химне, посвећене Исусу, је следећа:

„Једино си Ти, Спаситељу мој,
на земљу дошао као безгрешан,
Ти који си, као милостив,
уклонио грехе и душама оних
који су као верни Теби

отишли из овог света дај починак
у вртовима светитеља Твојих и рајској радости, Човекољупче!”

Пример химне упућене Богородици је следећа:

„Прими, Пречиста, слуге твоје
побожно упокојене и представи их
Судији нашем и Богу,
преклињући Га да им подари избављење,
јер као Мајка Створитеља
имаш вољу и моћ да то учиниш.
Химна која се односи на мученике каже:
Духовном мудрошћу и трпеливошћу тела,
најснажнији борци који сте одважно презрели мучења,
преклињите Христа да пружи утеху душама преминулих,
вапијући: Хвалите Господа, сва створења Божија!”

Као што Свето писмо о људској души говори као о стварности у овом животу и као о оној која наставља да постоји после смрти, исто се тако и у химнама за упокојене о реалности душе у овом животу и након њега говори као о чињеници и извесности, а не као о предмету чисте спекулације.

Душе умрлих се помињу као душе „оних који су уснули” (koimethentes), „оних који су отишли” или оних који су „променили место” (metastantes).

У химнографији је као сасвим извесна приказана и чињеница да се душе Богородице и светитеља налазе у рају. Они су, према томе, прослављени, каже се да су блажени и да поседују моћ да пред Богом посредују за мртве и живе.

У химнографији се исто тако помињу и посмртна стања и области: рај и пакао. Као ни у Светом писму, ни у химнографији нема помена о трећем стању или области, тј. о чистицишту. О чистицишту или пургаторијуму, истакнути богослов 18. века, Никита Теотокис каже следеће: „Господ је јасно говорио о огњу вечног пакла, називајући га неугасивим, огњеном пећи, огњем вечним, огњем геене, разбукталим огњем или огњеним језером, али се нигде не назива огњем чистицишта: нити у Светом писму, нити у одлукама Светих васељенских сабора, нити у списима богоносних Отаца”.

Химне посвећене Богородици и светитељима ради њиховог заступништва пред Богом и уопште молитве које су им упућене наговештавају веровање у садашње присуство њихових духова. Химне су им упућене као живим, свесним, благонаклоним бићима која су тесно повезана са Богом. У том погледу Св.

Нектарије Егински (1846 - 1920) пише: „Изговарајући молитве светитељима, Црква верује да они, који су током свог овоземаљског живота посредовали пред Богом за мир света, за непоколебивост свете Цркве Христове итд, не оклевају да то учине и у небеској, тријумфујућој (торжественој) Цркви Христовој и слушају наша преклињања када их призивамо и молимо се Господу; они постају носиоци Божије благодати и милосрђа” („О светитељима Божијим”).

Не може се говорити о важности химнографије за нашу тему о бесмртности душе а да се не каже нешто и о химнама Опела. Овде постоје бројне химне које говоре да душа преживљава смрт, о одласку у другу област и бесконачном животу. Тако једна од химни које се налазе на почетку ове службе, из групе химни које се називају Евлогитарија:

„Светитељи који сте проповедали Јагње Божије
и били заклани као јагањци,
и прешли у живот нестварив и вечан,
Њега, Мученици, молите усрдно,
да нам опрости дугове.”

У другој химни из ове групе се каже:

„Упокој Боже, слугу Твога
и смести Га у рај,
где хорови светитеља, Господе,
и праведници сијају као звезде;
упокој уснулог слугу Твог
не гледећи ни на какве Грехе његове”.

У даљем току ове службе, један од тропара Канона који је саставио химнограф Теофан и упућен је Христу, каже:

„Благоизволи, Спасе, да се сада настане
у земљи кротких сви досад уснули,
оправдавши их вером у тебе и благодаћу,
да би Те величали кроза све векове”.

Још касније, у овој служби, поје се група идиомелона (самогласена) у осам гласова византијског појања, а саставио ју је Св. Јован Дамаскин:

„Творачка Твоја заповест би ми
почетак и темељ бића;
јер Ти желећи да ме од видљиве и
невидљиве природе живог начиниш,

тело си моје саздао од земље,
а душу си ми дао Твојим
божанским животворним удахнућем.
Зато Христе Боже наш слугу Твога
упокој у крају живих и
у насељима праведних.”

У овим химнама се каже да је живот који следи након смрти неостарив, бескрајан и вечан, док је место на које одлазе душе праведника - рај, описано као место починка, на коме су душе озарене и радосне.

Толико што се тиче сведочења православне химнографије о бесмртности душе.

Сведочанства Отаца Цркве

Погледајмо сада шта црквени Оци - ти велики свети учитељи Цркве, кажу о овој теми. Ми ћемо их наводити по хронолошком реду, од апостолских времена па све до наше епохе. Није могуће да се у току једног предавања наведе све што су о овоме рекли, па чак ни да се наведу сви важни одломци из прегршти њихових текстова, јер је много црквених Отаца и сваки од њих је изнео бројна запажања која се односе на ову тему. Није потребно исцрпно објашњавање, јер је сваки од отаца у односу на ову тему у сагласности са самим собом, док су сви они, у погледу ње, у сагласности један са другим.

Непознати отац из апостолских времена, који је написао „Посланицу Диогенету”:

„Душа обитава у телу, али није од тела... невидљива душа чувана је у видљивом телу... душа је затворена у тело, али она држи тело... бесмртна душа борави у смртном обиталишту” (грч. „скинији).

Запазићемо да писац за тело користи исти израз као и апостоли Петар и Павле - скинија.

Апологета Атинагора

„Ми хришћани смо уверени да ћемо, када будемо узети из садашњег живота, живети другачијим животом, бољим од овог садашњег, небеским, а не земаљским, јер ћемо обитавати у близини Божијој и са Богом, слободни од сваке промене и патње у души... као небески духови, или, уколико паднемо са другима, живећемо још горе и бићемо у огњу. Бог нас није створио као товарне животиње,

као допунски рад, да бисмо требали да иструлимо и будемо уништени”.

Св. Антонију Великом (251 - 356) се приписује следећа тврдња: „Што се тиче тела човек је смртан, али је, што се тиче духа и разума, бесмртан”.

Св. Макарије Египатски, познат и као Св. Макарије Велики, млађи савременик Св. Антонија, исто тако запажа да је, „човекова духовна суштина, душа, бесмртна”.

Св. Василије Велики, Св. Григорије Назијанзин (Богослов) и Св. Јован Златоусти, који су живели у 4. веку, јасно потврђују бесмртност душе. Св. Василије каже: „Загледан сам у дугу и безвремену вечност, чији крај ум није у стању да обухвати, као што ум не може замислити ни крај бесмртне душе”; Св. Григорије запажа: „Душа је блажена и бесмртна, предодређена или за вечну казну или вечну похвалу због свог порока или због своје врлине”.

Св. Јован Златоусти: „Њихов ум (ум истинских хришћана) је потпуно уверен да имамо бесмртну душу и да ћемо убудуће дати одговор за оно што смо починили овде и да ћемо стајати пред Страшним судом, и они читав ток свог живота управљају таквим надама; постали су надмоћни у односу на овоземаљске привиде, како их томе учи Свето писмо”.

Познији црквени отац, Св. Јован Синајски, познатији као Св. Јован Лествичник (525 - 605), каже у својој чувеној Лествици: „Цео свет не вреди колико једна душа, јер је свет пролазан, а душа непропадљива и остаје непропадљива”.

Св. Симеон Нови Богослов (11. век), највећи византијски мистик, каже: „Ако брижљиво испитате, јасно ћете видети да међу стварима овога света ништа није постојано и извесно осим људске душе... она је по природи бесмртна”.

Најистакнутији православни богослов 14. века, Св. Григорије Палама, следећим речима потврђује бесмртност душе: „Свака разумна и духовна природа, било људска било анђелска, поседује живот којим остаје бесмртна и неосетљива за разарање”. Проширујући ову тврдњу, Палама каже: „Људска душа има разум и уопште духовни живот који се очигледно разликује од телесног живота... Када се тело распадне, душа се не распада заједно са њим... душа остаје бесмртна, јер као своју суштину поседује свој сопствени, особит живот”.

Бесмртност душе потврђивали су и потоњи православни светитељи и други црквени писци на исти јасан и упечатљив начин, на који су је (бесмртност душе) потврђивали и већ цитирани Оци. Као примере наводим Св. Козму Етолског, Атанасија Парског и Св. Никодима Светогорца. Сви они су процветали током 18. века, који представља високу тачку у грчкој православној духовности током столећа турске владавине.

У двадесетом веку, велики православни богослов и философ, Св. Нектарије Егински, бавио се питањем бесмртности душе исцрпније него било ко други. Он

му се стално враћао у својим књигама и понудио је много доказа за њену бесмртност. У својој књизи „Модерни грчки философи о људској души” изнео сам његових осамнаест аргумената преузетих из књиге „Студија о бесмртности душе”.

Философско - теолошки аргументи

Неки од грчких црквених Отаца, као што су Св. Атанасије Велики или Св. Григорије из Нисе не само да су потврђивали бесмртност душе, него су се чак и прихватили тога да одбране ту доктрину помоћу философско - теолошких аргумената. Облик који је дат тим аргументима илуструју они (аргументи) који се појављују у расправи Св. Атанасија под називом Против пагана (2. део). Доказујући да тврдња о стварању душе као бесмртне представља део црквеног предања, он у наставку износи три доказа њене бесмртности.

Први доказ Св. Атанасије изводи из чињенице да је душа нешто различито од тела које је смртно. Та различитост показује се многим чињеницама, као што су следеће:

Често човековим телесним нагонима (као што је потреба за храном и пићем) управља расуђивање и свако, ако је пријатељ истине, примећује да се расуђивање разликује од телесних чула. Способност расуђивања поступа као судија и управитељ чула. Она, дакле, одлучује шта ће чула видети, чути, додирнути, окусити и омирисати а шта не. Способност расуђивања се налази у души.

Да је душа нешто различито од тела показује се и тиме што се тело, будући по природи смртно, бави смртним стварима, док човек расуђује о стварима бесмртним и вечним. Тело не би могло спонтано имати такве мисли о себи, јер траје само привремено, јер је смртно. Следи да суштина која размишља о бесмртности и вечним стварима мора бити другачија од тела и бесмртна.

Други аргумент потиче из динамичне, стваралачке природе душе. Како то он изражава, „душа покреће тело и оно није покретано другим стварима”. Отуда следи да је кретање душе - односно њена делатност - спонтано, и да се тај спонтани покрет наставља и након што је тело положено у земљу. Та самоделатност душе је истоветна са њеним животом. Св. Атанасије је овај аргумент присвојио из Платонових „Федра” и „Закона”, парафразирајући га на себи својствен начин.

Трећи доказ за бесмртност душе је њена моћ да у машти и мислима оде изван тела. Тако Св. Атанасије каже: „Често се дешава да човек, док тело лежи на земљи, машта и размишља о томе шта је на небу. Док тело спава, човек се често душевно креће и посматра оно што се налази изван њега, путује у друге земље, шета, сусреће познанике. Често, док тело лежи у кревету, непокретно и уснувши сном

сличним смрти, душа остаје будна захваљујући својој сопственој снази и превазилази природну снагу тела. Иако путује далеко од тела а да при том остаје у њему, душа замишља и запажа ствари које су изнад земље, а често и разговара са светима и ангелима који се налазе изнад овоземаљског и телесног постојања”.

Св. Атанасије закључује да „ако чак и душа здружена са телом живи вантелесни живот, њен живот ће се у далеко већој мери наставити након смрти тела, и живеће непрекидно због Бога који је тако учинио”./.../

Св. Григорије из Нисе (око 335 - 395) је у својим књигама *О души и васкрсењу* и *Велики катихизис* опширно философирао о бесмртности душе. У првој књизи, расправа има форму дијалога. Он поставља питања својој интелектуално обдареној сестри Макрини и упућује приговоре против хришћанског става о души какве су износили материјалистички настројени философи, да би видео како ће му она одговорити на њих. Циљ ове расправе је, како се он изразио, „да се стекне чврсто и непоколебиво уверење у трајање душе” (после смрти).

Као што је поступио Св. Атанасије говорећи о души, и он започиње расправу правећи оштру разлику између душе и тела. То води ка следећем, јасном схватању душе: за разлику од тела, које је вештаствено, сложено и видљиво, душа је нешто невештаствено, духовно, једноставно (тј. несложено), невидљиво и што постоји независно од тела.

Такво схватање душе је, тврди Св. Макрина, у потпуности усклађено са библијским схватањем да је „Бог створио човека по свом лику и подобију” и каже: „Оно што је створено по лику Божанства у сваком погледу нужно поседује сличност са праобразом”. Према томе, душа у којој је присутан „лик”, слична је Божанству по томе што је „умна, невештаствена, неповезана са појмом тежине, као и по немогућности било каквог мерења њених размера”.

У Великом катихизису, њен брат, Св. Григорије из Нисе, износи тврдњу о бесмртности душе извлачењем закључака о хришћанском схватању Бога као доброг и човекољубивог, који човека ствара по сопственом лику. Он каже:

„Било је неопходно да човек, рођен за наслађивање божанским добрима, у својој природи поседује нешто сродно ономе чему је требало да буде причастан. Ради таквог окончања био је обдарен животом, мишљу и умешношћу, као и свим изврсним особинама које приписујемо Богу... Будући, дакле, да је једна од тих изврсних особина повезаних са божанском природом и вечно постојање, било је у целости потребно да наша природа не буде лишена додатног дара ове особине и да у себи поседује бесмртност”.

Анализирајући природу душе, јасно је разликујући од природе тела и износећи доказе у одбрану њене бесмртности насупрот материјалистима, Св. Атанасије, Св. Григорије из Нисе и његова сестра Св. Макрина користе оно што

је Платон рекао о души у „Федону”, „Федру” и „Законима”. Они су, међутим, селективни и избегавају две Платонове заблуде, ону о преегзистенцији душе и ону о реинкарнацији. Темелј њихове мисли у испољавању селективности, овде као и у другим питањима, јесте Свето писмо. Њихову оданост Светом писму и, у исто време, њихову слободу у селективном коришћењу списа световних мислилаца какав је Платон, изванредно изражава исказ Св. Макрине у књизи њеног брата *О души и васкрсењу*. Она каже:

„Ми нисмо овлашћени да тврдимо све што пожелимо: учинили смо Свето писмо правилом и мером сваког начела. Наше су очи неминовно уперене у њега и одобравамо само оно што се може ускладити са намером ових списа”.

Аргументи о бесмртности душе које су изнели Св. Атанасије, Григорије из Нисе и Макрина типични су за начин на који су грчки црквени Оци износили доказе за њу у философском маниру. Њихов пример је у овом веку задивљујуће следио Св. Нектарије Егински.

Достојевски, који није био само велики романописац већ и дубок православни мислилац брани учење о бесмртности душе на основу тврдње да је то неопходно за човеково духовно и морално здравље. У чувеном „Дневнику писца” каже:

„Ни појединац ни народ не могу да живе без „више идеје”; на земљи постоји само једна таква идеја, идеја о бесмртној људској души. Све друге „више идеје” којима људи живе исходе из ње... Када се изгуби идеја о бесмртности, самоубиство се појављује као потпуна и неизбежна нужност за сваког човека који је у најмањем степену изнад пољских звери... Идеја бесмртности је сам живот, крајње одређење и први извор истине и целовитости свести”.

Сведочења у Житијима светих и другим списима

Пошто смо расправљали о сведочењима о бесмртности душе садржаним у Светом писму, иконографији, химнографији и списима грчких Отаца Цркве, осврнимо се сада на сведочења која се налазе у житијима светих и зборницима какав је Евергетинос (монументално дело из 11. века које се први пут појавило у штампи 1783. Представља зборник учења и догађаја везаних за бројне ранопустињске Оце). Сведочанства која ће сада бити изнета имају форму визије душе док је била у телу и визије док је душа била изван тела, током такозване „клиничке смрти”. Укратко ћу описати искуства и једне и друге врсте.

У житију Св. Антонија Великог, које је написао његов ученик, Атанасије Велики, Архиепископ александријски, читамо да је Св. Антоније видео како мноштво ангела узноси на небеса душе двојице знаменитих подвижника: Амуна Нитријског и Павла Тивејског. Као што сам већ поменуо наводећи сведочења

иконографије, Св. Антоније је једном, док је седео на планини и гледао навише, видео да некога узносе на небо и да је велика радост обузела оне који су му ишли у сусрет. Тада је, поклонивши се и благосиљајући тај збор, изговорио молитву да дозна чија је то душа и истог тренутка зачуо глас који му је рекао да је то Амунова душа.

Раздаљина између планине на којој је живео Св. Антоније и Нитрије, где се упокојио Св. Амун, износила је тридесет дана путовања. Монаси којима је Антоније исприповедао о виђењу Амунове душе забележили су дан и време. Када су, након тридесет дана, пристигла извесна браћа из Нитрије, монаси су се распитали и дознали да се Амун упокојио управо оног дана и часа када је блажени Антоније видео његову душу док је ангели узносе на небеса.

У Евергетиносу се налази и следећа повест о „вантелесном искуству” која служи као сведочанство о животу после смрти.

„Живео једном монах по имену Петар. Тај монах је био ученик пустињака Ебаса, који је живео у ненастањеној и шумовитој области. Ебаса је исприповедао Петру како се, пре доласка у ту ненасељену област, разболео и умро. Међутим, његова душа се, након краћег времена, вратила у тело. Када је дошао себи, уверавао је оне око њега да је духовним очима видео паклене муке и безбројна огњена места, као и већи број умрлих владара овог света обешених у том огњу. У тренутку када је и сам требао да буде одведен и бачен у то место мучења и огња, изненада се појавио блистави ангео и спречио их да га баце тамо. Онда му је ангео рекао: „Иди и постарай се за себе, од сада треба да живиш врло опрезно”.

„Након тога, предао се најстрожим постовима и бдењима увек се присећајући и страхујући од мучења која је видео у паклу.”

Ово искуство није изнето као јединствено, него као нешто што се понекад дешава и другима. У Евергетиносу се поставља питање како се таква искуства могу објаснити. Следећи одговор је дао Григорије Двојеслов (540 -604):

„Овај догађај је Божија опомена човеку, а збио се промислитељски услед самилости Божије и понуђен је као највећи дар милосрђа, тако да се многи, након разлучења душе од тела, убрзо враћају у своја обамрла тела како би, видевши својим душевним очима паклене муке о којима су слушали од других, али им нису веровали најзад научили да се плаше пакла”.

Св. Симеон Нови Богослов, велики мистик једанаестог века, дао је врло жив опис сопственог „вантелесног искуства”. Том приликом он није, као Ебаса, био вођен у пакао, него у рај. Записао је:

„Био сам потпуно одвојен (од тела) и изгубио сам власт над њим... Авај! Како бих то уопште могао описати на одговарајући начин? Каква љубав, каква доброта!

Он ме из овог места таме одводи у други свет или на неко место високо у ваздуху, заиста нисам у стању да кажем какво... Знам да је то светлост, да ме носи и придржава, да ме води према великој светлости. Ово велико божанско чудо не би могли описати ни ангели, нити би међусобно могли разговарати о њему, или ми се тако чини. Када сам стигао тамо, показао ми је и друге ствари, оне ствари које су истицале из светлости... Издвојио ме из пропадљивог света и овоземаљских ствари. Обукао ми је плашт, невештаствен и блистав, и сличне сандале. Пошто ме тако даровао, Створитељ ме одведе у шатор који се може опазити чулима, у шатор мог тела, а затим ме безбедно затвори у њега. Вратио ме у видљиви свет, тако да треба да живим међу онима који обитавају у тами, ја, који сам био ослобођен таме”.

Искуство Св. Симеона слично је искуству које је имао Св. Павле и описао га у 2. посланици Коринћанима: „Знам човека у Христу... да ли у телу, не знам да ли изван тела, не знам, Бог зна - би однесен до трећег неба... би однесен у рај и чу неисказане речи које човеку није допуштено говорити. Таквим ћу се хвалити” (2. Кор.12; 2; 4 - 5).

Неких пет стотина година након Св. Симеона Новог Богослова, још један светитељ, Митрофан Атонски, детаљно је описао апокалиптичко вантелесно искуство. Он приповеда како је душу неког човека, који је доживео клиничку смрт, ангео повео да види душе мртвих.

Искуство које описује Св. Митрофан доживео је један побожни ожењени хришћанин по имену Деметрије. Био је становник Стратоникија, градића који се налази недалеко од Атонског полуострва. Деметрију се ово догодило 1580. године. Према Св. Митрофану, након ужасне петнаестодневне болести, Деметрије је био на умору. Преминуо је у току ноћи и рођаци су његово тело завили у покров како би га ујутро сахранили. То стање је потрајало неколико сати. Изненада је уздахнуо и сео на кревет. У том положају је остао три дана и за то време нити је јео, нити говорио. Тада је почео да прича и приповеда о свему што је сматрао вредним, а што је видео у рају и паклу. Дуго је набрајао све што је доживео у том вантелесном стању, описујући како је са земље био узнет до небеских места, где је видео душе мртвих, како праведних православних хришћана, тако и грешника, безбожника и неверника.

По његовом сведочењу, праведници обитавају на радосним и дивним местима, обасјаним божанском светлошћу и неописивог мириса. Други обитавају у великој жалости, на местима таме и смрада. Међу онима који живе на тим дивним местима, Деметрије је видео и своју преминулу децу. Много се обрадовао и пожелело да остане са њима, али ангео није допустио да се овде задржава - одвео га је на друга места.

Деметријево путовање на та надземаљска места окончало се у тренутку када је ангео, који га је водио, његову душу вратио у тело. Описујући ово, побожни Деметрије је рекао:

„Када сам видео своје тело мртво и ружно, нисам желео да се вратим у њега. Међутим, чудесни и блистави младић који ме је водио снажно ме је гурнуо и вратио сам се у тело, осетивши тако оштар бол да су ми се све кости, нерви и зглобови потресли.”

Што се тиче околности које су навеле Св. Митрофана да оде и види Деметрија и дозна за његово апокалиптичко искуство, сам Митрофан даје овакво објашњење: десило се да је боравио недалеко од града у коме се ово догодило – Стратоникија – куда га је његов старац, Св. Дионисије Оратор, упутио да исповеди људе. Када је од тамошњих житеља чуо за Деметријев доживљај, отишао је Деметријевој кући, видео га и овај му је неколико пута о свему исцрпно испричао. Тако је Св. Митрофан био у могућности да о свему састави детаљан извештај у писаној форми.

Митрофанов извештај о Деметријевом вантелесном искуству сачуван је у рукопису у многим светогорским манастирима. То показује да је ова прича тамо била веома поштована као веродостојна и изузетно значајна и она се још увек поштује као таква. То је посведочено чињеницом да је један од најугледнијих атонских монаха, о. Герасим Микрајананитис (1904 - 1991), највећи химнограф Православне цркве у двадесетом веку, превео Митрофанов извештај на „народни” грчки језик („димотики”) и објавио га у неколико наставака у атинском периодичнику „Парадосис” током 1977/ 78.г. Отац Герасим је живео у Малом скиту Св. Ане, на истом месту на коме су се подвизавали Св. Митрофан и његов старац, Св. Дионисије Оратор. За мене је био један од највећих благослова у животу што сам током осамдесетих година два пута срео овог знаменитог монаха у његовој испосници.

Значај који се на Светој Гори придаје оваквим извештајима као недвосмисленим сведочанствима о бесмртности душе, показује и чињеница да је недавно један од тамошњих истакнутих писаца, о. Мојсеј из Скита Св. Пантелејмона (при манастиру Кутлумусиу) приредио и објавио слично дело, „Повратак из другог живота”. То је грчка верзија дела анонимног руског писца, које се на енглеском појавило 1971. у периодичнику „Православни живот”.

Основне елементе овог дела о. Мојсеј је сумирао у Предговору на следећи начин:

„Писац ове књиге, православни Рус који се касније замонашио описује своје лично искуство које се односи на његову смрт и повратак у живот након два дана”.

„Пре овог вантелесног искуства, писац је био овоземаљски настројен и незаинтересован за веру. Као зрео човек, он се разболео и био смештен у болницу,

где је постављена дијагноза о упали плућа. Лекари су покушали да га одрже у животу, али нису успели”.

„Његов опис разлучења душе од тела веома је узбудљив и изазива велико чуђење. Он описује чудно осећање да је душа лишена тежине током свог исхода из тела, осећање њене равнодушности према телу, агонију смрти, поглед на сопствено мртво тело, немогућност да комуницира са њим и са другим људима, страшно осећање усамљености и отуђености, своју запрепашћеност и настојање да, као неверник, објасни необјашњиво. Присуство благонаклоних ангела који су пратили душу и злих демона који су бучно испитивали душу због посредног порицања Бога у његовим младалачким годинама могли су изазвати једино самоосуђивање. Врло је дирљиво његово избављење од насртљивих демона истог тренутка када је призвао Пресвету Богородицу. Задивљујући је његов кратак опис неизрециве визије „Царства светлости и хармоније”.

„Будући да је био неприпремљен (за боравак на овом месту), а по заповести Божијој, он се са болом вратио на земљу. Његов покушај да лекарима објасни шта је преживео био је узалудан. Њихова логика није им допустила да пређу границе свог знања...”

Тај човек је, задивљен, причао свој доживљај без икакве жеље за публицитетом, не чинећи чак ни неки посебан напор да убеђује... Интелигентан, не претерано горљив у погледу вере, па чак и неактиван када се ради о вери, казивао је своју узбудљиву причу са циљем да се дозна за његово искуство. Његова прича има једно посебно, вредно помена обележје које се мора истаћи. Поседујемо друге, сличне повести смртно болесних особа и оне говоре о мраку који води ка светлости, али они имају тешкоћа да их опишу, јер су то случајеви у трајању од неколико минута. У овој причи, међутим, где је душа ван тела боравила 36 сати, имамо редак опис виших стања...

Веродостојност овог исказа је сасвим извесна. Његови описи подсећају на текстове светитеља који се односе на Царство небеско.

Описи вантелесних искустава које су оставили Св. Симеон Нови Богослов, побожни Деметрије из Стратоникија и анонимни руски писац говоре нам да постоји стварност звана душа која након смрти и свог одвајања од тела наставља да постоји, остаје свесна и задржава своју способност да опажа, осећа, мисли и памти. Они такође сведоче да душа, када се разлучи од тела, не доспева у празнину него у други свет, у област духовних бића.

Завршићу своје предавање још једним приказом апокалиптичког искуства који нам сведочи о истим стварима. Реч је о новојављеним светитељима из Термија на Лезвосу: Рафаилу, Николају и Ирени. Прича о њиховом јављању - којој сам посветио 10. том своје серије „Нови православни светитељи” (Рафаил,

Николај и Ирина са Лезвоса) једна је од најчуднијих у целокупној историји хришћанства. Ово троје светитеља су новомученици - претрпели су мученичку смрт након пада Константинопоља, престонице Византијског царства. Константинопољ је под турску власт пао 1453, а ови светитељи су пострадали десет година касније.

Године 1959, почели су се јављати многим особама - мушкарцима, женама и деци, како у сновима тако и у стању будности. Они су открили свој идентитет и живо представили призоре свог мучеништва. Св. Рафаил је био игуман манастира поред села Терми на Лезвосу, посвећеног Рождеству Пресвете Богородице. На том месту су и пострадали мученичком смрћу. Св. Николај је био његов ђакон, док је Ирина била дванаестогодишња кћи управитеља Термија. Догодило се да је мала Ирина са родитељима била у манастиру када су упали Турци и сурово до смрти мучили Грке који су се тамо заекли.

Неких пет стотина година након њиховог мучеништва -1959. године - ови светитељи почели су да се јављају становницима Термија, као и на другим местима, ближим или удаљенијим од села. Међу особама које су посведочиле да су имале виђење ових новомученика, а посебно Св. Рафаила, били су учени митрополит Митилене, Јаковос Клемвротос, неколико уважених свештеника и чувени иконописац и књижевник Фотиос Кондоглу.

Ови новомученици су открили каквим су мучењима били изложени од стране Турака, убрзо након што су ови поробили Лезвос. Понудили су да воде ископавања која су предузели становници Термија на месту њиховог мучеништва. Њихово вођство допринело је значајним открићима, као што су делови њихових моштију (скелети) и једна Христова икона.

Св. Рафаил, врло упечатљива фигура, позивао је људе на покајање, дајући духовне савете и утеху и исцељујући све врсте болести - укључујући и многе које су лекари прогласили за неизлечиве. Та искуства су учинила да манастир поред Термија постане место поклоништва које се може упоредити са Богородичином капелом на острву Тиносу. У манастир свакодневно пристижу стотине ходочасника из свих делова Грчке, из Америке, Аустралије и свих европских земаља.

Као и други доживљаји које сам описао, тако и ови које су побудили новомученици из Термија - свети Рафаил, Николај и Ирина, јасно сведоче о постојању душе као суштине различите од тела и њеном преживљавању након смрти. Они доказују њену егзистенцију као средишта свести, памћења, мишљења, осећања, и потврђују да је неуништива. Након више од пет стотина година, духовно су светитељи Рафаило, Николај и Ирина наставили да постоје, без слабења њиховог бића које је, у ствари, оснажило.

Из предела вечности, они су свом снагом ступили у наш свет, у искуство

великог броја људи. Они су се појавили са неопштењеним памћењем - суштинским за очување личног идентитета - са бистрим интелектом и вољом, способни да делују на особе у овом свету. Они на тај начин заиста показују да Бог није Бог мртвих него Бог живих, јер су за њега сви живи. <<

Овако вели Константин Каварнос. Тиме се учење Цркве о загробном животу одлично потврђује и нема потребе да га у било чему модификујемо, тврдећи да су душе покојника присутне само на Литургији.

Оци Цркве нас уче

Непознати отац, који је написао Посланицу Диогнету (2. век после Христа): Душа обитава у телу, али није од тела... Невидљива душа чувана је у видљивом телу, али она држи (одржава) тело... Бесмртна душа борави у смртном обиталишту, али је она бесмртна (Дела апостолских ученика, Врњачка Бања /Требиње, 2002).

Свети Јустин Мученик и Философ: Душа је свесна и након смрти (Апологија, I, Library of the Greek Fathers and Ecclesiastical Authors, III, с 171).

Бог је непропадљив (бесмртан) по самој Својој природи; душа је такође непропадљива, али по вољи свог Створитеља (исто, IV, с. 181).

Свети Антоније Велики: Истински човек је онај који разуме да је тело пропадљиво и кратковечно. Такав човек такође разуме и каква је душа: божанствена и бесмртна (Добротољубље, 1, с. 21).

Што се тиче тела, оно је смртно. Међутим, што се тиче духа и ума он је бесмртан (исто, с. 19).

Свети Макарије Египатски: Ни за архангела Михаила, ни за Гаврила, Он (Бог) није рекао: Хајде да га начинимо по Свом образу и подобију (1. Мојс. 1; 26), него је то рекао за човеково духовно суштество, под чим подразумевам његову бесмртну душу (Духовне беседе, 15. беседа, Волос, 1954, с. 93).

Ако је Бог толико милосрдан према телима која ће се разложити и умрети, и ако сваком усрдном тражитељу даје оно за шта Га моли, колико ће тек учинити за бесмртну, непропадљиву, неуништиву душу обременјену болешћу незнања, злобе, неверовања и немара и свих осталих болести, чије је порекло у греху (Исто, 4. беседа, с. 43).

Бесмртна душа је скупocen сасуд! Погледај како су велики небо и земља, а ипак, Бог није био задовољан њима, него тобом... Погледај колико је твоје достојанство и племенитост! (Исто, 26. беседа, с. 140)

Свети Атанасије Велики: Будући да душа покреће саму себе, отуда следи да би, и након што одложи тело, требало да настави да покреће саму себе. Јер није

душа она која умире, него је то тело, које умире након одласка душе (PG XXXIII, с. 25, 65B).

Душа размишља и мудрује о стварима које су вечне и бесмртне, јер је и она сама бесмртна (PG XXXIII, 25, 68B). Свети Василије Велики: Ако би неко поменуо дуговечност Титонуса и Аргантониуса (планински ланци у Малој Азији) или дуговечност Метузалема, за којег је речено да је живео дуже него остали људи, само неких тридесет година мање од хиљаду година, или пак ако би неко израчунао све време које је прошло од тренутка када је човек створен, ја бих се свему томе насмејао као детињастој замисли. Ја сам загледан у безвремену вечност, чији крај ум не може да докучи, као што ум не може да замисли ни крај бесмртне душе.

Свети Григорије Богослов: Што се тиче нас, оно што је угрожено (услед греха) јесте спасење душе. Јер душа је блажена и бесмртна и, као бесмртно суштаство, она ће бити или кажњена или прослављена због своје злобе или због своје врлине (У одбрану његовог бекства у Понт, PG XXXV, с. 437).

Свети Јован Златоуст: Да имамо бесмртну душу, да смо одговорни и да ћемо дати одговор за своја дела, и да ћемо се појавити пред Страшним судом - то су ствари у које верују умови (истинских хришћана), и они су васцели свој живот устројили сагласно с тим очекивањима, уздигли се изнад сваког овоземаљског маштања, поучени Светим Писмима (Беседе о статуама, 19, PG XLIX, с. 189).

Свети Марко Подвижник: Исцрпљуј, чедо, своје младо тело, и на тај начин крепи своју бесмртну душу (Добротољубље, 1, Атина, 1957, с. 133),.

Авва Доротеј: У тренутку кад је створио човека, Бог је у њега засејао и врлине, као што је речено: Хајде да начинимо човека по Свом образу и подобију. Рекао је: По Свом образу, јер је душу створио као непропадљиву и самовласну („Изреке”, Волос, 1960, с. 91).

Свети Јован Лествичник: Сав свет није вредан колико душа, јер ће свет проћи, док је душа непропадљива и остаје непропадљива (Лествица, Београд 1963).

Свети Јован Дамаскин: Каже се да је сваки човек образ Божији, због достојанства духа и душе, односно, зато што су обележја духа и целовитости душе неуништивост, невидљивост, бесмртност и самовласност (Добротољубље, 2, Атина 1958, с. 238).

Смрт је раздвајање душе од тела. Тада се ово тело, које је било саздано од праха земаљског, након расанка са душом враћа у земљу од које је узето и ту, услед пропадљивости, почиње да се разлаже. Душа, међутим, будући да је бесмртна, одлази на место на које јој је Бог заповедио или, боље речено, на место које је сама себи припремила док је још била у телу. Према томе, човек ће тамо

примити сагласно с начином на који је живео. (Варлаам и Јоасаф, Loeb Classical Library, III, с. 63).

Свети Симеон Нови Богослов: Душа је духовна и по својој природи бесмртна. (Сабрана дела, Сирс, 1886, с. 149).

Зашто ми, имајући невесташтвену и потпуно бесмртну душу, гледамо на вештаство, на ово пропадљиво вештаство? (Исто, с. 64)

Никита Стигат: Ја сам образ Божији, како у погледу душе која је духовна, бесмртна и словесна, тако и у погледу ума, који је отац разума и неделјив, и исте суштине као и душа (Добротољубље, 3. Атина, 1960, с. 306).

Свети Григорије Палама: Свака словесна и духовна природа, било да је човечија или анђелска, има живот, посредством којег остаје бесмртна и неприступачна за пропадљивост (Добротољубље, 4, Атина, 1961, с. 143).

Свети Козма Етолки: Човек и жена нису постојали на свету. Бог је узео прах земаљски и уобличио човека, као што смо ми, а затим је удахнуо у њега, подаривши му бесмртну душу... Требало би да се погрузимо у мисао о томе, шта су душа и тело. Тело је прашина, и сутра ће га појести црви. Међутим, да би се душа заувек радовала у рају, нужно би требало да чини оно што је добро, јер ће, уколико буде чинила зло, горети у паклу (Августин Канџиотис, Св. Козма Етолки, 3. издање, Атина 1966, с. 105-106).

Свеблаги Бог је заповедио и настао је свет; Он је начинио човека и жену као што смо ми: тело од праха земаљског, а душу анђелску и бесмртну (Исто, с. 157).

Размишљајмо о својој души, која има веће достојанство него цео свет. Једимо и пијмо само колико је неопходно и, исто тако, трудимо се да имамо само неопходну одећу. Остатак свога времена посветимо души, да бисмо је учинили невестом Христовом. Тада ћемо се уистину називати људима и земаљским анђелима. Међутим, уколико непрестано будемо трагали за оним шта ћемо јести и пити, у чему ћемо сагрешити или чиме ћемо украсити тело које ће сутра појести црви, тада се нећемо називати људима, него животињама (Исто, с. 105).

Свети Атанасије са Пароса: Речено је, да је човечија душа створена по образу Божијем. Она се назива образом Божијим будући да је бестелесна, моћна, невидљива и самовласна. И Бог је такав, али са бољим разлогом. Бог је уистину и бесмртан и једини који је бесмртан по природи. Према томе, човекова душа, као образ Божији, такође је бесмртна, али не по природи, него по благодати (Synopsis, Being a Collection of the Divine Dogmas of the Faith, Leipzig, 1806, с. 266).

Једном речју, васцело Свето Писмо, како Старог, тако и Новог Завета, обзнањује бесмртност душе, и био би то уистину тежак задатак ако бих желео да набројим где се све то (бесмртност душе) помиње у Писмима (Исто, с. 268).

Човек није само тело, него и душа. Душа не пропада са телом, него остаје бесмртна („Као одговор”, Атина 1866, с. 6)

Свети Никодим Светогорац: Душа и тело су, пријатељи моји, као два друга које је Бог настанио у свету, да би се заједно борили и да би свако добило онолики део времена колико одговара њему својственој вредности. Будући невештаствена и бесмртна па самим тим и превасходнија од тела, душа би морала да добије далеко већи део нашег времена, док тело, будући вештаствено и смртно и према томе, далеко мање важно од душе, мора да добије мањи део (Хришћански морал, Волос, 1957, с. 305).

Према томе, жељу да украшавате спољашњег и нестварног човека пренесите на човека унутрашњег и стварног и украсите га врлином. Показујемо велико незнање ако украшавамо смртно тело, које данас постоји а сутра не, а запоставимо своју душу која је бесмртна (Исто, с. 81).

Ти не поседујеш ништа што је боље од ове душе; немаш ништа вредније него ова бесмртна душа (Духовне вежбе, Волос, 1950, с. 305)

Свети Нектарије Егински: Бесмртност душе уистину је записана у човековом срцу, и чим се дух покрене у уму, он то открива, чита и прихвата (Студија о бесмртности душе, Атина, 1901, с. 14).

Осим тога, човекова пламена жеља за највишим добром, за чије ће задобијање он уложити свако настојање и труд, сведочи о бесмртности душе... Надајући се наслађивању највишим добром, човек верује да има бесмртну душу. Бог тајанствено обавештава човека о томе; доброта Божија, која се у свему пројављује, уверава га да има бесмртну душу (Исто, с. 14, 43).

Према истинском православном веровању, људска природа има два чиниоца: 1) вештаствено и пропадљиво тело и 2) невештаствену и бесмртну душу. То обзнањује Писмо, то су посведочили Оци, то исповеда и томе поучава Црква (Исто, с. 21).<<

ЈОШ О БЕСМРТНОСТИ ДУШЕ И ДЕКОНТЕКСТУАЛИЗАЦИЈИ ДЕЛА СВЕТИХ ОТАЦА

Говорећи о смртности човека, следбеници митрополита Зизјуласа у нас се често позивају на речи Светог Атанасија Великог: „По својој природи, дакле, човек је смртан јер је створен из небића” („Против идола / О очовечењу Бога Логоса”, стр. 132). Али, као што смо већ много пута рекли: то значи само једно - човек је створен ни из чега, и без Бога је ништа, прах и пепео. Он није ПРИРОДНО бесмртан, како су учили пагани, указујући на душу као „део” Божанства. Но, то не значи да ће се смртност човекова било када остварити као његово враћање у небитије. Чак и највећи грешници, који ће вечно умирати у другој смрти, паклу, никада неће НЕСТАТИ у ништавилу. У том смислу, човек је бесмртан, то јест НЕУНИШТИВ. Уосталом, сам Свети Атанасије, одмах после почетне тврдње, наставља (исто, стр. 132):

>> Дакле, Бог не само да нас је створио из бића, него нам је, благодаћу Логоса, даровао могућност да живимо по Богу; али, људи су окренули леђа ономе што је вечно и, наговорени од ђавола, усмерили своју пажњу ка ономе што је пропадљиво, те су тако сами постали узрочници пропадања у смрти. Но, иако су људи, као што већ рекох, по својој природи пропадљиви, они су, благодарећи заједници са Логосом, надвладали оно што је по природи, јер пребивају у добру. Наиме, пошто је у њима присутан Логос, природна пропадљивост их се не дотиче, као што и Премудрост вели: Бог створи човека за нетрулежност и сазда га сликом сопствене вечности; но завишћу ђавола смрт уђе у свет.<<

Ако се дело Светог Атанасија Великог испита у целини, јасно се види и његово сведочење о бесмртности душе у делу „Против идола” (исто, стр. 93 - 96):

>> Но, ово што следи, може бити ваљан доказ против оних који се још увек држе бестидности и бесловесности. Дакле, како то да човек, иако у смртном телу, размишља о бесмртности, и, често за себе изабира смрт ради стицања врлине? Или како то да човек, имајући привремено тело, машта о ономе што је вечно, па ово прво као какву сметњу презире, а за оним другим жуди? Наиме, тело неће на такав начин мислити о себи, нити је у стању да размишља о нечему изван себе самога, јер је оно смртно и привремено; према томе, мора постојати нешто друго што размишља о стварима које су супротне и које су противне природи тела. А опет, шта друго то може бити до словесна и бесмртна душа? Јер оно што је најбоље, она удахњује у тело изнутра, а не извана, управо онако како и музичар чини са лиром. А опет, будући да је око по својој природи намењено за гледање, а ухо за слушање, како то да се они од неких ствари одвраћају, а друге су им по

вољи? Ко је, дакле, тај који одвраћа око да не гледа? Или ко одвраћа ухо да не слуша, кад је слушање у складу са његовом природом? Или ко је тај који чуло укуса, којем је природно да окуша, често одвраћа од његовог природног нагона? Ко ли је тај, који руку, која по природи ствари треба да је делатна, одвраћа од тога да се нечега дотиче? Ко је тај који чуло мириса, које је такође саздано да би мирисало, спречава да мирис осећа? Ко је, дакле, тај који чини све ово што је противно природи тела? Или како то да се тело одвраћа од властите природе, те се окреће ка саветима неког другога, према чијем наклону се управља? Све ово не указује ни на шта друго не го на разумну душу која господари телом. Јер тело и није саздано да управља над самим собом, него да други њиме руководи и господари, као што ни коњ сам себе не преже, него његов власник над њим управља. Због тога, дакле, и постоје закони међу људима, како би ови чинили оно што је добро, а клонили се онога што је рђаво. Неразумне животиње, опет, нису у стању да промишљају и расуђују о томе шта је зло јер у њих нема словесности нити подобнога разума. Мислим да смо, овим што је до сада речено, показали да је душа у људима разумна. Да је душа створена бесмртна, то треба да увидимо из црквеног учења како бисмо тиме поткрепили оповргавање поштовања идола. Јер, познавању душе приближићемо се кроз познање тела и кроз сагледавање разлике између тела и душе. Наиме, пошто је наша беседа показала да је душа другачија од тела, а да је тело по својој природи смртно, сходно томе душа мора бити бесмртна јер није налик на тело. И опет, ако душа као што смо показали, покреће тело, а њу саму не покреће неко други, може се закључити да душа саму себе покреће; па и након полагања тела у земљу, она и даље покреће саму себе. Јер, није душа та која умире, него умире тело зато што се она од њега одваја. (подвукао В. Д).

А кад би душу покретало тело, тада би било сасвим природно да и она умире кад се њен покретач од ње одвоји; но, пошто душа покреће тело, природно је да она саму себе покреће. А пошто саму себе покреће, природно је да живи и после смрти тела. Јер, кретање душе није ништа друго до њен живот; онако, без сумње, као што и за тело велимо да живи све док је у покрету, а велимо да умире онда кад престане да се креће. То се јасно може видети и по њеном деловању док је унутар тела. Јер, и кад пребива у телу и кад је повезана са њим, она није потиснута нити је у сразмери са маленкошћу тела, него често бива да тело лежи на постелји и не креће се, него спава као да је умрло, а душа је по својој сили ипак будна и превазилази природу тела; па иако у телу пребива, она, као да га је напустила, замишља и созерцава оно што је надземаљско, па често бива да сусреће светитеље и анђеле који су изван овоземаљских тела, те им приступа због чистоте свога ума. А кад се раздвоји од тела, онда када то зажели Бог, Који ју је са телом и сјединио,

зар неће тада имати јасније познање бесмртности? Јер, ако је живела животом изван тела и док је била сједињена са њим, тим пре ће живети и после смрти тела и њен живот неће престати, јер таквом ју је саздао Бог кроз Свога Логоса, Господа нашега Исуса Христа. Због тога се, дакле, она сматра бесмртном и вечном, јер и јесте бесмртна. Па као што сматрамо, пошто је тело смртно, да су и његова чула смртна, тако мислимо да и душа, пошто промишља и созерцава оно што је бесмртно, мора бити бесмртна и мора вечно живети. (подвукао В. Д). Јер, мисли и разматрања о бесмртности непрестано су присутни у њој, те постају као некакав њен жиг који јој јемчи бесмртност. Стога, дакле, она и размишља о созерцању Бога и сама себи показује пут, те познање и схватање Бога Логоса не задобија споља, него из себе саме.<< Ово су речи Великог Атанасија.

На учење о бесмртности душе, тако јасно изложено код Светих Отаца, новотеолози као да су „алергични”: „Цео човек је смртан, а може постати бесмртан! Тело без душе је леш, душа без тела утвара!” вичу они, позивајући се на свеопште васкрсење. Наравно да је то истина, али, како вели Св. Атанасије Велики, „тело је смртно и привремено”, а душа „словесна и бесмртна”; то јест, јерархијски гледано - душа је ИЗНАД ТЕЛА, без обзира на то што је човек И ДУША И ТЕЛО. И ДУША, ПОНАВЉАМО, МОЖЕ ДА ПОСТОЈИ БЕЗ ТЕЛА, ДОК ТЕЛО БЕЗ ДУШЕ НЕ МОЖЕ!

ЗАШТО СЕ У СТАРОМ ЗАВЕТУ МАЛО ГОВОРИ О ЗАГРОБНОЈ СУДБИНИ ДУШЕ?

Неки који верују да душа не може да постоји одвојено од тела често се позивају на Стари Завет, у коме је заиста мало сведочења о загробној судбини душе. Зашто? Шта је ставило покров ћутања на ову тему?

Руски теолог, Андреј Курајев, даје нам јасан одговор („Господ није створио смрт”, Образ светачки, Београд, 2006, стр. 184-194). Да га чујемо:

>> У Старом Завету практично не постоји учење о човековим посмртним путевима. Јов пита, али је очигледно да не очекује одговор: Кад човек умре, хоће ли опет живети (Јов 14; 14)?

Иако је био поучен египатској мудрости (в. Дела ап. 7; 2). Мојсеј није пренео оптимизам египатске танатологије и испоставило се да је јеврејско схватање смрти ближе сумерском и вавилонском, него египатском. Стање у којем обитавају душе умрлих на старојеврејском језику се именује речју „шеол”. Она означава невидљиво, мрачно и безлично место у којем ништа не може да се види (в. Јов 10; 21-22). Пре би се могло рећи да је то стање тешког и бесциљног сна (в. Јов 14; 12), него место неких конкретних мука. То „царство сенки”, тај привид је у својој сумаглици скривао људе од Бога.

Најстарије старозаветне књиге не знају за идеју посмртне награде, не очекују рај: све бива свима једнако: праведнику бива као безбожнику, доброте и чистоте као нечистоте, онеме који приноси жртву као онеме који не приноси, како доброте, тако и грешнику, онеме који се куне као онеме који се боји заклетве. А то је најгоре што бива под сунцем, што свима једнако бива, те је и срце људско пуно зла, и лудост им је у срцу док су живи, а потом умиру. Јер ко ће бити изабран? У живих свих има надања; и псу живом боље је него мртвом лаву. Јер живи знају да ће умрети, а мртви не знају ништа нити им има плате, јер им се спомен заборавио. И љубави њихове, и мржње њихове, и зависти њихове нестало је, и више немају дела нигда ни у чему што бива под сунцем (Књ. проп. 9; 2-6). Јер за дрво има падања ако се посече, да ће се још омладити и да неће бити без изданака. Ако и остари у земљи корен његов и у праху изумре пањ његов, чим осети воду опет нагупи и пусти гране као присад. А човек умире изнемогао; и кад издахне човек, где је? Као кад вода отече из језера и река опадне и усахне, тако човек кад легне не устаје више; докле је небеса (до окончања неба) неће се пробудити, нити ће се пренути ода сна својега (Јов 14; 7-12).

Овде не постоји нада у васкрсење, које ће се догодити када се „оконча небо”; пре би се могло рећи да је то обична метафора вечности (пре ће небо пасти на земљу, него...), непроменљивости утврђеног поретка ствари. До окончања неба...

тј. никада. Човек се никада неће вратити у живот: Опомени се да је мој живот ветар, да око моје више неће видети добра. Нити ће ме видети око које ме је виђало; и твоје очи кад погледају на ме, мене неће бити. Као што се облак разилази и нестаје га, тако ко сиђе у гроб неће изаћи. Неће се више вратити кући својој, нити ће га више познати место његово. Зато ја нећу бранити устима својим, творићу у тузи духа својега, нарицати у јаду душе своје. (Јов 7; 7-11).

У истом тону, и уз тај исти плач, и псалмопојац Давид размишља о пролазности људског живота: Човек је као трава, дани његови као цвет пољски; тако прецвета. Јер изађе дух из њега, и нема га, и не познаје више место своје (Пс. 102; 15-16), Кад изађе дух његов и врати се у земљу своју, тог дана пропадну све помисли његове (Пс. 145; 4).

Према схватању старозаветних писаца, смрт не представља ослобађање од тела и корак ка сједињењу с божанственим Духом. Овде, на земљи, могуће је беседити с Богом. Смрт је, међутим, онај понор, у којем човек губи Бога из вида... То је плашило људе Старога Завета. Међутим, таква је стварност која им је обзнањена. Они би желели да о смрти мисле другачије, али Промисао се не покорава очекивањима људског срца. Јер се душа моја испуни зала, и живот се мој спусти до ада, прибројан бих онима који силазе у гроб, постадох као човек беспомоћан, међу мртвима слободан. Као рањеници који леже у гробу, којих се више не сећаш, и који од руке Твоје беху одбачени... Е да ли ћеш мртвима чинити чудеса? Или ће их лекари васкрснути, па ће се исповедати Теби? Е да ли ће неко у гробу казивати милост Твоју, и истину Твоју у пропасти? Е да ли ће у тами бити позната чудеса Твоја, и правда Твоја у земљи заборављеној (Пс. 87; 4-13)? То више није Давид, то је псалам Емана Езрахита. Ни њему, међутим, није откривена никаква езотерија, ни он не познаје никакву наду у реинкарнацију.

Није нам, дакле, сасвим јасно да ли са тачке гледишта старозаветних људи људска душа постоји и после смрти тела или не постоји. Текстови, који поричу преживљавање душе, преплићу се с текстовима који претпостављају да душа постоји и након распадања тела. У 1. Сам. 28; 12-19, врачара призива дух пророка Самуила: А кад жена - виде Самуила, повика изагласа... А цар јој рече: Шта си видела? А жена рече: богове сам видела како излазе из земље... А Самуило рече Саулу: Зашто си ме узнемирио и изазвао? Господ ће те предати и Израиља с тобом у руке Филистејцима, те ћеш сутра ти и синови твоји бити код мене. О томе да неко обитава у преисподњи (у подземљу) говори и Језекиљ: У преисподњи ће говорити о њему и о савезницима његовим најбољи међу херојима... Онде су сви кнезови севера... носе срамоту своју с онима који сиђоше у јаму. Њих ће видети фараон и утешиће се због свег мноштва својега, побијеног мачем, фараон и сва војска његова, говори Господ Бог. (Језек. 32; 21-31). Исти приказ налазимо и код

Исаије: Пакао доле ускочеба се тебе ради, да те сретне кад дођеш; пробуди ради тебе рефаиме (досл. немоћне) и све кнезове земаљске; диже с престола њихових све цареве народне. Сви ће проговорити и рећи о теби: и ти си изнемогао (постао немоћан) као и ми? Изједначио се с нама? Спусти се у пакао понос твој, звека псалтира твојих...(Иса. 14; 9-11).

Карактеристично је да су сва, више или мање јасна танатолошка места у Старом Завету, прилично песимистична; живот после смрти помиње се као претња а не као утеха. У Старом Завету постоје описи шеола, али не и виђења Царства небеског.

То је веома блиско сумерско-вавилонским представама о смрти. Због чега, међутим, Бог допушта пророцима Свог народа да препричавају гледишта која су се појавила у паганској (незнабожачкој) средини, зашто им Он Сам не открије нешто ново о човековој посмртној судбини?

Ради се о томе да Реч Божија још није постала тело, и због тога се ћутало о много чему. Будући да пре Жртве Испушитеља нико није могао да раздрешу окове духовне смрти, Промисао је положио покров ћутања на тајну посмртног живота. Наиме, да је пророцима од Бога (а не на основу наслеђивања опште семитских предања) било наложено да људима открију истину (тј, истину о мраку шеола), онда би то Израиљ, који није био исувише срећан ни у својој земаљској судбини, довело до потпуног очајања. Говорити старозаветним људима истину о шеолу значило би побудити у њима наступе безизлазног очајања или необузданог епикурејства: Једимо и пијмо, јер ћемо сутра умрети! Као што је о томе говорио Св. Теофан Затворник, „без Еванђеља би буђење нашег духа било погубно, јер би нас то неминовно бацило у очајање.” Исто тако, било је недостојно Откровења да приповеда бајке о „Јелисејским пољима”, које би се очигледно распршиле приликом одласка сваке душе из овог света. Због тога је Реч ћутала о томе све до оног времена док Сама није постала Тело и док нам Својим Крстом и Васкрсењем није прокрчила пасхални пут ка Вечном Животу. Од грехопада првих људи, у структури створеног света дошло је до заокрета којим је прекинута живототворна веза између Бога и људи. У самој човековој природи дошло је до мутације која га је учинила неспособним за истинско богоопштење. Праведник чак ни у смрти није могао да се сједини са Богом. Пре Христа, Царство радости још не може да у себе обухвати свет, и нико из света не може да га смести у себе. Стари Завет познаје „универзалну”, општенародну и општечовечанску есхатологију, коју он повезује са доласком Месије. Он, међутим, не разрађује посебну есхатологију, тј. представу о појединачном путу сваког човека изван граница овога света, Због тога

у старозаветним књигама постоји велики број „месијанских” места, односно, места која корениту и светлу промену у судбини света и човека повезују са Христовим доласком. Међутим, не постоје никаква обећања која би се једноставно односила на човека, сваког посебно, на издвојену индивидуу.

У том, месижанском времену, очекује се испуњење наде: Онима који седе у земљи где је смртна сен засветлиће видело (Иса. 9; 2). Из те далеке будућности, допире зрачак наде да ће мртви моћи да прославе Искупитеља и да ће они, који су погружени у мрак, поново познати Творца, Његову правду и Његова чуда (в. Пс. 87; 11-13). Када је пређена граница Старог Завета, тада је живот са оне стране смрти постао доступан за човека, док је посмртни свет, на неки начин, постао доступан за истраживање. У богословљу су се појавиле јасне формуле о томе, да за наш живот постоје два супротна исхода: смрт и успење.

Стари Завет, међутим, још није знао за то, иако је то предосећао. Два случаја победе над смрћу, који се сусрећу у најстаријим предањима записаним у Библији, говоре о надвладавању смрти без разлучења са телом (смрт Еноха и Илије). Међутим, он је „званично” ћутао о посмртној судбини. Временом је то ћутање постало неподношљиво.<< Тако Курајев.

Али, како се ближи Месијин долазак, Божја благодат се полако приближава људским срцима. Када их додирне, она знају; њихово знање записано је у деветероканонској књизи Премудрости Соломонових . Писац књиге прво кори оне који не верују у живот с оне стране гроба, а затим указује на постојање тог живота:

>> Јер рекоше у себи мислећи неправилно: Кратак је и тужан живот наш, и нема лека кад човеку дође крај, и није познато да се било ко избавио од пакла. Јер смо случајно рођени, и после овога ћемо бити као небивши. Јер је дим дах у ноздрвама нашим, а реч - искра у покрету срца нашег. Кад се она угаси, у pepeo ће се тело претворити, и дух ће се разлити као лагани поветарац..., и нестаће као магла разгната сунчевим зрацима... Јер сенке мимоход је наше време, и нема повратка из смрти наше; стога што се запечати па се нико не враћа (Прем. Сол. 2; 1-5). /.../ Душе праведника су у руци Божијој, и неће их дотаћи невоља: Изгледало је у очима немудрих да су умрли, и смагран је за погибао исход њихов, а одлазак од нас за уништење. Они, међутим, пребивају у миру, нада је њихова пуна бесмртности (Прем. Сол. 3; 1-4).<<

Према томе, позивати се на Стари Завет као извор учења о „успаваним” душама немогуће је. То је још један доказ да су неки савремени теолози често жртве неразумевања сопственог Предања.

О ЦАРСТВУ БОЖЈЕМ И ПАКЛУ

Одахнули смо са олакшањем када смо сазнали да епископ Игњатије учи о постојању раја и пакла у складу са Светим Предањем. Зашто? Зато што се каткад могло чути да епископ Игњатије учи како душе оних који се нису сјединили с Христом иду у небитије. Но, опет кажемо, слава Богу - није тако! Епископ Игњатије каже да сва тварна бића, после Ваплоћења Логоса, у Њему постоје по природи, и додаје: „Ако слободна тварна бића, као што су то људи и анђели, и сама слободно то прихвате, то ће за њих бити блаженство. Уколико, пак, не прихвате ову заједницу, то ће за њих бити мука. Али, тиме што не желе заједницу с Богом, она неће моћи да учине да не постоје. Све што је Бог створио постојаће вечно, јер он неће порећи оно што је створио, нити ће створеним бићима укинути слободу. То је оно о чему говори Св. Максим: бића ће постојати вечно у Богу Логосу, једна зато што то слободно желе, а друга мимо своје воље/...“

О овоме је својевремено писао и епископ рашко-призренски Артемије, одговарајући на питање Родољуба Лазића (Епископ Артемије, Са Христом кроз живот, Епархија рашко - призренска, 2005, стр. 240-250):

„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 „ὄλεθρον“ који апостол Павле користи у II посланици Солуњанима (19), 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“ (1 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. Дали је њихово мишљење засновано на Светом Писму, Светом Предању и учењу Светих Отаца?“ Епископ Артемије му је одговорио:

>> 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, на којим доказима из Светог Предања и на којим Светим Оцима они базирају такву своју веру, односно неверовање. Затим, није јасно да ли су они сами дошли до таквих „научних“ и „непобитних“ закључака? Да ли је то њихово приватно мишљење, или је то, не дај Боже, садржај њихове будуће проповеди као свештеника? Шта на то кажу њихови професори, ако су упознати с тим „открићима“ (или: новим открочењем) 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 дејетвовати 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 Спаситељево 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 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 оживјеће... 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 Васкрслог 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 Божијем. 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, проклетии, 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 тринаестој беседи на посланицу Римљанима, посебно се задржава на следећим речима божанског апостола: „Ако ли живи у вама Дух Онога који је васкрсао Исуса из мртвих, Онај који је подигао Христа из мртвих оживиће 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 „ожиће” (=оживотворити), 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: ишчезнуће, небитије, уништење, него само и једино: вечност у мукама. - Прим. Еп. Артемије). Јер, ево шта по светом Златоусту очекује грешника по смрти: „Лишавање царства, геенске муке, вечни окови, тама најкрајња, отровни црв, шкргут зуба, жалост, тескоба, огњена река, вечно неутасива пећ.”

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.

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 - εις τοι τόπος

τῆς ἰδίου „ (Д. А. 1, 25); а грешни богаташ из ада моли Патријарха Авраама да пошаље Лазара кући оца његова да посведочи његовој браћи, да не би и они дошли „у ово место мучења - εἰς τοῖ τόπον τοῦτον τῆς ἰδίου βασιάνου” (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 човека, тако и целокупне твари, десиће се после општег васкрсења, када ће Бог бити „све у свему”. Свој поглед о будућем воспостављању свега (апокатастази), које ће се збити у будућем животу, излаже свети Максим у једном веома значајном одељку свога дела Одговори Таласију.

На том месту свети отац пише да ће на крају бити пуно воспостављање целокупне створене природе, јер ће Бог „по неограниченој моћи своје доброте све обухватити у себи, и анђеле и људе; добре и зле”. Али ово се ни у ком случају не подудара са оригенистичком апокатастазом (чија се апокатастаза повезује са његовим учењем о преегзистенцији душа), јер по Светом Максиму, премда ће Бог обухватити у себи све, ипак неће имати сви исти однос са Богом, нити ће пребивање у Богу бити за све извор вечног блаженства. Дакле, сви људи „неће на исти начин заједничарити са Богом”, него „сваки аналогно себи”. Ова аналогија зависи од употребе од стране свакога његових природних сила. Судија свачије употребе (или злоупотребе) ових природних сила, биће „природни смисао - ὁ τῆς φύσεως λόγος” који ће испитати кретање воље према „злу или добру - πρὸς τὸ φεῖν ἢ τὸ εἶναι”, 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 - τὸ εἶναι καὶ τὸ ἀεὶ εἶναι” све ће обухватити присутни Бог, али неће сви имати исто стање вечног живота, будући да ће „по... вечном благодитију - τὸ ἀεὶ εἶναι εἶναι (Бог садржавати у себи) само сличне себи свете анђеле и људе; а по злобитију - τὸ ἀεὶ φεῖν εἶναι, оне који нису такви били по настројењу воље своје”. Из овога излази да ће на крају, када се заврше „времена и векови”, Бог као „почетак и крај свих бића”, као што је даровао свим створењима постојање (биће - τὸ εἶναι) по доброты својој, дароваће им и вечно битије - τὸ ἀεὶ εἶναι (васкрснуће, дакле, и грешници). Јер је потребно да цела твар добије нетљеност „у васкрсењу тела”.

Осврћући се, очигледно, на ова и слична места Светог Максима, отац Георгије

Флоровски закључује да ће Бог дати и повратити и грешницима све што су изгубили кроз грех, васпоставиће, дакле, њихове душе у пуноћи природних сила и моћи њихових. Примииће они могућност духовног знања и моралног расуђивања и познаће Бога, можда ће чак изгубити и сећање греха и приближити се Њему „знањем” - τῆ ἐγγνώσει. Али неће имати заједничарење (општење) Његових блага - (οὐ τῆ μεθεξεί των αγαθών). Тако ће и грешници имати „вечност” (вечно битије - αἰῶ εἶναι), али неће имати благодатије (εὖ εἶναι), 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 - κατὰ τὴν χάριν” а са недостојнима - неблагоприятно (παρά τὴν χάριν). То сједињење за прве ће бити извор вечног блаженства, а за друге - извор мучења. Бог будући Светлост, за прве ће бити светлост која светли, а за друге огањ који опаљује, али не сагорева. Овај начин сједињења Бога са људима у вечном животу, са свим последицама његовим (вечно благодатије, или вечно злобितिје), неће зависити од Бога, него ће бити плод употребе или злоупотребе наше слободне воље у овом земаљском животу, који нам је даг да бисмо њиме задобили вечност, као што пише и божански Павле: „Пазите добро како живите... искупујући 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 сагласивањем воље човекове са вољом Божијом, по примеру који нам је дао Спаситељ и Господ наш Исус Христос.

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

Превиђати све ово речено, и мноштво таквих места овде ненаведених, како из Светог Писма, тако из дела Светих Отаца (јер је и непотребно даље проширивати и доказивати оно што је очигледно), и заснивати своју веру „у потпуно уништење грешника” на основу једног израза (ὄλεθρον) код светог апостола Павла, који је богат у значењима (као и многи други грчки изрази), између којих има и значење: „уништење” и „ишчезнуће”, и тако супротстављати апостола Павла како Господу Христу, тако и самом себи, најблаже речено, крајње је неозбиљно и не заслужује даље коментаре./.../” Владика Артемије је, дакле, јасно изложио Свето Предање о овом питању. Драго нам је да је епископ Игњатије његов једномишљеник у тој области.

КАКО ПОБЕДИТИ СМРТ?

У свом приручнику за вероучитеље средњих школа (стр. 40) епископ Игњатије истиче да човек једино у заједници с Богом у Христу, односно у Литургији постаје истинска личност и бесмртан по природи „зато што је Бог, који нас својом љубављу чини личностима, вечна личност.” Но, да ли је то потпуно учење Цркве о победи над смрћу?

За надилажење смрти није довољно само сваколитургијско причешће на евхаристијском сабрању локалне Цркве око епископа. Потребно је подвижнички се СЕЋАТИ СМРТИ (рани хришћани су говорили: MEMENTO MORI!) О томе пише митрополит Јеротеј (Влахос), у књизи „Господе, ко је човек?” (стр. 328-332):

>> Христово Васкрсење и, уопште узевши, живот Цркве надилази ужасне последице и трагичну природу смрти. Грех је жалац смрти, а то значи да ће, онда када у личном животу човековом буде био укинут грех, бити укинута и смрт, и човек ће моћи да живи бесмртно. Јер бесмртност није само природно стање душе, она није загробни живот, већ надилажење смрти кроз живот у Христу.

Св. ап. Павле, који говори о греху као о жалцу смрти, пише: „А кад се ово распадиво обуче у нераспадивост, и ово смртно обуче у бесмртност, онда ће се испунити она реч што је написана: Победа пројдре смрт. Где ти је, смрти, жалац? Где ти је, пакле, победа? А жалац је смрти грех, а сила је греха закон” (1. Кор. 15,54-56).

Тумачење овога места које даје Св. Јован Златоусти је карактеристично. Он вели да Христовим Васкрсењем не само да је укинута смрт, већ је уништена и власт ђаволова. „Не видиш ли да је сакрушењем тираније смрти, Он, такође, сагро и силу ђаволу?” После Христовога Васкрсења, смрт „више није страшна, већ је бачена под ноге и крајње понижена, она је бедна и нишгавна”. Стога, свако ко живи животом у Христу „не боји се никога, не страши се ни од кога, он је изнад свију и слободнији од свију”. Према томе, истинита слобода јесте надилажење смрти. Истинита слобода јесте слобода од смрти и греха.

Човек који живи у Цркви њеним светотајинским и подвижничким животом одбацује жалац смрти, то јест грех. Ако се сетимо да у читавом светоотачком Предању јасно говори да је грех помрачење ума и да од тог помрачења ума настају страсти, онда ће нам бити јасно да слобода од смрти и од греха у ствари јесте просветљење ума. Ово значи да човек најпре мора проћи кроз ступањ очишћења, мора да избаци из свога срца све зле помисли, да одбаци задовољство и бол, и да тек тада опитује просветљење ума. А онда он живи истински слободним животом који надилази смрт. Читав хришћански подвижнички живот се састоји управо у овоме и управо ово јесте циљ и Светих Тајни и подвижништва.

Хришћанин у Цркви опитује сећање на смрт. Он не само да не тежи да заборави смрт и да је потисне у несвесно, он не само да не пориче стварност и трагични карактер смрти, већ он сећање на смрт непрестано држи у своме уму и на тај начин стиче природност, зато што је у осећању смртности и пропадивости истинитост.

Сећање на смрт, које је почетак човекове слободе од трагичности смрти, схватамо на два начина.

Први је сећање на смрт и на извесност краја биолошког живота. Ово сећање, заједно са размишљањем о битовању душе после телесне смрти, о појединачном суду после исхода душе из тела и о васкрсењу тела о Другом доласку Христовом када ће бити суђено свецеломе човеку, изазива у нама ужас и страх. Човек размишља о греху и страстима које су овладале његовом душом, он се сећа шта су све Христос и Апостоли учили о животу грешника и непокајника, и човека обузима страх и ужас. То је страх и ужас од ступања на пут духовног живота. Овај страх, појачан и сједињен са надом у љубав Божију и осећањем Цркве као духовне Болнице, води човека ка духовноме излечењу и љубави, „која изгони страх напоље” (1. Јован. 4,18) Постоји, дакле, страх почетника у вери, који долази од свести о приближавању Суда и стварности ада, као и страх савршених, који стоји у вези са осећањем љубави Божије. Човек који припада овој другој категорији, боји се греха, јер зна да га он удаљава од Бога и да ствара у њему адску атмосферу.

Друго вид сећања на смрт јесте благодатно сећање на смрт. Када се од човека уклони благодат Божија, он почиње побожно да тугује и вапије. Као што је Адамов грехопад имао последице за читаву творевину, тако и грех свакога човека, односно помраченост његовога ума, има козмолошке последице. Човек тада осећа да је мртав за Бога и он читав свет види као мртав и свагда умирући свет. Ништа га више не радује, ништа му више не пружа мир и срећу. Све је мртво. Човек, на тај начин, схвата да он јесте микрокосмос у макрокосмосу, возглављење свеколике творевине. Будући да благодат Божија долази у срце човеково и кроз срце прожима тело човеково и свецели козмос, и да губитак благодати Божије има ужасне последице за читав свет, онда то значи да је човек возглављење свецеле твари.

Може се рећи да је грех који ми чинимо тежи од Адамовог грехоппада. Св. Григорије Палама вели да многи људи криве Адама зато што је, послушавши наговор ђаволов, преступио савет Божији „и тиме свима нама донео смрт”. Али, како каже Св. Григорије, није исто желети да се окуси смртоносни плод пре него што се знају његове уништитељске последице и желети да га окусимо када, на основу искуства, већ знамо какве ће то страшне последице имати. Исто ствари стоје када се наш грех упореди са грехом Адамовим. Адам је сагрешио, а да није

тачно знао шта је то грех и какве ће ужасне бити његове последице, док ми грешимо, иако већ имамо то искуство. Св. Григорије Палама, дакле, каже: „Сваки од нас је много достојнији осуде и прекора од Адама”.

Сећање на смрт, било као опитовање смртности или као осећање губитка Божанскога живота у себи, јесте духовни дар, и, стога, опит надилажења смрти и нашега ослобођења од тираније смрти. Јер овај опит је, у оба наведена облика, неодвојив од благодати Божије. Човек тек кроз надахнуће благодаћу Божијом може да опитује таква стања и једино на тај начин човек може да се ослободи од трагедије смрти. Управо због тога живљење у сталном сећању на смрт, односно покајни „смртоцентрични” живот јесте за човека природан и истинит живот, који је стално свестан природних граница човековог живота. Кроз осећање сопствене смртности човек постаје друштвенији и преображава своје личне односе са другима.

Св. Филотеј Синајски пише да се сећањем на смрт стичу многе врлине. „Сећање на смрт рађа жалост (по Богу); сећање на смрт помаже владању собом у свему; сећање на смрт је подсећање на ад; сећање на смрт је мајка молитве и суза; сећање на смрт чува срце и одвојеност од ствари вештаствених; сећање на смрт је источник стражења и расуђивања. Све ово, пак, заузврат рађа у човеку двоструки страх Божији. Уз то, избацивањем страсних помисли из срца човек пригрљава многе од заповести Господњих”. Ослобођење од смрти се остварује животом у Христу, и тада личност осећа неотуђиви мир у срцу, љубав према свим људима, чак и према својим непријатељима, слободу од сваке тираније коју створене ствари желе да наметну човеку, ненарушено сећање на Бога.

Желели бисмо да размотримо још неке карактеристичне знаке који пројављују надилажење смрти, односно човеково ослобођење од ужасне тираније смрти.

Први знак јесте тај да се личност не плаши смрти нити смртога часа. Такав човек не само да више није роб страха од смрти, већ, на известан начин, и „тежи” к смрти. Наравно, његова антиципација смрти не стоји на становишту да он жарко ишчекује смрт као одмор и ослобођење душе од сопственога тела, као што су то мислили платонистички философи, већ на становишту да смрт јесте могућност за сусрет са Христом и ослобођење од променивости и искварености биолошкога живота. И додали бисмо да се такав човек радује што му се смртни час све више ближи. Ово изражавају речи Св. ап. Павла: „Јер је мени живот Христос и смрт добитак. Али, ако је живљење у телу плодносно за моје дело, онда не знам шта да изаберам. А обузима ме обоје: имам жељу умрети и са Христом бити, што је много боље; али остати у телу потребније је вас ради” (Филипљ. 1,21-24).

Други знак јесте прозрење о часу смрти. Многим Светима, како древним тако

и новијим, Бог је дао да унапред сазнају за час своје смрти и да се припреме за њега. Они су унапред видели час своје смрти и чекали га са радошћу.

Трећи знак је благодатно суочење са смрћу, кад она дође. Св. Атанасије Велики описује блажену кончину Св. Антонија Великог. Пошто је Св. Антоније побеседио са онима који су били присутни и пошто их је целивао, „он испружи ноге, а лице му прели тиха радост, јер он као на пријатеље своје гледаше на Ангеле који беху дошли да му душу пренесу. И одмах усну и придружи се Светим Оцима”.

Четврти знак јесте духовна слава човека који је победио грех и смрт пре часа свога одласка из овога живота. Карактеристичан је пример Св. Сисоја Великог. Када му се приближио смртни час, он је био окружен многим оцима, и тада је „његово лице засијало попут сунца”. Он је тада рекао: „Погледајте, авва Антоније долази!” А мало потом и: „Погледајте, хор Праведника долази!”. И опет његово лице засија још блиставије... И мало потом опет рече: „Погледајте, хор Апостола долази!”, и сијање лица његовог се удвостручи. Тада они који бејашу присутни, видевши да он са неким разговора упиташе га да им каже са ким беседи. Он им одговори: „Ангели дођоше да ме воде, и ја их преклињах да ми допусте да се још мало покајем”. А када му оци рекоше да нема више потребе за покајањем, он одговори: „Заиста не знам да ли сам уопште и почео да се кајем!” Тек тада оци разумеше да „он беше савршен”. Тада одједном његово лице постаде као сунце. И он рече присутнима: „Погледајте, Господ долази и говори: „Донесите ми изабрани сасуд из пустиње!”. И тада он уједном испусти душу. „У соби тада блесну муња и читава келија се испуни сласним миомирисањем”.

Пети карактеристични знак јесте дар блажене смрти, односно светитељско мучеништво. Смрт кроз мучеништво је заиста дар благодати Божије, зато што то није ствар наше воље, већ - опит обожења, који је јасан показатељ надилажења смрти. Мучеништво је, заправо, плод боговиђења, знак да се Хришћанин сјединио са Христом и примио мученичку благодат. Ово значи да опит обожења преображава и душу и тело. Мучеништво је, по богословском објашњењу Св. Григорија Паламе, дар блажене смрти и знак надилажења смрти.

Говорећи о Св. Јовану Претечи, а нарочито о његовом усековању, Св. Григорије Палама пише да Крститељ Христов „није требало да претрпи природну смрт”. Није било неопходно да он умре на природни начин, зато што је природна смрт последица Адамовога преступа. Али, Свети Претеча није био дужник греха, јер је био слуга заповести и послушан Богу од утробе материне. Свети живе врлински и у преданости Богу, те је због тога „насилна смрт за њих много прикладнија од мирне (природне) смрти”. Управо због тога је Христос умро на овакав начин. Будући да је грех као жалац смрти у Светима укинут, најприроднији начин одласка

из овога живота за Свете јесте управо кроз мучеништво, то јест кроз насилну смрт.

Светитељи, надахнути благодаћу Божијом, ослободили су се власти смрти. Ово није имагинарно ослобођење, већ стварно ослобођење, јер је везано за човекову слободу од греха као и за ослобођење ума од потчињености разуму, чулима и уобразиљи. << каже митрополит Влахос.

Зато прича о ослобођењу човека из ропства трулежности уопште није једноставна. Она је „знојава” од подвижничког зноја и „крвава” од мученичке крви. И овде није довољно сабрати се ЕПИ ТО АВТО да бисмо били слободни. Човек мора узрости до светости да би се ослободио. О томе митрополит Јеротеј (Влахос) каже следеће:

>> Оно што смо до сада рекли било је неопходно да бисмо схватили границе људске слободе, као и да бисмо схватили како слобода дејствује у Светима. Као што ћемо то видети у ономе што следи, слободна воља Светога, управо због тога што је он прожет Божијом благодаћу, свагда се природно креће к добру. Када кажемо „Свети” мислимо на обожену личност која учествује у Божијој обожујућој енергији.

Св. ап. Павле сведочи на овакав начин: „А живим - не више ја, него живи у мени Христос” (Гал. 2, 20). Он је био сигуран да Христос живи у њему, а на другом месту он, такође, каже:” Угледајте се на мене, као и ја на Христа” (1. Кор 11,1). Св. Григорије Палама, носитељ истога Откривења тумачећи ово учење Апостолово, вели: „Зар не видиш јасно да благодат јесте нестворена? И не само да је таква благодат нестворена, већ је, такође, и учинак овакве енергије Божије - нестворен; и велики Павле, не живећи више временски живот већ живот Божански и вечни (у њему) обитављујућег Логоса, постаде беспочетан и бесконачан по благодати”. И мало касније: „Павле беше створено биће док не поче да живи животом који долази по заповести Божијој; тада више не живљаше овим животом већ животом који се Богом усели у њега, и постаде нестворен по благодати, односно онај који свецело има (у себи) једино Живога и делајућег Логоса Божијег”.

Из Апостолових речи и тумачења Св. Григорија Паламе, тог најизванреднијег међу богословима, јасно је да човек који се сјединио са Христом, који је стекао просветљење и обожење, по благодати Божијој постаје нестворен и беспочетан, зато што има Живога Христа у себи.

Св. Максим Исповедник, тумачећи речи Св. ап. Павла да је Мелхиседек, који је био предображење Христа, био „без оца, без мајке, без родослова” (Јевр. 7, 3), пише: „Личност која је умртвила своје земаљске страсти, потпуно искоренивши вољу плоти у себи и одбацивши привезаност за исту, (привезаност) која отима љубав коју дугујемо искључиво Богу; (личност) која се одрекла свега плотског и света ради Божанске благодати... -таква личност постаје, попут Мелхиседека, 'без

оца, без мајке, без родослова! Јер због сједињења са Духом, које се збива у њему, њиме више не могу да владају ни плот нити природа”.

Сваки Хришћанин, када се сједини са Христом, обојује се и освештава се, те свецело његово биће и, на неки начин, и његова слобода, која је свагда послушна вољи Божијој, бивају прожети Христом. У том смислу можемо рећи да нам је Христос Својим Ваплоћењем даровао слободу. Он нас је ослободио од греха, смрти и ђавола, и ми живимо ту слободу кроз наше поновно духовно рођење. Св. Никола Кавасила карактеристично каже: „Када се Он попео на Крст, и умро и васкрсао, збило се ослобођење рода људског, беху обновљени облик и красота, и припремљени нови удови.”

Већ смо видели да изазов за слободу јесте сама датост битовања и да то ствара битијни проблем за човека. Али, поновним рођењем у Христу, које се збива у Цркви, људи превладавају овај битијни проблем. И као што између биолошког и духовног рођења постоји велика разлика, постоји, такође, и велика разлика између борбе која стоји у вези са датом слободом битовања и могућности самоодређења новог битовања. Човек се духовно рађа драговољно. Ово духовно рођење има дубљи смисао и од суштинског је значаја. Св. Григорије Богослов говори о три рођења. Прво рођење јесте биолошко, од родитеља; друго рођење јесте кроз Свету Тајну Крштења, чији је Отац - Бог, а треће рођење је кроз сузе, а отац овога рођења је сам човек. Да се изразимо речима Св. Максима Исповедника, првим рођењем улазимо у „битовање”, другим у „добробитовање”, а трећим, које је истоветно са васкрсењем, у „свагдадобробитовање”.

„Човек је позван на нови живот и ако одговори на тај позив, он се рађа за „свагдадобробитовање”, превладавајући изазов и искушење којима је изложен самом датом слободом сопственог битовања. А будући да обојена личност, по благодати Божијој, постаје „нестворена”, „беспочетна” и „без родослова”, човек тиме задобија слободу која је апсолутна у оквирима људских ограничења и датости. Будући да се његова слобода тада движе к Богу кроз љубав, у човеку више нема амбивалентности, његова слобода дејствује природно и, на тај начин, он постаје бог по благодати, будући да одбацује несавршеност своје (пале) природе, на шта указује његова борба за сабраност ума.

Св. Симеон Нови Богослов вели да наше самоодређење, наша слободна воља не бива укинута Светим Крштењем, „већ нам Свето Крштење дарује слободу да више не робујемо ђаволу против наше воље”. Свето Крштење даје човеку слободу да га више не тиранишу ни његове жеље ни ђаво. После Светога Крштења поново зависи од нас да ли ћемо драговољно испуњавати заповести Божије или ћемо, пак, скренути са овога пута и вратити се ђаволу кроз пристајање на његове лукаве обмане.

Св. Дијадох Фотички, говорећи о жељи за самоодређењем, вели да слобода јесте жеља словесне душе која се спремно „креће ка ономе што жели”. Св. Дијадох нас зато саветује да приморавамо душу да се креће искључиво према добру. Када се слобода креће према добру, она испуњава своју сврху и креће се природно.

Исти Светитељ пише да су сви људи саздани по образу Божијем. „Али, да битију и по подобију Његовом дато је једино онима који су, кроз велику љубав, своју слободу учинили послушном Богу”. „Тек када престанемо да припадамо само себи ми постајемо слични Њему, Који нас је, кроз љубав, измирио са Собом”. Из ових Светитељевих речи јасно се види да подобије припада Светима који су умртвили своје страсти и своју слободу учини послушном Богу кроз љубав. Он наглашава неопходност потчињавања наше слободе Богу, али и то да до тог потчињавања долази кроз љубав. У ствари, слобода се једино кроз љубав креће и дејствује природно.

Можемо додати да је управо „љубав једино остварење слободе на битијни начин”. Истинска слобода се не може изразити без љубави, јер без љубави слобода губи свој битијни садржај. А то значи да „личност поставља следећу дилему људском битовању: или слобода као љубав или слобода као негација”.

Код Светих видимо сапостојање љубави и слободе. Они стварно воле Бога, рекли бисмо, чак, и иступљенски, и стога њихова слобода, будући ослобођена од свих примеса и слабости, јесте усмерена једино к Богу, и креће се природно. Светитељи су, дакле, на овај начин, истинити људи, односно они које обично називамо истинитим личностима. << каже Влахос.

ИКОНА И ИКОНИЧНОСТ

УЧЕЊЕ О ИКОНИЧНОСТИ

Учење о иконичности, на коме се често настојава у наше дане (један од његових заговорника је и епископ Игњатије Мидић), веома је значајно за Свето Предање Цркве од Истока. Због тога што се оно Србима често нуди у непопуну виду, решили смо да га изложимо речима угледног руског теолога и филолога, Валерија Лепихина, аутора књиге „Икона и икониčnost”.

У предговору за своју књигу („Све је икона, све је иконично”), Валерије Лепихин каже: „Средином IX века у Византији збио се важан догађај: установљен је нови празник - Победе Православља. Од тог доба, у прву недељу Великог Поста Црква тај празник обележава нарочитим празничним богослужењем.

Шта је повод за установљење овог празника? Најкраће речено - икона. То је дан победе иконопоштовања над иконоломством. Богословско поштовање икона победило је на VII васељенском сабору 787. године. Али тек после пола века, 843. године, први пут је обављен чин Победе, који је заувек сјединио икону и Православље. Сада се једно без другог не могу замислити.

Кад кажемо „Православље”, имајући у виду сву пуноту и све јединство православног богословља и догматике, погледа на свет и светопознања, православног богослужења и уметности (иконопис, црквена књижевност, музика, архитектура), православног црквеног живота и свакидашњег „оправослављеног” начина понашања, очито подразумевамо да у свим тим, по свом карактеру најразличитијим, пројавама православности лежи један темељ, делује једно свеопште начело, а као последица тога лако се проналазе признаци истог типа, који дозвољавају да се нешто повеже с Православљем или искључи из њега. Које је то свеопште начело?

Св. Оци су појам „икона” користили у много ширем смислу но што је онај на који смо ми данас навикли. Сав Богом саздан свет они су схватили као икону Божју, као дело савршеног Уметника. Апостол Павле назива Исуса Христа Сина Божијег, „иконом Бога невидивога” (Кор. 4, 4). Бог је, по Светом Писму, саздао човека „по своме лику” (у грчком тексту, дословно - „по Својој икони”). По одређењу преподобног Максима Исповедника, Црква је - такође икона. Храм и његов олтар су - иконе Царства Божијег, Небеског Јерусалима и преображеног космоса. Епископ и свештеник су - иконе Христа. Еванђеље је вербална икона Христова. Врсте црквене књижевности какве су тропар или акатист, проповед или житије су вербалне иконе - и по свом садржају, композицији, структури, по принципима избора материјала, и по својој унутрашњој вези с невидљивим

светом, ка којем су сами усмерени и ка којем су кадри да узводе човека. Могућност коришћења појма „икона” у односу на православне појаве је изузетно, а можда и неограничено, широко: све је икона, све је - иконично. Победа Православља је торжество иконопоштовања, иконоликости.”

Указујући на то да грчка реч „икона” у многим језицима и данас остаје туђица, Лепакhin нас упозорава да се тиме губи многоликост значења ове речи („изображење”, „лик”, „образ”, „мислени лик”, „представа”, „виђење”, „уподобљење”) у грчком језику. Васпитани на сасвим другим појмовима, данашњи људи тешко поимају богатство речи „икона”.

Св. апостол Павле је често говорио о Сину Божјем као Икони Бога невидљивог. Док је Адам створен ПО икони Божјој, Христос, Ваплоћени Син Божји, ЈЕСТЕ икона Оца. Св. Јован Дамаскин је указао на то да Син Божји из-ОБРАЗ-ава (иконизује) Оца, као што је и рекао Филипу: „Ко виде Мене, виде Оца” (Јн. 14, 9)

По чему је човек икона Божја? Преподобни Анастасије Синаит (VII век) каже: „О томе тумачи изражавају многа и различита мишљења. Једни веле да „по Божјем лику и подобију” подразумева царствујуће и самовласно начело у човеку, други - разумно и невидљиво начело душе, трећи - нетрулежно и негреховно начело, када се Адам појавио на свету, и на крају, четврти тврде да је ту изречено пророштво о крштењу”. Ова мишљења, по Св. Анастасију, не противурече једно другом, него се допуњавају. Он додаје да је Бог, по икони и подобију Свог Тројичног битија, у нас сместио „неку упечаћену једносуштну тројичност, која се познаје као јединичност”, при чему је душа саздана по „упечаћеном подобију, а не по природној једнакости са Тројицом”. Зато: „Познај Бога не споља, него унутар себе”, каже Свети, и додаје да душа и тело на различите начине носе лик Божји, тврдећи да је „једна душа у нама саздана по икони једног Божаства, а да је спој душе и тела у нама (саздан) по икони Ваплоћења Логоса”. То, по Лепакhinу, значи да је „душа људска саздана по невидљивој Икони Христа у Његовом предвечном постојању. Као духовно - телесно биће, цео човек собом пројављује икону ваплоћеног Господа, он је праслика и предизображење (преп. Анастасије овде излаже историју искупљења човека Спаситељем као из обрaпне перспективе) Боговаплоћења”.

Преподобни Симеон Нови Богослов видео је тројичност човекову у присуству у нама ума, речи и душе. Он каже: „По икони Речи (Логоса, Слова) нама је дата реч, јер су словесни (логосни) од Слова (Логоса)... Заиста је душа сваког човека - словесна икона Слова (Логоса)... Имајући ум и реч, она (душа) има их као по природи неразделјиве и несливене, као и једносуштне (по икони Тројице, В.Л.)... Ако ти уклониш једно од ово троје, одмах ћеш удаљити, наравно, све... Без душе не могу да постоје ни ум, ни реч”. Преп. Григорије Синаит вели: „Као што у човеку

постоје ум, реч и дух; и нити је ум без речи, нити је реч без духа, него су свагда и једно у другом и сами за себе. Ум говори помоћу речи, а реч се јавља помоћу духа. По овом примеру човек носи бледи лик неисказиве и почетнообразујуће Тројице, показујући и овим своју сазданост по лику Божјем”.

Св. Василије Велики каже да се лик Божји у човеку састоји у поседовању Божаствених својстава. (И Св. Григорије Нисијски види срж лика Божјег у човеку у укупности врлина, којима је Бог, као бојама, дао да Његов лик у нама процвета.) Катафатично (потврдно) богословље, по Св. Дионисију Ареопажиту, нуди нам имена Божја (Сушти, Живот, Ум, Премудрост, Истина, Логос (Реч), Љубав, Добро, Светлост, Красота, Воља, Слобода, итд.) Сва ова имена подједнако се могу применити и на Оца и на Сина и на Светога Духа, и то су имена Св. Тројице. У човеку су та својства само „одрази” Божанских својстава: она су ограничена и могу се неправилно развити и користити. Лепахин каже: „На пример, једно од имена Божјих је Живот: то је Живот „надживотни и живоначални” (Св. Дионисије Ареопажит), Живот вечни, неподвлашћен смрти, Живот, Који има извор у Самом Себи, Живот Који саздава сваки други живот. У човековом лику то својство је ограничено својом зависношћу од Бога - извора Живота. Али, осим тога, човек тај дар Божји, то боголико својство може да користи не ради обретања Живота вечног, не ради свецелосног уподобљавања тог својства Његовим Божаственом Прволику, него ради порицања Живота, коначног затамњивања лика Божјег у себи, на улажење „широким вратима” у вечну пропаст. Такву могућност човек има и кад су у питању сва друга боголика и Богом му дарована својства - Слобода, Воља, Љубав.”

По Светом Василију Великом, као предобразитељ Ваплоћења Сина Божјег, Који је тело људско узео на Себе, човек је и својим „телесним ликом” икона Божја - јер, понављамо, Логос узима ЉУДСКО ТЕЛО.

У појам „лика”, „иконе” Божје, мора се укључити и схватање „подобја”, као динамичког чиниоца човековог кретања од своје датости ка својој задатости („Ко се из човека не пење у Бога, силази у звер”, каже песник Љубомир Симовић). Очишћење иконе Божје у себи значи повратак изгубљеном богоподобју. Зато су свети ПРЕ-ПОДОБНИ, јер су то подобје остварили.

Пре греха, у Адаму су и лик и подобје блистали првобитном чистотом. После грехопада, човек као икона Божја бива потамњен, и губи своје подобје. Светац подвигом, молитвом и врлинама, задобивши благодат Божју, васпоставља подобје Тројице у себи, и јавља га свету, пре свега као пре-подобност (пресличност) небеском Архетипу Светости - Једином Светом, Господу Исусу Христу, у славу Бога Оца.

ИКОНА БОЖЈА У ЧОВЕКУ

(По Панајотису Неласу)

Епископ Игњатије икону Божју своди само на слободу („Човек је човек, то јест личност, икона Божја, управо зато што има слободу и што је позван да свој однос са Богом, који му даје постојање, заснује на слободи”, каже он.) Ово је, у најмању руку, редукционистичко виђење људске иконичности. Светоотачко учење је много шире и дубље, и излаже га Панајотис Нелас у својој књизи „Обожвање у Христу”.

Пре свега, Оци Цркве од Истока указују на апофатичност православне антропологије. Јер, ако је Бог неспознатив, онда је и човек, саздан као Његова икона, неспознатив, како је говорио Свети Григорије Нисијски (али и Његош: „Тајна чојку човјек је највиша!”) Христос - икона невидивог Бога (Кол. 1, 15-18) је архетип по коме је човек саздан. Као икона Иконе (Логоса Очевог), човек је икона зато што је

1. РАЗУМАН

Панајотис Нелас каже да је „исправније рећи да је човек разуман пошто је створен као икона Христа, Који је ипостасни Логос Очевог”. Разумом (логиком) учествује у Логосу Божјем, и разум му је дат да би остао у стању блаженства.

2. СТВАРАЛАЦ

Као икона Логоса, човек је стваралац. Св. Климент Александријски вели да „човек сарађује с Богом у довођењу људи на свет”.

3. САМОВЛАСТАН

Пошто је Христос свемоћни Господ и Цар, људи су самовласни. Свети Григорије Нисијски вели: „Чињеница да је наша природа икона Природе Која влада над свим стварима не значи ништа друго него да је наша природа створена као самовласна”.

4. СЛОБОДАН

Човек није роб никакве спољње нужности, него га сопствена воља води ка ономе што га задовољава. Он је слободан јер је икона Апсолутно Слободног.

5. ОДГОВОРАН ЗА ТВОРЕВИНУ

Човек је икона Христа, Васпостављатеља и Спаситеља свих људи и целе твари. Зато је он одговоран за сву твар и њено васпостављање као средиште свега онога што је приведено у битије.

6. САСТАВЉЕН ОД ДУШЕ И ТЕЛА

Човек је икона Христа, Који је ипостасно јединство Творца и творевине, Божанства и човечанства (неразделиво и несливено). Као такав, а човек је у средишту творевине, јер неразделним и несливеним сједињењем душе и тела уједињује невидљиву (ангели) и видљиву (материјални свет) творевину Божју.

7. ПРИРОДА И ЛИЧНОСТ

Као икона Сина Божјег, једноприродног Оцу и Духу, а ипостасно од Њих Различитог, човек је и природа и личност, особена по љубавној склоности ка заједничарењу, свесном личном постојању у времену...

Као икона Логоса, незаситив је Божје Премудрости и знања. Жеља за безграничношћу и бесмртношћу плод је људске логосности, али и вапај за миром и правдом. Он је биће коме је заповеђено да постане бог по благодати. Нелас зато каже: „Суштина човека неналазива је у твари од које је саздана него у праобразу на чијој основи је обликована и коме тежи”.

Праобраз човека је Ваплоћени Логос. По Св. Григорију Нисијском, ум смо добили да бисмо могли да познамо Христа, жељу да бисмо се кретали ка Њему, памћење да бисмо Га држали у себи. Он каже: „Стари Адам није модел за Новог, него је Нови Адам модел за старог”. Паслика човекова дакле није само Логос, него Ваплоћени Логос. Као прворођени целокупне творевине (Кол. 1, 15-17), Христос је „најузвишеније остварење човека” (Нелас).

Нелас додаје: „Чињеница да је Адам створен по икони Христа повлачи са собом то да је његово призивање било узрастање до Праобраза, или, прецизније, да буде очишћен и да заволи Бога тако снажно да Бог приступи и да се настани у њему да би Логос ушао у ипостасно јединство са човеком, и да, јављајући се у историји као Христос, пројави Себе као Богочовек”. По Светом Максиму Исповеднику, то је „блажени крај” ради свега је све створено. По Светом Николи Кавасили, Бог је саздао људску природу да би једном од њих узео Себи Мати и ваплотио се. Хитајући ка Праобразу, човек постаје самопревадавајуће и самонадилажеће биће. То јест, он се од иконе мора кретати ка подобију.

Понављамо: свођење човека као иконе Божје на слободу је - редуccionизам. Јер, као што смо видели, човек је икона Божја по разуму, стваралаштву, самовласности, слободи, одговорности за творевину, по сазданости од душе и тела и по томе што је и природа и личност. Али, наравно, и по НЕПОЗНАТИВОСТИ - он никада не може бити до краја дефинисан и изучен.

Начин битовања и ипостас

Митрополит Јеротеј (Влахос) сматра да је јако опасно тврдити да је „ипостас начин битовања природе”, што се у савременој „ипостасиологији” веома често среће. Ево шта он каже:

>> Напор да се појми смисао ипостаси-личности често води наше мишљење у философију, што има за последице западање у различите богословске грешке. Једна од њих јесте тврдити да „ипостас јесте начин битовања природе”. Овај исказ сматрамо значајним, јер он представља полазиште за многа тумачења личности-ипостаси за која мислимо да нису исправна са православног светоотачког становишта. Појмови „ипостас” и „начин битовања”, које данас многи користе у својим богословским есејима, требало би да се тумаче у православном контексту, на начин на који су их користили Свети Оци Цркве.

Покушаћемо да објаснимо, на што је могуће једноставнији начин, да ипостас није начин битовања природе, већ да ипостасно својство јесте начин битовања ипостаси.

Кападокијски Оци, а нарочито Св. Василије Велики, увели су први у богословље изразе „узрок битовања” и „начин битовања” да би оповргли Евномијеву јерес. Све до тада Свети Оци нису много говорили о суштини Божијој, јер су знали на основу свога опита да је суштина Божија невидива. У својим боговиђењима, Свети су сазрцавали славу Божију, Његову нестворену енергију. Бог се јавља као светлост, која јесте Његова нестворена слава. И када су били приморани да говоре о суштини Божијој, Свети Оци су говорили о надсуштој суштини.

Јеретик Евномије је, користећи се Аристотеловом логиком, чувао јединственост Божију и Његово једноначалије, пројектујући Neroђеност као суштину, из чега су, онда, Син и Дух Свети били искључени. Према томе, Син и Дух Свети, по Евномију, нису попут Оца ни по суштини, нити по енергијама. Али, уколико Neroђеност јесте суштина а Син је рођен од Оца, онда то значи да Син нема исту суштину као и Отац, и да је, према томе, створен. Исто важи и за Духа Светога. Св. Василије Велики, одговарајући јеретику Евномију, тумачи речи Христове: „Идем Оцу, јер је Отац Мој већи од Мене” (Јн. 14, 28) у вези са са местом из Посланице Филипљанима Св. ап. Павла да Христос „будући у обличју Божијем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом” (Филипљ. 2,6). Ако би било истина да, како је Евномије тврдио, Neroђеност јесте суштина и ако би се именовале „Отац” односило на енергију, а не на суштину, онда бисмо дошли до погрешног закључка да је енергија већа од дела. Али, тада многа места из Светога

Писма у којима се говори о томе да је Син једнак Оцу не би могла да се тумаче. Наравно, да су оваквим мњењем јеретика настале многе заблуде.

Св. Василије Велики, тумачећи Христове речи да је Његов Отац већи од Њега, вели да ово „већи” може означавати или порекло или већу моћ или првенство по части или важности. А будући да се Логос Божији не може сматрати нижим од Оца ни по сили, ни по части и ни по важности, онда је Отац већи од Сина једино у погледу порекла, или, као што то Св. Василије Велики карактеристично наглашава - „због порекла”. Према томе, Св. Василије Велики вели да у овом еванђелском одломку реч „већи” указује на узрок порекла и на начин битовања: „Отац се у погледу порекла назива већим”. И даље: „Дакле оно што преостаје од онога што рекосмо о ономе (да је Отац) 'већи' јесте начин (битовања), односно извор и порекло”. Ово значи да Отац јесте нерођени, да Син јесте рођени и да Дух Свети исходи. Порекло Синовљевога битовања јесте у Оцу и Дух Свети има Своје порекло и узрок битовања у Оцу. Отац је безузрочни, а то значи да Он нема порекла.

Према томе, начин битовања Сина, по Св. Василију Великом, јесте начин на који Син битује, а то је рођеност, док начин битовања Духа Светога јесте начин на који Дух Свети битује, а то је исхођење. Ово значи да порекло битовања Две Личности Свете Тројице јесте Отац и Њихови начини битовања јесу рођеност (за Сина) и исхођење (за Духа Светога), и они се називају непоновивим ипостасним својствима.

Са појмом „начин битовања” срећемо се, такође, и код Св. Јована Дамаскина који га примењује на нерођеност Оца, рођеност Сина и исхођење Духа Светога. У једном карактеристичном одломку Св. Јован Дамаскин каже: „Јер иако и Дух Свети од Оца исходи, то не бива рађањем, него исхођењем. То је другачији начин битовања, непојмив и несазнатив, као што је и рођење Сина. Јер све што Отац има, Синовљево је, осим нерођености, која не указује на разлику у суштини нити у достојанству, већ у начину битовања”.

Из наведеног одломка јасно је да се начин битовања односи на ипостасна својства и да Син и Дух Свети имају исту суштину као и Отац, али да у начину битовања Оца, који јесте нерођеност, не учествују Син и Дух Свети. Све осим ипостасних својстава, то јест њихових начина битовања заједничко је Трима Личностима Свете Тројице. Управо због тога не стоји тврдња да ипостас јесте начин битовања природе, зато што је природа једна свим Личностима Свете Тројице, док начин битовања Ипостаси није један.

Становиште да „ипостас јесте начин битовања природе” подсећа на савелијанство и води у њега. Савелије је сматрао да се Бог јавља кроз различите Личности и у Старом и у Новом Завету. У Старом Завету, Бог се јавља под маском-

личношћу (πρὸσωπον) Оца, а у Новом Завету под маском-личношћу Сина, и у животу Цркве под маском-личношћу Духа Светога. Према томе, у складу са оваквим ставом, личност-ипостас има значење маске, односно личност не стоји у вези са ипостасју већ је личност напросто спољашње покривало бића.

Али, ова тврдња не стоји и то из једног још озбиљнијег разлога, који је изведен из онога што је до сада било речено. Ипостас не може бити начин битовања природе управо због тога што начин битовања стоји у вези са ипостасним својствима (нерођеност, рођеност, исхођење), а то онда значи да суштина Сина (ако уопште можемо да се изражавамо на овај начин, будући да суштина не постоји без ипостаси) није рођена од Оца, нити суштина Духа Светога исходи од Оца, већ да Отац „дели” Своју суштину са Сином и Духом Светим, као што то, на православни начин, излаже о. Јован Романидис. Постоји једна суштина, али ипостасна својства (нерођеност, рођеност, исхођење) нису заједничка. Поред тога, суштина нема ипостасна својства, већ су ипостасна својства стварне особине ипостаси, личности. Стога, суштина или природа нема начин битовања, већ то припада личности односно ипостаси.

Да бисмо дошли до овог важног богословског закључка, желели бисмо да подвучемо пет момената који су, по нашем мишљењу, врло значајни.

Прво. Ово становиште је формулисано зато што се ипостасна својства често бркају са ипостасима. Ипостасна својства припадају ипостасима, али нису апсолутно истоветна са њима. По Св. Таласију ми ипостас одређујемо као „суштину са појединачним својствима”. „Тако свака ипостас поседује и оно што је заједничко суштини и оно што припада појединачно свакој личности”. Према томе, свака ипостас је сачињена од суштине и ипостасних својстава. И док се у суштини учествује неделиво, појединачност ипостаси остаје непроменива и неуклонива. По Св. Јовану Дамаскину, све оно по чему се једна ипостас разликује од сваке друге ипостаси исте врсте и суштине назива се ипостасним својством. Блажени Теодор Раитски одређује ипостас на следећи начин: „Ипостас је оно што постоји и што је суштинско, и у чему свеукупност пројавности постоји као у јединственој подлежећој ствари и енергији” а Св. Григорије Палама учи да постоји разлика не само између суштине и ипостаси, већ и између ипостаси и ипостасних својстава. Ипостасна својства нису исто што и ипостас, већ су „својства ипостаси”. Противници Св. Григорија Паламе су потпуно поистовећивали ипостас и ипостасна својства. Св. Григорије Палама, ослањајући се на Свете Оце, одређује ипостасна својства као „енипостата (оно што је уипостасено, уличностњено), али не као ипостас”. Према томе, ипостасна својства, која су начин битовања сваке ипостаси, не поистовећују се потпуно са ипостасју, будући да се ипостас састоји од суштине и ипостасних својстава.

Друго. Не може се, дакле, говорити да постоји суштина која није у ипостаси, као што се не може говорити ни о „антитези између природе и ипостаси човекове”. По Св. Јовану Дамаскину, „нема безипостасне природе нити безличне суштине, зато што је суштину и природу могуће замислити само у личности, односно у ипостаси”. Према томе, ми не можемо појмити суштину независно од ипостаси, а још мање можемо схватити супротстављеност природе и ипостаси. Ово се може рећи једино са философског становишта, али не и са богословског. Свети Оци, сасвим сигурно, говоре другачије, казујући да постоји супротстављеност између природе, која је пала услед грехопада, а у коју су ушли смрт и пропадивост, и ипостаси која мора да се ослободи палости. Али, ово се не сме мешати са природом или суштином која, са ипостасним својствима, твори ипостас.

Треће. Суштина или природа Божија је потпуно непозната, невидива, несазрцива и непричасна човеку. Човек познаје и учествује у енергији Божијој, која се јавља кроз ипостас. По Св. Јовану Дамаскину, природа је једно, енергија друго, делање треће, а онај који дела - четврто. Онај који дела, свакако, јесте ипостас, али, пред овога, човек учествује и у суштинској енергији или сили Божијој, али не и у самој суштини Божијој.

Четврто. Ипостаси се не разликују једна од друге по суштини, већ по пројавностима, по карактеристичним својствима која су, како вели Св. Јован Дамаскин, „својства ипостаси, а не природе”. Ми знамо да је суштина Божија потпуно непозната човеку. Морамо да додамо да начини битовања, односно узрок и начини на који свака од Личности Свете Тројице битује, (начини) који су ипостасна својства, то јест нерођеност, рођеност и исхођење, такође јесу несазнапиви човеку. Св. Јован Дамаскин запажа да човек не може ни да „појми” нити да „позна” ни начин битовања Духа Светога, нити начин битовања Сина.

Св. Григорије Богослов, говорећи о овим питањима и побијајући ставове јеретика, вели да Отац јесте Онај Који рађа и Онај Који исходи, „бестрасно и безвремено, и не на телесни начин”, као и да Син и Дух Свети јесу „Рођени” и „Исхођени”, што су њихова ипостасна својства. Он, такође, каже да је човеку немогуће да изрази шта уопште то значи да Син јесте рођени од Оца, јер када би то било могуће „онда то не би била превелика тајна ако би човек могао да је појми”. Он, стога, сажето наглашава: „Немој се, чак, ни усудити да размишљаш о рођењу Божијем, јер би то било потпуно неумесно... Рођење Божије се мора поштовати ћутањем. Велика је ствар за тебе да знаш да је Он рођен. Али, начин Његовога рођења не могу замислити, сматрамо, чак ни Ангели, а још мање ти.” Када су га јеретици питали шта је то исхођење, које је начин битовања Духа Светога Св. Григорије Богослов их је заузврат питао да му најпре одговоре шта

је то нерођеност Оца па ће им он, онда, одговорити шта је то рођење Сина и исхођење Духа Светога, којом приликом је карактеристично рекао: „Сићи ћемо с ума због тога што завирујемо у тајну Божију”. (подвукао В. Д) Према томе, ипостасна својства, начини битовања Личности Свете Тројице су потпуно непознати човеку, зато што су то Божије тајне. Када човек покуша да их појми и протумачи својом логиком, као што то философија и психологија чине, он запада у безумље.

Пето. Можда би требало приметити да се израз „начин битовања” користи у смислу различитости сваке ипостаси од свих других ипостаси, и углавном се односи на промену и надилажење биолошке природе, као што је ослобођење личности од нужности (пале) природе, а не у смислу ипостасних својстава, као што су израз „начин битовања” користили Свети Оци. Али, ово, такође, ствара и друге проблеме. Најпре, ми не бисмо смели да правимо збрку у појмовима које користе Свети Оци, зато што бисмо тада, крећући се, на изванредан начин, од икономије ка богословљу, што је западни пут мишљења, запали у извитоперавање самог богословља. Затим, ако бисмо претпоставили да је циљ подвижништва „да се измени начин битовања природе”, онда начин битовања, који одређује ипостас, не би био њено карактеристично онтолошко својство, у ком случају бисмо, пак, и не знајући, ми уствари одбацили саму онтологију личности.

Према томе, немудро је користити израз „ипостас је начин битовања природе”, јер нас то онда води у мноштво погрешних закључака и отвара пут ка савелијанству. Оно што можемо рећи, јер нам је то откривено у Предању, јесте да начин битовања јесте ипостасно својство, односно - начин на који битују Три Личности Свете Тројице: Отац јесте порекло битовања Сина, кроз рађање, и Духа Светога, кроз исхођење. Али, ми не можемо логички да разумемо, чак, ни познање начина битовања Личности Свете Тројице, јер су ти начини надлогички. Из овога разлога, богословље као опит је изнад философије и философија на ово не може да пружи никакав одговор. Оно што је философија, коју су следили сви јеретици, па и Савелије и Евномије, сматра нелогичним, јесте уствари оно што је изнад логике и што се открива у богословљу, а оно што се открива у богословљу јесте нелогично за философију. Једна белешка Мартина Хајдегера нам говори доста о овоме: “Хришћанска философија’ је неко дрвено гвожђе и неки неспоразум. Постоји, свакако, неко мисаоно испитујуће прорађивање хришћански појмљенога света, односно веровања. Али, то је, онда, богословље. Само се у временима, која и сама више не верују у истинску величину богословског дела, долази на катастрофалну идеју да би се наводним освежавањем помоћу философије могло добити или, чак, заменити или учинити прихвативијим за потребе времена неко богословље”. Свети Оци сматрају да је начин на који философија покушава да тумачи ова

богословска питања нерасудан и погрешан, и стога се користе апофатичким богословљем. Искуство је катафатичко, свакако, али пут опита и његов израз, кроз терминологију јесу увек апофатички. << Тако Влахос. (То што се често позивамо на митрополита Навпактоса и Светог Власија некое може изгледати чудно. Али, овај теолог је, својом облагодатењем озбиљношћу и темељношћу, већ одавно постао наследник филокалијских Отаца и Светог Григорија Паламе. Ми се налазимо у преопасним областима Тројичног богословља, и не усуђујемо се да своје немоћне и јадне речи користимо објашњавајући оно што мислимо. У митрополиту Јеротеју видимо изразитеља Предања Отаца, и зато га радо и изобилно наводимо.)

Пошто у наше дане схватање личности пролази кроз разне врсте кризе појмова, обраћамо се опет митрополиту Јеротеју (Влахосу). Он каже:

>> **Прво.** Човек, под извесним претпоставкама, може да се назове личношћу, односно ипостасју. Када говоримо о тим претпоставкама, мислимо пре свега на то да се личност не сме схватати као нешто непостасно и апстрактно, нити сме да буде тумачена у контексту психолошких концепата свести и самосазнања, као што то, нажалост, чине философија и психологија, под утицајем древне јелинске мисли и западне теологије. Свети Оци, у сваком случају, више наглашавају појам „човек” и заједно са њим појмове „образ” и „подобје”.

Али, Свети Оци називају човека и личношћу. Погрешно је говорити да Свети Оци нигде не користе појам „личност” за човека. Навешћемо овде речи Св. Јована Дамаскина који истиче следеће: „Будући да су људи многи, сваки човек јесте ипостас; Адам је ипостас, Ева је различита ипостас, и Сит је, такође, различита ипостас”. Карактеристично је и то да, говорећи о ипостаси и индивидуи и личности, и анализирајући разлику између ипостаси и врсте, Св. Јован Дамаскин наводи примере Свете Тројице, Ангела и људи, као и животиња и биљака.

Ипостаси односно Личности у Богу јесу Отац, Син и Дух Свети, док је општа врста - надсушто и непојмиво Божанство. У Ангела ипостаси су Михајло и Гаврило као и сви остали Ангели појединачно, док је општа врста - ангелски чин. Исто можемо рећи и за људе. „Тако су ипостаси Петар, Павле, Јован и други људи појединачно; а њихова особена врста јесте род људски”. Према томе, човек је ипостас и личност. И ми можемо да га на тај начин одредимо.

Друго. Будући да је личност, човек никада више не може да падне у небитије, већ је заувек ипостас. То значи да човек никада не може да буде низвргнут у непостојање, нити да буде подвргнут метемпсихози, што су Свети Оци одбацили као јерес. Чак и пошто душа напусти тело, ипостас-личност остаје. Оно што Св. Дионисије Ареопagit говори о Божијој праведности може се применити и овде. Божија праведност, која јесте Његова нестворена енергија, обитава у свим

створењима зато што „Он даје свему што постоји оно што је потребно; Бог се још назива и правдом, јер је Онај Који свима даје по заслуги, и свакоме одређује удео и поредак, и благомерност, и красоту, и добар поредак и устројство, будући за све од тога узрок самосталности”. Божанска праведност је „оно што што не допушта збрку и метеж међу стварима, већ уређује да све постојеће ствари обитавају у одређеним облицима који одговарају свакој од њих”. Тако Божија нестворена творачка енергија уводи свецелу творевину из непостојања у постојање, из небитија у битије, а нестворена промислитељска и владичанска енергија Божија управља читавим светом и не допушта да он падне у непостојање. Управо због тога ипостас-личност јесте онтолошка датост у човеку.

Треће. Стварање и биолошко рођење човека није довољно да би се испунила сврха његовога битовања. Човек је био створен са циљем да, стичући обожење, стекне заједницење са Богом. То значи да човек, полазећи од образа, мора да достигне до подобја. Када достигне обожење, човек се заиста остварује (као личност). Управо у овој перспективи треба да гледамо на човеково отпадање од заједницења са Богом, на улазак пропадивости и смрти у свет, као и на човеково поновно рођење. Човеково биолошко рођење није крај човековог путовања, већ почетак његовога развоја чији је „крај” у обожењу. После уласка смрти и пропадивости у свет, што је трагична (послепадна) стварност, све је постало још сложеније будући да су смрт и пропадивост отворили нове проблеме. Уосталом, ми знамо да смрт јесте плод грехопада човековог, али она је, истовремено, и извор греха. Из смрти су произашли несигурност, страх, стрепња и бол који су узроци греха. Према томе, биолошко рођење није довољно, и није довољно то што човек јесте по образу Божијем, већ човек мора да надиђе и своје биолошко рођење, и своју смрт и своју пропадивост, и да достигне подобје Божије. Човек, по умесним речима Св. Григорија Богослова, јесте „живо биће које се подвизава овде, а потом одлази негде другде; и, да би тајна била потпуна, бива обожен својим тежењем Богу”. Човек не само да мора да се подвизава овде, већ одлази негде другде и то његово путовање Светитељ назива тајном, која се завршава обожењем, што се збива кроз енергију Божију и синергију човекову. То је подвижничко путовање. Управо је због тога неопходно да се, приликом проучавања личности, испита и подвижнички аспект овог питања.

Четврто. Будући да биолошко рођење није довољно, неопходно је да се човек поново духовно роди. Ово духовно рођење се збива у Цркви. Бог је примио човечанску природу и у Личности Логоса је дошло до ипостасног сједињења човечанске природе са Божанском и то је постао лек нашега спасења. Кроз Христа и у Цркви ми можемо стећи опит нашег испуњења. Христос је, по Светим Оцима, истинити Лекар и стварни Лек наш, а то значи да живот који долази од биолошког

рођења, уколико останемо само „по образу”, јесте болест. Св. Никола Кавасила, говорећи о великој вредности Светога Крштења, вели да ми, кроз Свето Крштење, стичемо „битовање” и ”цело живљење у Христу”, што значи да нас оно оживљава, јер му приступамо духовно мртви и трулежни. Дан Светога Крштења јесте дан спасења зато што смо у тај дан „пресаздани и преобликовани, и наш безоблични неодређени живот прима облик и одређење”. Приликом нашег телесног рођења наша биолошка природа је безоблична и неодређена, и она тек кроз Свето Крштење прима облик и одређење. Христос је, дакле, за човека све - Он је Хранитељ и Храна, Он је Пут, Он је Сила којом ходимо тим Путем, Он је Одмориште на том Путу. Христос је све за поновно рођенога човека. Неки Свети Оци зато и говоре да су Хришћани - пријатељи Христови.

Петр. Као што смо то већ истакли, о Другом доласку Христовом сви људи ће васкрснути и биће им суђено за њихова дела. Грешници, који су помрачили свој ум - духовно око душе, неће тада бити уништени. Они ће онтолошки остати личности, али неће имати заједнице са Богом. Праведници ће имати учествовање у Богу и заједнице са Богом. Као што Св. Максим Исповедник каже, грешници ће наследити „свагда злобитовање”, док ће праведници наследити „свагда добробитовање”. Ово нам показује да није од неке нарочите вредности наше распредање о личности и личносности са философског и психолошког становишта, будући да је то апстракција, а како смо то већ видели, и ђаво је личност. Смисао личности је у остварењу човека, у његовом поновном рођењу и учествовању у нествореној обожујућој енергији Божијој.

Узимајући у обзир све ово, јасно је да не би требало да прихватамо философско схватање личности. Не смемо се ограничити на философске теорије, већ морамо да сву пажњу усредсредимо на богословску страну проблема. А када кажемо богословска страна, онда мислимо - каква је она унутар Цркве. Ми личност можемо сагледати искључиво кроз подвижништво и Свете Тајне. У супротном, ми човеку као личности наносимо неправду и извитоперевамо његову истину. Онтологија личности, која је заснована на становишту философије, ствара ужасну збрку у Цркви Христовој и скреће човека са пута спасења. Можемо рећи да таква онтологија личности представља јеретичко становиште зато што изабира само један аспект истине на рачун целине << И заиста: реч „јерес” је од грчког „ајрео”, што значи „бирам” - бира се део уместо целине Светог Предања.

Личност и подвижништво

Личност се у Цркви може остварити кроз подвижништво повезано с литургијским животом. Ево шта о томе каже митрополит Јеротеј (Влахос):

>> Човек мора да ступи у Цркву да би се поново родио и да би, на тај начин, стекао друго рођење, које се још зове и духовно рођење. Ово се задобија кроз Свете Тајне Цркве, када се оне савршавају у склопу православног Предања. А ми врло добро знамо да је у раној Цркви Крштењу претходио период подвижничке припреме а да је, по Крштењу, следио, опет, подвижнички живот испуњавања заповести Христових.

Дакле, када говоримо о подвижништву личности, првенствено мислимо на преображење човека које се збива кроз испуњавање заповести Христових. Човек испуњава сврху свога битовања када се креће од образа (иконе) ка подобију. Природно, ово испуњавање сврхе сопственога битовања се остварује кроз светотајински и подвижнички живот. Свете Тајне се не могу узимати независно од подвижништва јер су, иначе, човеку на осуду, као што ни подвижништво не може да се узима независно од Светих Тајни, јер би то онда био антропоморфни начин усавршавања човековог, као што је то случај у источњачким религијама које, такође, имају своје аскетизме, које су ограничене искључиво на спољашње ствари и које верују у реинкарнацију и које презиру тело, за које, по њима, нема спасења. (подвукао В. Д.) Према томе, човек онтолошки јесте личност, будући да је од његовога стварања његова душа била сједињена са конкретним битовањем, без падања у небитије и без реинкарнације. Али, ово није било остварено у Адаму, и било је потребно да човек до сједињења са Богом буде узведен „у личности Исуса Христа”. Ово кретање и остварење је од суштинскога значаја, јер се човек остварује тек тада, у сједињењу са Богом. Бог је Личност. Човек, који јесте по икони Божијој, мора да се сједини са Богом да би, како говори Св. Максим Исповедник, стекао „свагдадобробитовање” и избегао „свагдазлюбитовање”. Јер и грешници ће, такође, живети заувек, али „на начин зла” а не „на начин добра”.

Ово становиште смо већ објаснили и то наше објашњење заснивамо на учењу Светих Отаца Цркве, а нарочито на учењу Св. Григорија Паламе који је говорио о разлици између маске и личности. Светитељ вели да када се ум расеје кроз чула у спољашњи свет и постане роб свога окружења, онда се човек претвара у маску. Када се ум, из стања расејаности и блуђења, врати у срце, он тада „види одвратну маску са њеног збрканог налицја” и тада у човеку започиње најдубље покајање. Што је покајање снажније то благодат Божија више живописше подобије на основу образа (иконе), а то подобије је трајно и неосуђиво. Ове речи се, дакле, сасвим јасно односе на маску и личност, и оне наглашавају чињеницу да човек покајањем одбацује „одвратну маску” и, тиме, природно, постаје личност,” каже Влахос. Зато је покајање *sine qua non* сваког живота у Христу.

У ЧЕМУ ЈЕ ГЛАВНА ОПАСНОСТ НОВОГ БОГОСЛОВЉА?

Богословска истраживања новотеолога бременита су покушајем да се „рационалним” познањем уђе у тајне живота Свете Тројице. Коришћење текстова Св. Отаца (Кападокијаца, пре свега) за доказивање својих теза (оно о чему се може говорити као о философирању светоотачком терминологијом) бременито је многим опасностима. На њих указује митрополит Јеротеј (Влахос) („Господе, ко је човек?”, стр. 306-314):

>> Сматрамо да оно што смо до сад рекли показује да сама тајна (мистерија) Свете Тројице, која је непојмива за човека, јесте нешто сасвим различито од догмата о тајни Свете Тројице. Човек опитује тајну Свете Тројице колико је то могуће ограниченој човечанској природи, односно, човек учествује у нествореним енергијама Свете Тројице, али не може да формулише аподиктички силогизам о догмату о тајни Свете Тројице.

Све ово је од суштинскога значаја за нашу тему, јер нам омогућава да дођемо до онога што смо наглашавали од самога почетка: да триадологију није могуће, у једном апсолутном смислу, довести у корелацију са антропологијом и социологијом. Ми односе међу људима не можемо тумачити у складу са начином битовања Личности Свете Тројице. А будући да је начин битовања Личности Свете Тројице нама непознат, независно од чињенице да ми, колико је то могуће и потребно, нешто знамо о ипостасним својствима сваке од Личности Свете Тројице, како је онда могуће такав начин битовања Личности Тројичнога Бога сматрати обрасцем за наше међуличне односе?

Ово питање захтева дубљу анализу зато што, како то наглашавамо још од почетка, у погледу овога постоји велика збрка, а можда и једно извитоперавање православне триадологије када исту доводимо у везу са социологијом, односно када желимо да разјаснимо односе међу личностима у друштву на основу односа Личности Свете Тројице.

Желели бисмо да усредсредимо нашу пажњу и интересовање на три основна момента који нам показују сав безизлаз у које прављење таквих корелација води.

Први моменат је појам „личност”. Већ смо видели да су Свети Оци овај појам примењивали на Бога, са циљем да оповргну јеретичке заблуде, али и да би њиме изразили опит Откривења. Они су, под извесним неопходним претпоставкама, и човека називали личношћу. Међутим, ни у ком случају не треба сматрати да је личност човека исто што и Личност Божија, и овде је (за називање човека личношћу) неопходна анализа и постављање нужних предуслова.

Пре свега, познато је да Бог јесте нестворени, док човек јесте створен. Нема никакве сличности између онога што је створено и онога што је нестворено. Оно

што је нестворено нема почетка и нема краја, док оно што је створено има конкретан почетak, a нема краја зато што Бог жели да то нема краја. Оно што је нестворено је непромениво, док је оно што је створено - промениво, мења се и пропада. Уз то, Бог је бестелесан, док човек има тело. Ако узмемо у обзир чињеницу да у свом животу, после грехопада, човек носи „кожне хаљине”, односно хаљине пропадивости и смртности, као и да се налази под влашћу страсти, онда ћемо разумети сву разлику која постоји између Бога и човека. Између Личности Божије и личности човекове не може бити апсолутне корелације.

Св. Јован Дамаскин вели у једној својој, умесно и прецизно израженој, мисли да је у творевини немогуће наћи било какву слику која би на тачан начин описала начин битовања Свете Тројице. Оно што је створено је сложено, промениво, пролазно, ограничено, има облик и трулежно је. Нествореноме припада све супротно од овога. Управо овде лежи сва разлика између онога што је створено и онога што је нестворено. Читава творевина је подложна набројаним чиниоцима и још увек се налази у оковима пропадивости. Како би, онда, уопште било могуће да оно што је створено пројављује „ону надсушту Божанску суштину која је бескрајно удаљена од свега створенога?”.

Ми знамо да постоји само један једини мост између онога што је створено и онога што је нестворено, и да постоји само једна једина тачка сједињења: то је Христос, у Чијој Личности се Божанска природа непромениво, и неразлучно, и неделиво сјединила са човечанском природом, или, да кажемо боље, то је Логос у Чијој Ипостаси је Божанска природа примила човечанску природу. Зато, човек, који је образ (икона) Божији и који потенцијално јесте и подобје Божије, живећи у Цркви и сједињујући се са Христом, може стварно да постане личност. Човек је по рођењу потенцијално личност, али он мора да оделотворава ово ипостасно начело благодатном силом Христовом. Човек тек у заједницењу са Богом, заиста, постаје личност.

Осим тога, ми не можемо да замислимо личност ако нема заједницења. Личност никад не живи сама. Личност се увек односи према некоме, општи, заједнички са неким. Ако, пак, постоји страсни однос онда опет не можемо да говоримо о заједницењу. Зато, ми кажемо да се ипостасно начело у човеку активира тек подвижничким и мистеријским (светотајинским) животом.

Други моменат јесте узајамно прожимање личности. Као што смо то већ рекли, неки теолози се користе теологијом узајамног прожимања личности, која се примењује на Свету Тројицу, да би описали односе између људских личности у друштву и Цркви. Много тога је речено о међуличним односима и узајамном

прожимању личности које се воле, по обрасцу начина битовања Личности Свете Тројице.

Начини битовања Личности Свете Тројице се односе на њихов ипостасни карактер и не могу се применити на људске односе. Јер како би се уопште својства као што су нерођеност, рођеност и исхођење, својства која су начини битовања Личности Свете Тројице, могла бити пренесена на план људских односа?...

Суштина ствари је у томе да се оно што се примењује на односе између Личности Свете Тројице не може пренети на план људских односа, то јест оно што се дешава између Личности Свете Тројице не може се дешавати у међуличним људским односима.

У учењу Светих Отаца видимо да постоји разлика у начину сједињења. Сједињење по природи, које постоји између Личности Свете Тројице, - потпуно је другачије од ипостасног сједињења Божанске и човечанске природе у Личности Логоса, тј. од прихватања човечанске природе од стране Божанске природе. А ту је и сједињење по енергији, које се збило када је Бог створио човека по образу Своме и које се збива сваки пут када човек учествује у обојужујућој енергији Божијој. То значи да човек ни онда када се сједини са Христом не може да постане Богочовек, чак ни по благодати, нити, наравно, може да опитује сједињење по суштини какво припада искључиво Личностима Свете Тројице

Будући да човек, који прима благодат Божију, не може да стекне ипостасно сједињење (са Божанском природом), створеном човеку је немогуће да по природи заједнички са нествореним Богом. Човек, стога, не може никада да опитује начин битовања Личности Свете Тројице, те се узајамно прожимање Личности Свете Тројице не може сматрати обрасцем за људске међуличне односе.

Личности Свете Тројице имају једну природу и различита ипостасна својства. Упркос њиховим непоновивим начинима битовања, Личности живе једна у другој и зато се Логос не може схватати независно од Оца и Духа Светога, нити се Дух Свети може схватати независно од Оца и Логоса. Али, ако начин битовања и заједничења Личности Свете Тројице схватимо као образац за међуличне људске односе, како онда да разумемо заједничење међу људима, узимајући у обзир и чињеницу да постоје, такође, и људска тела? Како би било могуће да заједничење брачника који се воле буде по обрасцу Триједнога Бога, када у том заједничењу постоје тела, страсти и томе слично? Како би брачници могли да живе један у другоме? Ово не можемо разумети.

Смаграмо да нам Св. Јован Дамаскин веома помаже да схватимо ову разлику. Он прави следеће разликовање: стварно виђење нечега је једна ствар, а сасвим друга логичко схватање исте, и вели да међу свим створењима постоји стварна

разлика између ипостаси. Онај ко се зове Петар је независан од онога који се зове Павле. Они су потпуно одвојени један од другог, али се о њиховој једности мисли у контексту логике и мишљења. Заједничка природа двојице људи се, такође, схвата разумом. Јер ми знамо да је сваки од њих двојице словесно и смртно биће, да је тело свакога од њих прожето умом и умном душом. Ниједан од њих двојице не садржи у себи ипостас онога другог, „нити су (њихове) ипостаси једна у другој”. Постоје многе ствари које одвајају људске ипостаси једне од других, као што су време и начин и сила, облик и навика, професија и све карактеристичне особине, али највише од свега, чињеница да ипостаси не живе једне у другима. „Оне (тј. ипостаси људске) не живе једне у другима већ свака засебно”. Према томе, људске ипостаси не могу живети једна у другој, али зато постоје многи елементи који их сједињују. Одвојеност људских ипостаси је, дакле, стварна, а јединство њихове људске природе је умствено и разумско, односно схвата се мишљењем.

У случају Личности Свете Тројице ствари стоје потпуно обратно. „А што се тиче Свете и надсуште и свепревасходеће и несхвапиге Тројице, бива обратно”. У Светој Тројици се „опажа стварна заједница и стварно јединство”, због истости суштине, енергије, воље, мишљења, власти, силе и доброте. Према томе, суштина, енергија и сила трију Ипостаси јесте једна. Али, док једност Личности Свете Тројице јесте стварна, „подела” је умствена, односно само у погледу њихових начина битовања. То значи да, заједно са карактеристичним ипостасним својствима, постоји и стварно јединство Личности Свете Тројице по природи и суштини. Међу Личностима Свете Тројице нема просторне удаљености, као што је има међу људским личностима, нити било какве разлике воље, мишљења, енергије, силе и томе слично.

Речи Св. Јована Дамаскина се супротстављају сваком покушају да се узајамно прожимање Личности Свете Тројице доведе у корелацију са одношењем људских личности у заједници, па чак и у Цркви. Постоји несводива разлика између Личности Свете Тројице и личности људских. Који човек може да каже да је могуће да живи потпуно, психосоматски унутар ипостаси другог човека? Св. Јован Дамаскин то одбацује. Можда обожена личност то и може делимично да доживи, али ни то се не може збити на начин истоветан узајамном прожимању Божанских Ипостаси.

Трећи моменат стоји у вези са оним што смо управо рекли и односи се на међуличне односе. Да би нагласили како би људски односи требало да функционишу у заједници и у браку, неки теолози узимају за пример начин на који се међусобно односе Личности Свете Тројице. Они однос Личности Свете Тројице објашњавају преко парова „љубав-слобода” и „јединство-слобода”,

односно сматрају да у Светој Тројници постоје љубав и јединство, које изражава њихова заједничка природа односно суштина, и слобода коју изражавају ипостасна својства сваке од три Личности. Према томе, како они кажу, љубав никада не укида слободу, нити слобода укида љубав, као што и слобода мора постојати у јединству и јединство у слободи.

Морамо признати да су нам се оваква схватања, када смо их у прошлости проучавали, допала зато што смо их могли искористити када смо говорили о односима између људи. И заиста је веома умесно и занимљиво говорити о чињеници да ми не смемо да гушимо слободу другог у име љубави, јер то онда увек бива својеврсна тиранија, као што ни љубав и јединство не смеју бити гушени у име ичије личне слободе, јер то онда доводи до анархије. Занимљиво је, такође, објаснити однос између јединства и слободе у контексту друштвених система капитализма и марксизма. Убеђени смо да такве корелације можемо да успоставимо, али не доводећи их у непосредну везу са оним што се дешава међу Светом Тројицом.

Већ смо рекли да се односи између Личности Свете Тројице не могу примењивати на људске односе, зато што је Триједни Бог - нестворени, а човек је створен.

У сваком случају, философирајући и психологизирајући теолози који праве такве корелације, а да тога нису свесни, падају у многе богословске заблуде. Покушаћемо да укажемо на две најкарактеристичније.

Једна од тих грешака јесте сматрати да су љубав и слобода личне, а не суштинске енергије. Доброта, слобода, воља и томе слично јесу суштинске енергије Триједнога Бога. Енергије Божије су ипостасене (уличностњене), зато што се пројављују кроз Ипостаси, али оне саме нису Ипостаси, Личности.

Св. Јован Дамаскин вели да „говорећи, наиме, о три Ипостаси имамо на уму својства несливености и несложености, а говорећи, пак, о једносуштности... Ипостаси, те о истоветности воље и енергије и силе и власти и делања... мислимо на неразделивост Божанске суштине и постојање једнога Бога”. Јединство Личности у Богу јесте стварно због Њихове савечности, и истости суштине, енергије и воље, сагласја мишљења, као и истости власти, силе и доброте, „те једнога двига кретања”. Св. Јован Дамаскин не говори о сличности, већ о истости. Јер је „једна суштина, једна доброта, једна сила, једна воља, једна енергија, једна власт, једно и исто, а не три узајамно слична (кретања), већ једно и исто кретање трију Ипостаси”.

Јасно је да су доброта и воља енергије суштине и да изражавају истост суштине. Енергија је у Триједноме Богу заједничка. Ово значи да љубав, мишљење, воља и кретање не припадају Личностима, већ суштини.

Узимајући у обзир ове чињенице, како онда можемо да мислимо да је љубав повезана са оним што је заједничко, а да је слобода повезана са карактеристичним ипостасним својствима? Још већи проблем настаје када слободу поистоветимо са начином битовања и, тиме, тај начин битовања доведемо у везу са слободом свакога човека. Ово ћемо видети нешто касније, али овде бисмо желели да нагласимо да - будући да Друга Личност Свете Тројице јесте Син, а да је Трећа Личност јесте Дух Свети - онда није могуће да мислимо да се Син и Дух Свети могу кретати слободно и независно од Оца. А када социолошку анализу применимо на Триједнога Бога онда ствари управо овако испадају.

У Триједноме Богу разликујемо суштину или природу и ипостас или личност. Ово не значи да суштину или природа може да постоји без личности, нити да личности или ипостаси могу бити схватане независно од суштине или природе. Уз то, по учењу наших Светих Отаца, суштину се схвата кроз карактеристична ипостасна својства.

Друга грешка се прави у погледу јединства Личности Свете Тројице. Неки људи сматрају да јединство долази од Оца Који је „Првобитно Божанство”, а други да јединство долази од заједничке суштине. Ова два схватања завршавају у различитим закључцима. Прво схватање се завршава у пренаглашавању личности, док друго схватање завршава у пренаглашавању суштине и води ка једном апстрактном богословљу.

Смаграмо да независно од делимичних истина које су скривене у оваквим изолованим схватањима, истина је да једност Личности Свете Тројице долази како од Оца, Који рађа Сина и исходи Духа Светога, тако и од Њихове једне суштине. Прво показује узрок битовања друге Две Личности и описује њихова ипостасна својства, а друго наглашава заједничку енергију. Не можемо замислити да свака од Три Личности дела слободно, у односу на заједничку суштину коју имају, јер бисмо у том случају завршили у схватању Бога Који има пре етичку него природну вољу.

Ово је, такође, важно питање, које показује да нам није могуће да говоримо о међуличним односима који се, у погледу слободе и љубави, морају збивати по обрасцу Свете Тројице. Јер, код човека слобода се схвата као воља „слободног избора”, док с друге стране не можемо говорити о вољи „слободног избора” код Личности Свете Тројице, већ пре о природној вољи која је заједничка Светој Тројици, зато што стоји у вези са једном природом.

Уопште гледано, ни у ком случају није могуће да начини битовања Личности Свете Тројице и однос између њих буде образац за међуличне односе између људи у заједници и породици. Немогуће је да се еклисиологија, антропологија и социологија заснивају на апсолутно пресликаним светотројичним односима.

Св. Јован Дамаскин, говорећи о начину битовања Сина, вели:” Јер ниједно друго рађање не може се упоредити са рођењем Сина Божијег”. А говорећи о исхођењу Духа Светога, он каже: „Овај другачији начин битовања је непојмив и непознат, баш као и рођење Сина”. Начини битовања Личности Свете Тројице, односно начини на који битују Личности јесу непознати и непојмиви људскоме уму. Ми, из Христовога откривења, знамо да Син битује по рођењу, а Дух Свети по исхођењу. Али, шта то стварно јесте ми заиста не знамо, зато што се то тиче најунутарњијих односа између Личности Свете Тројице и за нас је потпуно непознато.

Човеков покушај да схвати ове ствари на интелектуални начин јесте увек схоластика. А покушај да се начини битовања Личности Свете Тројице прилагоде људским датостима и међуличним односима јесте јерес.

Они који праве овакве корелације, свакако, свој став заснивају на Христовим речима Које је Он изговорио у Првосвештеничкој молитви Оцу: „Оче свети, сачувај их у име Твоје, оне које си Ми дао, да буду једно као и Ми” (Јн. 17,11). Овде Христос иште од Свога Оца да Његови ученици буду једно, на начин на који Личности Свете Тројице јесу једно. Али, ни ово место не говори у прилог корелације какву праве они који користе за своје циљеве не само догмат о Светој Тројици, већ и саму тајну Свете Тројице. А ово из два разлога.

Први разлог је зато што, како учи о. Јован Романидис, и како је то јасно из читаве првосвештеничке молитве Христове, Христос овде учи о јединству ученика које ће примити на дан Свете Педесетнице, када буду стекли боговиђење. Њихово јединство ће бити последица њиховог обожења.

Еванђелско место - „да гледају славу Моју коју си Ми дао” требало би па се гледа у вези са местом „да буду усавршени у једно” (Јн. 17, 23-24). Према томе, ради се о једности ученика у прослављењу (славом Божијом), у боговиђењу и обожењу, које се збило на дан Свете Педесетнице. Првосвештеничка молитва се испунила на дан Педесетнице и испуњава се свагда када обожена личност задобија обожење и боговиђење.

Други основни разлог због кога се Христове речи не могу, у апсолутном смислу, применити на људске односе налази се у тумачењу Првосвештеничке молитве Христове, које је дао Св. Кирило Александријски. Не намеравамо да овде анализирамо схватање Св. Кирила, већ само да изложимо његово тумачење да оно „као” (у „као и Ми”) не значи потпуну истоветност, већ се користи „као слика и образ”, односно са становишта „подражавања”. Однос и љубав између људи не може да се протумачи на истоветан начин на који се то чини у односима Сина са Оцем, зато што су Света Тројица „истоветни по суштини”.

Св. Кирил Александријски вели да се однос Сина према Оцу „смагтра природним и истинитим, такође, и у погледу његовога начина”... Тај однос је, дакле, истинит и природан зато што он јесте јединство суштине... За разлику од овога, односи међу људима и јединство међу људима „имају тек привид истинског јединства”. Ми истински однос заједницења и јединства видимо у Личностима Свете Тројице, док, људски односи, ма како савршени били увек јесу само подржавање (светотројичном) облику истинскога јединства.

Говорећи ово, Св. Кирил Александријски се пита: „Јер како уопште антипови могу бити потпуно једнаки архетиповима?” Архетипови су Света Тројица, док антипови јесу људи и односи између људи. Између архетипова и антипових се не може успоставити потпуна аналогија... /.../

Закључак читавог овог разматрања јесте да обожени Хришћани имају битијно познање Свете Тројице. Они, колико је то могуће, благодатно познају односе између Личности Свете Тројице. Ово је ствар опита и откривења, а не философског нагађања. Али, они се, потом, служе одговарајућим појмовима да би оповргли јеретичка схваћања. Они, у овој перспективи, и говоре о суштини или природи и о личности или ипостаси. Упркос томе што се користе овим појмовима, они често напомињу да начини битовања Личности Свете Тројице јесу „непојмиви и непознати”. Управо због тога се они често служе апофатичком терминологијом. Не може бити никаквога мешања нити корелације између односа Личности Свете Тројице и односа људских личности.

У овом разматрању, непрекидно понављамо да догмат о тајни Свете Тројице јесте нешто сасвим друго од саме тајне Свете Тројице. Човек може да говори и богословствује о том догмату, али не може ништа да нагађа о самој тајни Свете Тројице. Тајна се опитује, онолико колико је то могуће човеку и колико човек може да заједнички у нествореним енергијама Божијим током боговиђења. Догмат се разрађује, јер је он формулација о откривењу Божијем. Помоћу ове синтезе откривењског опита и догматичке формулације истог избегавамо падање у агностицизам. Обожени човек има богопознање, али он тиме не постаје Бог по суштини. Односи по суштини односно по природи припадају искључиво Личностима Свете Тројице. Човек се сједињује са Триједним Богом по благодати и енергији.

Човек је саздан по икони Божијој. Човек јесте по икони Христа, Који, пак, јесте „икона невидивога Бога” (Кол. 1,15). Али, будући да Христос јесте свагда сједињен са Оцем и Духом Светим и будући да енергија Триједнога Бога јесте заједничка Светој Тројици, човек, сједињен са Христом, постаје обиталиште

Свете Тројице. Оно што је Христово, такође је и Очево и Духа Светога, изузев Христових ипостасних својстава. У Цркви учествујемо у енергији Свете Тројице „у Личности Исуса Христа” (2. Кор. 4,6).

Велика је грешка и богословска заблуда, а можда чак и јерес, философски нагађати о светотројичним односима, философски надилазити оно што је људско и „истраживати” нестворенога Бога, као што је, такође, велика грешка саображавати међуличне и друштвене односе обрасцу начина битовања Личности Свете Тројице и поистовећивати људске односе са светотројичним односима. Човек може да разматра питање љубави, слободе и јединства, али не сме да (на раздвајајући начин) љубав доводи у везу са суштином, а слободу са ипостасним својствима. Такве пројекције завршавају у произвољним закључцима и представљају богословско нагађање, са погубним последицама за читаво богословље.

Оваква заблудна схватања долазе од тога што се личност и лични односи анализирају на основу философије. Мишљења смо да се ове грешке могу избећи једино ако се питање личности испитује у контексту подвижничства и боговиђења човековог << завршава Влахос.

Заиста, највећа опасност за нас је, да у ораховој љусци свог разума покушамо да препловимо океан богословља о Светој Тројици. А то се, на жалост, данас дешава многим.

ЕПИСКОП

КАКАВ ЈЕ ЗНАЧАЈ ЕПИСКОПА У ЦРКВИ?

Православна Црква је **епискоцентрична**. То је АКСИОМ. Значај епископске службе је тако велики да се то уопште не може довољно истаћи. Ево шта о томе говори митрополит санктпетербуршки и ладошки Јован у свом тексту „Значај епископа у Цркви” („Буди веран до смрти”, стр. 259-266):

>> Дакле, какав то значај има епископ у Цркви? На ово питање нам лепо одговарају Источни патријарси. Ево како они пишу у својој посланици:

„Без епископа ни Црква не може Црквом не само да буде, већ ни да се зове, као ни хришћанин хришћанином. Јер је епископ, као наследник апостола који је полагањем руку и призивањем Св. Духа задобио од Бога власт која му се по прејемству даје да разрешава и везује грехе, жива икона Божја на земљи (ово је несумњиво преузета мисао Св. Игњатија Богоносца) и, по свештеносејствујућој сили Духа Светога, обилан извор свих тајни Васељенске Цркве којима се задобија спасење. Епископ је исто толико потребан за Цркву колико и дисање за човека и сунце за живи свет”.

Како видимо, Источни патријарси разликују три веома важна значења епископа у Цркви: прво - Црква без епископа не може да постоји; друго - епископ је непосредни наследник апостолске благодати и, што следи из овога, у потпуности има власт да везује и разрешује, и само њему припада црквена управа; треће - он поседује пуноту апостолске благодати и стога је епископ, у строгом смислу речи, извор свих Тајни Васељенске Цркве или, другим речима, он је извршитељ свих црквених Тајни.

Сада ћемо да извршимо анализу сваког значења епископа у Цркви понаособ.

а) Црква без епископа не може да постоји

Полазећи од датог одређења можемо да видимо сасвим да епископ има веома велики значај у Цркви. Он је у тесној вези с очигледном страном Цркве. Између епископа и Цркве постоји тајанствено самопрожимање, тако да ни епископ без Цркве, ни Црква без епископа не може да постоји. Они су нераскидиво повезани међусобно.

Ако одвојиш епископство од Цркве - Црква ће изгубити значај, изгубиће чак свој назив „Црква”. Исто тако ако одвојиш Цркву од епископства, онда ће ово последње такође изгубити значај, јер само по себи више неће чинити Цркву и неће бити оживотворавано.

Заиста, ми у везу Цркве и епископства видимо нешто тајанствено и дивно,

што нас доводи у стање страхопоштовања и изазива љубав како према Цркви, тако и према епископству.

Али поставља се питање, како то да ни Црква не постоји без епископа, ни епископ без Цркве? Шта је у ствари темељ овакве узајамне везе?

Решење овог питања нам дају следећа два значења епископа у Цркви.

б) Епископ је непосредни наследник апостолске благодати, и стога је он главни учитељ вере и црквена власт

Црква као таква јесте заједница верујућих која видљиво има одређену организацију, установљену од стране Самог Оснивача Цркве, Христа Спаситеља. Примат у њој има епископ коме је дата посебна благодат апостолског прејемства за владање и оживотворење чланова Цркве.

Епископ као главни носилац наслеђене апостолске благодати непрекидно чува у Цркви и предаје њеним члановима благодатно освећење и оживотворење кроз посебне Тајне, чији је први извршитељ, према Источним патријарсима, управо архијереј.

У том смислу исти патријарси тврде: „Шта је Бог у Цркви првородних на небу и сунце у свету - то је сваки архијереј у својој посебној Цркви, тако да он врши освештање пастве, шпити је и чини храмом Божјим”.

Услед овога постаје јасно зашто постоји оваква тесна узајамна веза или сједињеност Цркве и епископа. Јер би без наслеђене апостолске благодати, чији су носиоци епископи, Црква била лишена оног најважнијег - својства освећења, а онда и оживотворења и препорађања пастира и мирјана.

Ето зашто су Свети Оци тако горљиво учили о томе да без епископа нема и не може ни бити Цркве. Без прејемствене благодати коју носе епископи прекида се освећење Цркве, прекида се оживотворавање њених чланова; речју, наступа потпуно одумирање.

У темеље црквене они су постављали прејемство епископа од апостола. И ако је неко друштво било лишено овог прејемства, онда би губило свако право не само да буде Црква, већ и да се тако назива.

Тако је, на пример, Св. Иринеј, епископ Лионски, у борби с јеретицима признавао као истините и благодатне само оне Цркве на чијем челу су се налазили епископи које су поставили апостоли и њихови следбеници. „Презвитери у Цркви треба да следе оне - говори Св. Иринеј - који имају прејемство од апостола и заједно с прејемством епископства, благовољењем Оца, добили су и извештан дар истине, а остале, који су скренули од првобитног прејемства и било где се окупљају, треба избегавати или сматрати јеретицима и лажним учитељима, или расколницима гордим и користољубивим, или пак лицемерима који тако поступају из себичности и славољубља. Сви они су оппали од истине”.

На другом месту, потврђујући исправност свог погледа, Светитељ каже: „Ми можемо да пребројимо оне који су од апостола постављени као епископи у Црквама и њихове наследнике чак до нас”. И затим набраја по прејемству све епископе Римске Цркве, скоро до 2. века.

Други учитељ Цркве обраћајући се јеретцима, захтевао је од њих да ради доказивања својих Цркава, покажу свој почетак и прејемство њихових епископа.

„Нека покажу, - говорио је он, - почетке својих Цркава и објаве низ својих епископа који би ишао прејемством тако да њихов први епископ има за свог претходника неког од апостола, или мужева апостолских који су дуго били у контакту с апостолима. Јер Цркве апостолске воде своје спискове (епископа) управо овако: Смирнска, на пример, представља Поликарпа кога је Јован поставио, Римска - Климента кога је Петар рукоположио, исто тако и остале Цркве указују на оне мужеве које су, као постављени на епископство од самих апостола, имали као изданке апостолског семена”.

Другим речима, учитељ Цркве признаје као Цркву само ону заједницу која води порекло од апостола преко наследне благодати епископства. Исто тако јасно о овоме говори и Св. Кипријан, епископ Картагински. Он ни у ком случају не назива Црквом заједницу која се налази под управом пастира који нема прејемство од апостола. „Чудим се, - пише Св. Кипријан, - што су неки са дрском неразумношћу намислили да ми напишу писмо у име Цркве, када се Црква састоји у епископу, клиру и свима онима који пребивају у вери”.

Највероватније да заједница која је писала писмо Св. Кипријану у име Цркве уопште није имала епископа и стога није могла да се назове Црквом, као лишена прејемства у јерархији.

На другом месту Св. Кипријан протестује што су се неки сматрали пастирима заједнице која се одвојила од Цркве, али, без сумње, претендовала на назив Црква, док нису имали никакво прејемство од апостола те, дакле, нису ни могли да се назову пастирима (епископима).

„На који начин, - пише Св. Кипријан, - може да се сматра пастирем онај који, уз постојање пастира који управља у Цркви Божјој по прејемству посвећења, испада туђ и стран, - ко, не наслеђујући никога, почињући сам од себе, као непријатељ Господњег мира и Божанственог јединства, не пребива у дому Божјем, тј. у Божјој Цркви”.

Упоредо са Светим Оцима исто тврде и Источни Патријарси. Истина, они не исказују своја мишљења, већ сведочења Светих Отаца, али ипак преносе мисао да је Васељенска Црква уопште била поверена епископима и да су епископи наследници апостола.

Тако да у том погледу епископ има веома-веома велики значај. Ако уништиш

епископство - и Црква ће нестати. Толики је значај епископа. Али, осим тога, епископ има и друго значење које одговара његовом имену: он је у Цркви главни учитељ вере и морала и управља црквеним пословима. Њему припада право да учи паству и пастире и контролише чистоту црквеног вероучења, представљајући у овом случају чувара животворних извора Христове Цркве. Око њега се концентрише сва црквена управа.

Епископу се поверава веома велика обавеза - да буде пример и чувар вере Христове и морала у Цркви. На ову веома важну обавезу епископа обраћају пажњу Апостоли, Св. Оци и наши савремени домаћи архипастири. „Пази на себе и на науку” (1 Тим. 4,16), - тако је заповедио епископу Тимотеју Св. ап. Павле. „Проповиједај ријеч, настој у вријеме и невријеме, покарај, запријети, утјешу, са сваком стрпљивошћу и поуком” (2 Тим. 4, 2).

Апостол је такође заповедио да учење које је примио чува и преноси у чистоти (1 Тим. 6, 20; 2 Тим. 2, 15) неискварено, да припрема достојне учитеље вере (2 Тим. 4, 2) и прати живот и рад пастира (1 Тим. 5, 17).

58. апостолско правило строго осуђује оне епископе који се немарно односе према својим проповедничким обавезама.

„Епископ, - каже правило, - који не води рачуна о свештенству и о народу, који их не учи побожности, нека буде одлучен”.

39. апостолско правило с посебном јасношћу говори о томе да је управо епископу, и искључиво њему, поверен народ Божји и брига о њему. „Презвитери и ђакони, - стоји у њему, - без воље епископа нека ништа не чине. Јер је њему поверен народ Господњи, и он ће дати одговор за њихове душе”.

О епископима као чуварима истина Христових сведочи и Св. Кипријан Картагински. „Ми (епископи), - каже он, - по милости Божјој, нападамо жедни народ Божји, ми чувамо границе животворних извора”. „Ми (епископи) највише се бринемо и морамо се бринути, брате, - писао је он Корнелију, - о томе да према могућностима одржавамо јединство које нам је од Господа преко апостола предато, нама, њиховим наследницима, и колико то од нас зависи, да сабирамо Цркву расејаних и заблуделих оваца које је од мајке одвојила упорна замисао неких и јеретичко искушење”. Овде нарочито јасно Св. Кипријан подвлачи обавезу епископа да учи и чува истине Христове.

Ништа мање јасно о оваквој пуномоћи епископа у Цркви говоре Источни Патријарси. Они тврде следеће:

„Он (епископ) посебно и превасходно има власт да везује и разрешава и предузима према заповести Господњој суд, Богу пријатан; он проповеда Свето Јеванђеље и православне крепи у вери, а неке као незнабошце и митаре одваја од Цркве, јеретике предаје одбацивању и анатема, и своју душу полаже за овце.

Свуда се види неоспорива разлика епископа од обичног свештеника, а уједно и то да осим њега сви свештеници у свету не могу да се брину за Цркву Божју и у потпуности владају њоме”.

Придружујући се свим сведочењима Светих Отаца, и наш руски патријарх Алексije у својим говорима при уручењу новопостављеним епископима архијерејског жезла предочава исти тај значај епископа у Цркви. Ево како он, на пример, говори у својој беседи новопостављеном еп. Ростовском и Таганрогском Серафиму:

„Промислом Божјим преко тајанственог рукоположења уручује ти се данас удео апостолског служења у Цркви Христовој, које те призива не само да идеш на челу словесног стада, већ и да стојиш на стражи на црквеном броду као његов кормилар”. И даље, указавши на тешкоћу архијерејског служења, наставља: „Епископ има дужност да будно прати да пастири Цркве чине Божје дело са страхом Божјим... Епископу је дат суд. И његова тешка обавеза је да споји суд не само са милошћу, већ и са кажњавањем непокорних и лењих”.

Дакле, епископу су превасходно поверени управљање Црквом и очување православног учења. Као символ овакве власти уручује му се архипастирски жезал и омофор.

в) Епископ је извор или извршилац свих Тајни Васељенске Цркве

Осим свега већ реченог, епископ поседује пуноту апостолске благодати и представља главни проводник свих Тајни Васељенске Цркве. У то се није тешко уверити само ако обратимо пажњу на то да епископ има право да врши све врсте свештенодејстава, као што су, на пример, Тајна рукоположења, освећење мира и антиминос, које презвитер никада не може да врши.

Осим тога, Тајне које презвитер може да врши имају снагу само у зависности од епископа, а нарочито вршење Тајни Евхаристије и Миропомазања: прво презвитер не може да обавља без антиминоса, а друго - без Св. мира које само епископ освећује. Јасна сведочења овога налазимо у учењу Св. Отаца. Тако, на пример, Св. Игњатије Богоносац у посланици житељима Смирне посебно подвлачи да је само она Тајна истинита и богоугодна коју непосредно врши епископ, или лице које је он поставио.

„Без епископа, - говори Св. Игњатије, - нека нико не чини ништа везано за Цркву. Само ону Евхаристију треба сматрати истинском коју врши епископ или онај коме овај то повери... Без епископа није дозвољено ни крштавати, ни вршити вечеру љубави; напротив, шта он одобри, то је и Богу пријатно, да би свака ствар била чврста и несумњива”.

Други отац Цркве, Елифаније Кипарски, у својој књизи против јереси

подвлачи посебно право које припада само епископу, право које узвисује епископа изнад презвитера, - право рукоположења.

„Чин епископа, - говори он, - превасходно служи за стварање отаца: јер њему припада да умножава у Цркви оце (духовне); други чин (презвитерски) не може да ствара оце; он је задужен за крштавање деце, али не за рукополагање отаца и учитеља. Како је могуће да презвитер поставља презвитера када за његово постављање нема никакво право хиротонија? Или како може презвитер да буде једнак епископу?”

Јасно сведочење налазимо у учењу Цркве о другом праву које припада само епископу: о освећењу мира и антимиња. Тако, на пример, 6. правило Картагинског сабора јасно каже да „освећење мира... не чини презвитер”. Исто ово правило, према напмени тумача еп. Никодима, забрањује презвитерима да освећују храмове.

Као основа и првог и другог права, према напмени истог тумача, служи пунога свештенства у епископу, из које проистичу сви остали степени свете јерархије. Због својег положаја у Цркви, епископ преко Тајни не преноси само духовне дарове, већ и припрема средства преко којих човек постаје способан да прима ове дарове. А презвитер, због права које му је дао епископ, може само преко Тајни да преноси људима духовне дарове, али никада не може да припрема средства који условљавају примање тих дарова. Тако, на пример, не може презвитер да освешта миро, јер је ово право припадало одувек само Св. апостолима који су првобитно предавали дарове Св. Духа верницима полагањем руку, а онда миропомазањем.

Апостоли су ово своје право предали својим наследницима - епископима. И како је полагање руку прешло од апостола на епископе, тако је и освећење мира за миропомазање (за освећење цркава и антимиња) прешло на епископе.

Тако да се из свега горе реченог може видети да епископ из оне пуноте свештенства коју има у себи и преко које врши све врсте свештенодејстава, чак и оне које не може да врши свештеник, несумњиво, представља извор свих Тајни Васељенске Цркве.

Дакле, све три поставке које смо анализирали о томе да: 1) Црква без епископа не може да постоји, 2) епископ представља непосредног наследника апостолске благодати и 3) он јесте извор свих Тајни Васељенске Цркве, - потпуно се оправдавају учењем Св. Отаца и саме Цркве, тако да је сасвим праведно одређење поводом епископа које су изrekli Источни Патријарси.

Ако је то тако, онда ми можемо да изведемо уопштени закључак:

Нема сумње да епископ има огроман значај у Цркви. На њему се Црква држи као на камену-темељцу, преко њега она чува прејемство благодати и Св. предање.

Он чува чистоту и учење Цркве. Преко њега Црква врши све Тајне, он ствара пастире и учитеље. Епископи руководе и надзиру рад презвитера и мирјана. Епископ је жива икона Бога на земљи и, према учењу Источних Патријараха, представља поглавара своје духовне области.

Такав је значај епископа у Цркви << каже митрополит Јован.

И то се не сме никако превидети.

Зато ни ова, ни било која друга књига потписника датих редова, није антиепископска у било ком смислу. Напротив! Она је вапај за дијалогом између архијереја, као првопастира Цркве, клира и народа, јер без тога нам нема наде да ћемо наћи сигурну луку Архијереја нашега, Христа.

КАКАВ ТРЕБА ДА БУДЕ ЕПИСКОП ПО СВЕТОМ НИКОДИМУ СВЕТОГОРЦУ?

Епископско служење је најзвишеније служење у Цркви Божјој. Зато су пред њим највећи и најозбиљнији могући задаци. Он треба да буде не само **преносилац**, него и **носилац** Божје благодати, то јест нестворених Божанских енергија којима се причешћујемо и обожујемо. О овом најзвишенијем задатку нарочито је писао Свети Никодим Агиорит, у својим поукама архијереју кир Јеротеју, од кога је настала „Књига духовних савета”. Он почиње поуке речима ученог хришћанина Олимпиодора:

>> Епископи, када чују да је таквим именом у Писму назван Бог, нека чувају част имена, будно надзирући све што се збива око стада, а вером и животом беспрекорним, као и учењем, чувајући своје достојанство; нека имају на уму то ко је сада назван Епископом и нека Његов образ на сваки начин поревнују да понесу. Јер као што се поштује онај који, сликајући царски лик, верно га представи, или га још и украси, тако је блажен епископ који је изобразио истинскога Епископа, усрдно Му подражавајући, поставши као бог међу људима, а имајући за Епископа Онога Који га чини истинитим у Христу Исусу епископом”. Стога и божанствени Исидор Пелусиот, пишући епископу Тривунијану, каже: „Епископ је, сагласно самом имену, дужан да надзире своје имање, па тако нека и чини” (Посл. 149).<<

Сам Свети Никодим епископу Јеротеју поручује следеће:

>> **О томе да се будући првосвештеници бирају међу монасима и да прво постају монасима**

О, колико су блажени и златни били они векови у којима је у светој Христовој Цркви владао изузетан и диван обичај да се из часнога монашкога реда бирају сви они (изузев малобројних, што би се због изузетне врлине од непосвећених одмах уздизали до првенствовања народом), који су имали да се успну на високе престоле првосвештенства и да се подуму руковођења душама. Тај црквени обичај помињу и Дела Сабора у храму Свете Премудрости, где су епископи кесаријски и халкидонски изасланику папе Јована рекли следеће: „На Истоку ако ко није постао монахом, не постаје ни епископом или патријархом”. И опет: „У време његовога (односно Фотијевога) првосвештениковања, изабрано је уједно и много клирика и монаха”. То помиње и историчар Георгије Кедрин, као и превасходни тумач црквенога свештеноначалија, свештени Симеон Солунски, који каже: „Црква највећи број оних који има да постану епископима прво чини монасима, а онда их поставља за епископе” (Попл. 231). Обичај је тај, или боље рећи закон, несумњиво био сасвим свет, праведан и општекористан. Свет, јер

такви су кроз подвижничке напоре и усамљено живљење испрва чистили себе, а затим почињали да чисте друге, прво су просветљивали себе, а онда просветљивали друге, најпре су усавршавали себе, а касније усавршавали друге и, речју, испрва су себе саме освештавали, а потом освештавали и друге. Тај обичај беше и праведан, јер они су, овенчавши се победничким палмама у подвижничкој борби против страсти, као награду за победу добијали велику почаст архијерејства, потчинивши лошије бољем, односно телу духу, и овладавши собом помоћу највише философије, те су, сагласно закону правде, могли да потчињавају друге и да постану началницима народним. И општекористан беше тај обичај, јер такви се, нека ми буде допуштено да тако кажем, прво испунише богатством врлина од блиставога бисерја дарова Светога Духа, од сјајних драгуља многосветлих осијања божанствене благодати, уподобивши се Богу и Оцу, Којега Јов Епископом (Надзиратељем) назива: Имање његово од Надзиратеља је (Јов 20, 29). И саобразише се образу Сина Његовога (Рим. 8,29), речима Павловим, Који се и сам назива Епископом: Јер вратисте се сада пастиру и епископу душа ваших (1 Петр. 2,25). Они се испунише најпре сами, како каза Ареопагит Дионисије, даром обожења, или боље рећи, прво се припремише и постадоше таквима, како Павле описује епископа, када каже: Епископ треба, дакле, да је беспорочан, трезвен, целомудрен, скроман, гостољубив, кадар да поучава, да није пијанац, да се не бије, да не лихвари, него кротак да је, незлобив и несреброљубив (1 Тим. 3,2). И, речју, они који прво постадоше боговима по благодати и који као првосвештеници тајанственим, наприродним богословљем свештеноначално послужили у Светињи над Светињама и тројично Богу у Тројици, по Григорију Синајском, тек тада примаху покровитељство над народом и предаваху им од богатства сопствених дарова, постајући им у свему лекарима, светилима, водичима и спаситељима, исцељујући болесне душом, просветљујући помрачене, водећи заблуделе и спасавајући или све, или већину речју поуке и примером сопственога врлинског живота.

О томе да некада првосвештеници нису били самозвани, него богозвани или народом звани

Пажње је достојно уједно и то да у избилном мноштву тих триблажених благородника тешко да се икада догодило да неки самозванац посегне за великом чашћу архијерејства, него је увек постојала неопходност да будући епископ буде позван или од Духа Светога, путем неких знамења и откривења, или макар да буде позван од народа. Укратко, морао је да буде или богозван, или народом зван. Али и тада, опет, десило би се неки пут да неко себи одсече ухо, попут Амонија, други би се правио да је ђавоиман, или би се крио, као Јефрем и Григорије

Акрагантски. Понеки би бежао и лутао куд стигне, попут Григорија Неокесаријског, а други би неку другу смицалицу нашао, не би ли се ослободио тог претешког бремена, а све у страху од најпревасходније знатности архијерејскога достојанства. А пошто је један такав свештени обичај (не знам из којег разлога) мало-помало нестао из Христове Цркве, са њим заједно, авај! (и ту није неумесно горко заридати), нестадоше и сва добра раније поменута, а заменише их њима супротне недаће, које ћу прећутати, стидећи се пред заједничком Мајком, да се не бих нашао осуђен као клеветник светиње, а које су божанствени Оци, ничега се не стидећи и не гледајући на лица, исмевали у својим списима, а више од свих Богослов Григорије у својим такозваним апологетским беседама. Да их наведем? Боље је да остану прећутане, како не би (премда и туђе) изазвале смутњу и жалост.

Када је тако, желео бих и ја, и то бих силно желео, да и мој владика буде делом тог првог и свештеног обичаја, те да научи прво кроз философију по Христу шта је унутрашња и у нама скривена и невидљива борба са непријатељем, како се разликују помисли које непрестано улазе и излазе, када и које међу њима треба да прима и да их одлаже у ризницу срца, а којима да се противи и, још боље, да их изгони и савим да их одсеца. Да научи које помисли треба да избегава, а које и када ваља да презре, као и на који се начин може наћи, речено божанственим гласом, Царство Божије које је унутра у нама (Лк. 17,21) и у њиви срца сакривено благо, не би ли се човек, пронашавши га, обрадовао великом и неисказивом радошћу, окусивши од њега добра будућега века, како божанствени, такозвани трезвоумни, Оци уче, све то из опита познајући.

Која су добра од тиховања

Рекао бих ти све то, а и од овога савршеније ствари, да их мој владика окуша, али живим гласом бих га поучио, јер то се тешко разумева. Речју, желео бих да прво овладаш собом, а потом да овладаш христоименигим народом. „Јер владар је пре свега онај који је собом завладао и душу и тело разуму потчинио”, како је речено. Тако сам, налазећи се на Гори, често са сузама молио Господа да устроји неки начин да и ти дођеш на Гору, да окушаш добра од тиховања, која су умногоме часнија од блага, славе и светских наслада, речима Григорија Богослова: „Безбрижно тиховање драгоценије је од сјаја бављења јавним стварима” (Писмо Олимпију), као и по мудром Нилу: „Безмолвни живот вреднији је од многога блага”, док је по Великом Василију „тиховање почетак очишћења душе” (Посланица прва). И Пелусиот Исидор каже: „Мени је прилично познање пружило усамљено отшелништво, јер онај који се креће у метежу, а жели да позна небеско, заборавио је да оно што се сеје међу трње, од трња бива и угушено, те

да онај који није отпочинуо од свега, Бога познати не може” (Посл. 402). Тако је и Псалмопојац рекао: Отпочините и познајте да сам Ја Бог (Пс. 45,11). А уз то, молио сам се Господу да дођеш на Гору и да видиш (премда је то реткост) по брдима и гудурама, а које си пренебрегавао, мужеве беспорочне где ходе и творе правду и говоре истину у срцу своме, речима давидовским. То су они који свесвето и преслатко име јединога истинитог Исуса Христа непрестано призивају у дубини срца кроз срдачну и умну молитву. „Јер њихов ум”, како каза Велики Василије, „нерасејан према спољашњим стварима и не расипајући се кроз чула на свет, уздиже се ка себи самоме, а кроз себе усходи ка поимању Бога, те том лепотом озарен и осијан, и сопствену природу заборавља” (Посланица прва). А они су уистину такви, како је о њима поново рекао Василије: „Блажени су они који су жедни да виде истинску лепоту, јер привезавши јој се љубављу и силно чезнући за небеском и блаженом љубављу, заборављају на своје сроднике и пријатеље, заборављају свој дом и свако имање, а заборавивши и на телесну потребу да једу и пију, једино се ка божанственој и чистој пружају љубави” (Тумачење 44. псалма).

Колико је недолучно владати другима пре него што се завлада собом

Младост и подстицај многих, као и непознавање тежине првосвештеничкога чина (како и сам признајеш, будући се жалцима самоукоревања) навели су те на то да следујеш лошем обичају који је сада преовладао - да пре зрелог доба на своја млада и нежна плећа положиш то преголемо бреме, те су ти, пре него што си завладао страстима у себи, наметнули да завладаш народом. Колико је то недолучно, показује Исидор Пелусиот, овако пишући епископу Стратигију: „Веома је зазорно да се, желећи да заповедаш потчињенима, оптеретиш тиме, а да ниси у стању ни собом да владаш” (Посл. 510). А ђакону Паладију, опет он пише: „Ако они који се потчињавају законима, по којима се живи у држави, не смеју да буду непослушни, колико пре то треба да важи за оне који су на власти? Јер како би са потчињенима разговарали они који не знају како владати? Који су у томе неискусни, а машили су се власти, претрпе исто што и они који немају опита у управљању, а усудили су се да се попну на кола, те и себе и коње погубише, или су налик онима који су неискусни на мору, а толико су безумни, да су покушали да управљају силно огтерећеном лађом, па са њом на дну мора завршише”. Али пошто је већ тако, хајде да почнемо све изнова и нека Прометејево дело постане Епиметејево, сагласно пословици, те оно што ниси учинио пре посвећења у првосвештенике, похитај да учиниш сада, након рукоположења. Објаснићу то боље: дозволи ми да укратко подсетим (а не поучим) твоју благоразумност на који начин и којим средствима ћеш, макар и не савршено,

победити страсти или их сасвим изагнати из своје свесвештености, или их бар некако умирити и успавати, учинивши њихово многовлашће и додијавање влашћу онога што је у мањини, а не онога што преовладава као најбоље у теби. Укратко, њима можеш постати ни многострастан, нити савршено бестрастан, него мало-страстан и умерено страстан. Јер потпуно владати собом и достићи бестрашће дато је и даје се онима који су стигли до врхунца сазрцања и делања, благодаћу Христовом. Такви су (чујеш где у цркви свира божанска лира богонадахнутих слаткопојаца) ум поставили за началника и самодршца над погубним страстима. Али пре него што почнем, помози ми, молим те, свесвештеним молитвама својим, мили владико, и пружи свој слух ономе што ће ти се говорити. И као што они који би да прођу кроз теснац прикупе своје хаљине, тако нека и твоја божанственост, сабравши своје мисли, а у једновидном оку ума, почује ово што ће јој се рећи. <<

Дакле, вели светогорски подвижник и оснивач новофилокалијског покрета, пред епископом је захтев да буде СВЕТИТЕЉ (то и јесте словенски назив архијереја) - да предаје освештање хришћанима, али и да буде СВЕШТЕН. Он мора бити очишћене душе, тиховатељ и созерцатељ, да би прво пастириствовао самим собом, па тек онда Господом му повереним стадом. Очито, овај задатак је тежак - али то је једини начин да се ДАТОСТ ХИРОТоније поклопи са ЗАДАТОШЋУ њеног испуњења. Зато у Цркви од Истока нема ни епискополатрије микропапизма, ни епископомахије протестаната, али постоји епископофилија у Христу.

ЕПИСКОПОФИЛИЈА ИЛИ ЕПИСКОПОЛАТРИЈА?

Претварање епископа у неко божанско биће, које је, самим тим што је епископ, увек у праву, и може да проповеда своју личну веру, а не веру целе Цркве, нико не жели - свакако, ни епископ Игњатије.. Не зато што Црква може без епископа - него зато што се Црква не може свести САМО на епископа. Епископ треба да „ПРАВИЛНО УПРАВЉА РЕЧЈУ ИСТИНЕ БОЖЈЕ”.

О томе је писао чувени руски религиозни писац - новомученик Михаил Новоселов, у својим „Писмима пријатељима”, насталим у тешко доба обновљеног раскола у Русији, двадесетих година XX века, управо подробно излажући ранохришћанско учење о епископу.

>> ПИСМО ОСАМНАЕСТО

16. маја 1926. године Преп. Теодора Освештаног

Утопио сам се у метеж, и разлијенио се већма, драги моји. Колико је прошло времена од мојег последњег писма! Понекад ме је баш вукло да размијеним по коју ријеч, али се ипак не могадох лагити пера, иако сам у мислима не једном бесједовао са вама. Ових дана се скрасих тамо гдје сам желио и одавно тражио да будем - у самоћи неизвјесног сеоцета, тако да ме сада ништа не спречава да обновим општење са вама. Данас сам био на јутарњој и литургији, послије које сам се на молебну молио преподобном Серафиму, Михаилу и Теодору, јер одлучих да под њиховим молитвеним покровом започнем тако давно прекинуту бесједу са милим друговима. Кад смо већ код тога: преп. Теодор је био изузетан духоносац, ваистину „бог по благодати”⁽¹⁾: док у писму епископа Амона александријском папи Теофилу⁽²⁾ читаш о њему, осјећаш не само велико благоговеније, него и усхићење и свештени трепет пред овим „изабраним сасудом”⁽³⁾ који је у себе примио неописиво изобиље благодати. Ако Господ благоизволи, једном ћу вас упознати са овим писмом епископа Амона, које сликовито описује чудесни лик изабраника Божијег. Понешто већ знате о овом Амоновом писању и о преподобном Теодору из мојег петнаестог писма.

Дакле, нека почине благослов трију великих Отаца на нашој бесједи која, у складу са мојим обећањем, за свој предмет треба да има оно што сам ја назвао светоогаштвом.

Онај који је имао прилику да присуствује вршењу чина којег називамо чин Православља прве недјеље Великог поста, морао је да чује ове громогласно изговаране ријечи које се односе на нашу православну вјеру: „Сија вјера апостолска, сија вјера отеческа, сија вјера православнаја, сија вјера вселјенују утврди”⁽⁴⁾.

Дакле, вјера Христова назива се не само вјером апостолском, него и вјером

отачком. А то није нимало случајно. Постоји много људи који настоје да вјеру Христову заклоне Јеванђељем и Апостолским посланицама и тиме искриве њен стварни изглед, тако што ће и ријеч Јеванђеоску и ријечи духоносних Апостола Христових тумачити својим плотским умом, одбацујући тумачења богоносних Отаца наших. Међутим, за нас, вјерна чеда Цркве Христове, сагласност са светим Оцима савршено је неопходна, ако желимо да ваистину не издамо мајку Цркву и не лишимо се њезиног благодатног покрова.

Васељенски Сабори, када је било потребно да се сачине вјерске одредбе, послје Светог Писма увијек су се обраћали отачком учењу, правили су веће или мање опширне исјечке из отачких дјела и у основе својих вјероодредби увијек постављали отачко предање. Они који су упознати са дјелима Сабора знају да су изрази попут „слиједећи божанствене Оце сви једногласно учимо”, или „према учењу Светих Отаца”, или „слиједећи благополазно учење Светих Отаца” - једни од најобичнијих и најупотребљаванијих, како на помјесним, тако и на Васељенским Саборима⁽⁶⁾.

У делима Трећег Васељенског Сабора, сазваног 431. године ради разматрања јереси патријарха Несторија⁽⁶⁾, читамо: „Да би садашње одредбе по питању католичанске вјере сачувале свагдашњу тврдоћу, потребно је, за примјер потомству, оставити непромјењиво и неприкосновено све оно што су у претходним временима утврдили Свети Оци. Јер, ако неко хоће својим одредбама у питањима католичанске вјере да исказе свагдашњу тврдоћу, он своје мишљење мора потврдити судом древних Отаца, а не да се заснива на властитом ауторитету, да би се на тај начин видјело да он, потврђујући своје мишљење одредбама дијелом древних, а дијелом новијих, тврди, проповиједа и садржи јединствену истину Цркве, чувану од почетка до садашњег времена у простоти и чистоти, са непоколебљивом чврстоћом и достојанством”⁽⁷⁾.

У дјелима Петог Васељенског Сабора, сазваног 553. године, читамо овакво исповиједање силе и значаја светоотачких дјела: „ми у свему слиједимо свете Оце и учитеље Цркве, Атанасија, Иларија, Василија, Григорија Богослова, Григорија Ниског, Амвросија, Августина, Теофила, Јована Константинопольског, Кирила, Лава, Прокла и прихватамо све што они изложише о правој вјери и о осуди јеретика. Прихватамо такође и остале Свете Оце, који су беспријекорно до краја живота својег проповиједали праву вјеру у светој Цркви Божијој.

Дакле, пошто у Светој Католичанској и Апостолској Цркви Божијој мора бити сачувано и проповиједано ово право исповиједање, ако пак било ко самог себе удаљи од њега, мудрујући супротно њему, такав се човек, с обзиром да себе самог удаљава од праве вјере и ступа у општење са јеретцима, праведно осуђује и света Црква Божија га анатемисше”⁽⁸⁾.

У складу са 19. правилом Шестог Васељенског Сабора, „предстојатељи цркве морају све дане, а највише у недјељне, да поучавају сав клир и народ речима благочешћа, изабирајући из Божанственог Писма разумијевања и расуђивања истине, и не престајући већ положене границе и предања богоносних Отаца: и ако се ислеђује ријеч из Писма, не иначе она да се објашњава, него како је изложише свјетилници и учитељи Цркве у својим дјелима”⁽⁹⁾.

А ево свједочанства које утврђује ауторитет светих Отаца, а које потиче са Седмог Васељенског Сабора:

„У десет својих посланица ти си, као што и доликује императору-хришћанину, - читамо у посланици Св. Григорија, папе римског, императору Лаву Исаврјанину, - давао добро и благочестиво обећање да ћеш се постојано придржавати и чувати све поуке наших Светих Отаца и учитеља... Али си се одрекао Светих Отаца и учитеља наших, иако си дао сопственом руком написано обећање да ћеш им се повинovati и слиједити их. Наше писање, наша свјетлост и спаситељна сила наша, то су - Свети и богоносни Оци и учитељи наши; о томе су нам посвједочили и шест бивших у Христу Сабора, али ти не прихвати њихова свједочанства”⁽¹⁰⁾.

„Теодор, свјатејши епископ Мирски, рече: „Сви ми, слушајући учење Отаца наших, умиљење у душама нашим осјетисмо и оплакасмо протекле године; благодаримо зато Бога, што, захваљујући учењу Светих Отаца, дођосмо у познање истине”⁽¹¹⁾.

Свјатејши патријарх (Тарасије) изрече: „Стражари католичанске Цркве, Свети Оци наши, непрестано бивајући будни над духовним зидовима њезиним, прогласили су (своје мишљење о датом предмету). Они одагнаше сваки неред и празнословље и, чувајући је нерасијану, прогнаше све безбројне пукове непријатеља и мачем духа уништише - како древне јереси, тако и заблуде нове лажи”⁽¹²⁾.

„Свети Сабор прогласи: „Нека нас исправе учења благоплагљивих Отаца. Црпећи из њих, напојили смо се истином; слиједећи њих, прогнали смо лаж; они су нас научили, и ми са љубављу прихватамо часне иконе. Оци проповиједају, а ми остајемо послушна чеда и хвалимо се пред лицем Мајке предањем католичанске Цркве... Ми слиједимо древно законоправило католичанске Цркве. Придржавамо се заповиједи Отаца /.../

Свети Оци наши, испуњавајући повелење Бога и Спаситеља нашега Исуса Христа, нису скривали испод посуде свјетилник божанственог знања који им је даровао (Исус Христос), него су га ставили на свијећњаке најкориснијег дјела - учитељства, да свијетли свима који се налазе у дому, тј. свим рођеним у католичанској Цркви, да не би ко од оних који благочестиво исповиједају Господа спотакао своје неге о камен јеретичког злословља. Они тјерају сваку заблуду

јеретичку, а сваки гњили уд, који се неизљечиво разболио, одсијецају. Будући да имају метлу и лопату, они рашчишћавају гумно; при томе - они пшеницу, тј. хранљиве ријечи које укрепљују људска срца, слажу у оставу католичанске Цркве, а коров јеретичког злословља они прже огњем неугасивим... Ми, пак, у свему се држећи учења ових богоносних Отаца наших, проповиједамо то учење једним устима и једним срцем, ништа не додавајући и ништа не одузимајући од онога што нам је предато; него се, напротив, утврђујемо и укрепљујемо у њему”⁽¹³⁾.

У сагласности са Светим Васељенским Саборима, Православна Црква и данас не престаје да, заједно са древним црквенописцима, именује Свете Оце најузвишенијим, најмногозначајнијим именима:

„Храм весесвјетел трисолнечнија зари”, „Тајиник неизречених” (Св. Василије Велики) (14);

„Свјетилниче многосвјетли Божественија зари”, „источниче догматов високих”, „дјевнице Боговешчанија”, „Тројице обиталишче” (Св. Григорије Ниски)⁽¹⁵⁾;

„Трост скорописца настројена Духом”, „православија наставниче”, „вселењнија наставниче”, „отеческаго преданија Божественноје семја” (Св. Максим Исповиједник)⁽¹⁶⁾;

„Тајиник Боговидцев”, „Богословија источниче”, „премудрости рјeko”, „струја Божественнаго разума”, „звјездо свјетлејшаја”, „благочестија поборниче”, „нечестија прогонитељу”, „столп Цркве”, „тајиник Триипостаснаго Јединоначалија” (св. Григорије Богослов)⁽¹⁷⁾;

„Мислени свјетилник всемирни”, „храм Тројици”, „храм Духа”, „Церкве основаније незиблемоје” (Св. Јефрем Сириј)⁽¹⁸⁾;

„Богодохновени орган”, „догматов пучина неисчерпајемаја”, „ум Небесни”, „Христови уста”, „премудрости глубина” (Св. Јован Златоусти)⁽¹⁹⁾;

„Орган Свјатаго Духа”, „пламен молнији, попаљајушћи демонов полки” (Св. Антоније Велики)⁽²⁰⁾;

„Столпе свјета”, „богословија трубо златаја” (Св. Атанасије Велики)⁽²¹⁾;

„Проповједник истиној и непорочној вјери Христовој” (Св. Макарије Велики)⁽²²⁾;

„Око благочестија”, „православија наставниче”, „учитељу благочестија и чистоти”, „свјетилниче всељенија” (Св. Лав Велики)⁽²³⁾;

„Божественнаго сијанија свјетопријемник” (24), „дјеснописец и честни Богоглагољник”, „Церкве учитељ”, „врагов сопротивоборјец” (Св. Јован Дамаскин)⁽²⁵⁾ (узето из мјесечне минеје).

Позивајући нас на молитву за архипастире и пастире и сав клир црквени, света Црква полаже у наше уста следеће мољење: „Спаси, Господи, и помилуј свјатејшија всељенскија патријархи со всеми благочестивими архијереји, и вес

освјашчени чин и причет церковни, и даруј им цијело, безмјатежно, благовјерно, право, по преданију свјатих Апостол и свјатих Отец, на Всељенских Саборих Духом Свјатим узаконеному, исправљати слово Твојеја истини” (Јерејски молитвослов, акатист Исусу Сладчајшему, молитва Господу нашему Исусу Христу)⁽²⁶⁾.

При руци су ми се нашле поодавне кратке забиљешке из чланка посвећеног разјашњавању значаја Светих Отаца и оправдању њиховог васељенског ауторитета. Због немарности своје ја тада нисам забиљежио ни наслов чланка, нити име његовог аутора. Ако ме памћење не вара, чланак припада перу архимандрита Порфирија Успенског⁽²⁷⁾. Сматрам да је умјесно да поменуте забиљешке предлојим вашој пажњи.

„Спаситељ, када је слао Апостоле на проповијед, заповиједио им је да проповиједају Јеванђеље, али није на њих положио обавезу да напишу такав потпун богословски систем, који нико од њихових насљедника не би морао да објашњава или допуњује. Због тога се не може рећи да у писањима апостолским постоје директни, јасни и потпуни одговори на апсолутно сва питања која се тичу нашег спасења. Одатле слиједи да је у религији неопходно руководство предања; и уз помоћ Писма немогуће је саздавати догмате вјере само на основу властитих расуђивања и закључивања, без свједочанства апостолског предања. А ако је тако, онда нико није могао бити способнији и ревностнији у очувању чистоте апостолског предања - од Светих Отаца”⁽²⁸⁾.

Ову мисао архим. Порфирије објашњава прво са вањске стране - историјским условима који су погодовали Св. Оцима да буду најбољи чувари и тумачи Христове истине, а затим је расвјетљује у њеној суштини, наводећи унутрашње аргументе хришћанског живота који свете Оце свих вијекова чине јединственим вјерним и позданим чуварима, тумачима и изражаваоцима вјечних истина хришћанства.

Близина Светих Отаца Апостолима

„И сама близина (по времену живота) светих Отаца Апостолима могла је много садејствовати тачном очувању и саопштавању другима учења које су им предали Апостоли. Мужеви апостолски су били ученици и сарадници Светих Апостола. А Оци II вијека су били ученици мужева апостолских. И ко би онда могао боље да зна тајне вјере са њихове постижне стране - од самих Отаца, најближих насљедника Апостола? Овдје се саме од себе намећу ријечи Св. Иринеја: „Апостоли, ако су и имали неке скривене тајне, предавали су их нарочито онима којима су повјеравали и саме цркве: јер су своје будуће насљеднике хтели учинити савршеним и у свему беспријекорним”⁽²⁹⁾. Затим, и Оци свих следећих

вијекова, по самој пријемствености апостолског служења, као своју највећу славу и част нису истицали у изналажењу посебних погледа на учење вјере и предање, него у тачном очувању свих одредби и предања која су им саопштили најближи пријемници од Апостола, у објашњавању Христовог учења на основама и начелима која се садрже у писаној ријечи Божијој. Они при томе себи нису дозвољавали да без потребе и по својој слободној процјени праве измјене у црквеним установама које су им предали древни уважени пастири Цркве као примјер и праксу црквену. „Ко одступа од једнодушне сагласности Отаца, - говори блажени Августин, - тај одступа од све Цркве”. „Сви који имају здрав разум, - говорио је још Св. Кирил Александријски, - настоје да слиједе учење Св.Отаца.”⁽³⁰⁾

Образовање Светих Отаца

„Да би се истински и вјерно сачувало од Апостола примљено учење потребно... је образовање <...>, и већи број Св. Отаца Цркве <...> посједовали су сва у њихово вријеме могућа средства за потпуно образовање, те су заиста и имали тако опширна знања у наукама, да су запањивали своје савременике. Св. Климент Римски, Св. Иполит Портуански, Св. Григорије Двојеслов, Св. Павлин Нолански прије позива на службу црквену били су сенатори; а ту титулу нико није могао да добије без широког образовања⁽³¹⁾. Св. Јустин Философ је, не без разлога, као што се зна, био почашћен именом филозофа⁽³²⁾. Григорије Чудотворац је имао учитеља чијој су се ширини знања подједнако дивили сви научници у свим временима⁽³³⁾. Василије Велики, Григорије Богослов, Златоусти, блажени Августин и блажени Јероним су образовање стекли у најбољим свеучилиштима свога времена⁽³⁴⁾ и са једнаком основаношћу изучавали све науке које су се изучавале у то доба, тако да су заслужили високе похвале и наставника којима њих хвалити није било нимало безопасно - због разлика у религији. За <паганина> Ливанија, наравно није било никакве користи да ласка Василију Великом, међутим, није се либио да о Василију каже: „То је Хомер, то је Платон, то је Аристотел, тај све зна”. И за многе друге Оце да не може боље одговарају ријечи блаженог Јеронима: „Не знаш чему више да се дивиш код њих: да ли дубоком поимању ријечи Божије, или свјетовној учености”⁽³⁵⁾.

Светост живота

Обраћајући се затим ка ономе што је Св. Оцима било најважније - њиховој светости (благодатности), архим. Порфирије говори: „То је такав „приручник” у стварима религиозног знања, који често замјењује најбоље, најталентованије наставнике, и изобилно обдараје знањима која се уопште и не могу обрести чак ни на најпрослављенијим свеучилиштима савремене мудрости. Није узалуд

речено: у злохуду душу неће ући премудрост (Прем. Солом. 1:4), и: чисти срцем ће видјети Бога (Мт. 5:8). Није испразно вјеровање (36) да се усрдном молитвом измољавају сви дари благодати. Несумњиво је да истину суштствено откривају и познавају само они који се, поучавајући се у закону Господњем дан и ноћ, саображавају са њом сав свој живот, све до спремности на најтеже могуће жртве, што ми и сусрећемо код Отаца Цркве, који су често полагали свој живот за спознату истину.

Неспорно је и то да тајне духовног живота, сладост у Христу скривеног подвижништва најбоље од свих може да дочара онај који је то властитим опитом дознао. Тако да мудре савјете за борбу против непријатеља спасења или греховних помисли, наравно, успјешније и поузданије могу да дају они који су много година провели у подвизима спасења, него они који о овоме расуђују само на основу теорије и којима је сасвим туђа брига о искорјењивању порочних помисли и метежних жеља у њима самима. Због тога чак и они Св. Оци који нису имали школско образовање морају бити признати као најпоузданији путеводитељи ка истини и руководитељи у духовном животу³⁷⁾.

Благодатна даровања светих Отаца

„У вези са светошћу Отаца стоје и њихова наприродна благодатна даровања, која представљају најјачу гаранцију за њихову способност да истинито појме и предају богооткривено учење. Многи од њих посједовали су дар прозорливости, предвиђања будућности и силу чудотворства; тим прије је мало могуће да буду лишени Духа премудрости и разума, као дара који им је више од свега био потребан за заштиту вјере од дрскости, бестија и лукавстава непријатеља Цркве. Најјачу потврду овим ријечима можемо наћи у свима познатим свједочанствима древности о томе како су неки од Отаца били удостојени нарочитих благодатних уразумљења и научења. Тако је Св. Григорије Чудотворац од самих Апостола у виђењу у сну био удостојен да добије символ вјере³⁸⁾, као одговарајући приручник и помоћ у разликовању истинитог апостолског учења од у то вријеме широко распрострањених лажеучења јеретичких. Постоји свједочење очевица и, значи, првостепеног свједока, о томе како се преп. Антоније у случају недоумице о неком мјесту у Писму обраћао молитвом Богу и добијао чудесно разрјешење својих недоумица. Тако, на примјер, када су га братија молила да им објасни неке ријечи из Књиге Левитске, Антоније је, према свједочењу Амона, отишао на велику удаљеност од њих и, ставши на молитву, завапио громким гласом: „Боже, пошљи Мојсија, и он ће ми објаснити ријечи ове”. Одговор на то је био глас који га је уразумио³⁹⁾.

Нису случајно, наравно, и Св. Јефрема Сирина његови савременици назвали

„пророком сиријским”. О њему је један старац имао виђење како је Ангел који је блистао небеском свјетлошћу једном ставио у његова уста тајанствену књигу, рекавши да нико од старцу познатих сиријских подвижника не бијаше достојан примити тај дар - до Св. Јефрем⁽⁴⁰⁾.

Зна се и да је Св. Прокл видио апостола Павла поред Златоустог у вријеме када је овај писао тумачења на његове Посланице⁽⁴¹⁾.

Неоспорно је такође и да је ђакон Петар, друг и саслужитељ Св. Григорија Двојеслова, видио голуба који као да је нешто шапутао Св. Григорију у вријеме када је овај светитељ са црквене катедре изјашњавао ријечи пророка Језекиља⁽⁴²⁾.

Не може се побити вјеродостојност приповијести ђакона Павлина, писца житија Св. Амвросија Миланског, према којој је он видио огањ који излази из уста Св. Амвросија док је овај објашњавао 43. псалм⁽⁴³⁾.

Таква виђења, наравно, морају имати њима одговарајући тајанствени смисао.

Све то показује да црквени пјесмотворци у црквеним канонима (које су саздали) нису без основе именовали Св. Оце „богоглагољивим”, „богомудрим”, „гуслама Светог Духа” и чак „богодонахнутим”⁽⁴⁴⁾. Таква наименовања су Оци Цркве добили <...> и на Васељенским Саборима⁽⁴⁵⁾. Оци Цркве су силом своје живе и писане ријечи обратили ка Христу многе хиљаде душа, а овога не би могло да буде да благодат Светог Духа није била присутна у њиховим ријечима. <...>

Озарења Духа Божијег нарочито су просвјетљивала Св. Оце када је за то била велика нужда, приликом борбе против непријатеља спаситељне вјере.

Дакле, <...> са увјереношћу се може рећи да су <Оци Цркве>, као богопросвијетљени учитељи вјере и благочешћа, посједовали изузетни дар разумијевања духа Јеванђеоског учења⁽⁴⁶⁾.

Ова њихова богопросвијетљеност, коју су они обилно преносили другима који су тражили спасење, рађајући их, на тај начин, за нови у Христу живот, и јесте то што им је давало право да се зову Оци. Велики Апостол народа писао је Коринћанима: „Иако имате на хиљаде наставника у Христу, немате много отаца; јер вас у Христу Исусу ја родих јеванђељем” (1 Кор. 4:15). Ове би Апостолове ријечи могли поновити и Св. Оци, обраћајући се многобројним чедима својим духовним, и не само онима које су родили за свога живота, него и онима који су се рађали након њихове кончине и до дана данашњег се рађају под свемоћним утицајем благодатних писаних ријечи отачких и тајанственог молитвеног утицаја који исходи из свијета у који су се преселили духови ових праведника, достигавших савршенства (Јевр. 12:23).

Заједно са Апостолима, свети Оци јесу као нека окосница тијела црквеног, и

на њих, као и на Апостоле, се односе следећа дубокомисаона размишљања свештеномученика Методија, оца Цркве III вијека.

„Најсавршенији по степену преуспијевања на неки начин сачињавају једно лице и тијело Цркве. И они који су стварно најбољи и који су најјасније усвојили истину, будући избављени од плотских похота кроз савршено очишћење и вјеру, постају Црква и помоћница Христа, постају на неки начин Дјева, према ријечима Апостола⁽⁴⁷⁾, сједињујући се са Њим и постајући Њему невјеста, да би, примивши чисто и плодотворно сјеме учења, са коришћу садејствовали проповиједи за спасење других. А несавршени и они који још увијек започињу спаситељно учење расту и образују се, као у мајчиној утроби, од савршенијих, док не достигну зрелост препорода, док не задобију величину и красоту добродјетели, да би потом, након преуспијевања, кад и сами постану Црква, садејствовали рађању и васпитавању друге деце, у спремишту душе, као у утроби, неминовно остварујући вољу Логоса”⁽⁴⁸⁾.

Ову своју мисао Свети епископ-мученик појашњава на примјеру ап. Павла.

„Тако треба размишљати, - пише он, - и о ономе што се дешавало са приснопамћеним Павлом. Кад он још не бијаше савршен у Христу, прво га је родио и млијеком хранио Ананија, који му је проповиједао и обновио га крштењем, као што пише у Дјелима (9:7-19). А када је одрастао и себе благоустројио, достигавши духовно савршенство, и постао помоћник и невјеста Логоса, примивши и одгојивши у себи сјеме на живота, тада, некада мало дијете, постаде црква и мајка, и сам рађајући оне који су кроз њега повјеровали у Христа, док се у њима не роди, уобличивши се, Христос: „дечице моја, - говори он, - због којих сам опет у порођајним мукама, докле се Христос не уобличи у вама” (Гал. 4:19)⁽⁴⁹⁾.

Дакле, они који се усаврше, према ријечима свештеномученика Методија, „постају црква и помоћница Христова”, „невјеста Логоса”, сачињавају као једно лице и тијело Цркве и „када постану Црква, садејствују рађању и васпитавању друге дјеце”.

Ове дубоке и многима необичне (можда и чудне) мисли Светог Оца наводе нас на следећа питања: 1) шта сама по себи представља та црква, у коју се претварају хришћани који „стварно најбоље и најјасније усвоје истину”? Јер, и прије тог преломног момента они су били удови Цркве, као и сви који се у Христа крстише? 2) какво мјесто заузима и какво значење на пољу разумијевања, утврђивања и ширења истине Христове имају прејемници Апостола, предстојатељи Цркве, „које је, према Ријечи Божијој, Дух Свети поставио... да пасу Цркву Господа и Бога” (Дјела Ап. 20:28)? Како се ми морамо односити према њима у потрази за црквеном истином? 3) Напокон, гдје и по каквим знацима тражити корито Цркве, како ићи тим коритом и како не испасти из њега?

Питања ова за нас нису нова. Она су са разних страна била разматрана и у претходним писмима. Сада само настављамо њихово разјашњавање. Што се тиче првог питања, ја бих вас замолио да се подсетите онога о чему сам вам говорио у другом, а нарочито у петом писму, по питању Цркве-Организма и цркве-организације. Ако се сјећате онога што је тамо речено о овом предмету, можда даља размишљања ради разјашњавања смисла ријечи Св. Методија и нису неопходна. Ипак, сматрам да неће бити наодмет да подијелим са вама, драги моји, неколико кратких забиљешки из моје билежнице, које би могле да припомогну већем удубљивању и расвјетљавању овог питања. Ево шта сам записао у њу 21-23. фебруара:

„Треба разликовати Цркву-Организам и цркву-организацију. Само на Цркву-Организам су примјењиви неки називи Цркве које срећемо у Ријечи Божијој, као што су на примјер: „славна, света, беспорочна” (Еф. 1:4), „која нема мрље ни боре” (5:27), „Жена Јагњета” (Откр. 19:7, 21:9), „Тјело Христово” (Еф. 1:23, Кол. 1:24 и др), „стуб и утврђење истине” (1 Тим. 3:15) и многи други. На цркву-организацију ови појмови су непримјењиви (или су примјењиви са великим ограничењима) и с правом доводе људе у недоумице и тјерају да их људи одбацују.

Црква-Организам је једна те иста у свим вијековима, јер је она вјечна по суштини, а црква-организација зависи од историјских услова свог постојања.»

Црква-Организам је чиста „невјеста” Христова, „украшена за мужа свога” (Откр. 21:2), а црква-организација има све недостатке људског друштва и увијек носи отиске немоћи људских.

У Цркву-Организам не улази ништа нечисто, а у цркви-организацији пшеница и коров расту једно уз друго - и морају расти, према ријечи Господњој, до скончања вијека овога⁽⁵⁰⁾.

Црква-организација неријетко прогони свете Божије, а Црква-Организам их прима у само своје срце. Колико се не подударују црква-организација и Црква-Организам може се видјети из мноштва примјера: Св. Атанасија Великог, Св. Јована Златоустог, Св. Максима Исповједника, Св. Григорија Паламе⁽⁵¹⁾ и других. Црква-организација их тјера из своје средине, лишава епископских катедри итд., а у црквеном организму они вјечно пребивају као најславнији удови.

Ако неко каже да су ове свете стајатеље за истину Христову прогањали јеретици, а не црква - на то треба рећи да је Златоуста, на примјер, јавно прогонила православна црквена организација. Али и у другим наведеним случајевима - није се одједном извана одређивало и јавно одвајало од стабла православља јеретичко друштво: оно је једно вријеме представљало закониту црквену организацију, која је упркос томе прогонила свете удове Тјела Христовог.

Црква-Организам је „стуб и утврђење истине”, а црква-организација може

бити подвргнута заблудам, може бити пуна јереси. И зна да се деси, као што се види из претходних писама, да се мали дио цркве-организације задржава уз Цркву-Организам, уз Тијело Истине, а да се већи дио њезин одваја: и истина наставља да живи у мањем дијелу.

У видљивој цркви (организацији) налази се, према ријечима митрополита московског Филарета, невидљиво Тијело Христово, невидљива Црква, Црква „славна, која нема мрље ни боре, или што томе слично” (Еф. 5:27), којој је „сва слава... унутра” (Пс. 44:14) и коју, због тога, ми чисто и разговорно не видимо... Она пак која облачи невидљиву, видљива Црква, дијелом открива чистоту невидљиве, да би и њу сви могли приобретати, и сједињавати се са њом, а дијелом сакрива њезину славу^{*52}).

Цркви видљивој (организацији) може припадати вањско, а Тијелу Христовом (Организму) -неизоставно припада унутрашње, и мјера припадности, одређена мјером светости, условљава степен причешћености човјека Истини - Христу.

О том значењу много, изражајно и силно говори свештеномученик Игњатије (20. дец. 106. г.), епископ Антиохијски, ученик Св. Апостола Јована Богослова и слушаалац Св. Апостола Петра. Он представља по времену првог и најауторитативнијег по својој близини Апостолима разјасниоца црквеног учења о епископу као врхунцу свештеноначалства и центра црквене организације. Разјашњење и успостављање хијерархијског начела у Цркви представља централну, може се рећи, тему посланица Св. Богоносца. Стаменост и непобитност са којима он развија ову тему су заиста задивљујуће - и свједоче о важности предмета који су често и разнолико тумачили славни мужеви апостолски.

Мисли свештеномученика Игњатија би се могле изложити по неком систему, али ја сам мислио да је боље да то урадите ви сами, а ја ћу вам их изложити у реду по којем сам их ја извлачио из дјела Св. Игњатија, са указивањем на посланицу и главу одакле су позајмљени цитати. Почећу са посланицом Ефесцима.

„Пошто, дакле, у име Божије, примих све ваше мноштво у лицу Онисима, мужа неизрециве љубави а вашегу у плоти епископа” (гл. I).

„А треба на сваки начин прослављати Исуса Христа, Који је вас прославио, да бисте, усклађени у једној послушности, повинујући се епископу и презвитерима, у свему били освештани” (гл. II).

„Јер и Исус Христос, заједнички наш живот, јесте воља Очева, као што и епископи, који су постављени по крајевима (земље), јесу у вољи Исуса Христа” (гл. III).

„Због тога треба да слиједите вољу епископову, као што и чините” (гл. IV).

„Јер ако ја, за кратко вријеме, стекох према вашем епископу такву блискост, која није људска него духовна, колико више сматрам блаженима вас који сте с

њиме сједињени тако као Црква са Исусом Христом и као Исус Христос са Оцем - да све буде сагласно у јединству. Нека се нико не вара! ако ко није унутар жртвеника, лишен је хљеба Божијега. Јер ако молитва једнога и двојице има такву моћ, колико ли већма молитва епископова и све Цркве? Који, дакле, не долази на заједнички скуп, тај се већ погордио и себе је осудио. Јер је написано: Горделивцима се Бог противи”. Старајмо се, зато, да се не противимо епископу, да бисмо Богу били покорни” (гл. V).

„И уколико неко види епископа да ћути, утолико више (треба) да га се боји. Јер свакога онога кога шаље господар дома на управљање његовим домом, треба да га примамо као и самога пошлџаоца (види Мт. 24:25). Према томе, јасно је да на епископа треба гледати као на самога Господа” (гл. VI).

„Ако ме Исус Христос по вашој молитви удостоји, и буде воља (Божија), у другом свитку (писму) што ћу вам написати, опширније ћу вам изложити овај мој започети домострој (Божији) о Новом Човјеку Исусу Христу, у вјери у Њега и у Љубави према Њему, кроз Његово страдање и васкрсење. А нарочито ако ми Господ открије да се сви ви благодаћу окупљате у Име (Христово), у једној вјери и у Исусу Христу, Који је по плоти из племена Давидова - Сину Човјечијем и Сину Божијем - да се сви ви неподјијеленом мишљу повинујете епископу и презвитерима, ломећи један хљеб, тај лијек бесмртности, који не само предохранује од смрти, него и дарује вјечни живот у Исусу Христу” (гл. XX).

„Удостојих се, пак, да вас видим у лицу Дамаса, - пише Св. Игњатије Магнезијцима, - вашег богодостојног епископа, и достојних презвитера Васе и Апологија и саслужитеља мога Ђакона Зотиона, којему желим да се радујем, јер се повинује епископу као благодати Божијој и свештенству као закону Исуса Христа” (гл. II).

„Као што, дакле, Господ (Христос), будући (са Оцем) сједињен, не учини ништа без Оца, нити Сам Собом нити кроз Апостоле, тако ни ви не чините ништа без епископа и презвитера” (гл. VII).

„Повинујте се епископу и једни другима, као што се Исус Христос повиновао по плоти Оцу и апостоли Христу, Оцу и Духу, да би сједињење било и тјелесно и духовно” (гл. XIII).

„А вама свакоме понаособ, - називава Тралијанце свештеномученик, - и нарочито презвитерима, приличи да радост пружате епископу у част Оца Исуса Христа и Апостола” (гл. XII).

„Будите здрави у Исусу Христу, повинујући се епископу као заповијести (Божијој), а тако исто и свештенству” (гл. XIII).

„... коју <Филаделфијску Цркву> поздрављам у крви Исуса Христа, која је радост вјечна и постојана, особито ако сви буду у једно са епископом и онима с њиме презвитерима и ђаконима, који су освједочени у вјери (мисли) Исуса Христа, које је он по Својој вољи учврстио у сигурности Духом Својим Светим” (поздравни дио).

„Они који су Божији и Исус-Христови, ти су са епископом” (Фил. гл. III).

„Зато, старајте се да (сви) учествујете у једној Евхаристији, јер је једно тијело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша за сједињење крви Његове, један (је) жртвеник, као што је и један епископ заједно са свештенством и ђаконима, мојим саслужитељима, да бисте све што чините чинили по Богу” (гл. XIII).

„Повикао сам, будући међу вама; говорих вам великим гласом, гласом Божијим: Држите се епископа и свештенства и ђакона!” (гл. VII).

„Дух је објавио говорећи ово: „Без епископа ништа не чините, тијело своје као храм Божији чувајте, јединство љубите, подјеле избјегавајте, подражаваоци Исуса Христа будите, као што је и Он Оца Свога!” (гл. VII).

„Свима пак који се кају, Господ опрашта, ако се врате у јединство Божије и у сабор епископа” (гл. VII).

„Сви следујте епископу, - поручује Св. Игњатије Смирњане, - као Исус Христос Оцу, и презвитерима као Апостолима, а ђаконе поштујте као Божију заповијест” (гл. VII).

„Без епископа нека нико ништа не чини ишта што се односи на Цркву” (гл. VII).

„Она Евхаристија нека се смагра сигурном, која је под епископом, или ако коме он дозволи” (гл. VIII).

„Гдје буде епископ, тамо мора бити и народ, као што тамо гдје је Исус Христос, тамо је и саборна (католичанска) Црква” (гл. VIII).

„Није дозвољено без епископа ни крштавати, ни агапе (вечере љубави) свршавати, него оно што он одобри, то је и Богу угодно - да (вам) што чините буде сигурно и поуздано” (гл. VIII).

„Добро је знати Бога и епископа. Ко поштује епископа, тога Бог поштује; ко тајно од епископа нешто (у Цркви) ради - служи ђаволу” (гл. IX).

„Ништа (у Цркви) нека не буде без воље твоје, - подучава Игњатије свог најближег ученика, еп. Поликарпа (касније свештеномученика), - нити ти шта чини без воље Божије” (Поликарпу, гл. IV).

„Ако ко може остати у чедности у част тијела Господњег, нека остане, без хвалисања. Ако се хвали, пропада; а ако то (други) дозна, осим епископа, покварио је (свој) подвиг. А ако себе сматра већим од епископа, пропао је савршено” (гл. V).

„Држите се епископа, да и Бог вас држи. Ја сам жртва за оне који се повинују епископу, презвитерима и ђаконима. И нека мој удио у Богу буде једнак са њима” (гл. VI).

„Молитвено вам желим да свагда будете здрави у Богу нашем Исусу Христу, у Коме и да останете у Божијем јединству и епископству” (гл. VIII)⁽⁵⁸⁾.

Преписах мисли Св. Игњатија, и јако бих хтио да их сведем на неко духовно јединство, на мистично-догматску основу на којој почивају, али би то превише одужило моје писмо, о чијем завршавању би већ требало размишљати, те ћу због тога то препустити вама, драги моји, да се помно замислите над ријечима великог Светитеља, да бисте себи разјаснили њихов дубоки унутрашњи смисао. Са своје стране, ја ћу навести само цртице које имају најближу везу са нашом бесједом.

У првом читању онога што Св. Игњатије говори о значају јерархије и епископа нарочито, може се помислити да у свијести свештеномученика тај значај има апсолутни карактер, да епископ представља некаквог аутократу у Цркви, да је вјера његова непогрешива и да је повиновање њему безусловно: „Гдје буде епископ, тамо мора бити и народ” (гл. VIII Смирњанима)⁽⁵⁹⁾. Ова мисао прожима, као што смо видјели, сва писма еп. Игњатија. Таква категоричност у суђењима Св. Оца објашњава се, с једне стране, тиме што је ауторитет епископа у Цркви на извјестан начин (као што је и било показано раније у овом писму) заиста безуслован, а са друге - Св. Игњатије, који је тако хвалио њему савремене епископе (види горе наведене цитате), видио је у њима утјешно подударане канонског ауторитета са духовним, што и јесте идеал епископског служења. Тај идеал Св. Игњатије јасно изражава у неколико ријечи, обраћених епископу Поликарпу: „Ништа (у Цркви) нека не буде без воље твоје - нити ти шта чини без воље Божије” (гл. IV). Овим кратким начертанијем идеала епископског служења Св. Богоносац крчи пут другом свештеномученику, еп. Иринеју Лионском, који је живио вијек послје Св. Игњатија.

Ако је главни задатак свештеномученика Игњатија био да покаже и успостави врховни ауторитет епископа у тек сазданој, младој Цркви Христовој, ако је он утврђивао и укрепљивао јерархијски темељ Цркве, без којег она не може постојати, пошто су канонско достојанство и тајноводствено значење епископа принципијелно неопходни и неоспорни, а чување и предаја истините благе вијести Христове сачињавају његову директну обавезу и дјело благодатних дарова који му се дају, код Св. Иринеја се тај задатак усложњавао тиме што је он живио у вријеме када је Црква, осазнавши себе и своју структуру, већ почела да бива нападана свакојаким лажеучењима⁽⁶⁰⁾ која су крала овце из црквене оградe, а чији су носитељи неријетко била лица која припадају свештеноначалству. Истините и суштински важне мисли Св. Игњатија о епископском ауторитету било је

неопходно на неки начин допунити неким мислима и упутствима, које нам је и оставио, на назидање наше и руководство, епископ Лионски.

Сагласно са основоположником учења о онима који заузимају апостолске пријестолу, Св. Игњатијем, Св. Иринеј утврђује њихов примопредајни ауторитет, али ограничава слијеђење за њима, разликујући пастире од вукова (који само носе маску каноничности), утврђујући тако духовно-наравствени (морални) ауторитет у њедрима самог свештеноначалства. Осим тога, он указује на апостолско предање и на чувара његовог - цјелокупни састав вјерника, а не само на епископат, јер је сам епископ тајанствено свезан (обручен) у тај састав и изван њега је незамислив. Једном ријечју, код Иринеја налазимо потврду мисли које се развијају кроз готово сва наша писма. Послушајмо сада стварну ријеч самог Св. Оца.

„Не смије се, - пише он, - код других тражити истина коју је лако добити од Цркве, јер су Апостоли, као богаташ у свој трезор, потпуно положили у њу све што се односи на истину, тако да сваки који жели може да из ње црпи пиће живота (Откр. 22:17). Управо она представља врата живота, а сви други (учитељи) јесу лопови и разбојници. Због тога треба избјегавати посљедње, и с највећом пажњом одабирати оно што се на Цркву односи, и примати предања истине. Шта? Када би се појавио неки спор о неком важном питању, зар се не би требало обратити најстаријим црквама, којима су се обраћали Апостоли, и од њих добити оно што је вјеродостојно и јасно а тиче се датог питања? Шта би било да нам Апостоли нису оставили своје писане ријечи? Зар и тада не бисмо морали слиједити поредак предања, преданог ономе коме су они повјерили цркве?

Овакав поредак слиједе и многа племена варвара који вјерују у Христа и своје спасење имају без хартије и мастила, написано у њиховим срцима Духом, и помно чувају древно предање... На тај начин, захваљујући том древно апостолском предању, они чак у свој ум не допуштају чудовишне ријечи јеретика, јер код њих <јеретика> није било ни (црквеног) скупа, ни установљеног учења”⁽⁶¹⁾.

Указавши на значај цркве-организације и њених предстојатеља, као чувара „свега што се односи на истину”, Св. Иринеј се не зауставља на горе наведеним размишљањима, него наставља да своју мисао развија овако:

„Требају да слиједе презвитере у Цркви они који <...> имају пријемство од Апостола и који су заједно са пријемом епископства по благоизвољењу Оца добили извјесно даровање истине, док према осталима који се уклањају од првобитног пријемништва и искупљају се које-гдје треба гајити велики опрез и подозрење - или као према јеретичима и лажеучитељима, или као према расколницима, гордим и самоугодним, или пак као према лицемјерима који тако поступају ради користи и таштине. Сви су такви оппали од истине <...>

А оне којима се одаје поштовање презвитерско (види претходну фусногу), али својим задовољствима служе и у својим срцима не остављају мјеста за страх Божији, него се понашају с презиром према осталима, горде се својим предједавањем и у тајности чине зло говорећи: „нико нас не види”⁽⁶²⁾, такве ће обличити Логос, Који не суди по вањштини и не гледа на лице, него на срце <...>

Од свих таквих се треба удаљавати; него се држати треба оних који, како рекох, и чувају и држе учење Апостола, и који су са чином презвитера (види претходну фусногу) спојили здраву ријеч и живот који не саблажњава него утврђује и исправља друге <...> Такве презвитере (види претходну фусногу) одгаја Црква” <...>

„Дакле, - закључује Св. Иринеј, - тамо гдје се налазе даровања Господња, тамо се треба учити истини код оних који имају пријемство црквено од Апостола, здрав и беспријекоран живот и неизопачено и неповријеђено учење”⁽⁶³⁾.

У религиозној свијести великог Оца Цркве стапају се, као што видимо, Црква-Организам и црква-организација у њиховој нераздјелјивости и несливености. Са једне стране, корито православља је строго одређено линијом канонске примопредаје јерархичности, оно је одређено, да тако кажемо, механички и правно, видљиво за вањско око; са друге стране - уздиже се духовни моменат: „даровања Господња” са „беспријекорним животом и неповријеђеним учењем”.

Дакле, пријемници Духа Светог кроз Апостоле јесу и богопостављени чувари Духом предате истине, али то није просто (организационо) примопредаја катедри, него буквална примопредаја Духа, о чему су говорили скоро сви Апостоли пред својим смртима, упозоравајући вјернике на вукове у овчијим кожама који уносе у Цркву Христову свеколико бешчашће (види Дјела Ап. 20:29 и посланице Апостолске⁽⁶⁴⁾).

Ако под Црквом ми будемо подразумијевали само јерархију уопште и фактичко црквено друштво, историја Цркве, према мисли Св. Златоустог, може пред нама да устане препуна мртвих тијела. У бесједи 27. на 2 Кор. Светитељ говори: „Ја видим многобројна чеда Цркве поваљана по поду, попут мртвих тијела. И као што се на тијелу које је недавно умрло још могу видјети и очи, и руке, и ноге, и врат, и глава - и ниједан тај уд, ипак, не обавља своју функцију - тако је и овдје”⁽⁶⁵⁾. Сувишно је говорити да се ове страшне, али праведне и истините ријечи великог светитеља не односе само на мирјане, него и на представнике јерархије.

Јасно је да се корито Цркве, као живог, богочовјечанског организма, одређује и обухвата, као што је речено - не само простом примопредајом епископских катедри (ма како суштинска била та примопредаја), не само видљивим плотским очима историјске црквене организације (ма како неопходна била она за раст Тијела Христовог), не, тим прије, ни линијом додира ове организације са државом (која

се мијења у зависности и од црквене организације и од државе), него „златним ланцем” чије карике сачињавају духоносни, који примају један од другог и предају један другом сва блага Духа Истине, који нису увијек и обавезно чланови црквене хијерархије, али који су увијек и неизоставно причесници Тијела Христовог - благодатни становници тајанственог „дома Божијег, који је црква Бога живог, стуб и утврђење истине” (1 Тим. 3:15).

Ево шта о том богочовјечанском „ланцу” који небо повезује са земљом, Главу Цркве са њеним удовима, почетак Цркве са њеним крајем, говори велики отац наш, Симеон Нови Богослов:

„Христос је почетак, средина и крај. Он је и у првим, и у средњим, и у посљедњим, - и како је у првим - тако је и у свим. За Њега нема разлике између ових, као што нема у Њему ни варвара, ни Скита, ни Јелина, ни Јудејца, него је све и у свима Христос (Гал. 3:28).

Света љубав, прожимајући све, од првих до посљедњих, од главе до ногу, све са собом сабира, спљескује, веже и сједињује, и чини их тврдо здравим и непоколебљивим. Будући доступна спознаји, она се открива сваком од њих као једна те иста. Она јесте Бог, са Којим и посљедњи бивају први, и први као посљедњи.

Као што мисаони чиновници небеских Сила бивају освешћени Богом по поретку, тако да Божанствено излијевање свјетлости прониче из првог чиноначалства у друго, из овога у треће и тако у све: тако и свети, будући освешћани светим Ангелима, везани и сједињени савезом Светог Духа, постају равнопоштовани са њима и подобни њима. Затим свети - који се јављају из рода у род, од времена до времена, последије светих који су им претходили - посредством испуњавања заповијести Божијих, каче се за њих - за оне које су им претходили и, добијајући благодат Божију, осипавају се попут њих, - а сви заједно као у неком низу сачињавају тако неки златни ланац, сваки понаособ постаје као једна посебна карика овог ланца што се са претходном кариком сједињује помоћу вјере, добрих дјела и љубави, - ланац који, утврђујући се у Богу, бива нераскидив.

Ко не изволи са свом љубављу и жељом да се у смиренумудрију сједини са посљедњим (по времену) из свих светих, зато што према њему гаји неко неповјерење, тај се никада неће сјединити ни са свим осталим и неће добити чин у низу светих који овом последњем претходе, макар му се чинило да има сву вјеру и сву љубав према Богу и према свим светим. Он ће бити извргнут из њихове средине, због тога што није изволио да у смирењу стане на мјесто које му је прије вијекова одредио Бог, и неће се сјединити са овим посљедњим (по времену) светим, како му је то одредио Бог^{*(66)}.

О карикама овог тајанственог ланца који у духовно јединство спаја прошлост, садашњост и будућност свете Цркве, поразговараћемо, ако Господ благослови, у следећем писму.

Нажалост, ово писмо је писано са великим прекидима и много је закаснило са изласком на свјетлост дана и, што је главно - писано је у веома разноликим околностима и истим таквим расположењима: одатле природно проистичу и његови недостаци. Опростите великодушно и помолите се за недостојног друга и брата нашега...”

НАПОМЕНЕ:

1. Израз „бог по благодати” резимира светоотачко учење о обожењу човјека као његовој коначној судбини и предназначењу: Бог „постаде човјек, да би у Себи нас обожии” (Посланица Атанасија Епископу и исповједнику Аделфију, против аријанаца // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великаго, архиепископа Александрийскаго. Ч. 3. 2-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С.306). Говорећи о поштовању светих у Цркви, Св. Јован Дамаскин их назива боговима „не по придоди, него зато што су они <...> постали по благодати управо оно што Бог јесте по природи” (Книга 4-л, глава 15 (О чествовании святых и их мошей) // Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. СПб., 1894. С. 232).

2. Види ком. XV, 21.

3. Дјела Ап. 9:15.

4. Види ком. 1,24.

5. Погледај у тексту који слиједи иза ове фусноте (гдје се цитирају Васељенски Сабори).

6. Несторијанство је проповиједало потпуно раздвојено и паралелно функционисање у Богочовјеку Христу двају природа: Божанске и човјечанске.

7. Дејания Вселенских Соборов. Т.1. 3-е изд. Казань, 1910. С. 259; цитат представља исјечак из посланице картагенског епископа Капреола који није могао да дође у Ефес на III Васељенски Сабор; та је посланица прочитана на Сабору и уврштена у његово Дјело прво.

8. Дејания Вселенских Соборов. Т.5. 4-е изд. Казань, 1913. С. 33-34.

9. Правило 19. VI Васељенског Сабора // Книга правил. М., 1901. С.89.

10. Дејания Вселенских Соборов. Т.7. 3-е изд. Казань, 1910. С. 15,16.

11. Исто. С. 118.

12. Исто. С. 169.

13. Исто. С. 169-170.

14. Миня. Январь. Ч. 1. М., Издание Московской Патриархии, 1983. С.15.

15. Исто. С. 339, 348.
16. Минея. Јанварь. Ч. 2., 1983. С.204, 206, 214.
17. Исто. С. 330, 336, 348.
18. Исто. С. 407, 409, 413, 413.
19. Минея. Ноябрь. Ч. 1., 1980. С. 385, 385,402, 385.
20. Минея. Јанварь. Ч. 1., 1983. С. 42, 54.
21. Минея. Май. Ч. 1., 1987. С. 57.
22. Минея. Јанварь. Ч. 2., 1983. С. 111.
23. Минея. Февраль. 1981. С. 594, 595.
24. „Божественнаг осигурања сподобисја Свјет пријати” - види следећи коментар.
25. Минея. Декабрь. Ч. 1. 1982. С. 124, 131.
26. Иереский молитвенник М., 1913., 145 об.
27. Архим. Порфирий (Успенский). Об авторитете Св. Отцов Церкви и важности их писаний // Прибавления к творениям святых отцов. Ч. 22. 1863. С. 1-59.
28. Исто. С. 8-9.
29. Обличене и побигање лажеименигог знања. Књига трећа, гл. 3 (Побигање јеретика на основу предања апостола које се чува у Цркви) // Сочинения Святаго Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 222 (Новоселов наводи цитат у другом преводу).
30. Архим. Порфирий. Цитирано дјело. С. 9-10.
31. Св. Климент Римски је био из племићког дома, али није био сенатор (Поснов М.З. История христианской церкви. Киев, 1991. С. 161); није био сенатор ни Св. Иполит Портуански.
32. Св. Јустин Философ је добио паганско философско-реторско образовање; када се обратио у хришћанство, постао је странствујући хришћански философ, а затим је отворио хришћанску школу у Риму; написао је неколико апологетичких дјела, једно од којих („Разговор са Трифуном”) је усмјерено против јудејства.
33. Учитель Григорија Чудотворца је био Ориген.
34. Василије Велики се учио у Кесарији Кападокијској, Константинопољу (код Ливанија) и у Атини; његов друг Григорије Богослов - у двјема Кесаријама (Кападокијској и Палестинској), Александрији и у Атини; Јован Златоуст - у Антиохији (код истог тог Ливанија и других); Августин - у Картагени; Јероним - у Риму.
35. Архим. Порфирий. Цитирано дело. С. 10-11.
36. Код Порфирија: „не увјеравају забадава”.
37. Исто. С. 11-12.
38. Св. Григорије је добио свој Символ вјере у ноћном виђењу од ап. Јована Богослова (Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих Минея Св. Димитрия Ростовского. Книга третья (ноябрь). 2-е изд. М., 1905. С. 449-450).

39. Види коментар XV, 17.
40. Житија святих, на русском језику изложених по руководству Четвх Миней Св. Димитрија Ростовског. Книга пята (јанварь). Ч. 2. М., 1904. С. 411-412.
41. Житија святих, на русском језику изложених по руководству Четвх Миней Св. Димитрија Ростовског. Книга третья (ноябрь). 2-е изд. М., 1905. С. 449-450.
42. Житија святих, на русском језику изложених по руководству Четвх Миней Св. Димитрија Ростовског. Книга седма (март). М., 1906. С. 282.
43. Житија святих, на русском језику изложених по руководству Четвх Миней Св. Димитрија Ростовског. Книга четврта (декабрь). М., 1903. С. 232.
44. Види текст који слиједи.
45. Види текст који слиједи.
46. Архим. Порфириј. Цитирано дело. С. 12-14.
47. 2 Кор. 11:2.
48. Пир десет дјева или О дјевствености. Ријеч III. Фалија // Святий Мефодий, епископ и мученик, отец Церкви III века. Полн. собр. его творений. 2-е изд. СПб., 1905. С. 52.
49. Исто. С. 52-53.
50. Мт. 13:24-30.
51. Сви побројани свети су били прогоњени за њиховог живота; о Св. Максиму Исповједнику и Св. Григорију Палами види писма XIV и XII.
52. Архим. Филарет Дроздов. Разговори между Испитующим и Уверенным о православий Восточной Греко-Российскои Церкви. СПб., 1815. С. 129. 53. Види коментар XV, 4.
54. Мисли се на аналогију са догматом прихваћеним на IV Васельенском Сабору у Халкидону о карактеру сједињења двају природа - Божанске и људске - у Исусу Христу: „неслиVENOM” (против јереси монофизитизма) и „нераз-дјелъивом” (против јереси несторијанства).
55. Дела Ап. 20:28.
56. У својим „Словима о свештенству” Св. Јован Златоусти детаљно набраја тешкоће и опасности пастирског служења (нарочито у трећем Слову) и мада на почетку свог разматрања говори како „има много свештеника који су избјегли такве мреже, и има их много више од оних уловљених” (III, 10), на крају закључује како „не многи <...> прелазе на подвиге свештенства; и од њих се већи дио показује неспособан, пада духом и касније трпи непријатне и тешке последице” (IV, 7), па чак и „потребна је душа да буде малне божанствена, па да се не преда мржњи и не падне у унијије” (V, 8).
57. Несугласице око оригиналности дјела потписаних именом првог атинског епископа Дионисија Аеропагита (којег је у хришћанство обратила проповијед ап. Павла - Дјела Ап. 17:34) биле су изречене још у XV вијеку (Вала, Еразмо Ротердамски и др.). У Русији су се аеропагитски спорови водили у другој половини XIX вијека, конкретно -

између професора Кијевске Духовне Академије К.И. Скворцова, који је 1871. године објавио књигу „Исследование вопроса об авторе сочинений, известных под именем Дионисия Ареопагита” и еп. Порфирија (Успенског). Данас се може сматрати установљеним да су ови текстови („Ареопагитике”) написани не прије друге половине V вијека.

58. Писания мужей апостольских. М., 1862. С. 374-430.

59. Исто. С. 417.

60. Главно дјело Св. Иринеја, чији је пуни назив „Побијање и низлагање лажеимениотг знања”, посвећено је критици гностицизма (види коментар V, 9).

61. Сочинения Святаго Иринея, епископа Лионского. СПб., 1900. С. 225-226.

62. Дан. 13:20.

63. Иринеј Лионски. Цитирано дело.

64. Древний Патерик. С. 367.

65. Аријанизам - рационалистичка јерес IV вијека која је одбацивала нествореност Бога Сина и јединосуност Његову са Богом Оцем; према учењу Арија, Христа је створио Отац и само је по благодати постао Бог.

66. Види прву фусноту у Четрнаестом Писму.

67. Покрет који се борио против поштовања икона (које је проглашено за идолопоклонство) започео је византијски император Лав Исавријанац (716-741.), трајао је до владавине царице Ирине (775.-802.) која је воспоставила иконопоштовање; иконоборачке прогоне је обновио Лав Јерменин (813.-820.); дефинитивно је иконоп-оштовање било утврђено за вријеме владавине Теодора (843.).

68. „Јер ја знам то да ће по одласку моме ући међу вас грабљиви вуци који не штеде стада” (Дела Ап. 20:29).

„Било је и лажепророка у народу, као што ће и код вас бити лажеучитеља који ће увести погубне јереси” (2Пет. 2:1).

„Не вјерујте свакоме духу, него испитујте духове, да ли су од Бога они, зато што се много лажепророка појавило у свијету” (1 Јн. 4:1).

„Јер такви лажеапостоли, лукави делатници, примају изглед Апостола Христових. А није ни чудно: јер и сам сотона прима изглед Ангела свјетлости, те стога није велика ствар то што и његове слуге примају изглед слуга правде; али ће им крај њихов бити по делима њиховим” (2 Кор. 11:13-15).

69. Творения иже во святых отца нашего Иоанна Златоуста, Архиепископа Константинопольскаго. Т. 10, книга 2-н. СПб., 1904. С. 704.

70. Преп. Симеон Новый Богослов. Деятеьные и богословские главы, 155-158// Добротолюбие. 2-е изд. Т. V. С. 51-52.

РАНОХРИШЋАНСКИ ПОЛОЖАЈ ЕПИСКАПА И МАШТАЊЕ О „ЗЛАТНОМ ДОБУ” ЦРКВЕ

Новотеолози се стално позивају на рану Цркву када говоре о устројству Цркве и месту епископа у њој. До III века је, рецимо, све било у реду, све је функционисало по „есхатолошком” обрасцу - а онда... Онда су почеле „измене”, „наслојавања”, утицај „платонизма” (дионисијевско схватање јерархије, итд.) Епископ Игњатије сањари о том златном добу у коме су сами епископи састављали Литургије за своју епархију...

Позивање на рану Цркву кад је учење о епископу у питању може да буде проблематично, јер се садашње стање пројектује на прошлост, и далекосежни закључци се изводе на основу сопствених тумачења историјских чињеница.

Наиме, у раној Цркви (I-II век), утицајнији од епископа били су не само апостоли, него и пророци и учитељи. Они су, надахнути Светим Духом, писали дела којим су се обраћали свим хришћанима. Тако настаје низ дела - од „Дидахија” до Јерминог „Пастира”. Апостоли су, за разлику од епископа, били путујући мисионари. „Дидахи” наглашава да њих треба примати као Господа, али да они не смеју да на једном месту остану дуже од два дана. Ко остане дуже, тај је готован и лажни пророк.

Пророк, по „Дидахију”, мора да има „нарав Господњу” - пре свега, не сме ништа да стиче за себе. Ако у Духу тражи да се приреди трпеза за сиромаше, и сам јој се придружи, ако од верних тражи новац или нешто друго за себе, ако их учи нечему чега се сам не придржава - лажни је пророк. Такође, он води безбрачан живот...

Поред пророка, у раној Цркви веома су велико поштовање уживали и учитељи - дидакаси - за које Јерма вели да ће, ако су свето и чисто проповедали реч Божју, не поводећи се за злим жељама - у Царству Небескоме бити скупа са анђелима.

У раној Цркви епископи и ђакони били су тешње повезани него епископи и свештеници: пред њих су постављани исти захтеви, кад је морал у питању, какви су постављани и пред епископе. У „*Canones ecclesiastici*” јасно стоји: „Ђакони, који су добро и без осуде служили, добијају епископско место”, а Свети Игњатије Богоносац и епископе и ђаконе пореди са Христом: „Сви поштујте ђакона као Исуса Христа, као и епископе”, вели он у посланици Тралијанцима. Свештеници бивају упоређени само са апостолима. „Апостолске установе” кажу да епископа треба поштовати као Мојсија, а ђакона као Арона, брата његовог. У Римској цркви је за епископа Рима постављан ђакон, а не презвитер.

Међутим, у историји Цркве епископи су се уздизали, док су ђакони губили своје утицајно место. У свом делу „Свештенство древне Васељенске цркве”, А. П. Лебедев о уздизању епископа каже (стр. 45-49):

>> Без обзира на своју блиску сродност са ђаконатом, епископат је, у односу на њега, још од самог почетка имао многа и битна преимућства. Сматрамо сувишним да набрајамо у чему су се састојала та преимућства - свако ће их се лако присетити. Наравно, та преимућства су издвајала епископе у односу на ђаконе још од најранијих времена. Но, то није најважније. Током своје историје, епископи нису остали на оном степену на коме су раније стајали, него су се уздигли. У поређењу са својим ранијим положајем, епископи добијају на ауторитету. Али, они се нису у свим крајевима хришћанског света узвисили истовремено. У неким је местима до уздизања епископа дошло раније, у другима касније. Ипак, средином II века, или нешто мало касније, постаје неспорна историјска чињеница да сви епископи те епохе добијају на значају. До таквог уздизања епископа није дошло путем некакве узурпације, нити је то био плод каквих деспотских тежњи, како тврде протестантски богослови који институцији епископа нису наклоњени. Ништа слично се није догодило. Све се одиграло на темељу строге законитости и уз поштовање свих правила. Упокојили су се и преселили у вечност људи који су за собом оставили богато наследство. Директних наследника није било. Услед непостојања ближњих сродника, наследство је, по закону, прелазило на побочну линију. А такву побочну линију представљали су епископи. Они су и примили наследство. То је све. *Διδοxή* одлично објашњава о чему се ту ради. Ту се (гл. 15, ст. 1-2) хришћанима заповеда: „Не показујте омаловажавање према епископима јер њих треба да пошпујете заједно са пророцима и дидаскалима, будући да они за вас савршавају службу пророка и дидаскала.” Другим речима, ту се прописује да се епископима указује она почаст која је дотле припадала другим лицима - пророцима и дидаскалима. То значи да су епископи тада - у време када је аутор *Διδοxή* писао - почели да замењују пророке и дидаскале, преузимајући њихово послање. Тако је заиста и било. Исти споменик нас обавештава да у неким местима, у неким црквама, на пророке више није могло да се наиђе (гл. 13,4). Како је до тога дошло? Тако што је током времена свеукупна институција лутајућих апостола (не ученика Христових), пророка и дидаскала, као што је познато, почела да агрофира; она је умирала спором смрћу, као што умире престарели човек. Пророке и дидаскале, који су нестајали, наслеђивали су епископи. Наследство је припало епископима, јер су они били најистакнутији представници општине после пророка и дидаскала. То се показало од велике користи по ауторитет епископа. Њима су почели да указују поштовање какво су до тада уживали пророци и дидаскали, та важна лица која су делала у име Духа Светога.

Наследство које су епископи примили од пророка и дидаскала било је веома значајно. Пророци и дидаскали су били проповедници у општинама, они су били наставници у „истини и познању Господа”. Стати на њихово место, значило је заузети њихов истакнути положај. Пророке и дидаскале називали су онима који проповедошу реч Божију (Јевр. 13,7). Са ишчезавањем оваквих нарочитих проповедника, епископи су морали да преузму поменуто дужност. Они су постали ти који објављују реч здраву (Тит. 2.8), што су догле чинили пророци и дидаскали. Пророци и дидаскали заправо нису били локални проповедници; они су припадали многим или свим црквама, због чега и јесу лутали. Зауевши место ових лица, епископи су постали предводници не само своје, него, слично пророцима и дидаскалима, целе цркве. Околности су, потпуно независно од личне воље епископа, довеле до стварања веома погодних услова за развитак њиховог ауторитета. Они су почели да уче у цркви, онако како су до тог времена то чинили пророци и дидаскали. Али, постављасе питање: зар епископи нису и пре тога учили у цркви? Апостол Павле у пастирским посланицама од епископа захтева да поучавају (1. Тим. 3.2; Тит. 1,9); међутим, каснија црква неће тако строго инсистирати на овом захтеву. То је унеколико и разумљиво: установа апостола, пророка и дидаскала, која је постојала дуго времена са мисијом „да проповеда реч Божију” - да поучава верне - довела је до тога да учитељска делатност епископа не буде тако преко потребна. Споменик *Canones ecclesiastici*, који садржи извештаје у којима се описује положај Цркве на крају II века, говорећи о захтевима у односу на епископа, препоручује: „Ако је епископ необразован, онда, у крајњој линији, треба да буде кротак” и тако даље. На сличну примедбу наилазимо у такозваним Апостолским установама; ту се каже: „Епископ да буде, ако је могуће, образован, а ако буде необразован, онда...” и слично (књ. II, гл. 1).

Примери епископа без икаквог образовања уопште нису били реткост у најстаријој Цркви. И тако, будући да су се епископи нашли на месту пророка и учитеља, пред њих је постављен и нови задатак - да поучавају народ, и у тој чињеници нема ничег изненађујућег и неочекиваног. Нажалост, нама је познато мало таквих епископа, на којима би се могли приметити јасни трагови те промене положаја епископа о којој је реч. Ипак, нисмо лишени могућности да наведемо пример двојице епископа из II века. Они су живели у граничном раздобљу које цркву са пророцима и дидаскалима одваја од цркве у којој су место ових лица заузели епископи. Ту мислимо на двојицу малоазијских епископа из средине II века: Поликарпа Смирнског и Мелитона Сардијског, за које се у изворима каже да су (по терминологији Διδασκάλος), „вршили пророчку службу”, иако су несумњиво били епископи, - за Поликарпа се чак примећује да је био не само пророк, него и дидаскал.

Дакле, заузевши место пређашњих пророка и дидаскала, епископи добијају нешто по чему се битно разликују од онога што су били до тада. Они постају предводници хришћанских заједница у учењу. Од тог доба, приближно од краја II века, прво обележје епископског звања постало је поучавање. Одређујући обележја епископа, „Апостолске установе” на првом месту наводе да је он „служитељ речи” (II, 26). Уз то, као наслеђе од некадашњих пророка и учитеља, епископи добијају и штошта друго, такође веома важно. То што су епископи доцније почели да се називају „првосвештеницима” („архијерејима”), наслеђено је од пророка, за које се одомаћио тај назив. Ако споменици с краја II века почињу да помињу катедру епископа и презвитера, може се претпоставити да је то управо она катедра, за којом су првобитно седели пророци и дидаскали. У споменицима се врло често помињу првине од плодова као оно што законито припада епископима, а нама је из *Διδοχῆ* (гл. XIII) познато да су првине као награда најпре даване пророцима (и дидаскалима).

То је, дакле, наслеђе које је епископима припало након нестанка пророка и учитеља.

Помогнути овим наслеђем, епископи ускоро стижу до оне висине на којој ће и остати током црквене историје. Нешто касније, описујући достојанство епископа, Кипријан пише: „Господ је изабрао апостоле, то јест, епископе. Црква је утемељена на епископима. Јединство (Цркве) од Господа је преко апостола предато нама, њиховим наследницима. Ти треба да знаш да је епископ у Цркви и да је Црква у епископу, и ко није са епископом тај не може да буде у Цркви” и тако даље.

Све ове одредбе о епископској дужности које смо претходно побројали и протумачили, саме по себи нису апсолутно нове: оне су *explicitе* или *implicitе* већ садржане у апостолским посланицама, само што су се током историје кроз праксу постепено откривале, да би овде добиле свој прави смисао.<<

По Лебедеву, у раној Цркви је било допуштено да у неком граду буде више епископа, са раздвојеном паством (а не само „један епископ -један град”), при чему су сви ти епископи били у узајамном општењу.

Исто тако, вели Лебедев, презвитер је могао да хиротонише некога за епископа, али у присуству архијереја и с њиховим пристанком. Свети Кипријан указује, у писму папи римском Корнелију, да је његов презвитер, Новат, рукоположио Фелицисима за ђакона без Кипријановог знања и благослова (дакле, не пориче му право да рукополаже; само га грди због самовоље.)

Чак су и чтеци имали другачији положај него данас. Ево Лебедева (стр. 96-97), који говори о месту чтеца у „*Canones ecclesiastici*”:

>> То сведочанство чтецу додељује необично високо место: после презвитера,

а изнад ђакона. Поменути споменик, између осталог, говори и о постављању у различите црквене степене, и износи захтеве који се постављају пред лица која заузимају ове степене, при чему излагање тече следећим редом: о епископу, презвитеру, чтецу и ђакону. Али, то није све. Овде се у односу на чтечеве постављају такви захтеви, који нам омогућују да карактер и суштину дужности првохришћанских чтечева схватимо другачије него што се то схватало раније. Ту се каже: „Приликом постављања за чтеца потребно је пажљиво испитати да није брбљивац, или пијаница, или склон исмејавању, и уопште, да ли води добар живот”. За време сабрања у дан Господњи (недеља), он заузима прво место; такође, по речима споменика, треба да говори јасним речима и буде способан да поучава (тумачи), јер заузима место јеванђелисте. „Ко служи слуху неупућених”, додаје споменик, „тај ће се сматрати уписаним код Бога”, чиме се мисли: у књигу живота. Морамо признати да наведено место изокреће све наше уобичајене представе о месту чтеца у древној цркви. Овде готово свака реч представља загонетку о којој треба добро промислити. Пре свега, у набрајању црквених лица чтец је поменут пре ђакона. Даље, њему се на богослужењу додељује некакво прво место у црквеним сабрањима. Од њега се у моралном погледу тражи прилично узвишен живот. И, што је најважније, захтева се не само да чита, него и да тумачи Свето Писмо: он се назива „јеванђелистом”, то јест, проповедником. Његова се делатност слави, јер му је обећано да ће његово име бити уписано код Бога. У древним изворима, такве црте нису приписиване ђаконима, с којима иначе неки истраживачи историје цркве доводе чтечеве у сродство. Нарочито пада у очи захтев да чтец буде способан да тумачи Свето Писмо, што у оно време никако није било постављано као задатак ђакона. Уопште, сведочанства о чтецу у поменутом извору не остављају места за сумњу у то да институт чтечева сигурно није поникао из ђаконата, јер разматрани споменик категорички ставља чтечеве изнад ђакона.

Ако је то тако, шта заправо представља првобитни институт чтечева?

Изучавање свих главних докумената који се односе на ово питање показује да су чтечеви, пре него што су трајно ушли у састав клира, имали подужу историју, да је њихова делатност првобитно имала сасвим другачији карактер и значај од онога који ће добити касније, те да је, коначно, тај институт по своме пореклу старији него што се то обично мисли. Када прикажемо историју чтечева, закључићемо да је можда био у праву Комодијан, хришћански писац из III века, који се чтечевима обраћа следећим речима хвале: „Ви сте цветови у народу (цркви), ви сте светила Христова, сећајте се свога достојанства и не заборављајте своју власт.”<<

Однос епископа и народа био је другачији него данас. Црквена заједница -

лаос сама себи је бирала епископе. „Canones ecclesiastici” јасно каже: „Ако је у неком месту број одраслих мушкараца хришћана тако мали да нема ни дванаест људи који имају право да гласају приликом избора за епископа, онда они треба да се обрате суседним црквама да им пошаљу тројицу изабраних мужева, с којима ће заједно одредити ко је достојан епископске дужности.”

Лаици су имали право и да одагнају епископе који, по њиховом мишљењу, нису достојни своје службе. Свети Поликарп Смирнски, у посланици Филипљанима, тамошњи лаос моли да опросте презвитеру Валенту, кога су, због неког преступа, отерали, и да га опет приме у општење.

Ориген је упозоравао епископе да своја права не схвате као пуноу власт: „Грешни против Бога сваки епископ који своје служење обавља не као слуга са другим слугама, то јест вернима, него као (њихов) господар.” Свети Кипријан Картагински је изричит: „Ми знамо да је од Бога установљено да се свештено лице бира у присуству народа, пред очима свих, и да се заједничким судом и сведочењем потврђује да је достојан и способан. У Старом Завету Господ заповеда да се свештеник поставља пред читавим збором”.

И Ориген вели да се за презвитера постављају људи истакнути, образовани и свети, а „у том послу треба да учествује и народ, да не би после неко почео да оповргава (избор) и да не би избило неко незадовољство”.

Цела Црква је примала покајање грешника одлучених од Причешћа. Свети Кипријан Картагински жалио се Корнелију, епископу Рима, да му је народ тежак, и да једва успева да их убеди да приме нечије покајање.

На саборима у II веку (како вели Јевсевије Кесаријски, помињући борбу против јереси), поред епископа и клира, учествовали су и лаици.

Ево још цитата из Лебедевљевог дела (стр. 132-135):

>> За службу у цркви бирана су лица из саме заједнице мирјана. Наравно, нико није могао тако добро да познаје особине, способности и живот кандидата за клир, као сами мирјани. Одлучивање народа представљало је гаранцију да ће бити изабран народни човек у сваком погледу, а с друге стране, отклањало је могућност да се у будућности појави било какво спорење и незадовољство у односима између пастира и пастве. Дочаравајући нам како је изгледао избор епископа у старини, споменик Апостолске установе - који садржи многа сведочанства карактеристична за II и III век - без сумње има у виду поменути епоху (књ. VIII, 4). Ако би епископска катедра остала слободна, народ би заједно са клиром разматрао питање избора новог епископа, предлажући различите кандидате, и оцењујући њихову достојност и недостатке; после таквог разматрања, избор би пао на неко одређено лице. Затим би био одређен дан за посвећење изабраног. И та је процедура имала за циљ да покаже да ли се дато

лице заиста поставља уз сагласност народа: пре рукополагања, најстарији од епископа који су дошли ради посвећења, три пута би се обраћао клиру и народу с питањима: Да ли ово тај кога они себи траже за предстојатеља? Да ли је он заиста достојан епископског служења? Јесу ли сви сагласни са његовим избором? Када би народ дао потврдан одговор на сва три питања, почињао би сам чин посвећења. Тако некако, по свој прилици, одвијао се и избор презвитера: народ би их бирао по својој вољи, при чему је председавајући на изборном скупу био локални епископ, а присуство епископа са стране није тражено.

До које мере је уважавана воља народа, изражена у захтеву да одређено лице буде постављено за епископа, може се видети и из тога што је народни избор био пресудан чак и онда кад није у потпуности одговарао црквеним правилима и прописима. Ево, на пример, како је дошло до избора Фабијана, епископа римског. Када су се сва браћа -прича Јевсевије (књ. VI, гл. 29) - сабрала у цркви ради избора, у тренутку када су размишљали о разним кандидатима, међу којима је било много најдостојнијих људи, улетео је голуб и слетео на Фабијанову главу, што је било прихваћено као небеско знамење да је управо тај човек изабраник Божији. И Фабијан је био посвећен за епископа васељенске столице, без обзира на то што га нико претходно није сматрао кандидатом за ту високу дужност, јер је био тек прост сељак. Ту је, дакле, питање решио један догађај који је народ прихватио као наппрродно упутство. А народној вољи црквена власт, ипак, није смела да противречи. Сличан случај је описан и у биографији Григорија Чудотворца (коју је написао Григорије Ниски). Једном приликом било је потребно да се постави епископ за град Коман у Понту. Сабрао се сав народ који је припадао Команској цркви, а на сабор је стигао и Григорије Чудотворац, вероватно у својству локалног митрополита. Почео је избор епископа. Предложено је много кандидата, а међу њима и доста богатих, угледних људи, познатих по својој красноречивости. Међутим, Григорију већина тих кандидата није била по вољи. Он је Команце стао да наговара да за епископа изаберу човека који је био мало простији, али познат по животу испуњеном добродетељима. Такви наговори су, очигледно, изазвали незадовољство међу Команцима, па су они, да би се нарутали Григорију, рекли: „У реду, али у том случају, зар није бољи Александар, рудар из угљенокопа?” Затим су извели наред цркве Александра, мусавог од угљене прашине и блага. Прихватајући то као небеско решење, Григорије за епископа посвећује Александра, тим пре што је према прикупљеним сведочанствима он заиста био човек доброг понашања. Из овог случаја се види да је за епископа могао да буде постављен заиста свако, само ако би народ на то пристајао: народ је имао сву моћ. Апостолске установе вероватно имају у виду слободу избора пастира народним гласом, јер иако захтевају да се за епископе бирају људи уважених година (50

година) ипак допуштају да се учини уступак вољи народа, ако он за епископа изабере и млађег човека, али достојног. Ако се у тој мери уважавао народни избор неког човека за предстојатеља цркве, онда се, с друге стране, избор клирика обављен без сагласности народа морао сматрати незаконитим. Када би се, у изузетним околностима, догодило да неко буде изабран и посвећен без претходне сагласности народа, онда су се епископи трудили да народу накнадно објасне зашто је и како до тога дошло, не би ли се народ тако помирио са оним што је учињено. Тако је Кипријан сматрао, као што већ знамо, да је приликом посвећења клирика неизоставно дужан да се претходно посаветује с народом да би заједнички донели суд о достојанству и заслугама онога кога бирају; стога, ако услед неких околности није могао да се држи тога правила, он се сматрао обавезним да то оправда пред својом паством. Таквих случајева у његовој пракси било је мало, али је за сваки био приморан да се правда пред народом. Споменућемо неколико најпознатијих случајева. Поставивши за време гоњења (дакле, у време када је окупљање било немогуће) два лица - Сатурна и Оптата: једног за чтеца, другог за ипођакона - без претходне сагласности народа, Кипријан се у посебној посланици упућеној у Картагину (он у то време није био у граду) извињава због свог поступка, наводећи као оправдање то да су поменута лица још раније уз општу сагласност била приближена клиру. Исти тај Кипријан, за време истог гоњења, пошто је без сагласности пастве за чтечеве поставио још два лица - Аврелија и Целерина - сматра за своју дужност да објасни пред народом мотиве којима се руководио када је тако поступио, те ради тога пише два писма у Картагину. Говорећи ту о Аврелију, он најлепшим цртама описује његову личност и тако даје до знања да иако је Аврелије био посвећен без сагласности заједнице, она не би требало да буде незадовољна избором новог клирика. Говорећи о Целерину, покушавајући да се оправда, Кипријан наводи многе олакшавајуће околности у своју корист: он указује на то да је Целерин имао виђење које га је подстакло да и против своје воље постане клирик; даље, Кипријан у најсветлијим бојама представља Целеринову породицу - његову баку која је постала мученица, и двојицу стричева који су се за време гоњења прославили исповедништвом. Набројавши све те околности, Кипријан закључује: „Дакле, немогуће је да човек какав је Целерин буде недостојан”. У писму о Целерину јасно пада у очи то да се Кипријан својски труди да докаже како се у своме поступку руководио озбиљним разлозима. Кипријану је, дакле, било веома стало да његова паства не помисли како он омаловажава глас народа приликом избора духовних лица. <<

Овакав избор епископа наставља се и у IV веку. Ево шта каже Лебедев (стр. 163-168):

>> Амвросије, епископ милански, у посланици једној цркви моли „да, по узору

на оце, избор епископа буде уз сагласност народа, и да се не обавља ако народ не пристаје да прими епископа који је предложен. О народном избору епископа нарочито убедљиво писао је Василије Велики, обраћајући се Неокесаријцима и представљајући им то као дело од важности за свакога од њих понаособ. „Молим вас да размислите о томе да ће, по оваквом или онаквом окончању тог дела, свако од вас сам да окуси његове прве плодове; зато бригу о заједничком делу не препуштајте другоме, како се то већ догађа, да после не би свако због своје лењости навукао на себе беду”. У V веку папа Лав Велики такође јасно истиче значај пастве приликом избора јерараха. Лав је писао: „Приликом постављања свештеника обавезно треба сачекати глас грађана, сведочанство народа, мишљење уважених људи и избор клира, да би у потпуности био сачуван апостолски поредак”. „Нико да се не поставља против воље и жеље народа, да народ, претрпевши принуду, не би омрзао нежељеног епископа и стао да га презире, те тако можда изгубио неопходну побожност, јер му нису дозволили да за епископа има онога кога би он желео”. Исти папа, у другом случају, инсистира на томе да оног који треба да предстоји свима, морају сви и да изаберу”. У прилог става да народ треба да бира духовна лица, у IV су веку глас подизали чак и неки сабори. Такво стремљење, пре свега, треба приписати Првом Васељенском сабору. У окружној посланици Сабора стоји: „По упокојењу неког епископа, на његово место може да буде узведен и новообраћеник, уколико буде достојан тога и од народа изабран”. У правилима Ипонског сабора (Африка, крај IV века) каже се: „Нико не треба да буде посвећен, ако за њега нема јемства народа”.

Стога црквена пракса и пружа доста примера да је црквена власт строго поштовала народну вољу приликом избора архипастира. По вољи народа на епископску катедру константинопољску дошао је Јован Златоусти. Сократ (VI, 2) о томе говори: „По смрти епископа константинопољског Нектарија, настале су бриге око постављања новог епископа. Једни су желели једнога, други су тражили другога, и након многих већања коначно су се сложили да из Антиохије позову презвитера Јована, који је био познат као учен и красноречив човек. Тако је император Аркадије, на основу заједничке одлуке свих, клира и народа, позвао Јована”. Искључиво народној вољи свој избор за епископа дугује и Мартин Турски, пошто су неки епископи, незадовољни његовом неугледном спољашношћу, били одлучно против поменутог избора. Поред таквог признавања права народу да бира себи пастира, црквена власт је пред народним захтевом попуштала не само онда када је избор народа било могуће сматрати за прихваћљив, него и онда када је тај избор био сасвим противканонски. Народна воља била је доминантна и у таквим случајевима. Ево, на пример, шта се 361. године догодило у Кесарији Кападокијској. Народна партија, ослањајући се на

војску, изабрала је за епископа неког Јевсевија, уваженог грађанина, човека високог морала, али који још није био крштен, а познато је да црквена правила нису допуштала постављање чак ни оних који су крштени недавно. Изабравши Јевсевија, народ је, како каже наш документ, „насилно захтевао” да епископи посвете изабраног. И мада су се епископи противили, на крају су ипак морали да се повинују вољи народа. У овом случају, посвећујући Јевсевија, епископи су, по речима Григорија Богослова, „више деловали рукама, него по вољи Духа”. Вољом народа за епископа миланског изабран је Амвросије, опет без обзира на то што још није био крштен. У неким изворима описани су и детаљи везани за Амвросијев избор: када су се грађани Милана састали у саборном храму ради избора епископа, и почели озбиљно да се споре око тога, одједном се зачуо дечји глас: „Амвросије - епископ!” И пошто су овај глас сви прихватили као знак с неба, изабрали су Амвросија за епископа. Како то разумети? Како је нечије дете могло да укаже на Амвросија? Вероватно се догодило следеће: кад су почели спорови по питању избора новог епископа и настао метеж, Амвросије, који је сабору присуствовао у својству градског префекта, покушао је да утиша галамције; да би задатак што успешније обавио, попео на епископску катедру, високу и пред очима свих. Али, само што се попео на катедру, неко дете, које је знало да је Амвросије префект, задивљено је повикало: „Амвросије - епископ!”, мислећи да је он заиста постао епископ града. Управо тај дечји узвик решио је питање избора новог епископа у Милану. Било је још сличних случајева. Понекад је народ себи дозвољавао да бира новог епископа за живота ранијег, кога би удаљавали. И народна воља би тријумфовала. Житељи два мала пентапољска града из времена Атанасија Великог, незадовољни својим епископом Орионом, добрим али потпуно неактивним старцем, уклонили су га са власти и на његово место изабрали Сидерија. Ипак, најзначајнији пример уступања народној вољи, представља избор пастира житељима Птолемаиде, у Пентапољу, у Египту. Говорим о избору Синесија Птолемаидског. Црква, или црквена власт морала је да пристане на поразне уступке Синесију, покоравујући се вољи народа. Чим су сазнали за прелазак овог филозофа-неоплатоничара у хришћанство, Птолемаићани су се одлучно изјаснили да га желе за свог епископа - тим пре што је у то време птолемаидска катедра била упражњена. Синесије је пристао да прими епископство, али је при томе изјавио да не жели да се растане не само од своје жене, него ни од философије неоплатонизма коју је високо ценио, као ни од појединих схватања до којих му је било веома стало. Он је тражио да остане при својим неоплатонистичким погледима на порекло душа, то јест, хтео је да остане при мишљењу о преезистетнцији душа, и није пристајао да прихвати хришћанска веровања о васкрсењу тела и вечним мукама: у овим тачкама учења хтео је да

сачува потпуну независност. Синесије је непосредно уочи посвећења писао своме брату: „Ти знаш да се философија не слаже с многим увреженим схватањима. Ја нисам себе могао да уверим да душа настаје после тела, то јест, одбацивао сам учење прихваћено у богословској науци о томе да душа настаје нарочитим божанским актом после стварања тела. На васкрсење тела”, писао је даље Синесије, „гледам као на тајну, али далеко од тога да прихватам хришћанско мишљење у вези с тим питањем. Ако ми епископска правила дозволе, ја ћу бити епископ не остављајући философију. Ради Бога оставићу задовољства која су ми драга, али што се мојих схватања тиче, њих се нећу одрећи”. И шта се догодило? Теофил, архиепископ александријски, иначе познат по својој строгости, био је принуђен да пристане на постављање Синесија, под условима на којима је овај инсистирао. Толико моћна била је народна воља. Истина, Синесије се после одрекао својих философских ставова у корист хришћанских, али то се догодило знатно касније.

Дакле, учешће народа у избору јерархијских лица представља доказану чињеницу у поменутом периоду.<< закључује Лебедев.

Сад, кад се све ово зна, можемо да замислимо ситуацију у којој би се појавио теолог - лаик, припадник лаоса, народа Божијег, и захтевао обнову ранохришћанског учешћа лаика у управљању Црквом и избору епископа. Он би могао да конструише своју схему на, рецимо, позивању на „унутартрјичне” односе, положај царског свештенства (сви смо „царско свештенство”, зар не?), изговарање возгласа „Аксиос” приликом епископске хиротоније, итд. Наравно, имао би да наведе мноштво примера из историје ране Цркве, и да тако образложи свој захтев. Ако би, неким случајем, он и његови једномишљеници стекли моћ у Цркви и утицај на образовне установе те Цркве, њиховој новој „агенди” не би било никаквих препрека.

Међутим, озбиљан приступ овом проблему не би таквој групи лаика - револуционара дао за право. Јер, мирјани су, постепено, губили свој утицај у Цркви, и то зато што је првобитна, харизматска, светодуховска чистота клира и лаиката - и с њом повезана слобода! - почела да пресахњује. О том процесу Александар Лебедев пише (исто, стр. 168 - 174):

>> Народ који је учествовао у избору јерархијских лица није умео да то право сачува за себе, нити је умео довољно да цени сав значај избора свештенства гласом пастве. Појавили су се нереди и злоупотребе које су довеле до постепеног нестајања обичаја да паства бира пастира. Неретко су се појављивали славољубиви претенденти на епископску власт, који су обезбеђивали себи поддршку грађанских власти и у народу формирали сопствену партију, крчећи тако пут ка епископској катедри које су били недостојни.

Притужбе Јована Златоустог најбоље показују како су изгледали народни сабори који су се састајали ради избора пастира. Он пише: „Дођи и погледај наше народно весеље, мислим на избор у епископски чин, па ћеш видети да се епископ, који таквим саборима председава, обасипа са онолико оптужби колико је велики поменути скуп. Видећеш да су се сви поделили на партије, и да свако стоји иза свог кандидата, па тако предлажу један другог, а други - опет неког другог. Нико не обраћа потребну пажњу на оно што је важно, то јест, на душевне особине кандидата; руководе се сасвим другачијим побудама на основу којих оцењују своје кандидате; кажу, на пример: овај је достојан избора зато што потиче из познате породице, док је други достојан - зато што је богат. Свако се труди да истакне свога пријатеља, или сродника, или чак онога који му се додворава. Неке чак бирају због њихове злобе, то јест, из страха да им се ови жестоко не освете ако не буду изабрани”. Овде није у питању само Златоустов беседнички опис. Историчар Сократ сведочи да се и сам Златоусти нашао управо у таквом тешком положају када је дошао у Ефес ради рукополагања новог епископа. „Када је дошао тамо”, приповеда Сократ (VI, 11). „Јован је видео ко кога хоће да узведе у чин епископа; видео је и како сви желе да докажу да су у праву, па се вагрено споре међу собом”. Пошто није било начина да се удовољи њиховим супротстављеним тежњама, Златоусти је спор разрешио тако што им је не водећи рачуна о њиховим захтевима, за епископа поставио свог ђакона Ираклида. Колико много кандидата за епископа би се понекад накупило, говори и пример галског града Буржа, где су једном приликом кандидати за епископа заузели читаве две клупе. Али, ни то није било све. Понекад су расправе и спорови око избора епископа узнемиравали и грађанске власти. Па и више од тога: раздори су доводили до нереди и крвавих сцена, као на пример приликом избора папе Дамаса, 60-их година IV века. У Риму су се појавиле две партије: једна је желела Дамаса, а друга Урсина. Најпре су се те две партије три дана тукле на улицама. Затим је, после неког времена, дошло до сукоба између Дамасових и Урсинових присталица у базилици Сицинина, то јест, у цркви; ту је после покоља пронађено 137 тела; коначно, после још неког времена, када су Дамасове присталице однеле превагу, у другој базилици је пронађено још 160 мртвих тела: убијени су овога пута припадали урсиновцима.

Само по себи је јасно да резултати овакве изборне процедуре нису могли да представљају утеху. Често су у епископски чин узвођени сасвим рђави људи. Тако је било већ у IV веку. Григорије Богослов каже: „Сада смо у опасности да сам свештенички чин постане оно најсмешније код нас, јер се епископство не стиче добротелима, него сплеткама”. По речима Григоријевим, народ је од епископа почео да тражи свашта што му је драго, али понајмање да буде пастир душа. „Народ, каже он, „сад не тражи свештенике, него беседнике; не тражи чуваре

душа, него поседнике злата; не тражи оне који би чистим срцем приносили жртве, него моћне заштитнике”. Народни избор, с карактеристикама које смо поменули, доводио је до нереда у црквеној власти. Документа Халкидонског IV Васељенског сабора дају обиље материјала за доношење суда о томе. На сабору је разматрано веома интересантно питање двојице епископа: обојица су сматрали да полажу право на ефеску катедру, оптужујући при томе један другог за незаконит избор, самовољом народа. Имена двојице претендената су позната- Васијан и Стефан. Васијан је овако описивао своје свргавање са ефеске катедре и постављање Стефана на њу: „Народ и клирици су ме неочекивано ухватили и избацили из свете цркве; водили ме и вукли по трговима, засипали ударцима, затворили у тамницу. Отели су моје свештене одежде и у бесу поставили на престо и на моје место једнога од оних који су се дрзнули да ми учине неправду”, то јест, Стефана. Уз то, Васијан се жали да му је народ разграбио имовину. А ево шта је, са своје стране, причао Стефан о постављању Васијана за епископа: „Васијан није био на законит начин постављен у Ефесу, него је сам себе узвео на катедру, уз помоћ гомиле наоружане мачевима и некаквих гладијатора”. Један од епископа који су посветили Васијана, заиста је на Халкидонском сабору потврдио да је избор Васијана представљао чин самовоље народа. Он је сведочио: „Неки Олосирих, један од државних чиновника, са исуканим мачем и с гомилом народа поставио је Васијана на катедру”; уз то, сведок је додао да је гомила и њега силом натерала да посвети Васијана. Један од отаца Халкидонског сабора је поводом избора у Ефесу приметио: „Тамо рукополажу кога било - зато и долази до нереда”. У Риму су у V веку две народне партије изабрале за епископе двојицу - Симаха и Лаврентија. Тако су они истовремено постали папе. Као последица тога, примећује историчар, дошло је до убистава, пљачки и других злочина.

Народни немири који су пратили изборе епископа довели су до тога да су народ мало-помало почели да удаљавају од чина избора. Но, том разлогу, који лежи у самом народу, треба додати још један, који је водио ка истој последици. Свештенство је тежило томе да се ослободи зависности од народа и трудило се да попуњавање сопствених редова остави себи на вољу. Што је клир имао вишу представу о самом себи, то му је неприродније деловала зависност од народа у поступку избора. Испитајмо, укратко, законодавство Источне цркве којим је учешће народа у постављању пастира постепено потискивано из праксе. У једном од такозваних Апостолских правила, у коме је очигледно реч о црквеним питањима у IV веку, указује се на могући случај да заједница неке цркве не прими рукоположеног епископа или презвитера - „по злоби народа”. Спомињање такве могућности претпоставља да понекад избор већ није обављан на иницијативу народа: доказ за такву претпоставку може се наћи у самом правилу (36), где се

народ, пошто не прима епископа који му је постављен, назива „непокорним народом”. Из тога се види да у IV веку (ако не и раније) народ почињу да удаљавају од избора епископа. Затим се појављују одређена правила која налажу ограничења за народ приликом избора пастира. Једним правилом Лаодикијског помесног сабора из IV века од учешћа у изборима удаљен је најнемирнији део народа: гомила (οἶλος). Правило (13) гласи: „Гомили народа нека не буде дозвољено да бира оне који треба да буду постављени у свештенство”. Касније се и грађанско законодавство труди да ограничи право народа у том погледу. По Јустинијановим законима, из читавог народа се као лица компетентна за избор епископа помињу само утледни грађани, што значи да је остали народ лишен права избора. До коначног одузимања овог права народу дошло је на Седмом Васељенском саору. У правилима тога сабора стоји: „Било који избор за епископа, презвитера или ђакона, који бива преко државних власти нема вредности”. А оног који треба да буде постављен за епископа, треба да бирају епископи (пр. 3). Ово правило се мало-помало утврђује како на Истоку, тако и на Западу.

Преостаје нам да додамо још неколико речи о другим појавама у изучаваном периоду - појавама кроз које је такође дошло до изражаја стремљење свештенства да себе постави изнад мирјана, и од њих се одвоји као виши елемент од нижег. У периоду о коме говоримо утврдило се правило да се духовна лица кажњавају уколико пређу у друго звање. У 7. правилу Халкидонског IV Васељенског сабора каже се: „Ако је неко једном ступио у клир, тај не треба да прелази ни у војничку службу, ни у световни чин - ако се неко дрзне на тако нешто, и не врати се са покајањем ономе што је раније ради Бога изабрао (то јест Цркви), нека буде предат анатемом”. Јустинијаново законодавство иде још даље. Његовим законима је одређено: „Ако неко одлучи да самовољно напусти духовно звање и врати се светском животу, сва његова имовина постаје својина цркве којој је припадао; сам он, пак, лишава се сталешких права и прелази у нижи сталеж.” Очигледно, законодавство почиње на духовни сталеж да гледа као на нешто тако узвишено да би прелазак из њега у други сталеж представљао својеврсно светогрђе и профанацију светиње. Занимљиво је још да је удовицама епископа, презвитера и ђакона правилима било забрањено да поново ступају у брак. Као да је брак, с клириком учинио такву жену некаквим светим створењем, па би тако брак са обичним смртним човеком представљао оскврњење светиње. Од V века сабори с нарочитом одлучношћу доносе прописе, каквих је било и раније, о томе да епископи и клирици треба да се клоне светских професија, као нечег што не доликује њиховом свештеном достојанству.

У истом периоду је окончан процес одузимања мирјанима права да пропо-

ведају у цркви, који је отпочео, као што знамо, још у III веку. На Картагинском сабору крајем V века одређено је: „Нека се мирјанин не усуди да проповеда у присуству чланова клира без њихове дозволе”. Крај тог процеса представља најстроже правило донето на Трулском сабору у VII веку. „Верник не треба”, каже се у 64. правилу овог сабора, „да јавно проповеда или поучава, те тако да на себе узима учитељско достојанство, него треба да се повинује поретку предатом од Господа, да слуша оне који су примили благодат учитељске речи, и да се од њих поучава божанској науци”.

Као закључак морамо ипак да кажемо да, и поред свих тежњи свештенства да се одвоји од народа, у доба којим се бавимо клир још никако не представља затворен сталеж. Тако, на пример, једно правило Трулског сабора забрањује обичај који је усталио у неким црквама - да се клирици бирају искључиво међу децом свештенства (прав. 33). <<

Шта је основна теза потписника ових редова?

Увек и свагда једна: Црква Св. Игњатија Богоносца иста је Црква као она којој је епископ био Свети Јован Шангајски. Јер је Христова. У њој су се мењали само акценти, а суштина је остајала иста: Дух Свети и духоносци као со Цркве, и, наравно, јерархија (нижи клир, појци, чтеци, ипођакони, виши клир (ђакони, свештеници, епископи)) и лаос, народ Божји. Није било никаквих „радикалних” резова: било је падања и устајања, али нема никакве потребе да маштамо о aurea aetas ране Цркве, и да живо ткиво данашњице моделујемо у складу с нашим идејама о томе на шта је aurea aetas личило. То је пут протестантизма, у ма какву причу о обнови се маскирао.

У тој перспективи, види се и развој православног монаштва. Оно није никаква нова појава која настаје тек у IV веку, када хришћанство постаје државна религија Римске империје. Девственици постоје од оснивања Цркве као њен украс и нарочити богопосвећеници. Девственик је био Свети Павле, и он је девство препоручивао (не наређивао!) свим хришћанима, управо као начин живота који иконизује есхатон (када се неће женити, ни удавати, него ће, по речи Господњој, бити као анђели на небесима). Монаштво је, у IV веку, само институционализовано на нови начин (на једној страни отшелници, на другој општежитељне заједнице.) Зато је девство победило и као начин живота епископата (Лебедев, исто, стр. 160-161):

>> Већи углед који су у источној цркви безбрачни свештеници уживали у односу на брачне, довео је до тога да црквена правила, не забрањујући брачни живот свештенику и ђакону, за епископа ипак безусловно траже безбрачност. У VI веку, грађанским законодавством цара Јустинијана је било прописано да се

ожењени људи бирају за епископе само ако немају децу и сроднике, како брига о њиховом васпитању епископа не би одвлачила од старања за паству. Затим, такође у Јустинијаново време, ономе ко је изабран за епископа било је забрањено да живи са својом женом. Коначно, Јустинијан је установио да онај ко се бира за епископа треба или да припада монаштву, или да је не мање од шест месеци у клиру, уз услов да се већ одвојио од жене, наравно - заувек. На тај начин, безбрачност постаје карактеристика епископа. Циљ коме је таквим законима стремио, Јустинијан је овако објаснио: „Тешко да је могуће да ожењен човек, уз свакодневне бриге за своју децу, сав свој труд и мисли посвети служењу Богу. Неки хришћани поклањају црквама целокупну своју имовину, с циљем да она буде употребљена за сиротињу и друге потребе. Било би недолично када би епископ, рецимо, то користио за своју децу и сроднике. Уместо да има телесну наклоност, он треба да буде отац свих верних”. Међутим, без обзира на Јустинијанове прописе, неки епископи, на пример у Либији, чак и крајем VII века и даље су живели брачним животом. Зато је Трулски сабор из VII века донео следећу одлуку (прав. 12): „Епископи не треба да живе са својим женама... Онај ко продужи да живи са својом женом, нека се свргне”. После те одредбе, малопомало брачни живот епископа излази из праксе на Истоку. Што се пак тиче осталих клирика, Трулски сабор је донео правило које представља закључну карику у законодавству везаном за брак код свештенства. Сабор је одредио (правило 13): „Ако се нађе ко да је достојан рукоположења за ђакона или презвитера, нека му заједнички живот са женом никако не буде сметња за узвођење у свештени чин; такође, није обавезан да се у време посвећења почне да суздржава од законитог општења са својом женом, како не бисмо дошли у ситуацију да увредимо од Бога установљени брак, који је Он у време доласка Свога благословио”. <<

Управо због свог узвишеног духовног стања, монаштво је увек било претходница сваке борбе за чистоту вере. Оно је у тој борби било спремно на исповедништво и мучеништво, више од било кога другога у Цркви. О томе Свети Јосиф Волоцки у свом делу „Слово о кажњавању јеретика” сведочи:

>> Ако иноци не треба да суде ни јеретичима нити отпадницима, како их је то осуђивао Антоније Велики? Он је говорио да су речи јеретика отровније од змијског отрова, и своје ученике је поучавао да никако не опште ни са мелетијанцима, нити са аријанцима, нити са осталим јеретичима. И свети исповедник Пафнутије је учествовао на Првом сабору, где је заједно са светим оцима осудио Арија на заточење. Свети Пахомије је увек осуђивао јеретике, говорећи да онај ко се меша са јеретичима и ко чита списе Оригена и осталих јеретика, силази на дно ада. Због тога је и Макарије Велики изашао из пустиње - да би осудио јеретика и да прекине његову јерес, што је и учинио. Свети Јефрем, када је чуо да се шире

Аполинаријева јеретичка учења, напустио је пустињу и дошао у Цариград, и не само што је осудио Аполинарија, него га је и својом вештом домишљатошћу казнио тешком смрћу. Дивни Исакије Далматски, који је од најранијег детињства живео у пустињи, када је чуо да се умножава Валентова јерес, дошао је у Византију, и не само да је осудио Валента, него га је и огњем сажегао. Исто је тако и Јефтимије Велики, мада није лично био на Трећем сабору, послао своје ученике на сабор и наредио им да осуђују и проклињу јеретике. Свети Авксентије, због дубоке старости и својих великих напора није могао да иде на сабор светих отаца када су се сакупили против Несторијеве јереси, наредио је да се доведе јарам волова, и да га одвезу на сабор, да осуђује и проклиње јеретике. Тако је учинио и Сава Освећени; чим је видео да се шири Севирова јерес, отишао је из Јерусалима цару Атанасију у Цариград и замолио га да осуди и прокуне јеретике. А када је Теодосије Велики видео Севирову јерес како се шири васељеном, напустио је манастир, и изашао је из пустиње, и обилазио је села и градове са намером да учврсти вернике, а јеретике да осуди и посрами. Затим, пошто је сакупио све иноке, он долази у Јерусалим заједно са Савом Освећеним, и они улазе у цркву у пратњи мноштва својих ученика-инока, којих је било око десет хиљада; Теодосије Велики и Сава пењу се на амвон и осуђују и проклињу Севира и све, који исповедају његово учење. Тако је и на Шести сабор уместо александријског патријарха дошао Петар монах, који је са светим оцима осудио јеретике. Света мученица Теодосија-девица, која се родила према пророчанству мученице Анастасије, и која се замонашила у узрасту од седам година, није од тада излазила из манастира. Али, када је чула да је цар Лав који је из Исаврије, послао свога спатариа да скине и уништи лик Владике Исуса Христа који се налазио на икони на бронзаној градској капији, света је Теодосија пожурила на место и чим је угледала спатариа који је трипут ударио секиром по лицу Христа Спаситеља, оборила је мердевине на земљу; тако је сурово убила спатариа. Затим је отишла у патријаршију, где је каменовала патријарха Анастасија иконоборца, и ту је, по наређењу злочастивог цара била убијена за икону Господа нашег Исуса Христа. И да се не би причало да Христова мученица Теодосија није ово учинила по Божијем наређењу, јер је својим рукама убила човека - преблаги Владика Христос прославио ју је по смрти многим чудесима и страшним знамењима, и сачувао је њено тело цело и нетљено, па зато сви који долазе на њен гроб бивају исцељени од свакаквих болести. А свети и божански оци прославили су је песмама, канонима и тропарима, и одредили су да се њена успомена празнује маја, у двадесет девети дан, равноправно са великим мученицима и мученицама Христовим. Заједно са светом царицом Теодором и благочастивим царем Михајлом, окупили су се свети велики посници и чудотворци, велики Аникије, и Арсакије,

и Исакије и Теофан Исповедник, и многи други, који су напустили манастире и пустиње, и дошли у град да би осудили и проклели јеретике. И на све васељенске и помесне саборе долазили су монаси, заборављајући своје манастире и пустиње, журећи у град. <<, каже Свети Јосиф Волоцки.

Есхатолошка напрегнутост монашког живота донела је овом реду славу какву нико у Цркви нема. Њихов утицај у доба иконоломства неизмерно је порастао зато што је већина епископа отпала у јерес, а монаси, попут Светог Теодора Студита, били су светилници читаве васељене, јер се нису одрекли Христа. У то доба потврдила се реч Светог Лествичника: „Бог је светлост ангелима, ангели су светлост монасима, а монаси су светлост људима у свету” - и то не само начином живота, него и одбраном вере.

Да поновимо: нема никакве потребе да нам се „набија на нос” ранохришћанска еклисиологија која је, тобоже „есхатолошкија” од данашње. Црква Божја је, Духом Светим, иста Црква кроз све векове до данас - и таква ће остати док је света и века. Будемо ли кренули опасним путем бирања из Предања онога што се нама свиђа, а прећуткивања онога шта нам се не свиђа, од наше вере неће остати ни камен на камену. Не може се причати о ранохришћанској улози епископа у евхаристијској заједници, а да се превиђа улога лаика у бирању епископа. Не може се причати о сваколитургијском причешћивању раних хришћана, а да се не говори о дугогодишњим епитимијама одлучења од Причешћа за тешке грехе. Не може се говорити о монашком послушању јерархији, а да се не говори о монашком животу јерархије и учешћу монаха у одбрани вере.

Зато је, дубоко смо уверени, најбоље остати са нашим Предањем оваквим какво је данас: да се епископи држе речи блаженог Августина, које је он упутио својој пастви: „Вама сам епископ, СА ВАМА сам хришћанин”, а да народ Божји зна своју меру и границу, и да је не преступа, тражећи „ранохришћанска права” и „ранохришћанско причешћивање” без ранохришћанског живота. Само тако ћемо бити срећни и Богом благословени светосавски Срби.

О ПОШТОВАЊУ ПРЕМА ЕПИСКОПИМА, „ГЛАСОВИМА ПРОТИВ ЈЕРАРХИЈЕ” И ЉУБАВИ

Уздигнут на такву висину служења, да буде икона Првоепскопа Христа, сваки владика треба да испуњава и низ духовно-моралних услова, да би своју иконичност не само показао него и доказао. Још је апостол Павле истакао да архијереј мора бити без мане, трезвен, мудар, поштен, гостољубив, кадар да поучава; не пијаница, не убојница, не лихвар, него кротак, мирољубив, не среброљубив (I. Тим. 3, 2-4). Зашто? Зато што ће, како рече митрополит петроградски Јован „сваки порок пре свега упадати у очи пастви и подривати ауторитет епископа. А епископ треба да буде светло и со земље за верујуће”. И још додаје петроградски владика: „Епископ као Божији управитељ, који стоји на челу пастве, слободан је од грешних навика. Код њега духовне силе побеђују оне телесне. Као господар над слугама, он господари слободно покретима своје душе. Он је трезвен, будно прати себе, врши велики подвиг самоодрицања, не пушта у своју душу ништа грешно, градећи овако унутрашњи дом врлине. Путем непрестане будности, распињања старог човека који трули у својој похоти, епископ достиже очишћење срца и ума, достиже чисто око, то јест здраво расуђивање о духовним стварима. С његовим унутрашњим духовним савршенством у складу је и његов спољашњи лик. Он је скроман у облачењу, наочит у ходу, разговору и обраћању људима. Пун је унутрашње и спољашње побожности. У односу према својој пастви епископ је као отац који не угађа себи, већ Ономе Ко га је поставио на чело народа Божијег, Он не господари паством, то јест не врши насиље над њом, већ јој пружа добар пример светости. Он воли добро свим срцем, усађујући и другима исту врлину. Ова љубав се нарочито примећује у томе што он отвара врата својега дома за путнике - намернике и све оне којима је помоћ потребна”.

Једна од основних заповести апостола Павла Тимотеју тиче се и непрекидног проповедања: „Проповиједај ријеч, настој у вријеме и невријеме, покарај, запријети, утјеши, са сваком стрпљивошћу и поуком” (II Тим. 4, 2)

Да, да, све је то тако. Али, да ли је то само теорија? Има ли од тога нешто и у пракси? Колико пракса пориче теорију? На крају крајева, као и ко зна колико пута у историји Цркве, поставља се питање - да ли је могуће испунити завет Христов. И човек који о овоме размишља нађе се у различитим недоумицама... Може ли данашњи епископ бити на висинама на које га призива описани идеал?

Какво је то питање?

Разумемо ли ми своје епископе?

Ретки су људи који могу да се уживе у туђи положај. „Сит гладном не верује” каже наш народ. Другачија је перспектива из палате, а другачија из потлеушице.

И тако није само у овом свету, који, библијски говорећи, у злу лежи; тако је и у Цркви, у којој болујемо од својих „људских, сувише људских” болести. Ретки су људи који могу да схвате положај другог хришћанина; колико је монах у стању да појми жењенога, који не спава ноћу док му беба плаче, и колико је жењен у стању да разуме монаха, који не спава на свеноћном бденију... Један од црквених положаја који, на први поглед, изгледа блиставо по својој спољашности, а који није лако појмити и молитвено сагледати, свакако је и положај епископа. Јер ми владика видимо углавном за време службе Божије и торжествених свечаности... А како је њима, у ствари? Са чим се они суочавају? (Одавно ми је јасно: разумевање за другог, или, како би неки рекли, за Другог, може се имати само у молитви за њега...).

Ево шта о савременом положају епископа пише руски апологета, ђакон Андреј Курајев: „Не може се сваком од наших архијереја рећи да је он пламени молитвеник или прекрасни богослов. Неки пре одају утисак искусних политичара и успешних каријериста... Али, како год чудно звучало, и таквих људи мора бити у свеопштој атмосфери архијерејског сабора. Неопходни су људи који су навикли да на све гледају рачунајући на последице; „А шта ће бити од тога? А како та реч може да одјекне у нашем кругу? Или оном? Или оном?” Епископ, по самом свом положају, живи истовремено у неколико светова. То није монах који живи с људима што су скупа с њим начинили животни и светопогледни избор. То није ни парохијски свештеник који општи само са онима који су сами нашли пут до његове парохије и обраћају му се са „оче”. Епископ мора да „контактира” и са банкарима, и са партијским активистима, и са државном администрацијом и са лидерима других религиозних група, са световном интелигенцијом и са монасима...

Због тога епископ у глави има већи број параметара по којима прорачунава последице својих, оваквих или онаквих, речи и дела. Поред овога, епископ је, за разлику од духовника, јавна личност. Његова реч не говори се лицем у лице, на личној исповести, у затвореном простору храма, него јавно. И зато он мора да се учи да буде што обазривији.”

Православни хришћани су зато увек ценили епископски чин, и никад нису, због моралних слабости својих архијереја, правили расколе и бунтове у Цркви. Епископ је, и по канонима, неприкосновен: о његовим моралним преступима може да суди само Архијерејски сабор. А да је било лоших владика у историји Цркве - зна се. Међутим, верни народ се држао онога што је Господ рекао о фарисејима: „На столицу Мојсијеву седоше фарисеји. Шта год вам кажу да чините, то чините, а оно што видите да они раде - немојте радити, јер говоре, а не творе”. Његови лични греси су његова лична ствар. Зато је Св. Генадије Схоларије

рекао: „Проверавајте епископе само у једном - да ли су православни”. Међутим, изгледа да данас пастви не треба дозволити ни то да поставља питања о православној вери свог клира. Ево једног примера.

Епископ Игњатије је, у свом обраћању свештеницима у Пожаревцу, 17. марта 2008., по писању „Саборности” (1/2008.), говорио о следећем:

>> Епископ је својим презвитерима говорио о тешкоћама, најпре приликом управљања собом, а затим и приликом вођења народа Божијег, поготово у овом времену тешком за наш народ. Тешио их је, уливајући наду у Господа, који је победио свет и смрт, подсећајући их на њихов позив - да најпре молитвом Господу доприносе спасењу повереног им народа. Такође је говорио о значају свете Литургије и њене структуре као иконе Царства Божијег. Владика је упозорио на рушење јединства народа Божијег које се дешава управо изопачењем ове структуре Цркве. Подвукао је да та структура, која је икона структуре Царства Божијег, никако не сме бити нарушена, док остале историјске форме могу бити мењане, као што су током претходних двадесет векова и мењане, допуњаване или скраћиване. Искушење које прети Цркви ових дана јесте појава појединаца који дижу свој глас против црквене јерархије, говорећи да познају истину боље од свештенства, чинећи, заправо, тиме исто што и протестанти у XVI веку - руше заједницу Духа Светог и утврђују индивидуализам. Но, заблуда је ако ко мисли да има заједницу са Богом, мимо заједнице са крштеном браћом. Ако Господ заповеда да љубимо непријатеље своје, колико већма треба љубити своју браћу. А у ствари, у Цркви се појављују мржња и табори, руши се заједница Тела Христовог, што заправо представља грех који се неће опростити - хулу на Духа Светог, Духа Заједнице, рекао је Владика. На крају ове теме, он је утешио присутне, речима: „Свакако, Господ је милостив и Црква ће се изборити са искушењима и наставити својим путем - ка Царству Божијем”. Поука историје је да људи који отпадне од Цркве, тј. одвоје се од те једне заједнице, у почетку бивају заједница међу собом, али нестабилна, и настављају међу собом да се разједињују. „Као кад се рукавац одвоји од реке и једно време буја. Тада даје утисак да је нешто, а после се полако суши, постане бара и од баре не остаје ништа”. Но, стадо мало али одабрано, тј. Црква, остаје неразделљиво. На крају је Владика поручио свом свештенству: „Никад не треба да се бојимо да другог волимо и да другоме опраштамо грехове, да остајемо у заједници, јер без обзира колико нам изгледало парадоксално, то је у ствари живот и то је нешто што нам Господ препоручује”<<

Свакако је значајно кад епископ своје свештенике учи о тајни Св. Литургије и неопходности трпљења и љубави. Али, кад епископ својим свештеницима не каже да Св. Литургију треба да служе по одлукама СА Сабора СПЦ, Типику и Службенику, него их подучава да постоји нека непроменљива „структура”

Литургије, која је „икона структуре Царства Божјег” (а он тачно зна шта је то, док СА Сабор СПЦ, Типик и Служебник то, ваљда, „не знају”), док све остало може да се мења, онда свештеници могу пасти у искушење да експериментишу Литургијом, као што се папистима десило у доба „литургијске обнове” после II ватиканског концила, због чега папа Бенедикт XVI мора да виче: „Литургија остаје Литургија само док онај који је служи не може да манипулише њеним спољашњим елементима”.

Овде је епископ Игњатије упозорио на „појединце који дижу свој глас против јерархије, говорећи да познају истину боље од свештенства”, рушећи тиме заједницу Духа Светога. Он свакако не мисли на верне који моле да се поштује одлука СА Сабора СПЦ о служењу Св. Литургије, који „не дижу глас против јерархије” као такве, него од епископа непослушних Сабору (а заклетих му на послушност!) молитвено ишпу да се држе САБОРНИХ ОДЛУКА, без обзира на своја лична мишљења. На индивидуалистички пут протестантизма стају само они који себе сматрају већима од Сабора (јер, како рече Св. Јустин Ћелијски, у протестантизму је сваки човек - папа), као и они који хоће да се врате теологији Св. Игњатија Богоносца, прескачући Св. Јустина Ћелијског и Св. Николаја Жичког, њихово богословље и еклесиологију. Јер, протестанти су се увек враћали „раној Цркви”, и, не слушајући Свето Предање, хитали само Sola Scriptura утопизму (данас је тај утопизам евхаристијско без подвижничког, аисторијско евхаристијско, евхаристијско самом себи довољно.) Мржња и табори се јављају тамо где неко умисли да је мудрији од Цркве Божје, и из њеног Предања узима оно што му се свиди, сматрајући да је ученији и теологичнији од своје браће, и да, самим тим што се причешћује на свакој Литургији, има довољно љубави.

Што се љубави тиче, она, по учењу Цркве од Истока, има мало везе са оним што највећи број људи (па и оних који све своде на ЕПИ ТО АВТО -perpetuum mobile теологију) под тим подразумева. Ево шта о правој љубави као дару Божијем и Божијој благодатној енергији, у свом „Моралном богословљу” (стр. 222-226), каже славни румунски новофилокалиста и исповедник, прота Димитрије Станилоје:

>> До сједињења са Богом не може се доћи осим до кроз чисту молитву. „Врлина молитве остварује тајну нашег сједињења са Богом”, каже Свети Григорије Палама; „јер молитва је веза разумних створења са Творцем.” Свакако, сједињење са Богом је и изнад чисте молитве. Оно означава савршену љубав. И оно не бива од човека, већ му долази од Бога.

Пре него се нађе у стању чисте молитве, човек треба да се очисти од страсти. Али то очишћење иде раме уз раме са узрастањем у богољубљу. Тако, богољубље, унапред орошавајући душу, утврђује је у бестрасном тиховању и у чистој

молитви. А тиме, у њу навире још више љубави. Боље речено, сада у њој ради само божанска љубав, односно Дух Свети. „Као што се узбуркано море стишава када се по њему разлије уље, каже Дијадок, пошто његова олуја бива побеђена квалитетом овога, тако и наша душа бива испуњења блаженим тиховањем, када се у њу налије сладост Духа Светога.”

Постоји, дакле тесна веза између љубави и бестрашћа. Љубав предпоставља бестрашће и учвршћује га на свој начин тиме што је оно супротност страстима које представљају егоизам. Стога љубав у свој својој пуноћи долази у душу чим смо достигли бестрашће, односно ослободили се од страсти. Наравно, тада стичемо и врхунску молитву, вишу од молитве речима. Јер не може се молити како ваља онај који није миран, нити се може искључиво управити на Бога, док је на егоистички начин заузет самим собом. У том смислу, љубав сажима све остале врлине, ако је сваком врлином убијена по једна страст. Она је дакле непосредни плод молитве. „Све врлине помажу уму да дође до богољубља, али, више од свих, чиста молитва. -Јер њоме узлетевши према Богу, ум излази ван свега испунивши се тада духовнога делања, постаје као један извор из кога избија љубав и радост.”

За разлику од римокатолика који не допуштају нестворене Божије енергије и који према томе и љубав сматрају створеним даром, Православље сматра љубав нествореном енергијом која се саопштава Светим Духом, божанском енергијом и обожујућом, помоћу које реално учествујемо у животу Свете Тројице. „Љубав долази од Бога”, вели Свети Јован (1 Јн. 4, 7). „Али та љубав, по Светом Василију, претпоставља лично расположење створене природе, семе или силу љубави /.../ у човековом бићу, призваном к савршенству кроз љубав.”

Човек има начелно способност да постане субјекат божанске љубави и у извесној мери ка томе и тежи. У томе пребива његов божански лик. Али саму љубав у њеној пуноћи он не може имати сам од себе, него је прима од Бога, што значи да подобије не може стећи друкчије до кроз заједницу са Богом.

Иако се дакле у лику скрива могућност подобија, она не може да се актуализује сама од себе, него само у пламену делања или божанске љубави.

Природу у чистом стању нећемо наћи, него или у стању под-природе, или у стању природе прожете благодаћу. Дакле не познајемо ни природу љубави у њеној чистоти. Љубав коју видимо код човека, мимо везе са Богом, није чак ни природна љубав. Велики недостаци ове љубави показују нам да истинска љубав не може бити друго него дар Божији. Када је природа доспела у своје здраво стање, у њеној љубави је и божанска благодат.

У тој природној љубави пак активан је и човек. Сем тога, изнад ове степенице налази се онај у коме искључиво дела Божија љубав. У ствари, у љубави можемо

разликовати три степena: а) Тежње природне привлачности у стању природе отпале од благодати; б) Хришћанска љубав, која користећи ове тежење расте божанском благодаћу и личним подвизима; она може да узрасте и постане чврста; она води природу до свог назначења, у извесној мери њеног испуњења; у почетку је мање јака, касније све стаменија и интензивнија. Када говори о природној љубави, Дијадох једанпут има у виду прву, други пут другу. Друга љубав на почетку, као колебљива, лако може да се помеша са природном симпатијом, боље речено, безблагодатном. Али по мери свога напретка учвршћује се, приближава се љубави као екстази, која је опет искључиво дар одозго. Друга, или хришћанска љубав, припрема душу за екстазу. Ове две пак могу стојати под истим именом, нарочито кад је реч о највишим степенима прве. в) Коначно, постоји љубав као екстаза или, искључиво као дар одозго. Она долази то јест у њој љубав прима нову, другу снагу и наставља узрастање. Ако се у току друге човек уздиже благодаћу до стања обновљене природе, љубав као искључиви дар уздиже га изнад граница природе. Ми, говорећи чешће о истинској љубави, мислимо на другу љубав, супротну првој и обузету егоизмом. Али ни она још није љубав као изричито божанска енергија.

Савршена љубав значи потпуну победу човека над самим собом, не у смислу потцењивања себе након обесхрабрености, већ у смислу позитивне потврде живота, мада се она односи на чињеницу да се истински живот састоји у искључивој бризи за друге до самопрегора. Ко има истинску љубав у себи осећа безграничну силу да се дарује, коју очигледно не може имати од себе.

Божанска љубав има снагу коју никаква противречност не може да уздрма, што међутим не може да се каже за природну љубав. Онај ко има ову љубав осећа у себи извор увек пун светлости и радости. Те врлине не може имати природна љубав, која опада сувише брзо и коју ослабљује свако зло које наиђе.

Божанска љубав која силази у човека претпоставља победу над егоизмом пројављеним кроз страсти и, као позитивни излазак човека из себе, она је истовремено и љубав према Богу и љубав према ближњем. Наравно, пошто љубавна сила потиче од Бога и зато што се стиче стремљењем душе ка Богу кроз молитву, оправдано је рећи да је љубав према Богу извор љубави према човеку а не обратно. Не иде се од човекољубља ка богољубљу, него од богољубља ка човекољубљу; будући да је последње продужетак првога. „Када неко почне изобилно да осећа љубав према Богу, он почиње и ближњег да воли”, каже Дијадох. То не значи да човекољубље по неки пут може да мањка. Љубав према човеку је нужни плод љубави према Богу, као што је род биљке неопходни учинак сунчеве светлости коју он прима својом окренутошћу ка сунцу.

„Онај који љуби Бога не може да не љуби и свакога човека као самога себе,

вели Свети Максим Исповедник, иако нема задовољства у још неочишћеним страстима ближњег.”Свети достижу савршенство и уподобљени су Богу онда када њихова љубав извире према свима људима.” Љубав према Богу не допушта ни најмању сенку преко љубави за ближње. Који у срцу свом примећује сенку мржње према неком човеку због ко зна којег греха, потпуно је одвојен од љубави Божије. Јер љубав према Богу не подноси имало мржње према било ком човеку.” „Као што Бог све воли једнако, прослављајући врлинског, а злог милујући и тражећи начина да га исправи, исто тако и овде: ко љуби Бога и све друге подједнако, добродетелног због његове добре, како природе тако и воље, а злог због његове болесне нарави, воли га састрадавањем које гаји према злочестивом као према некоме ко пребива у тами.” Сила такве љубави према ближњима објашњава се тиме што је она божанског порекла и силази у душу и усмерена је, с једне стране ка Богу, а са друге, ка ближњима. Свети Исак Сиријин пак види супротност између љубави овога света и љубави према људима. „Не можеш имати љубав према људима који љубе свет.”

Наравно, човек не може обухватити собом сву љубав Божију. Али није мање истинито ни то да имајући је у себи, човек је осећа као нешто што више не престаје. Она расте у зависности од вежбања и воље да се буде јак. Јер по мери отварања свога срца за људе, човек га и проширује за океан божанске љубави. „Многи свети су предали своја тела зверовима, мачу, огњу, ради ближњег.” Кроз узрасле до такве љубави саопштава се бескрајна божанска енергија љубави, премда је канал њиховог бића претесан да би могла да се цела манифестује од почетка. Они имају утисак да их опкољава, да их преплављује неограничена радост и жеља да загрле свакога. Таква је дакле она на највишем степену као екстаза. „По свом квалитету љубав је подобра Богу колико је то могуће смртницима да постигну, по свом делању она је пијанство душе; по свом учинку она је извор вере, амбис дуготрпеливости, океан смирења”, каже Јован Лествичник. Исак Сиријин овако описује неограничену љубав која од Бога силази у срце: „Љубав чији је узрочник Бог налик је неисцрпном набујалом извору. Јер Он сам извор је љубави и неисцрпна храна која је одржава. Никада не мањка ономе који се ње удостојио, материје која га привлачи да помиње Бога, тако да он и у сну разговара с Њим.” Екстатички пак карактер те љубави он такође описује овако: „Ова љубав чини душу екстатичном. Стога, срце онога који је осећа, не може више да се одвоји од ње, већ по мери придошле на њега љубави показује на себи необичну промену. А опипљиви знаци те промене су: човеково лице постаје огњено, пуно чари, његово се тело загрева, страх и стид се удаљују од њега и он тако рећи постаје екстатичан. Сила која сужава ум одступа од њега, донекле излази ван себе. Грозну смрт сматра радошћу а созерцавање ума никада

се више не прекида у поимању небеског...Његово природно познање и гледање ишчезава, и он више не осећа њихово кретање и присутно међу стварима, па чак и нешто кад би чинио не осећа се као неко чији ум броди у созерцању и у сталном размишљању, док с друге стране, налази се у разговору са неким.” Називајући је, као и Дијадох „пијанством душе”, Свети Исак Сирин то пијанство овако карактерише: „Тим духовним пићем су опијени су били апостоли и мученици, први прошавши сав свет у подвигу и осуђивани, други проливајући своју крв као воду из одсечених удова и трпећи највеће муке, нераслабљеном душом.” Божанска љубав је према томе пијанство, пошто својим полетом превазилази телесно расуђивање ума и телесна чувства. Она преноси у други план стварност онога који се њоме причешћује. Он види други свет, чија логика помрачује логику обичнога живота, прима утиске другачијих стања која превазилазе осећаје бола и телесних задовољстава. Тога ради, мученици овоме свету личе на лудаке, међутим они су прави мудраци.

Свети Јован Лествичник изјављује да божанска љубав чини да њени причасници више не осећају задовољство ни у јелу, па чак да га веома често и не пожелe. „Дакле, као што вода храни корен биљке испод земље, тако небески огањ храни њихову душу.” Љубав је значи, снага која храни душу, излива силу и у тело тако да они више немају потребе за редовним јелом ради одржавања снаге за живот.

Врло је интересантно запажање Јована Лествичника да ми, љубећи личност вољеног, осећамо његову силу кадру да нас преобрази; дакле, утолико више треба љубити личност Господњу. „Ако нас лице љубљеног преображава у целини и очигледно, томе доприноси да зрачимо и да смо блажени, радосни, а камоли то неће учинити лице Господње које невидљиво силази у чисту душу?”<< Овако каже прота Димитрије Станилоје.

Дакле, љубав се не своди само на евхаристијску заједницу. Није се довољно стално причешћивати да би се волели сви удови тела Христовог. Није довољно сести за „трпезу љубави” да би то била љубав. Љубав се рађа после тешких подвига и задобијања свих врлина: од страха Божјег и свеобухватног уздржања, преко трпљења, до кротости. И љубав даје Бог; и не даје је аутоматски. И Љубав је увек Истина, јер је Христос. И ако неко неком говори Истину, не значи да га мрзи (као што је епископ Игњатије оглужио као „мрзитеље” епископе који се не слажу с његовим виђењем „евхаристијске еклисиологије” и „литургијског препорода”).

Враћајући се на почетак овде реченог, подсећамо: народ Божји је УВЕК поштовао епископа као литургијску икону Христову, без обзира на његове личне слабости и немоћи, само ако је епископ исповедао праву веру и није претумачивао Св. Предање. Неповећење према јерархији рађало се једино тамо где је народ

осећао да се уводе новачења туђа Св. Предању. Зато је митрополит Јеротеј (Влахос), у свом огледу „Богословље литургијске обнове”, истицао да су промене у Литургији, у складу са откривењем Божјим, могли да уносе **само** свети, а никако не преображени и непросветљени људи, ма какве дипломе имали. Наша Литургија је плод делања Духа Светога у Светима: Јовану Златоусту, Василију Великом, Јустинијану Великом, Филотеју Кокиносу. И протумачили су нам је Свети: Дионисије Ареопагит, Максим Исповедник, Герман Цариградски, Симеон Солунски, Николај Кавасила, Јован Кронштатски. Било који епископ, макар морално најнесавршенији, док доследно праги Архијератикон и Типик; учећи своје свештенике да следе Службеник и Типик, јесте епископ који води своју паству ка Христу, и кога паства поштује. Макар блудник, макар пијанац - то је његова ствар; на Литургији - икона је Христова!

Али...

Али, ако неко у име „стабилне структуре” Литургије, почне да мења њене „променљиве елементе” (минимизира иконостас, уклања олтарску завесу, гласно чита тајне молитве, причешћује народ честицама за мртве, даје ђакону да причешћује уместо свештеника, инсистира на сваколитургијском причешћивању без покајничке припреме), он мора да очекује да га људи питају: „Ко си ти? Одакле ти мистичка легитимација за тако нешто?”

И то питање му се не поставља из мржње, него из љубави. Јер се за њега, на свакој Литургији, молимо „да правилно управља речју” истине Божје.

Наравно, опасност од протестантизма у наше дане постоји - и то од „протестантизма источног обреда”. А тај пут почиње *salto mortale* у „прва III века”, уз прескакање Светог Предања наших дана. Ево шта је о томе рекао Св. Симеон Нови Богослов:

„Ко не тежи да се са свом љубављу и жељом у смиреноумљу сједини с последњим (по времену) од свих светих, и ко се с неповерењем односи према њему, тај се никад неће сјединити ни са претходнима и неће бити примљен међу свете који му претходе, па макар му се чинило да има сву веру и сву љубав према Богу и према свим светима. Он ће бити избачен из њихове средине као онај ко није хтео да у смирењу стане на њихово место које му је пре векова одредио Бог и да се сједини са оним последњим (по времену) светим, како му је Бог то предодредио.”

О непрекидности православне традиције овако говори епископ тихвински Константин Горјанов, ректор Петроградске Духовне академије и Богословије: „Лепо је видети како се на Западу обнавља занимање и пажња према делима Светих Отаца. Али ту се може запазити један забрињавајући симптом: у западној традицији светоотачка мисао се прекида на осмом, или, у најбољем случају, на

четрнаестом веку, а даље? Ми сматрамо да заустављање светоотачке мисли на неком конкретном периоду значи заустављање предања и богословску немост Цркве. За нас су Оци новог времена (Свети Филарет Московски, Инокентије Московски, преп. Серафим Саровски у његовим поукама, Св. Игњатије Брјанчанинов, Свети Јован Кронштатски, Св. Нектарије Егински, Св. Николај Велимировић, преп. Јустин Поповић и многи други) настављачи светоотачке мисли исто толико значајни као и древни оци. Они су за нас веома важни и зато што су ближи нашем времену и често дају одговоре на горућа питања нашег живота. Зато пут читања Светих Отаца видим на следећи начин: од нових према старима...” („Црква, Литургија и образовање”).

Чувени амерички подвижник, јеромонах Руске Заграничне Цркве, отац Серафим. (Роуз, +1982.) је подвлачио: „Истинско, непромењено хришћанско учење преноси нам се усмено и писмено, непрекидно, од духовног оца на сина, од наставника на ученика. У сваком времену у Цркви су били Свети Оци, у свако време се преносило, рекло би се, изгубљено светоотачко учење. Чак и данас, када су му многи православни окренули леђа, има истинских његових чувара и они преносе учење онима који жуде за њим. Како је важно нама, последњим хришћанима да добијемо надањујући пример и руководство Светих Отаца недавног времена или наших дана, оних који су живели у истим таквим условима као и ми, па су ипак у целини сачували првобитно и увек младо учење... Погледајмо себе: ако осећамо ревност према Православљу, али немамо спону која нас везује са Св. Игњатијем Брјанчаниновим или Св. Теофаном Затворником, излажемо се опасности да се одвојимо и од других Светих Отаца. Прејемственост се не сме прекидати...”

То, дакле, треба имати у виду. Јер, понављамо: Свети Игњатије Богоносац се, у наше дане, јављао преко Светог Јустина Ћелијског и Светог Николаја Жичког, који су следили Светог Василија Острошког и Св. Петра Цетињског, који су следили Светог Саву, који је следдио византијске Оце свог доба, који су следили Св. Три Јерарха, који су следили ране Оце, који су следили Апостоле Христове, очевидце и сведоке Логоса. И то је Љубав која је Истина.

О САБОРНОСТИ

САБОРНОСТ ИЛИ САМОВОЉА?

(Епископ Игњатије о односу Сабора и архијереја)

У свом интервјуу богословском годишњаку „Саборност” (2/2008), епископ браничевски Игњатије је устврдио да је „свака месна Црква возглављена једним епископом (данашња епархија), представља пуну Цркву, Једну, Свету, Саборну и Апостолску Цркву, а не део Цркве. Једна епархија није део једне помесне, тзв. аутокефалне Цркве, већ Црква у правом смислу те речи. Не постоји Једна, Света, Саборна и Апостолска Црква, тј. не постоји васељенска Црква мимо месне, тј. локалне Цркве. Локална Црква је истовремено кроз Литургију и њеног епископа и васељенска Црква./.../ Сабор, као друга институција у односу на институцију епископа и месне Цркве, настао је у историји Цркве управо ради остварења јединства Цркве на васељенском нивоу./.../ Литургијска заједница, а самим тим и њен епископ, је истовремено локална и васељенска Црква.”

Видевши да је ово учење у најмању руку неуобичајено, епископ Игњатије се ипак присећа: „Епископа бира Сабор епископа и хиротонише га Сабор. Уколико, пак, то није могуће, тј. да сви епископи присуствују хиротонији, онда дакле најмање двојица или тројица, што такође изражава Сабор. Сви остали треба да дају писмену сагласност на то.”

О улози патријарха епископ Игњатије вели да он „чува нераздељиво и несливено јединство између месног епископа и Сабора епископа, између пуноће и аутокефалности месне Цркве и њеног епископа и пуноће васељенске Цркве, коју изражава Сабор./.../”

О томе како Сабор доноси одлуке, епископ Игњатије каже: „Сабор, дакле, доноси своје одлуке које се тичу свих епископа, и које су изграђене на свеукупном предању Цркве једногласно, а не по већинском систему./.../ Сабор епископа као институција нема никакве везе са такозваним демократским институцијама, у којима одлучује већина. Параметар на основу кога Црква мери шта је истинито, а шта не, јесте будуће Царство Божије, као заједница љубави, слободе, у којој јединка постоји захвљујући заједници, а заједница захваљујући јединкама, односно параметар је литургијска структура, која је икона Царства Божјег”.

Овим је епископ Игњатије коначно потврдио тезе које је изнео на састанку комисије за промену Устава Србске Православне Цркве, када је, између осталог, рекао:

>> Ваша Преосвештенства, драги оци и браћо, ја бих се само на почетку осврнуо на садашњи Устав и његове експлицитне поставке. Овај садашњи Устав

из 1931. односно 1947. год. формиран је на основу еклисиологије и канонског права која се развило после појаве парохија у животу Цркве у III и IV веку. Карактеристика ове еклисиологије и овог канонског права на основу којих је формиран овај Устав јесте у томе што се службе и извори власти не темеље више на литургији као што је то било до IV века већ, пре свега, на администрацији. Будући да са појавом парохије свештеник возглављује једну заједницу, односно почиње он да служи Евхаристију, епископ се појављује као онај који више није служитељ, или није бар пре свега служитељ литургије и своју власт црпи, не више из литургијске заједнице већ из административне, задржавајући право рукоположења које извире из литургије. Свакако, ово није једина основа нашег Устава, она садржи и једну другу компоненту, а то је еклисиологија која се темељи на Евхаристији, на оној еклисиологији Игњатија Богоносца или бар на оној која је владала на Истоку у Хришћанској Цркви до III односно IV века.

Које су предности ове еклисиологије коју смо управо навели? Ова еклисиологија посматра Цркву као заједницу са једном одређеном и непроменљивом структуром. Није Црква ни харизматично друштво нити заједница вере и срца, како су је назвали протестанти, нити опет скуп идеја, или промоција идеја како се она данас углавном схвата. Та одређена и непроменљива структура Цркве извире из Царства Божјега, оне визије Царства како је то Св. Писмо Старог и Новог Завета пројавило. Месија, односно Христос - на челу, око њега апостоли и сабрани народ Божији са свом творевином. То је структура Царства Божијег која се пројављује кроз Откривење, пре свега, у литургијској заједници, у догађају литургијског сабрања. Отуда су службе, односно структура литургије, је била утемељена на Царству Божијем, а с друге стране, литургија је била конкретно постојање Цркве њен израз, односно њена видљива пројава, оно што је говорио Св. Игњатије Богоносац када говори о директној надлежности епископа. И на овоме плану епископ се јавља као служба која конституише Сабор и Сабор се не може наћи изнад епископа како се то данас тумачи и у смислу како то данас мало стоји у нашем Уставу да Синод у првој инстанци суди епископу, а после тога Сабор. << (Из записника са друге седнице Комисије за промену Устава СПЦ, од 25. децембра 2002.)

Учење које је изнео епископ Игњатије умногоме је туђе самосвести православних Хришћана из Цркве од Истока. Али, да не бисмо били оптужени за дилетантски субјективизам, морамо се позвати на двојицу најугледнијих православних канониста Цркве у XIX и XX веку, епископа Никодима (Милаша), и професора др Сергија Тројицког:

Ево како изгледа Милашево тумачење 37. апостолског правила:

>> Два пута у години нека бива сабор епископа, и нека међу собом испитују

догмате благочестија и ријешавају црквене спорове, који се истакну: први пут четврте неђеље педесетнице, а други пут дванаестог дана мјесеца хиперверетеја.

(Ап. 34; I. вас. 5; II. вас. 2; IV. вас. 19; трул. 8; VII. вас. 6; антиох. 20; лаод. 40; карт. 18, 73).

- Сваки је епископ у својој епархији самосталан у свему што се тиче унутрашње епархијске управе и одређених у правилима епархијских послова; али та његова самосталност престаје, чим се има да одлучи о каквом послу, који се тиче вјере или црквене дисциплине, и у опће, чим се тиче некога посла, који изилази из обичних граница епархијског устројства. У оваквим приликама епархијски је епископ зависан од гласа и суда осталих епархијских епископа дотичне обласне цркве и првог епископа те цркве (ап. 34 и паралелна правила), зависан је дакле од сабора епископа. Само у сабору епископа сваке поједине обласне цркве усредсређена је пуноћа црквене власти за ту област, исто као што је у сабору епископа све цркве усредсређена сва пуноћа црквене власти за васељенску цркву. Ово је основно учење православне цркве, које се оснива на божанскоме праву. Основатељ цркве у свима Својим установама освртао се увијек на слабост људске природе и издавао је такве заповиједи у погледу цркве, које би с погледом на ту слабост могуће било испунити. У природи је човјековој да заједничко деловање многих лакше води к жељеној цијели. Заједничким деловањем боље се види сушност дотичне ствари, поузданија се одлука доноси, учвршћује се воља појединаца, откривају се лакше погрјешке и лакше се постизава установљена цијељ цркве; у исто вријеме оваквим се деловањем уздржава хришћанска смиреност и свијест о личноме несавршенству. К овоме је Христос додао још једну нову заповијед, заповијед о узајамној љубави, која све сједињује у једноме духу и мисли, која све оживљује и снажи. Достигнути ово може се само у братској заједници и договору на сабору; јер ако сваки поједини, ма колико он био добро расположен, буде хтио слиједити само своме мишљењу, тиме се никада до јединства не ће доћи, а међу тијем баш по јединству мишљења свију познаје се права Христова црква. Примјер Христа Спаситеља и Његових апостола до очигледности нам потврђује ово. Христос обећава вијернима Својим да где су два или три сабрани у име Његово, ту ће Он Међу њима бити (Мат. 18, 18-20). Апостоли су вијерно слиједили ријечима Учитеља свога. Премда су они сви богато испуњени били Духа светог, и дакле могли су и сами изравнавати разне спорове, који су се у цркви појаељивали, ипак они то нијесу радили, него при сваком важнијем питању састајали су се и саборно су ријешавали истакнуто питање; а тијем су хтјели показати примјер својим пријемницима, како они имају у томе да поступају (Дел. ап. 6,2; 15, 1-32; 20, 17-38; 21, 18-25). Примјер апостола послужио је за правац апостолским пријемницима у њиховоме раду, и никакав

важни посао није се обављао друкчије, него само саборно. Многбројни сабори у прва времена цркве поводом питања: о дану светковања ускрса, о монтанистима, о ваљаности крштења, које један јеретик обави, и других сличних питања, свједоче нам најасније о овоме. Да се законом утврди наредба божанскога права о ријешавању сваког важнијег посла црквеног на сабору и да то сталном нормом у цркви постане, издано је било ово ап. правило, које наређује, да у свакој обласној цркви (ап. 34) имају се сваке године састајати сабори дотичних епископа исте области. и то, први пут четврте недјеље послије ускрса, а други пут дванаестог дана мјесеца октобра, на којим се саборима имају претресати послови вјере на првоме мјесту, а за тијем послови судбени, и у опће сви црквени послови, који се тичу или имају важности и значаја за сву црквену област. Ова наредба ап. правила о епископским саборима у свакој појединој црквеној области опетована је била на многим саборима слиједећих вијекова, као што ћемо ово видјети у излагању паралелних правила овоме правилу.<<

Епископ Игњатије настојава на томе да је појединачна епархија - пуна католичанска Црква. Овај став већ се сретао у извесним православним круговима. Тако је, 1949. године у Паризу, протојереј Александар Шмеман у брошури „Црква и црквено уређење”, устврдио да Западноевропска епархија Руске Цркве има право да пређе под јурисдикцију Цариградске патријаршије без одобрења Московске патријаршије. Своју тезу је засновао на томе да епархија, сама по себи, има „пуноту духовних дарова”, па, у савезу са другим епархијама, чини аутокефалну Цркву, с правом иступања из тог савеза и уласка у други. Протојереју Шмеману одговорио је Сергије Тројицки, у свом тексту „Еклисиологија париског раскола” (са сајта svetosavlje.org):

>> Према теорији о. Шмемана помесна или аутокефална Црква јесте само савез локалних Цркава, под којима он подразумева епархије. По његовом мишљењу, свака епархија је некаква самодоволна јединица, „јер где је јединство епископа, клира и народа, тамо је - сва пунота црквених дарова. У свакој локалној Цркви, у јединству епископа и народа дата је сва пунота дарова, објављена је васцела Истина”. Ове Цркве-епархије могу међу собом да ступају у савез и да тако стварају аутокефалне Цркве, али могу остати и потпуно самосталне, аутокефалне. „Тулска епархија је у II веку могла бити аутокефална Црква, у IV епископ је могао бити „суфраган” невелике „аутокефалне” области или митрополије, у XIX веку она је била „епархија” Руске аутокефалне Цркве и, најзад, у XXI в. она исто тако може поново постати „аутокефална” Црква или, пак, епархија једне свесветске патријаршије са центром у Риму, Константинопољу, Москви или негде другде”.

Постојање помесних Цркава нема (по о. Шмеману) никакву догматску

заснованост, него је чисто историјска појава. Помесна Црква „није просто „федерација”, где влада закон већине, али није ни „организам”, где су „делови” потчињени „делини”, него (је) само јединство Цркве, оваплоћено у својој спољној и историјској „форми”.

Ова теорија нема ничег заједничког са православним учењем о Цркви, а блиска је учењу индипендената и баптиста. Унутарње устројство аутокефалних Цркава о. Шмеман представља као уређење СССР-а, по чијем Уставу, чл. 17. „свака савезна република задржава право слободног иступања из СССР-а.” Но, православно учење о Цркви није такво. У Једној, Светој, Саборној и Апостолској Цркви једини носилац свих видова црквене власти јесте - васељенски (васколики) епископат, док све помесне Цркве јесу - његови органи, спољни израз чега је - сагласно 15. правилу Прво-другог Сабора - помињање предстојатеља других помесних Цркава од стране првих епископа сваке од помесних Цркава. Пунота власти,- дата од стране оснивача Цркве не једноме апостолу, него апостолском збору, предаје се епископату посредством постављања нових епископа, што Синтагма Матије Властара (Е, II) назива најважнијим црквеним актом. Право постављања епископа припада носиоцу апостолске власти - васколиком епископату - али пошто је практично немогуће сабрати све епископе ради овог акта, то се постављење (новог) епископа од стране помесног епископата савршава у име васколиког епископата. У том постављењу треба да учествују непосредно (или, ако је то немогуће - посредно) сви епископи те помесне Цркве, а символ тога да постављење савршава васколики епископат јесте то да постављење потврђује први епископ, који повезује помесни епископат са васколиким, васељенским епископатом. „Најбоље би било да епископ буде постављен од свих епископа те области”, гласи 4. правило I Васељенског Сабора, „али, ако је то тегобно, било због какве преке потребе, било због дужине пута, нека се барем тројица на једно место саберу, а одсутни нека дају сагласност путем грамате; и тада нека се саврши рукоположење. А потврђивање ових аката припада у свакој области митрополиту”. (Уп. VII Вас. Саб., 3; Антиох. Саб. 19 и 23). На овај начин, акт постављења епископа чини сваку помесну Цркву управо органским јединством, и сваки епископ који се самовољно одељује од своје помесне Цркве, нарушава то јединство, а заједно са тим и вољу васколиког епископата, одељујући се и од њега, и постаје расколник. „Ако се који презвитер, или епископ, или митрополит усуди да прекине општење са својим патријархом и не буде, као што је наређено и установљено, спомињао његово име на божанственој служби, него пре саборне одлуке и коначног осуђења његовог произведе раскол”, гласи 15. правило Прво-другог Сабора (Деветог Помесног Сабора), „за сваког таквог свети сабор наређује да буде сасвим искључен из свештенства, уколико се докаже да је незаконно

поступио”. Овакав канонски преступ починили су и презвитер Александар и митрополит Владимир. И никаква разматрања о аутокефалности епархија не могу уклонити ту очигледну чињеницу.

Нигде и никада у Православној Цркви епархије нису биле аутокефалне и нису могле бити такве, јер је увек и свуде постављење епархијског епископа савршавао епископат помесне Цркве, који је постојао још у апостолско време, што се може видети из сведочанстава садржаних у делима апостола и апостолских ученика. Од помесне Цркве је зависило не само рађање епархије него је зависио и даљи живот те епархије. Епархија није могла бити аутокефална већ и због тога што њен епископ није био бесмртан, а канони строго забрањују епархијским епископима да постављају себи прејемнике. И за живота свог епископа епархија се налази у зависности од централне власти помесне Цркве и уопште није аутокефална, у смислу поседовања пуноте духовних дарова, како тврди о. Шмеман. Ограничено је пре свега њено право учења и њено законодавство, што су потврдили и најистакнутији црквени учитељи. „Треба да се сабере мноштво епископа и тако да изложе правило”, гласи 47. правило Василија Великог: „Наше мишљење није достојно толике вере да би имало власт својствену правилима”, гласи 6. правило Св. Григорија Ниског.

И судска власт епархијског епископа је ограничена. Епископи иначе подлежу само саборном суду, а остали свештенослужитељи - у другој инстанци. „Зар има икога”, поучава Картагенски Сабор првенствујућег епископа Васељенске Цркве, папу Целестина, који је хтео да приграби судску власт сабора, „ко би поверовао да Бог наш може надахнути праведним судом једнога, ма ко он био, а то исто одрећи безбројним јерејима, окупљеним на сабору?”

Најзад, ограничена је епархијална власт и у погледу свештенодејствовања. Пошто епархијски епископ нема право да сам савршава Св. Тајну епископског рукоположења, а по општој црквеној пракси - ни освећење мира. Чак је и у погледу обреда његова власт ограничена: „Да сви имају употребљавати молитве које су на сабору утврђене”, говори 116. правило Картагенског Сабора, „било то молитве којима започиње служба, или оне којима се служба завршава, или молитве предложена, или рукоположења”...

Зато се израз „аутокефалија” може применити само на помесну Цркву, која има највиши орган црквеног управљања - епископски сабор и истинску пуноту духовних дарова. Ако се понекад, веома ретко, својство аутокефалности примењивало и на епархије, то није била примена термина у стриктно канонском смислу, него ради означавања епархија потчињених непосредно поглавару и сабору аутокефалне Цркве и независних од власти локалног митрополита.

Као што се израз „аутокефалија” не може применити на епархије, тако се ни

израз „савез” не може применити на њихов међусобни однос у помесној Цркви. У сваком савезу чланови тог савеза задржавају своју самосталност; међутим, у помесној Цркви епархије су потчињене власти сабора те Цркве. Израз „савез” применив је само на међусобни однос помесних Цркава, и то условно, пошто оне нису потпуно самосталне - и над њима стоји воља васколиког епископата, у чије име оне делују.

Јединство аутокефалне Цркве није јединство добровољно, јединство савеза, -као што тврди о. Шмеман, него јединства органско, и зато ниједна епархија нема право да се самовољно одели од тог јединства, како је то учинила Западно-европска епархија, одвојивши се од Руске Цркве. Канонски исправно може се нека епархија одвојити од своје помесне Цркве само са допуштењем њене највише власти - сабора те помесне Цркве. Тако је било у стара времена, такав се поредак очувао и у наше време. „Установљава се”, гласи 24. (17. у Ат. Синт.) правило Картагенског Сабора, „да Мауританија сититенска има од сада свог првенствујућег епископа, како је она то тражила од епископа првенствујућег у нумидијској области, од које је сабором одељена (подвукао С.Т.). Сагласношћу свих у афричким областима првенствујућих епископа и свих осталих епископа, допушта јој се, због њене удаљености, да има свог првог епископа”. У новије време можемо поменути начин издвајања епархија из Цркава Цариградске и Буковинско-далматинске и њихово присаједињење Српској Цркви. << Тако Тројицки.

О улози Светог Архијерејског Сабора Србске Цркве пише блаженопочивши отац Димшио Перић, у свом уџбенику „Црквено право” (Правни факултет, Досије, Београд 1999, стр. 257-258):

>> Свети архијерејски сабор је највише јерархијско представништво. Он је црквенозаконодавна власт у пословима вере, богослужења, црквеног поретка (дисциплине) и унутрашњег уређења Цркве, као и врховна судска власт у кругу своје надлежности. Председник је патријарх, а чланови сви епархијски и викарни епископи. Свети архијерејски синод сазива редовно заседање Светог архијерејског сабора једанпут годишње између Васкрса и Духова. Ванредно заседање може сазвати Свети архијерејски синод и кад половина архијереја то затражи у писменој форми и кад одреди о чему ће се расправљати. У том случају, Свети архијерејски синод обавезно сазива Свети архијерејски сабор. Ако је присутна напполовична већина, ово тело може доносити пуноважне одлуке. Кад се бирају патријарх и епископи, потребно је двотрећинско присуство укупног броја архијереја, чланова Светог архијерејског сабора. Ако је патријарх спречен, председничко место заузима најстарији митрополит, а ако нема митрополита, најстарији епископ. Одлуке донете у патријарховом одсуству достављају му се на увид и сагласност.

У случају несагласности, предмет се враћа назад Сабору под председништвом патријарха ради поновног расправљања и доношења коначне одлуке. Одлуке се доносе већином гласова присутних. При једнакој подели гласова, одлучује председавајући. Пословником о раду овог тела одређени су следећи одбори: Одбор за дневни ред, Одбор за преглед извештаја Светог архијерејског синода, Законодавни одбор, Административно-финансијски одбор и Мисијски одбор. Сваки одбор има председника и референта. Записник Светог архијерејског сабора води најмлађи епископ. Сви присутни потписују записник после читања на следећој седници, на последњој сединци заседања потписује се последњи записник. Записнике, архиву и друге акте и документа чува СА Синод.

Свети архијерејски сабор може, ради стручног мишљења, на своје седнице позвати свештена и световна лица која нису чланови овог тела, под условом да су православне вере. Сваки епархијски архијереј је дужан да за редовно заседање припреми извештај о свом раду од прошлогодишњег саборског заседања. Извештаји се чувају у архиву Светог архијерејског синода.

Код црквених тела не постоји класична подела на законодавну, извршну и судску власт. Свети архијерејски сабор је у Српској православној цркви највиша законодавна и судска власт. Он доноси и мења Устав Српске православне цркве; тумачи православно црквено учење; уређује унутрашњу и спољашњу мисију Цркве; прописује наставни план и програм веронауке и стара се о верско-моралном васпитању младих и верника; оснива богословске и монашке школе; уређује сва обредна питања према општим црквеним прописима; оснива заводе за израду црквеног живописа и свих црквених утвари, богослужбених књига; канонизује светитеље и прописује службу за њихово празновање; прописује канонскоцрквене прописе, који се односе на све чланове Српске православне цркве, и по потреби их тумачи; прописује црквеносудски поступак за рад црквених судова; доноси Брачна правила; правила за живот монаха и монахиња; оснива у споразуму са Патријаршијским саветом установе за сирочад, незбринуту децу, васпитне и добротворне установе; настоји да однос Цркве и државе и међуверски односи буду правилни и без штете по Српску православну цркву; бира епархијске и викарне епископе, ректоре богословија и управнике монашких школа; поставља главног секретара Светог архијерејског синода; води надзор над радом Светог архијерејског синода; бира чланове Светог архијерејског синода; прописује правила Синодалног фонда и одобрава његове буџете и завршне рачуне; прописује свој пословник и друго.

Као судско тело у првој инстанци, Свети архијерејски сабор суди: несугласице између архијереја и Светог архијерејског синода; између архијереја и патријарха и канонске кривице патријарха, а у другој и последњој инстанци све предмете о

којима је Свети архијерејски синод у првој инстанци судио. Уз то, ублажава казне изречене од Великог црквеног суда по молби осуђеног и на образложен предлог надлежног епископа, пре њиховог извршења, и то: на доживотну забрану свештенодејства, на лишење свештеничког чина и на лишење свештеничког чина са искључењем из црквене заједнице. <<

Из свега наведеног јасно се види да Сабор јесте ИЗНАД појединачног епископа и његове (само)воље. Уосталом, да није тако, свако би могао да дође у неки град, с мантијом, камилавком и панагијом на грудима и да каже: „Ја сам ваш нови епископ! Љубите ми руку!” Овако, патријарх и Сабор **бирају** неког за епископа (и ту се одлучује већином, а не свеопштим сагласјем, како би се помислило на основу тврдње епископа Игњатија), затим га хитротонишу и онда га уводе у трон, представљајући га народу поверене му епархије: „Ево, ово је ваш пастир!”

Тврдња да је појединачна епархија самостална помесна Црква, и да се њена самосталност заснива на „антиетнофилетистичком” територијалном принципу такође није апсолутно тачна. Зато је професор Тројицки нагласио НАРОДНОСТ Помесне Цркве као још једну разликовну православну особину. Он каже, у већ поменутом тексту:

>> У устројству Цркве народност је дуго времена имала већи значај него територијални принцип.

Христос је заповедио апостолима да уче управо народе, а апостолска проповед могла је бити успешна само у случају да је вршена на језику одређеног народа. На то указује и чудо Педесетнице. По древном предању, апостоли су поделили поље своје мисионарске делатности не по територијама него по народима. Зато се нпр. апостол Петар сматра апостолом Јудејаца, апостол Павле - Грка, ап. Тома - Индијаца, ап. Андреј - Скита итд. Тридесет четврто Апостолско правило говори о „епископима сваког народа”. Речи ап. Павла да у Христу Исусу нема ни Јудејца, ни варвара, ни Скита говоре о равноправности у Цркви свих народности, због чега и језик сваког народа треба на исти начин да буде узиман у обзир при устројавању црквених послова. Тек много касније, када се, са једне стране, хришћанство проширило по целој римској империји, а са друге, било признато за државну религију - територијално начело је добило скоро искључив значај у црквеном устројству. Показатељ тога је и замена речи „народ” у 34. апостолском правилу речју „епархија” (са значењем: митрополија) у 9. правилу Антиохијског Сабора. Али и тада је начело територијалности постало обавезно само у границама грчко-римске империје, док је ван ње на снази остао пређашњи регулатор црквеног устројства - народност. Санкционишући (прихватајући) начело територијалне поделе Цркве по дијецезама империје, 2. правило II

Васељенског Сабора на крају каже: „А Цркве Божје које су међу варварским народима, треба да се управљају по до сада очуваним отачким обичајима”. И 28. правило IV Васељенског Сабора сачувало је у трима дијецезама код варварских народа пређашње особено устројство Цркве, потчињавајући њихове епископе непосредно Цариградском патријарху. <<

Из свега наведеног је јасно да, пошто је епископ Игњатије члан СА Сабора СПЦ, он је ДУЖАН да поштује саборске одлуке, без обзира на своје ЛИЧНО мишљење и теолошки став. Све остало је бременито ризиком пристајања на дух подељености и кривотворења саборног начела у Цркви.

Врхунац богословски опасног и несаторног начина размишљања свакако је ова тврдња епископа Игњатија: „Већина хришћана, а међу њима и већина епископа, схвата Сабор као врховну власт у Цркви у смислу „колективног папе”, који стоји изнад месне Цркве и њеног епископа, зато што изражава већину. Сабор је проплашен за апсолутни ауторитет у Цркви, зато што изражава већину у односу на јединку, тј. мањину. Тако је и Сабор наше Цркве прерастао у већинску групу, која се бори против епископа као јединке, покушавајући да га стави под контролу и да доминира над њим због тога што је већина. На тај начин, Сабор је почео да доноси одлуке искључиво на основу већине гласова.”

Овакав став епископа Игњатија јасно нам ставља на увид због чега он и његови једномишљеници не поштују саборску одлуку о богослужењу - они мисле да су ИЗНАД САБОРА, и да такве одлуке за њих не важе. Они, изгледа, верују да се треба вратити у имагинарно „ранохришћанско доба”, када су, по епископу Игњатију, архијереји „сами састављали литургијске молитве за поверене им Цркве, тј, епископије.” Нису ни свесни да је ово пут протестантског редуционизма, бар кад је Свето Предање у питању, и да теолошко оправдање сопствене самовоље није ништа друго до увод у потпуни беспоредак, на који су указали многи наши угледни литургичари, попут проте Душана Колунџића:

>> Наши савремени теолози, поготово они који пропагирају „литургијску обнову”, настоје да што бомбастијим и више понављаним изразима, шокирају оне који не мисле као они, а о народу, како га називају „сиропитња раја”, и не воде бригу. Да није тако, они би се трудили да те широке народне масе ослове, да им, на њима разумљивом језику објасне узвишене истине своје теологије. Зар Христос није најузвишеније тајне Царства небеског објашњавао народу у причама и то свима према њиховом позиву? Земљорадницима је говорио о пшеници и кукољу, о сејачу и семену; воћарима о злим виноградарима, о зрну горушичином, о посленицима у винограду, ученим Јеврејима о милостивом Самарјанину, о неправедном приставу итд.

А верници кад виде да се у другим местима различито служи, збуњују се и

негодују. Нови Сад и Сремски Карловци, седишта двеју епархија, удаљени су свега 12 км, а служење Свете литургије, изглед и облачење свештеника су различити. Није то само случај са ове две епархије. Тако је између загребачко-љубљанске и горњо-карловачке, добробосанске и захумско-херцеговачке, шабачке и шумадијске, ваљевске и жичке, банатске и браничевске и да не набрајамо даље. Све то збуњује верни народ, па и благочестиво монаштво и пречасно свештенство.

Света литургија је живи организам, али је прошло време импровизације. То су већ схватили и учинили Свети Василије Велики и Свети Јован Златоусти, записујући чинове Свете литургије. Они су тиме учинили две важне ствари: спречили су импровизацију у Литургији, да не може сваки епископ или свештеник служити по сопственом надахнућу, а народу је омогућено да, долазеће у цркву и пратећи Чин Свете литургије, може у њој и активно учествовати. <<

У Србској Цркви, међутим, има и епископа који, поштују САБОРНОСТ и примењују одлуке не само Сабора, него и Синода, упркос својим пастирским разлозима и праву на управљање својом епархијом. Један од њих је, свакако, епископ рашко-призренски г. Артемије. Он је, зато што је Синод тако хтео, повукао одлуку о тужби против НАТО држава, чије су трупе биле криве за шиптарски погром против Срба и разарање србских светиња марта 2004. Године 2009, упркос озбиљних примедба и стручних анализа које су показале да је шиптарска „обнова” порушених србских светиња била све осим обнове, епископ рашко - призренски је послушао одлуку Синода да прими „обновљене” објекте. Повиновао се синодским одлукама и кад су у питању персонална решења у његовој епархији. Да није таквих какав је епископ Артемије, ко зна шта би са Србском Црквом било?

У Бога се надамо да ће исправно схватање саборности Цркве победити у нас. Све остало би било опасно по духовну децу Св. Саве, народ намучен тешким мукама због своје верности Крсту Часном и Слободи Златној.

ЛИТУРГИЈА

ЕПИСКОП ИГЊАТИЈЕ О САБОРУ И ЛИТУРГИЈСКИМ ПИТАЊИМА

Тумачећи саборске одлуке о служењу Свете Литургије, епископ Игњатије их своди на настојавање неколицине архијереја на небитним богослужбеним питањима: „./.../ да ли се смеју читати литургијске молитве гласно или не/.../ да ли треба читати тропар Трећег часа на литургији или не/.../“ Устврдио је епископ Игњатије да ова питања нису суштински важна за „валидност Литургије,“ а ни за „јединство Цркве”.

Јединство Цркве, које се, између осталог, пројављује и кроз једнообразно служење Свете Литургије, свакако је на срцу правоверним хришћанима, па и епископу Игњатију. Стога је његово позивање на 19. правило Лаодикијског сабора у најмању руку неумесно, пошто га он узима само као пример да су се литургијске молитве читале „и гласно и тајно, како кад”, мада је овај канон изразити ПРИМЕР САБОРСKE БРИГЕ О СПРЕЧАВАЊУ САМОВОЉЕ У СЛУЖЕЊУ ЛИТУРГИЈЕ, и доказ онога што тврде савремени литургичари (од Алена Боулија до Роберта Тафта): да је у IV веку престало свако импровизовање литургијских молитава, и да оне попримају чврсту писану форму. Дакле, извесне молитве Св. Евхаристије се јесу читале гласно, а друге тајно, али о томе је одлучио САБОР, а не ПОЈЕДИНАЦ. Уосталом, да видимо сам текст 19. канона Лаодикијског сабора:

>> После проповеди епископа морају се најпре засебно читати молитве за оглашене, а када оглашени изађу, нека буду молитве за оне који се кају; када и ови, када се положи руке на њих, изађу, тада нека се читају три молитве верних: једну (тј. прву), потребно је тајно читати, другу и трећу на глас. После тога нека се даје мир. И пошто свештеници дају мир епископу, лаици нека то исто међу собом учине, и тако нека се врши свето приношење. И само онима који су освећени допуштено је улазити у олтар, и тамо се причешћивати.<<

Из текста канона се јасно види строгост с којом Сабор налаже уређење литургијског поретка: оглашени и покајници слушају молитве њима намењене, а затим излазе из храма. Одређује се које се молитве читају тајно, а које гласно, као и начин на који се даје литургијски целив мира. Забрањује се улаз у олтар и причешћивање свима који нису „освећтани”. Замислимо да је неко у Лаодикији, или у читавој Цркви која је овај Сабор примила као свој, рекао: „Ја нећу тако! То су ситнице, и ја имам право на своју креативност, угледајући се на рану Цркву”.

Питање тихог читања свештеничких молитава и Анафоре није небитно питање. Оно је саставни део Св. Предања о богослужењу.

Амерички православни писац Кирил Квадроне, у свом тексту „Свештенослужитељ: јереј или пастор?” подробно је истражио наводе који се користе да би се доказала „неопходност” гласног читања свештеничких молитава. Он креће од основне тезе модернистичких „обновитеља” Литургије - да је оно што је старије (у смислу древнијег слоја црквеног живота), то је и православно. У истраживању Квадронеу је помогао јеромонах Григорије, који му је, постављајући основне тезе огледа, писао (упозоравајући га да једна новела цара Јустинијана, који тражи да свештеници наглас читају извесне евхаристијске молитве, није довољна за извођење свеопштих закључака):

„Уважени г. Квадроне,

Независно од специфичног контекста у којем је писао свети Јустинијан и од специфичног питања којима се обратио када је састављао ове редове, унутар Цркве данас постоји озбиљно погрешно мишљење које је постало веома распрострањено, а према којем древни текстови, као што је овај о којем је овде реч, могу бити истакнути као оправдање за „повратак” литургијској пракси каква више није уобичајена у Православљу. Ако је то мотивисало Ваше занимање за ове речи Св. Јустинијана, дозволите ми да Вас упозорим на грешке које су у основи оваквог приступа.

Православна Црква је Тело Христово, јединствени богочовечански организам. Њу покреће Свети Дух, и Он, будући савршени Бог, савршено је надахњује док се она органски развија кроз историју. То значи да је садашња пракса Цркве непосредни резултат богонадахнутог сазревања. Према томе, ако се осврнемо на протекли период њене литургијске праксе (при чему је, наравно, увек био очуван њен интегритет и идентитет), у том случају речи апостола Павла можемо да тумачимо на еклисиолошки начин: „Кад бејаш дете, као дете говораш, као дете мишљах, као дете размишљах, а када сам постао човек одбацио сам што је детињско. (1. Кор. 13; 11). То не значи да хоћемо да кажемо да је рана Црква на било који начин била инфериорна у односу на Цркву наших дана и нашег времена. Не, нипошто; као што је ваплоћени Христос увек био, јесте и биће савршени Бог и савршени човек - било да је Новорођенче Које лежи у јаслама, Дечак Који проповеда у храму или одрасли ваплоћени Бог Који се враћа на облацима славе - тако и Црква - само Његово Тело - „узроста у човека савршена, у меру раста пуноће Христове” (Еф. 4; 13).

Према томе, литургијски аргументи засновани на претпоставкама да ономе што је древно аутоматски треба дати предност или да је оно више „православно” од онога што је сада присутно, у темељу треба да буду одбачени. Као илустрација за ово може да послужи примање Светих

Дарова. У раној Цркви пречисто Тело Христово је, током Светог Причешћа, полагаано непосредно у руке верујућег. Као што знамо, ову праксу је потиснула она која је постала уобичајена: употреба кашичице да би се причестили верујући. Зашто је дошло до ове промене? У својој божанској мудрости, Свети Оци су разумели да су многи нови хришћани недовољно зрели у односу на поштовање Евхаристије. Многи би узимали Тело Христово и, уместо да га одмах поједу, чували су га за касније, за сујеверну, па чак и богохулну употребу. Зато је са промислитељском опрезношћу одлучено да се Свети Дарови деле на такав начин да приморају верујућег да Светом Причешћу приступи са доличним благочашћем и брижношћу. Према томе, уследила је употреба кашичице.

Као и још неколико литургијских пракси које су некад биле заједничке васцелом Православљу - подизање руку током молитве, размена целива мира, итд. - примање Тела Христовог непосредно у руке Црква сада омогућује једино онима који имају благодат свештенства - јерарсима, свештеницима (презвитерима) и ђаконима. Исто се може применити и на слушање тајних молитава током Литургије. Ако су некад тајне молитве и могли да чују сви верујући, то више није случај. Следећи непогрешиво руковођење свога Духа, Црква је одлучила да је за њена чеда духовно корисније да не чују те молитве. Према томе, сваки покушај да се у савремено Православље поново уведу старе литургијске праксе које су природно изашле из употребе током сазревања Цркве, представља новачење и насиље над самим Предањем./.../“

Квадроне креће од светодионисијевског учења о недодирљивости светиње за непосвећене, то јест од учења о јерархијском путу богопознања, који подразумева да нижи чиновни, послушни вишим, напредују ка Лепоти, Мудрости и Доброти управо кроз то послушање. Затим нас подсећа на опасност од „револуционарне“ клерикализације лаиката, који своје „царско свештенство“ хоће да упражњава преузимањем свештеничких „привилегија“. Квадроне нас опомиње да су сестра Мојсијева, Марија, и Арон, брат његов, били строго укорени због љубоморе према Мојсију, нарочито Марија, која је кажњена губом због речи: „Зар је само преко Мојсија говорио Господ? Није ли говорио и преко нас?“ (IV Мојс. 12, 2). Такође, Кореј и његови следбеници, Датан и Авирон, и „иже с њима“, преко две стотине несрећника, устадоше на Мојсија и Арона, позивајући се на своје „царско-свештеничке привилегије“ рекавши: „Доста нек вам је; сав овај народ, сви су свети, и међу њима је Господ; зашто се ви подижете над збором Господњим“ (IV Мојс. 31-33). Због тога их је прогутала земља. Живе.

И што се новозаветних истина тиче, Квадроне каже да ту не морамо све знати да бисмо били спасени. Наводећи речи Светог Симеона Солунског да се током входа, на вечерњој служби, „свештеник моли у тишини погнуте главе, јер је Богочовек принео Себе на жртву небеском Оцу, и сишавши у ад, избавио нас од тираније ада”, Квадроне нас подсећа да извесне ствари превазилазе речи, да ми никад нећемо моћи да појмимо односе унутар Тројице или тајну Христовог силаска у ад, због чега „тишина понекад говори јасније него речи”. Зато, по њему, „када захтевамо да учествујемо у сваком поједином чину божаствене Литургије, ми онда захтевамо да свештеник буде пастор, Црква позориште, Литургија представа, а Евхаристија пука „трпеза љубави” (агапе) и да при том сами постанемо руковођи своје сопствене судбине, одбацујући љубвеобилни промисао Божји”.

Квадроне се бави претумачивањем појединих ставова ранохришћанских Отаца, за које заговорници гласног читања јерејских молитава кажу да доказују да је то била древна пракса Цркве. Он нас подсећа на чињеницу да, чак и да јесте тако, то не значи да се све мора прихватити: јер, поједини Оци су каткад могли и да греше (рецимо, Црква одбацује учење Св. Григорија Нисијског о апокатастази), а битан је *consensus patrum* (сагласје Отаца). После увида у ставове Светих Јустина Мученика и Дионисија Александријског, Квадроне се осврће на 137. новелу цара Јустинијана, показујући да је он покушавао да успостави нову праксу ГЛАСНОГ ЧИТАЊА СВЕШТЕНИЧКИХ МОЛИТАВА, а не да обнови стару праксу, за коју није ни био сасвим сигуран како изгледа. По Квадронеу, Јустинијан је „реаговао против неверујућих клирика, који ове молитве, будући да нису читане наглас, нису ни на који начин изговарали, па чак их нису ни знали”. С друге стране, од VIII века свуда је општеприхваћено тихо читање анафоре. Квадроне наводи и западног литургичара Луја Бујеа, који у својој књизи „Евхаристија” тврди да „НЕ ПОСЕДУЈЕМО НИЈЕДНУ ЈАСНУ ТВРДЊУ У ВЕЗИ С ОВИМ ПИТАЊЕМ КОЈА ПОТИЧЕ ИЗ ПАТРИСТИЧКОГ ПЕРИОДА”.

Практични разлози за тихо читање свештеничких молитава такође су битни: прво, свештеник се тим молитвама усредсређује на службу коју приноси, у страху и трепету, Господу над војскама; друго, читање ових молитава, поготово у Литургији Св. Василија Великог, веома продужава службу, и људима је чини сложенијом за слушање (јер је „класично” служена Литургија појање и клицање, а не рецитал!). Кирил Квадроне додаје и ово:

>> Један од главних разлога за тајне молитве јесте мистичка природа богословља. И катафатичко (богословље речи) и апофатичко (богословље молчанија, ћутања) јесу део православног богословља. Будући да је и једно и друго

део наше вере, и једно и друго је део наше молитве. Не може се свака истина о Богу појмити умом, па према томе, не можемо ни сваки део Литургије „уграбити” својим ушима.

У нашој Литургији је заклоњено оно што је најдрагоценије и најсветије. Олтар је заклоњен иконостасом, чији је циљ да уједини два дела цркве, светилиште и лађу. Иконостас је нешто што је управо супротно од баријере: далеко од тога да нас одсеца од онога што је иза њега, он нас тајанствено доводи у саму присутност олтара.

Свети Дарови су прекривени током Входа. И опет, то је аспект јерархијске природе и мистичког момента нашег богослужења. Оно што ћемо окусити, и оно што ће постати део нас самих, скривено је од наших очију.

Тело монаха је прекривено чак и пред очима епископа и његове сабраће монаха, као што и жена из сличних разлога носи покривало за главу. И монаси и жене су својевољно прихватили живот у послушању. Из тог разлога су њихова скупочена тела (у случају монаха) и њихове скупочене главе (у случају удатих жена) прекривени. Покривач је, ма како то чудно звучало, свеславни и драгоцен знак њиховог смирења. Смирени су крунисани, и њихова тела и главе сматрају се скупоченима, због чега морају да буду прекривени.

Слично томе, и неке молитве су заклоњене од наших ушију, због њихове драгоцености пред Богом. И док хор током Анафоре пева, „епископ најпре тајно изговара молитву епиклезе, а онда три пута молитву трећег часа... То су уистину најсвечанији тренуци духовног богослужења међу службама источне Православне Цркве”. Према томе, Анафора (Приношење) се сасвим извесно означава као време када треба бити покривен мистичним ћутањем незнања, како наше чулно опажање чињеница не би ометало умно схватање натчулне истине које изражава божанска Жртва.

Свети Герман Цариградски указује да је сама природа молитве народа различита од природе молитве свештеника. Према томе, чак и ако не помиње непосредно тајну молитву, он у најмању руку показује да су оне сагласне са вером коју је примио од својих претходника. Свети патријарх пише да „преграда испред олтара указује на место молитве: изван ње је место за народ, док је унутрашњост, Светиња над светињама, приступачна само за свештенике”. Он бива још одређенији када, тумачећи Велики вход, пише: „Свештеник са одважношћу приступа престолу благодати Божије и искреног срца и у поуздању вере беседи са Богом. Он више не беседи кроз облак, као што је чинио Мојсије у шатору, него непокривеног лица созерцава славу Господњу. Он је научен божанском познању Пресвете Тројице и вере и

'лицем у лице' обраћа се Богу, тајанствено објављујући тајне скривене од памтивека и од поколења, али које су нам сада откривене јављањем Сина Божијег... Бог је уистину невидљиво беседио са Мојсијем и Мојсије са Богом: сада тако и свештеник, стојећи између два херувима у светилишту и клањајући се због страшне и несхватљиве славе и блистања Божијег, и созерцавајући небеску Литургију, он бива посвећен чак и у блистање живототворне Тројице... Свештеник созерцава и објављује трисвето величање серафимских сила и четвороликих бића. Будући заклоњен херувимима и серафимима који гласно ускликују, он објављује: „Победничку песму певајући...”

Говорећи о поклонима и са њима сједињеним молитвама које свештеник твори током Анафоре, свети Герман пише: „Свештеничко служење Божанске Тајне док се приклања показује да он невидљиво беседи само са Богом: јер он созерцава божанско просветљење, он бива озарен блистањем славе лица Божијег...”

На почетку свог коментара на Литургију оглашених, свети Николај Кавасила пише:

„На почетку, свештеник позива народ на молитву, јер је он назначен за ово служење и из тог разлога је постављен испред народа. Он је овде такође и као њихов представник и посредник, тако да његова молитва може да буде веома делотворна... Истовремено, они за које се моли доприносе колико год могу својим врлинским владањем, молитвама, благошћу, правдом и свим осталим за шта знају да је Богу угодно...” Овде видимо начело да не могу сви подједнако делити са свештеником учешће у божанској служби. „Истовремено, док ђакон изговара прозбе а благочастиви народ се моли, сам свештеник се, унутар олтара, у тишини моли за присутне и за тај свети дом...” Када заврши „своју тајну молитву, свештеник онај стих који објашњава изговара наглас, тако да га сви чују, јер је то закључак и славословље; он жели да на тај начин сви верни учествују у његовом похвалном појању, како би васцела црква уносила хвалу Богу. И заиста, читаво сабрање се уједињује у његовој молитви, јер када он изговара славословље, сви верни одговарају: 'амин' и, изговоривши ову реч, они присвајају све речи јереја”.

Ово још снажније наглашава неубудљивост оних ранијих аргумената којима се тврди да, с обзиром на то да народ изговара „амин”, целокупна свештеникова молитва мора да се чује. И опет, током другог антифона, „свештеник са своје стране изговара молитву за све верујуће који се моле заједно са њим, молећи да сваки од њих добије од Бога оно што је њему лично на корист... и опет... сам крај молитве... изговара наглас”. После Јеванђеља, објашњава Св. Николај, „свештеник се још једном моли за самога себе и за

присутне, да неосуђено стане пред свету трпезу и да верни који се моле са њим буду удостојени причешћивања Светим Тајнама”. После Великог входа, „свештеник се темељно припрема, очишћује се молитвом и бива спреман за жртвоприношење”. Ова молитва је лична, али је она истовремено и једна од оне три поменуте ствари којима он такође „припрема и присутни народ за ову благодат”. Свети Николај потврђује да је истински дионисијевски богослов када, тумачећи завршетак Литургије, пише:

„Након што је жртвовање завршено, са закључним славословљем и након што су свети обреди ваљано одслужени, требало би приметити како свештеник, да тако кажемо, приводи крају своје општење са Богом и постепено силази са тих висина да би беседио са људским родом. Он то чини како доликује свештенику, јер то чини са молитвом, тако да и начин и место његове молитве симболише овај силазак. Као прво, он се унутар олтара лично обраћа Богу и тајно се моли за самога себе. Затим излази из олтара и, стојећи усред збора, гласно изговара, тако да свако може да чује, молитву заједничког мољења за Цркву и за све верујуће”.

Свети Симеон Солунски говори нам о неким тајним молитвама свештенства, које се узносе док хор пева нешто сасвим друго. Он нам каже да тајно кађење пре вечерње и јутрења означава „божанску славу и благодат коју свештенику даје анђео, и да је дом Господњи преиспуњен славом”.

Исто тако, онима који би да кажу да је њихово право да чују тајне молитве, јер је Литургија дело народа и јер смо ми подједнако део ове службе као што су то и свештеници, свети Симеон одговара:

„Божаствена и најсветија служба над службама је... издвојена и потиче само од Исуса, и она је задатак свештенства... Она је нешто особито, дело Самога Бога и могу да је врше једино свештеници и нико осим њих”.

Осим тога, није било потребе да им се гласно говори током служби које су одржаване у Солуну, „јер свештеничке молитве Богу помињу ствари о којима појци певају”. То јест, чак и ако су речи (које чита свештеник док поју појци, нап. В. Д.) другачије, суштина је иста.

Исто тако и данас, свештеник, ђакон, хор, па чак и сабрање верујућих - сви понаособ имају своју улогу у богослужењу. Исти је циљ, али су функције различите. Симфонијски оркестар изгубиће своју лепоту уколико сви буду свирали исту мелодију или ако би сви свирали први део. Потребна су и друга и трећа виолина, као и друга и трећа труба, као што су потребне и прва виолина или прва труба. Чак и туба и бубањ доприносе лепоти као целини. У ствари, прихватањем свога места трубе, бубњеви, чинеле, итд. достижу већу лепоту од оне коју би икад могли да достигну, било сами, било

покушавајући да доминирају музичким комадом. На крају, наравно, мора да постоји и један диригент. Само ако сваки верујући испуњава своју улогу, усаглашавање мелодија може да оствари тражени заједнички циљ блиставог извођења класичне композиције или, како је то изразио Св. Дионисије, „због те богонадахнуте, јерархијске хармоније, свако је способан да, колико је то њему могуће, буде причастан Ономе Који је истинска Лепота, Мудрост и Доброта”.

Наш осврт на Св. Симеона завршићемо коначним описом значаја тајних молитава као оних које су повезане са јерархијском природом наше свете Цркве. Он пише:

„После молбе долази прозба и приклањање главе, када сви повијају главе и стоје у тишини, означавајући безгранично страхопоштовање које дугујемо Богу, пројављујући наш положај слугу и потчињеност. Кад свештеник моли Бога, јединог Светог Господа Који обитава на висинама Своје славе и све види, Којем смо сви ми потчињени и телом и душом - када проси божански благослов, опроштај наших вољних и невољних грехова и наше овоземаљско и небеско добро, он подиже главу, будући укрепљен од Бога. Свештеник, који се усправља са народом, благодари Богу и пева: „јер Теби приличи да нас милујеш и спасаваш” и даје отпуст”.

На светог праведног Јована Кронштатског, којег злоупотребљавају да би подржали све врсте страшних новотарија, неки се позивају као на заговорника гласног изговарања молитава. Овај човек Божији је, заправо, рекао да „свештеник или епископ многе молитве изговарају за себе; било би много корисније за умове и срца хришћана када би били свесни потпуног текста Литургије”. Он, у ствари, није рекао да би те молитве требало изговарати гласно, него да би за мирјане било добро да знају за шта се они (свештеник или епископ) моле. Наравно, свако је у стању да у било које време прочита, за себе, те молитве. Нико то не пориче! Уистину, сам отац Јован је ове молитве изговарао тако, да су биле једва чујне чак и за оне који су се налазили поред њега у олтару. Савремени епископ Грчке цркве, следбеник Светог Предања, Августин Флорински напомиње да тихо изговарање тајне молитве током Малог входа, у којој се помиње анђелско учешће у божанској Литургији, наглашава чињеницу да је творевина и видљива и невидљива, да анђели служе заједно са људима. Овај јерарх такође саопштава (мада се мора признати да он то не тврди отворено) да је један од разлога за тајне молитве током Анафоре намера да се покаже да се ова тајна не може објаснити људским језиком. Њу разумеју они који су благословени да верују у Христа”. Тако Кирило Квадроне.

Он своје истраживање завршава позивом да, са смирењем, прихватимо место које нам је Бог дао у Цркви - јер се благодаг на све излива и сваког очишћује и спасава, по мери његове вере, његовог подвига и покајања. Дакле, тихо читање литургијских молитава није никаква „ситница”, него део Светог Предања.

Епископ Игњатије је, видесмо, свео проблеме око служења Литургије у Србској Цркви само на две ствари: тихо или гласно читање молитава и тропар Трећег часа, што је, наравно, прикривање правих чињеница. Свештенство Епархије сремске се, у пролеће 2008. године, обратило СА Сабору СПЦ, наводећи низ других новотарија које домаћи реформатори уводе у Литургију:

>> 1. Не узимају време – не читају молитве:

- Царе небесни,

- Трисвето,

- Оче наш,

- затим молитве: „Господе пружи руку своју..., Ући ћу у дом твој..” (наведене молитве свештенослужитељ изговара до облачења).

2. Литургију служе са непрекидно отвореним дверима.

3. У Великој јектенији, на почетку Литургије, не помињу душу. Уместо исправног: „За вишњи мир и спасење душа наших, Господу се помолимо”, говоре: „За вишњи мир и спасење наше, Господу се помолимо”.

4. Не певају блаженства, већ произвољно изабране антифоне.

5. Уместо исправног: „За овај свети храм...”, изговарају: „За ову свету цркву...”

6. При изговарању: „Помињући пресвету, пречисту... и сав живот свој Христу Богу предајмо”, свештенослужитељи се, уместо икони Христовој, клањају епископу.

7. У Прозбеној јектенији после Великог входа, уместо: „Оно што је добро и корисно душама нашим од Господа молимо”, изговарају: „Оно што је добро и корисно нама од Господа молимо”.

8. При изговарању речи: „Горе имајмо срца” подижу руке у правцу запада, а на речи: „Заблагодаримо Господу”, клањају се у правцу запада.

9. Не дозвољавају да народ пева: „Достојно и праведно јест поклањатисја Отцу и Сину и Свјатому Духу, Троице јединосущнѣј и неразјелѣнѣј”, већ само: „Достојно и праведно јест”. За то време свештенослужитељ чита гласно молитву: „Достојно је и праведно Тебе певати...”, која се по правилу чита тајно.

10. При изговарању речи: „Узмите, једите, ово је Тело моје...”, не показују руком према светом дискусу, а приликом изговарања речи: „Пијте из ње сви...” не показују руком на свети путир, како је исправно.

11. Изговарају наглас молитву: „Сећајући се дакле ове спасоносне заповести...”, која се по правилу говори тихо.

12. Не дозвољавају да народ пева: „И молимтисја Боже наш” два пута дугачко и два пута кратко, већ само једно дугачко.

13. За време Епиклезе изостављају Тропар трећег часа као и стихове: „Срце чисто сздај у мени...”, и „Не одбаци ме од лица Твога...”

14. Читају наглас молитву Епиклезе: „Још Ти приносимо ову разумну и бескрвну службу...” а треба тихо.

15. После претварања Дарова изговарају наглас, уместо тихо, молитве: „Да ове свете Тајне буду онима који се причешћују...” и „Још Ти приносимо ову разумну службу...”

16. Изговарају наглас, уместо тихо, молитву: „ Помени, Господе, град овај...”

17. Избацили су у целости прозбену јектенију испред „Оче наш”.

18. Избацили су молитву: „Чуј, Господе, Исусе Христе, Боже наш...”, која се чита тихо и долази испред „Светиње светима”.

19. Приликом служења више свештеника не причешћују се сами, свако за себе, већ најстарији по рукоположењу причешћује остале.

20. Свештеници се причешћују Крвљу Господњом само једанпут, уместо три пута.

21. Не читају молитве пред причешће верника: „Верујем Господе и исповедам ...”

22. Причесћују вернике са сједињеним честицама уместо само са Ни-Ка.

23. Вернике причешћује ђакон уместо свештеника или епископа.

24. Не изговарају формулу, коју по правилу говори свештеник, приликом причешћивања верника: „Причесћује се слуга Божји (име) пречасним и пресветим Телом и Крвљу Господа и Бога и Спаса нашега Исуса Христа на отпуштење грехова и на живот вечни”, већ само: „Тело и Крв Христова” (као латини).

25. После отпуста не читају благодарне молитве после Светог Причесћа, којих је пет на броју на крају служебника.

26. Не читају: „Сада отпушташ у миру слугу Твога, Господе...”, Трисвето, Оче наш, тропар Светог Јована Златоустог, Слава: кондак његов, И сада: „Непостидна Заштитнице хришћана...” Господи помилуј 12 пута, „Часнију од херувима...”: Слава, И сада, и мали отпуст. <<

Дакле, није то само тихо или гласно читање молитава, и тропар Трећег часа (о коме видети у књизи потписника ових редова „Светосавље и литургијска реформа”, стр. 25-36), него много, много више: ту је, између осталог, и минимизирање иконостаса у новосаграђеним храмовима, огољен олтар, са Часном трпезом коју народ непрестано гледа (као код римокатолика), без олтарске завесе, која у Цркви постоји од најстаријих времена.

Ако наставе као што су почели, а под заставом „ране Цркве”, новотеолози ће ко зна куда стићи. Уосталом, протојереј - ставрофор Матеја Матејић нас је, у свом тексту „У праву су, али греше”, већ упозорио на то:

>> Они су у праву, али греше! Ако хоћемо да се вратимо на „првобитно”, ако хоћемо да упражњавамо само оно што је „било на почетку”, а да заборавимо и одбацимо све што је Света Црква завела и прихватила у току од скоро двадесет векова свога развоја, онда треба да установимо шта је било у почетку и да будемо свесни последица повратка на само оно што је „било у почетку”. Припремање једне потпуне листе свих догмата, канонских одредби, литургијске праксе, и других појединости које су сачињавале рани живот Свете Православне Цркве захтева много времена и простора. Због тога ћу изнети само једну скраћену листу:

1. У почетку није било хришћанских храмова. Хришћани, који су у то време били гоњени, вршили су богослужења на гробовима мученика, у приватним домовима и у катакомбама. Ако хоћемо да се држимо само онога што је било „у почетку”, зашто градимо цркве? Треба ли да напустимо, или чак да порушимо цркве које смо изградиле и вршимо богослужења на местима на којима су их први хришћани обављали?

2. Догме наше свете Православне Цркве су формулисане првенствено на седам васеленских сабора који су одржани у времену од 325. до 787. године. Да ли нас чињеница да Сабори нису одржани у првом веку разрешава обавезе да поштујемо те Саборе и да се не придржавамо њихових одлука?

3. Монаштво није постојало у првом веку. Настало је у четвртном веку. Треба ли га зато укинути јер није постојало у првом веку?

4. Епископи нису носили митре, нити свечане црквене одежде, нити су имали палице као симбол своје (духовне) власти. Свештеници, такође, нису имали раскошне одежде, ако су имали икакве. Треба ли ради тога да заведемо за епископе и свештенике ношњу свакодневног грађанског одела када служе свету Литургију и остала богослужења и свештенорадње?

5. У „почетку” епископи су, као и апостоли, били жењени. Треба ли да захтевамо од својих епископа да се ожене да би се држали „дрвног” обичаја?

6. Имамо представу о структури апостолске Литургије, али нам њена тачна и пуна садржина није позната. Знамо толико да је била кратка и проста. А што се тиче других, најстаријих хришћанских литургија (а има их укупно неких шездесет и осам!), знамо да већина од њих не садрже проскомидију, ни део који нам је познат као „литургија оглашених”, нити мали и велики вход, и неке друге делове које имају литургије које се данас служе. Даље, Вјерују је формулисано на Првом и Другом Васеленском сабору (325. и 381. године), а постало је део

Литургије у шестом веку. Трисвета песма је укључена у Литургију када је Прокло био цариградски патријарх (435-446), односно после његове смрти. Литургијска песма „Јединородни Сине”, која се приписује цару Јустинијану, постала је део Литургије у шестом веку. Овде су наведени неки, не сви, делови свете Литургије који нису били у светој Литургији „у почетку”. Треба ли их зато избацити из свете Литургије? Ако неко каже да, онда морамо одбацити служење светих Литургија Светог Јована Златоустог, Светог Василија Великог и Светог Григорија Двојеслова, јер свака од њих је настала у четвртом, а не у првом веку. Да ли је чињеница да нису настале у првом веку, довољан и оправдан разлог да се одбаце ове литургије које се у Светој Православној Цркви служе већ шеснаест векова?

7. Највећи део осталих православних богослужења, а нарочито вечерње и јутрење, садрже велики број црквених песама. У ствари тих песама (стихира) има на хиљаде. Колико је њих из првог века? Немамо имена свих аутора тих црквених песама, али су нам неки ипак познати. Знамо њихова имена, време и места где су живели. Ниједан од њих није живео у првом веку. Свако ко је упознат са историјом и развојем хришћанске, а посебно Православне Цркве, зна да су ове црквене песме, које су укључене у наша богослужења, стваране углавном од четвртог века и да се још увек стварају. Да ли су црквене песме које чине саставни део службе Светоме Герману из Аљаске из првог века?

8. Да ли су рукописи (штампане књиге нису постојале до петнаестог века) који садрже црквене песме постојали у првом веку? Ако нису, треба ли да одбацимо употребу служебника, минеја, триода, осмогласника и других богослужбених књига којима се служимо при богослужењима?

9. У почетку, црквени календар, ако је уопште постојао, садржао је главне Господње празнике и, можда, имена неколико мученика и светитеља. Савремени календар Свете Православне Цркве садржи и огроман број имена разних категорија светитеља које прослављамо. Да ли треба избацити из календара имена свих оних чија су имена унета у календар после првог века?

10. На којим језицима је служена света Литургија у првом веку? Сигуран сам да није на енглеском! Да ли треба да и сада служимо свету Литургију само на јеврејском, грчком и латинском?

11. Како су свети апостоли путовали када су одлазили на мисионарска путовања? Сигурно нису могли употребљавати аутомобиле и авионе јер они нису постојали у првом веку? А пошто у првом веку нису постојали ни телефони, факс машине, „секретарице”, штампарије и толико других техничких средстава који данас постоје, треба ли да се одрекнемо употребе истих?

Ако желимо да се врагимо „првобитном”, онда се не можемо ограничити на завођење само једне старе праксе. Морамо схватити да Црква није окамењена

структура већ живи организам. Ради тога немамо право ни овлашћење да самоволно одлучујемо, коју од црквених пракси да прихватимо а коју да одбацимо. Бити православац, значи управо прихватање свега што Света Православна Црква проповеда и учи не само од почетка, већ у току њене целокупне историје и вишевековног развоја.<<

Епископ Игњатије се, у свом реформаторском заносу, позива на покрет „кољивара” у 19. веку на Светој Гори - али, они немају никакве везе с његовим идејама. Они јесу били за чешће причешћивање, али не без припреме (Св. Никодим Агиорит је говорио о тродневном посту пред Причешће и обавезном налагању епитимија у складу с канонима Јована Посника). Што се тиче литургијског поретка (осим тропара Трећег часа), они су у свему били за предањско богослужење. Рецимо, Св. Никодим у „Пидалиону” о тихом читању Анафоре јасно каже: „Свети Дионисије Ареопагит тражи да се молитве за освештање, епиклезе, благослови и молитве увођења у Св. Тајне, према неписаном предању, изговарају тихо./ Отуда је у црквеној пракси уобичајено да се увек тихо, а не гласно, као Господње речи („Узмите, једите”), читају ове речи молитве према пређутаном неписаном тајанственом предању.”

Куда нас литургијска реформа води?

Ка ономе што се већ десило код римокатолика после II вапиканског концила, и што папа Бенедикт XVI покушава да исправи, али с малим изгледима на успех.

А шта се десило римокатолицима?

О томе пише руски теолог, Николај Каверин, у свом огледу о II вапиканском концилу и богослужбеној реформи:

>> Разматрајући проблем богослужбеног језика, треба да обратимо пажњу на Други вапикански концил Римокатоличке цркве, који је одржан од 1962. до 1965. год. Сабор, који је сазвао папа Јован XXIII а наставио га његов прејемник Павле VI, прогласио је идеју „aggiornamento” („осавремењивања”, „обновљења” Цркве) и спровео у живот револуционарне литургијске и каноничке реформе. Оне су довеле до најдубље кризе у Римокатоличкој цркви: празни храмови у традиционално римокатоличким земљама Западне Европе, дух овога света, секуларизације, који је потпуно истиснуо остатке пређашње латинске црквености. Огромно мноштво римокатоличког свештенства и монаштва се после Другог концила распропило и размонашило. У исто време настаје оштар заокрет ка модернизму у богослужењу, ка протестантизму и безобалном екуменизму у савременом либералном римокатоличком богословљу, јавља се религиозна индиферентност, док се другим конфесијама, па чак и религијама, признаје спасавајућа благода, долази до зближавања са јудаизмом...

Насупрот очекивањима отаца Другог концила, све ове либералне велике ре-

форме - покушаји да се у учење Римокатоличке цркве уведу елементи протестантизма и идеологије прогреса и масонског просветитељства, адогматизам удаљили су верне римокатолике од цркве, а посећеност храмова је знатно опала. Тема Другог Ватиканског концила интересује нас, утолико уколико се на тај концил, на његова обновљенашка решења, повоздан позивају црквени реформатори у Русији, који се отворено залажу за сличан „ађорнаменто” и у Руској Православној Цркви (тј. за посветовњачење Цркве, за продирање у њу идеја црквеног модернизма). Циљ савременог обновљенства се, у суштини, своди на реформисање наше Цркве по западним обрасцима, а за љубав духу овога света: пошто је цео хришћански свет већ одавно пошао путем црквених реформи, време је, најзад, да и ми признамо да су оне и код нас неопходне. Разумљиво је стога да сви данашњи обновљенци учествују у екуменистичким контактима, и то у првом реду с римокатолицима. Како сами римокатолици признају, најпогубнија последица Другог ватиканског концила јесте богослужбена реформа из 1969.г., коју је спровео папа Павле VI. Други Ватикански концил је дозволио да се традиционална латинска миса преводи на националне језике са одобрењем локалне бискупске конференције, као и да се стари богослужбени текстови замењују новосастављеним, што се у пракси и догађало наредних 10-15 година у свим римокатоличким земљама.

Због тога/.../ на недељним мисама у највећим римокатоличким храмовима у Француској и у другим западноевропским земљама, богомолника скоро и да нема, а у неким земљама се здања древних катедрала и цркава, пошто у њих нико није долазио на мису, издају па претварају у кафане и друге објекте забавног карактера.

Богослужбени модернизам је довео до тога да се мисе неретко обављају уз гитаре и рок ритмове, при чему су свештеници обучени у минимум богослужбених одежди.

Само богослужење је не само скраћено (савремена миса траје око 40 минута, а понекад и мање - у базилици Св. Петра у Ватикану миса траје свега 17 минута) него и прерађено тако да што више подсећа на протестантску службу. Осим тога, много ређе се помињу светитељи, од којих су многи просто одстрањени из римокатоличких литургијских календара (међу њима и неки светитељи Ране Цркве) под изговором да се њихова житија не могу сматрати веродостојнима (нпр. Св. великомученик Георгије Победоносац, Св. великомученице Варвара и Катарина и други). Вечерња и јутарња служба пре мисе се не обављају. Постови у савременој Римокатоличкој цркви су практично укинута: римокатолицима се сада налаже да посте само један дан у години - на Велики петак, а и тада не строго.

Свештеник за време служења мисе стоји иза уздигнутог престола, лицем окренут народу, по угледу на протестантска сабрања: свештеник и лаици образују

некакав круг равноправних саслужитеља мисе. У ранијем, традиционалном чину латинске мисе, свештеник је стајао, као и у Православној Цркви, леђима окренут народу, као посредник међу Богом и верујућима. Из многих римокатоличких храмова изнете су древне статуе и иконе.

Како сведоче сами римокатолици, Други Ватикански концил је утро пут практичном иконоборству, наложивши у споља пристојној форми (без теоретског иконоборства) да се смањи количина свештених изображења у црквама (Други ватикански концил, Конституција о богослужењу „Sacrosanctum concilium”). На Западу је сада могуће видети „римокатоличке” храмове без иједног свештеног изображења. Чак и у римокатоличкој Италији је присутно непоштовање и немаран однос према многобројним светим моштима. После Другог ватиканског концила исповест је у римокатоличким храмовима одвојена од причешћа, услед чега је исповест почела да ишчезава из парохијске праксе. Богослужење је „хуманизовано”, нагласак се ставља не на богоопштење, него на људску заједницу чланова парохије.

Све ове модернистичке богослужбене реформе у Римокатоличкој цркви објашњаване су „мисионарским циљевима”, настојањем да се служба приближи народу, враћањем на древну праксу Цркве. Треба приметити да исте аргументе износе и обновљенци у нашој отаџбини - како у наше време, тако и пре 80-90 година - ради оправдавања својих литургијских реформи.

А управо литургијска обнова, која је до непрепознатљивости изменила римокатоличко богослужење после 1969. године изазвала је у Римокатоличкој цркви раскол, повезан са именом француског надбискупа Марсела Лефевра (+1991.г.). Традиционалистички настројено римокатоличко свештенство на челу са надбискупом Лефевром није прихватило „обновљенске” реформе Другог концила, које су раскинуле са петнаестовековном традицијом западног латинског богослужења. Лефевр се борио за очување традиционалног учења и богослужења, за неприхватање модернизма, литургијских реформи, а особито превођења богослужбених текстова са латинског. Надбискуп Лефевр назвао је ватикански концил и све што је из њега проистекло „црквеном сидом”. Сматрао је да, после увођења у литургијску праксу разних канона мисе, већ сама та варијативност, анархична могућност бирања из мноштва текстова „оног што нам се највише допада”, разара побожан однос према богослужењу као Божјој установи. Није могуће знатно изменити „закон молитве”, а не реформисати уједно и „закон вере”.

Ипак, и за време следећег „најлибералнијег” папе Јована Павла II, реформи-

сани римокатолицизам краја нашег века показао се трпеливим према свему другом осим према оним римокатолицима који су оправдано изразили сумњу у исправност „великих реформи” Другог Ватиканског концила: 2. јула 1988.г. надбискуп Лефевр је био одлучен од Римокатоличке цркве.

У писму упућеном часопису „Православна беседа” руски римокатолик Дмитриј Пучкин упозорава православне на опасности црквеног либерализма проглашеног на Другом Ватиканском концилу: „...чувајте се екуменизма и модернизма у свим облицима и видовима!” Јер „сличне реформе, могу временом бити спроведене и у Православној Цркви... Сматрамо - пише Д. Пучкин - да ће се, ако православне црквене власти не примене оштре мере према онима који се залажу за ма какве литургијске новотарије, и са православним богослужењем догодити исто што и са римокатоличким -нека нова варијанта „1969. године” (свакако лукавија, са дугим умереним прелазним периодом)“.

Видимо да се богослужбена, каноничка и еклисиолошка новачења, проглашена на Другом концилу, на овај или онај начин запажају и у деловању савремених обновљенаца у Русији.

Сасвим је природно да је Ватикан заинтересован да се либералне реформе, сличне онима које су прихваћене на Другом концилу, спроводе и у Православљу, пре свега у Руској Цркви, јер би иначе екуменистичко зближавање реформисаног римокатолицизма и Православне Цркве постало веома неизвесно.

То одлично схватају и прокатолички усмерени обновљенци у Русији, позивајући на neodложно реформисање „застарелог православља”, а у првом реду - на литургијске реформе по обрасцу Другог концила. << Тако Каверин.

Дакле, минимизирање обима литургијске реформе у Срба којим епископ Игњатије жели да замагли овај сложен проблем и претвори га у питање неспоразума с неком „тврдом струјом” србског епископата уопште не стоји. Није реч о томе, као ни о „апсолутној унификацији” богослужења. Реч је о ПРЕТУМАЧИВАЊУ САМИХ ОСНОВА православне Литургије и литургијског живота, које он прикрива вербалном маглom „да се Власи не досете”.

То се односи и на тврдњу да су питања служења Литургије „другостепена” (отварање и затварање Царских двери, гласно и тихо читање молитава, итд.) Нису, јер су део Светог Предања! Чак и да је то неписано Предање, опасно је несаборном самовољом насртати на њега. Сетимо се само упозорења Св. Василија Великог.

У свом знаменитом делу „О Духу Светоме”, Василије Велики, „Христов тајник”, истиче да Црква не открива тајанство своје утробе (богослужбеног живота) свакоме. Напротив, она га чува ћутањем. У време Светог Василија,

богослужбено Предање није записивано, јер је било живо у Духу Светоме (он га назива „муклим и тајним“). Уосталом, оно је и записано само зато што је побожност верујућих почела да опада, управо због чега је записано и само Свето Писмо. Златоуст је говорио да Новог Завета не би било да су хришћани сачували првобитно горење срца какво је имала апостолска заједница, а да је Бог благословио да се Нови Завет забележи да се касније не би подвргавао фалсификацији. Очито је да су се Златоуст и Кесаријац руководили свешћу да ранохришћанско харизматско доба пролази, и да треба умолити Духа Светога да се правоверни литургијски чин фиксира. Али, то није тема нашег огледа. Тема је незаписано предање. Зато чујмо Св. Василија о *disciplina arcani* (у преводу монаха Давида Перовића):

>> Од догмата и проповеди сачуваних у Цркви ми једне имамо од записане дидаскалије, а друге смо примили тајно из повереног нам апостолског предања. Оба елемента, и записано и незаписано Предање, имају један те исти значај за веру, те свако ко је имало упућен у црквене установе неће хтети ово да порекне. Јер ако станемо негирати незаписане обичаје, као да они немају велику силу, а при том не схватајући Јеванђеље у његовој суштини, ми ћемо оштетити, или напросто свести на испразну мисао оно што је тамо проповедано. На пример (да се најпре опоменем предмета првог и најпознатијег), ко је писменим путем научи оне који своју наду полагају у име Господа нашег Исуса Христа да чине знак крста? Окретати се према истоку при молитви, како смо томе Писмом научени? Речи епиклезе у време освећења евхаристијског хлеба и благосиљања путира, ко нам је од светих оставио записано? Нити се ми опет задовољавамо само оним речима које нам апостол или Јеванђеље помињу, него још друге и пре и после говоримо, јер оне имају велику силу за вршење тајне, а примили смо их из незаписане дидаскалије. Ми такође благосиљамо воду крштења и уље помазања, па још и крштаваног. А све то на основу каквих записаних наредби? Зар то није из муклог и тајног Предања? Шта још? О самом помазивању уљем, на основу које записане речи бејасмо научени? Да човека треба три пута погрузити при крштењу, одакле је то? Пак и све остало при крштењу, одрицање од Сатане и анђела његових, из којег је то писма? Није ли то из оне необнародоване и тајне науке коју су наши Оци сачували у ћутању и скровитости, лишену сувишног истраживања, добро научени да светињу тајни треба чувати ћутањем? (...) Сви ми, на пример док се молимо, гледамо на исток. Међутим, малобројни знадемо да тиме древну отаџбину тражимо - рај што га Бог

насади у Едему на истоку (Књига Постања 2, 8). Исто тако ми стојимо док вршимо молитве у први дан по суботи (у недељу, прим. В. Д.), али разлог томе сви не знадемо. Јер не само зато што смо саваскрсли са Христом и што смо дужни тежити ка ономе што је небеско ми стојимо у времену молитве на дан помена Васкрсења; - да бисмо се сећали дароване нам благодати, него и зато што се овај дан приказује као икона века кога ми очекујемо. /.../ Само пак исповедање вере у Оца и Сина и Светога Духа, из којих писама имамо? Ако је из предања о крштењу то да по благочестивој доследности морамо веровати онако како смо крштени, и да према крштењу и исповедање постављамо, нека нам онда у складу са истом том доследношћу допусте да и славу одајемо у складу са веровањем” (О Духу Светом, глава 27, 66-67, на грчком, ЕПЕ 10, стр. 457-465).<<

Отац Георгије Флоровски сматра да је Свети Василије Велики баш у богослужбеном Предању нашао основу за своје излагање учења о Божавству Светога Духа; истовремено, он нам објашњава смисао ранохришћанске езотерије:

>> Заиста, сви примери које Св. Василије наводи у вези са овим јесу богослужбене или литургијске природе: употреба крснога знамења у чину примања оглашених; окретање ка Истоку при молитви; обичај да се стоји за време недељнога богослужења; Епиклеза у чину Евхаристије; благосиљање воде и уља; одрицање од сатане и његових дела, трикратно погруживање у чину Крштења... Постоје и многе друге „незаписане Тајне Цркве”, вели Св. Василије. Оне се не помињу у Светом Писму, али су од великога ауторитета и значаја. Оне су неопходне за сачување праве вере. Оне су делотворна средства сведочења и општења. По Св. Василију „незаписане” црквене Тајне долазе из „прећутнога”, „скривенога” Предања: „Из прећутнога и мистичкога предања, из необјавивога и неизрецивога учења”. Ово „прећутно” и „мистичко” Предање, „које се не објављује” није пак, нека езотерична доктрина која је резервисана за неку нарочиту елиту. „Елита” јесте - Црква. У ствари, Предање на које се позива Св. Василије јесте литургијска пракса Цркве. Св. Василије овде говори о ономе што се данас означава као *disciplina arcana* (дисциплина тајности). Ова „дисциплина” је, у четвртном столећу, била у широкој употреби у Цркви, где је била званично заговарана и спровођена. Она је стајала у вези са установом катихуменства и била је спровођена, првенствено, у васпитне и дидактичке сврхе. С друге стране, како сам Св.

Василије каже, извесна „предања” морају да се чувају „незаписана” да би се спречило њихово обесвећење од стране неверника. Ова напомена се, очигледно, односи на свештенорадње и требе. Можемо се овде присетити да је, у пракси четвртога столећа Символ вере (као и Молитва Господња) био део ове „дисциплине тајности”, и да нико није смео да га открије непосвећенима. Символ вере је био резервисан за кандидате за Крштење, и то у последњој фази њихове припреме, после чега су били, на свечан начин, примани и прихватани (у Цркву). Епископ је катихуменима саопштавао или „предавао” Символ вере усмено и они су морали да га пред епископом изговоре напамет: била је то чин „предавања” и „узвраћања Символа”.

Катихумени су били строго упозоравани да ни у ком случају Символ вере не одају „спољашњима”, као и да га никако не записују. Символ вере су морали да запишу у својим срцима. Довољно је да, у вези са овим, поменемо само *Procatechesis* Св. Кирила Јерусалимског (гл. 12 и 17). На Западу код Руфина и Блаженог Августина, осећа се да је било непримерено да се Символ вере записује на папир. Из овог разлога Созомен у својој Историји не наводи текст Nikeјског Символа вере „који могу да изговарају и слушају једино посвећеници и мистагози” (*Hist. eccl.* 1, 20)<<

За Св. Василија Великог није било небитно ни крсно знамење, ни окретање ка Истоку у молитви, а како за нас да буде небитно отварање или затварање Царских двери на Јерејској литургији, са својом дубоком симболиком? (Рецимо, Јован Фундулис тврди да уклањање завесе после причешћа свештенослужитеља у олтару и излазак свештеника с путиром на Двери означава Васкрсење Христово!)

А шта ћемо да кажемо за то што новотеолози причешћују народ честицама издвојеним на Проскомидији за живе и упокојене, које се не претварају у Тело Господње? О томе грчки литургичар Јован Фундулис каже, одговарајући на питања која су му постављена:

>>Као што је познато, свештеник је све до тринаестог века приликом чина проскомидије вадио и постављао на дискос само Агнец. Многи рукописи сведоче да је чак и током четрнаестог века одмах након вађења Агнеца, његовог крстообразног засецања, пробадања и изливања вина и воде у путир, постављао звездицу на дискос и покривао дарове. У кодексима тог времена почиње да се појављује и уздицање других просфора на проскомидији осим оне из које се вади Агнец, а у част Часног Крста, Богородице, Арханђела, Претече, као и других светих ако су постојале и друге просфоре, или ако би постојала потреба за узношење и других просфора, очигледно оноликог броја просфора колико је

предвиђено да би било довољно за поделу нафоре на крају Свете Литургије. Али, нису вађене честице у част ових личности. У истом периоду се појављује и помињање имена живих и упокојених и узношење просфора за њих, поново без вађења честица за њих.

„Уредбе Свете Литургије” 12-13. в. (кодекс Атинске Националне библиотеке 662) представљају управо тај поредак. Дакле, после сједињења и пре покривања дарова” (свештеник) узима другу просфору и говори: „Прими, Господе, жртву ову заступништвом Преблагословене Владичице наше Богородице Приснодјеве Марије”. Потом узима трећу просфору и говори: „Часних бестелесних Сила Небеских; Часнога, Славнога Пророка, Претече и Крститеља Јована; Светих и Свехвалних Апостола” и наводи разна имена. И код четврте просфоре помиње Светог који се празнује, над којом након изговарања имена Светог дана говори: „и Свих Светих Твојих. И помени, Господе, архиепископа нашег (име), благочестиве и христољубиве царева наше (имена), слугу твога (име игумана) и сву браћу... и све упокојене...” Потом помиње оне које жели, живе и упокојене”.

У „Уредби Свете Литургије” Патријарха Филотеја (14 в.) налазимо најстарије јасно сведочанство о повезивању горе поменутог помињања и вађења честица. Разлике у односу на данашњу праксу су очигледне: „Свештеник узевши у руке другу просфору говори: У част и спомен Преблагословене Владичице наше Богородице и Приснодјеве Марије, чијим молитвама”... И вадећи светим копљем честицу ставља је са леве стране светог хлеба. Над трећом просфором говори: Силом часног и животворног крста; Часних бестелесних Сила небесних... и Свих Светих Твојих; чијим молитвама... И тако вадећи честицу, ставља је на њено место, то јесте лево, а надаље испод ставља остале честице. Потом узимајући другу просфору говори: „За све епископство православних...”. Свештеник потом говори понаособ имена живих вадећи по честицу из друге просфоре и говорећи овако: „За спомен и отпуштење грехова блажених...”, и вади честицу. А ђакон пак узевши просфору, говори овако: „Помени, Господе, и моју недостојност...”, и попут свештеника ставља честице са доње стране Светог хлеба”. У исто време отприлике, и Свети Никола Кавасила, поред прве просфоре, из које се вади Агнец, говори о „увођењу” других хлебова у славу Свесвете Мајке Божије, заступништвом тог и тог Светог, за отпуштење грехова душа живих и упокојених” те о вађењу и приношењу „дела (тј. честице) за свакога од њих” (Ермхнеиа..., гл. 10).

У временима познијим од Филотејевог Уредбе, број и место честица су задобили данашњи изглед те се десно од Агнеца ставља честица Богородице, лево девет честица светитеља, „Чинови”, и доле честице живих и упокојених. Симеон Солунски (+1429) и литургијски рукописи из истог времена сведоче, уз

мање измене, нашу данашњу праксу. Симеон је први који нам даје и смисао ове праксе. Честице се стављају уместо светитеља, у њихову част и освећење, и не претварају се пак у Тело Христово, нити наравно у тело Светих у чију су част извађене. Прилажем један карактеристичан одломак из „Дијалога” Светог Симеона: „Схваташ ли да су честице принесене уместо Светих и у спомен њихов, и част, и кроз њих за спасење наше? Јер и они, као сагрудници Христови, учешћем у спасоносној Жртви и мирећи нас са Њим и сједињујући, учествују у овој страшној Тајни славе и вишњег узласка, тим више што их се више опомињемо. Само, честице се не претварају било у Тело Господње, било у тела Светих, него су по угледу на Господа, само кроз хлеб дарови, и приноси, и жртве, и у њихово име (тј. светих) су Њему приношене и свештеним савршавањем Тајни, сједињењем и заједничарењем освећиване, и онима којима су намењене освећење предају, и кроз приношење за Свете и нама, као што и кроз молитве бива исто... Јер се они непосредно од Бога освећују, а прихвативши пак оно што је од нас тиме и нас освећују... Јер иако нематеријално и умно душама учествују, и у заједници са Христом, али и кроз Његово свештеносавршавање Свете Литургије, које је Он предао да се врши за свет, као они који су заједно с Њим претрпели тешкоће и заједно са Њим прослављени, учествују у највишој слави” (гл. 94).

Свети Симеон у овом свом Тумачењу бележи: „Постоји, дакле, нека реч која је преко Отаца дошла до нас, да принесене честице доносе велику добит, јер се налазе на месту личности (тј. Светог) за које се приносе, и жртва је за њих Богу принесена; зато и свештеник, приликом приношења, овако говори: „Прими, Господе, жртву ову”. Дакле, честице су за Свете принесене, у славу и част њихову, и пораст вредности и још веће примање Божанског просветљења” (гл. 102).

Исти је и циљ приношења честица за живе и упокојене. И ове честице се приносе уместо личности: „за верне, за упокојене на отпуштење грехова и заједницу благодати; за живе пак који само покајањем могу стећи живот вечни; на ослобођење од невоља, на опроштај сагрешења, на наду вечнога живота” (Ермхнеиа..., 102), или „као што си се принео ради нас смиренних који опроштај и заступништво молимо, и велику милост Божију очекујемо” (Диалогос, гл. 94).

Сам Свети Симеон нам на задивљујући начин поново изражава сав духовни смисао који скрива у себи ово чудесно изобраавање диска Свете Литургије: „Погледајмо пак како и кроз ово Божанско изобраавање и дело свештене проскомидије видимо самога Исуса и сву Цркву Његову, Једну, кроз Њега истинску Светлост, Живот вечни Њиме задобијени и обасјавани, и продужавани. Јер је он кроз хлеб посредник, а Богородица кроз честицу с десна, свети пак и Анђели с лева, а одоздо сав благочестиви сабор оних који су у Њега поверовали.

А ово је Тајна велика: Бог у људима и Бог међу боговима, обоженим од истинског Бога, Њега који је по природи својој Бог њих ради оваплоћени. И то је будуће Царство и устројство будућег Живота: С нама Бог, видљив и причастан” (Диалогос, гл. 94).

Управо овај додир честица са часним Телом и, штавише, сједињење с Божанском Крвљу, сједињује са Христом и освећује цело тело Цркве, Светитеље и верне грешнике, за које се приноси тајанствена жртва. Карактеристична је реченица која по предању прати преношење честица у путир: „Спери, Господе, Часном Крвљу Твојом, грехе овде поменутих слугу Твојих”. Управо тако богословствује и Свети Симеон у његовом Тумачењу: „Јер честица, која се приноси за некога, будући да лежи у близини Светог Хлеба, који у свештеносавршавању Свете Евхаристије постаје Тело Христово, и сама непосредно у освећењу учествује тога ради; и стављена у путир с Крвљу се сједињује; зато и души, ради које је извађена, благодат упућује. Настаје дакле духовно општење; и ако се ради о благочестивим душама, или о грешницима који су се покајали, човек, као што смо рекли, душом невидљиво прима заједницу Духа. Много пута пак као што смо чули, стиче и телесну добит. Међутим, ако неко грешни и пребива у греху, и непријатељски је настројен, одбацује заједницу, тада жртва која се за њега приноси постаје осуда његова” (гл. 103).

Толико о историјату и значају честица.

Сумирамо оно што смо написали: честице Предложења ваде се и приносе у част Светих, а за опроштај живих и упокојених. Оне се освећују целим свештеним чинодејством и на све чланове Цркве, коју и формално изображавају, преносе освећење.

Претварају ли се у Тело Христово? Видели смо да Свети Симеон Солунски јасно учи да се не претварају у „Господње Тело”. Претвара се само Агнец, који и јесте једини хлеб који се од почетка приносио приликом Предложења: „Један хлеб” који „ломимо”, јер „један је хљеб, једно смо тело многи; пошто се сви од једнога хлеба причешћујемо”, по Апостолу Павлу (1. Кор. 10, 16-17). Са овим учењем Симеона, који укратко сумира веру Православне Цркве о датом учењу, сагласни су и млађи као што су: Теофило Кампанијски у „Ризници Православља” (гл. 17), Свети Никодим Светогорац у „Пидалиону” у коментару на 28. канон Шестог Васељенског Сабора, и други писци канонско-литургијских зборника./.../

Треба ли да се уздиже само Агнец или цео дискос? Несумњиво само Агнец, будући да се само он претвара у Тело Христово. Сви рукописи Свете Литургије и све уредбе које је описују говоре изричито: „Узноси Хлеб”, „обухвата Часно Тело и подиже га”, „крстообразно узноси Хлеб”, „чинећи Светим Хлебом знак крста над светим дискосом”, „узевши свети Хлеб крајевима прстију двеју руку,

узноси га чинећи знамење крста изнад светог дискаса”, „узима свети Хлеб међу три прста двеју руку и уздиже га један педаљ” итд. По сведочењу Јакова Едеског (седми век) свештеник је подизао Свети Хлеб и показивао га народу „за сведочанство”. Управо то је смисао уздизања као што то изражава и возглас који следи: „Светиње светима”; позив достојним и удаљавање недостојних од показаног Тела Господњег. „Свети су предложени дарови, примивши призив Светог Духа; свети и ми, удостојивши се Светог Духа. Светиње пак приличе светима (Кирило Јерусалимски, Мистагоска капихеза 5,19). Ово значење изражава и Свети Никола Кавасила: „А сада предстоји да и сам свештеник приступи Часној Трпези, а и да друге позове да приступе. Но, пошто није свима редом допуштено да се причесте Светим Тајнама, ни свештеник не позива све присутне; већ узевши у руке животворни Хлеб, подиже га високо и показује, те позива достојне да приђу и да се причесте. Говорећи: „Светиње светима”, као да каже: Ово што видите, то је Хлеб живота. Похитајте, дакле, да се причестите Њиме; али не сви, него само они који су свети. Јер, светиње су доступне само светима” (Тумачење... гл. 37, 1).

Византијски тумачи Свете Литургије узношењу Светог Хлеба придају значење подизања Тела Господњег на Крст, Његове смрти, чак и Васкрсења и Вазнесења: „Подиже се у рукама свештеника, као Тело на Крст” (Јован Дамаскин, О Телу и Крви Христовој, 5). „А подизање часнога Тела изображава уздизање на Крст, и смрт на њему, и само Васкрсење” (Теодор Андидон, гл. 37). „Узноси се живоносни хлеб изображавајући само Спаситељево распеће за нас и сами долазак Христов и Његово предавање себе нама, јер Он и јесте за нас Распети, и Њега нам показуј, тајанствено за нас умрлога. Због тога свештеник и узвикује: „Пазимо”, како бисмо познали Тајну, и наставља: „Светиње светима”, објављујући да су и учесници ове Тајне дужни да буду свети, као што је Свет (Христос) распети” (Свети Симеон Солунски, Диалогос..., гл. 99).

Из свега горе наведенога јасан је закључак. Узноси се само Агнец, не само зато што је првобитно само он постојао на дискусу, него и зато што се само он претвара у Тело Христово и, сходно томе, само он се показује како би се огласио позив за причешће, и само Његово узношење изображава Господње уздизање на Крст. Управо из супротних разлога не уздиже се цео дискос, значи и честице. Свети Герман, у свом тумачењу расправља због чега се заправо и оне не уздижу: „Узношење пак Часног Тела изображава подизање на Крст, смрт на њему и само Васкрсење. Узношење пак само Свештеног Хлеба бива због тога што је Он Цар Господ и Он је Глава, по Апостолу, док су други часни Дарови удови Христови и Тело Христово, то јест Часнога Тела Христа Бога. Јер он је једини у коме се изображава и показује божанствено и живоносно страдање Онога који се

жртвовао за живот света, будући да само Свештени Хлеб бива заклан и као јагње (Агнец) жртвован, док се други свештени Дарови не секу копљем крстообразно, него се као делови и удови тела деле и комадају. Учествојући, тако, Онај свети Хлеб у освећењу, преноси га и осталим светим Даровима, преносећи слично и чаши од освећења и благодати”.

И, на крају, зашто се свештеник не причешћује својом честицом, него Агнецом?

Врло једноставно, због тога што се његова честица не претвара у Тело Христово те се не само он, него и верници обавезно причешћују од Агнца, а не од својих честица или честица Светих. Управо то говори и Свети Симеон: „Међутим, свештеник је дужан да зна и треба да пази приликом причешћа најстрашнијим Тајнама, да не узима од других честица, него од Господњег Тела и Њиме причешћује оне који приступају. Јер, иако је сједињењем са Пресветом Крвљу све постало једно, и причешћујемо се Крвљу Господњом и када се причестимо неком од честица, али будући да је неопходно да се сваки верник причешћује и са Телом и са Крвљу Христовом заједно, свештеник причешћујући онога који приступа, треба да са Крвљу кашичицом узима и Тело Христово. Истинито је, наравно, да су све честице, када су ушле у путир, дошле у заједницу с Телом и Крвљу Христовим и тим сједињеним честицама се причешћује онај који учествује у Телу и Крви. Међутим боље је, као што сматрам, да (свештеник) пази да кашичицом узима и од Божанскога Тела” (Диалогос гл. 94). И Теофило Кампанијски скреће пажњу свештеницима на ово: „Свештеник, међутим, треба да пази да не преда верницима од ових честица, већ од Тела Христовог, јер много греша и пада готово у идолопоклонство” (Ризница Православља, гл. 17). И Митрополит Филадельфијски Гаврило Севир у посебној студији (О честицама), изражава управо исто учење: „Треба знати да се, ниједна од горе поменутих честица не претвара у Тело и Крв Христову, без обзира на то што се сједињује с Телом Господњим. Јер се само хлеб и вино, који су принесени у спомен страдања Господњег и Васкрсења Његовог, пресуштаствљују и претварају, док честице суделујући у освећењу примају освећење. Нека свештеник због тога пази како не би уместо тела Господњег дао честицу онима који се причешћују. Јер као што и душе Светих окружују Божанску светлост, и саме не постају Бог по природи, него учествују у благодати, тако бива и са честицама без обзира на то што се сједињују са Телом и Крвљу Господњом” (Еуцеиридиу, 1776, стр. 24). Исто говори и преподобни Никодим у коментару на поменути канон Шестог Васељенског Сабора, као и друге канонско-литургијске збирке. Због избегавања

давања честица уместо Часног Тела у случајевима групног приступања Светом Причешћу, честице се, као што је познато, не стављају у свети путир након причешћивања свештеника, већ након причешћивања народа.

Горе поменута теорија унијата да се и честице пресуштаствљују у Тело Христово је очигледно имала за циљ да се избегне ова тешкоћа. Уосталом, укидање кашичице од стране истих и предавање причешћа руком свештеника, који би узимао комад Светог хлеба, погружавао га у путир и полагао у уста онога који се причешћује, захтевало је припрему посебних комада на Предложеноу, по узору на мале лапинске остије, те је због тога било потребно да се освећује цео садржај дискаса./.../

А мислим да су и Предање, и Свети Симеон који га износи и ненаметљиво тумачи јасни. Потоњи писци које смо навели (Теофило Кампанијски, Гаврило Филадельфиски, Никодим Светогорац), углавном се ослањају на Симеона, било да га наводе, било да не наводе. Изгледа да не постоје у изворима друга сведочанства о овој теми или их бар нисмо могли уочити, ни поред одговарајућег труда. Постојећа сведочанства су, у сваком случају, јасна и једногласна. На основу њих је састављен аналитички поредак словенског Молитвослова (=Требника), који са тачношћу сумира дотично Предање: „Узми део ИС и стави га у Свети путир. Раздели део ХС на свештенике и ђаконе, служитеље. Задржи два дела, NI - КА, за причешће верника и подели их на онолико малих делова колико је и причасника.

Што се тиче честица у част Свете Дјеве, девет небеских чинова и светих, које се налазе на дискасу, њих не употребљавај за причешће, него се ограничи само на горње две честице”./.../

Већ је још један званичнији текст придодат претходном. Ради се о Синодском писму Васељенског Патријарха Пајсија I (1651-1652 и 1654-1655) Никону Московском. Пајсије званично одговара на двадесет и седам „Питања”, која му је поставио Никон Московски посланицом. Наша тема се разматра у „првом питању” које се тиче „поретка Свете Литургије по обичају који држимо на целом Истоку” и којем је додато и „неко мало тумачење, како би поредак функционисао методично”. Прилажемо цео извод из датог текста, будући да је писан једноставно и јасно, карактеристичним народним језиком оног времена и без сувишних коментара:

„А након Светог Причешћа (подразумева служитеља), ђакон узимајући дискос и казујући васкрсне химне: „Васкрсење Христово видевши...” и „Блистај се, блистај, Нови Јерусалиме...”, „О велика и најсветија Пасхо, Христе...”, сабира преостала тела (тј. остале делове Агнеца) и заједно са свим честицама Светих и људи, живих и упокојених, преноси их са дискаса у путир. За то нас Лапини много

прекоравају, како мешамо људе заједно са обоженным Телом Христовим, и како би наводно и људи постајали тело Христово; али непорочна и Православна наша Црква не бива кривац или преступник за такве оптужбе, јер није могуће да наги и мали човек икада постане Бог по природи, као што је то Духом Светим постао претворени Хлеб; него и ако се приљуби уз Исуса и помешају се двоје у једно, као што бива и кад се човек причешћује Божанским Тајнама, не претвара се човек у Бога; само узима Божанску благодат од Христа, и човек опет остаје човек, иако прима благодат. И због тога свештеник треба да пази како неком хришћанину не би дао да се причести од честица, како не би падао у идолопоклонство. Мишљење наше Цркве, зарад кога честице људи ставља у путир, јесте да Часном Крвљу Господњом спере грехе поменутих (на светом предложењу), и то је исто као да је на пример Јован, који је стајао поред Крста, пожелео да неког грешника узме и доведе под ране Исусове из којих је текла Крв, како би га опрао њом, јер тада онај човек не би постао Христос по природи, него само Крвљу Христовом од грехова очишћени и омивени. Због тога и многи у нашој епархији, где знају за ово мишљење, кад стављају честице у путир након васкрсних молитава говоре ове речи: „Спери, Господе, Часном Крвљу Твојом, грехе овде поменутих, молитвама Светих Твојих”. И ако то, у добри час, не говоре сви, али будући да Крв Христова има моћ да очишћује сагрешења, она дејствује говорили ми то или не, и на томе почива сва моћ свештенства”.

Ово Синодско писмо је објављено у књизи Архимандрита Калиника Деликаниса (Патријаршијска Акта, т. 3, Цариград 1905, стр. 36-71), и горе наведени извод на странама 53-54.

Један други текст који наниже прилажемо јесте око осамдесет година старији од Синодског писма Цариградског Патријарха Пајсија Првог Никону Московском. Ради се о једном од најстаријих штампаних издања које је објављено у Венецији 1574 под насловом „Света Литургија са објашњењима разних учитеља”. Ово тумачење је на народном језику написао свештеник Јован Натанаил, „економ и епитроп” Васељенског Патријарха Господина Јеремије (II, 1536-1595). Он се у поглављу 95, (стр. 306), под насловом: „О честицама које се на предложењу приносе за свете и све благочестиве”, укратко осврће на тему којом се овде бавимо додајући карактеристично на маргинама израз: „Пази добро”: „Не претварају се пак честице ни у Тело Господње, ни у тела Светих, него су само дарови, и приноси, и жртве хлебне по угледу на Господа, и приносе се Њему, Господару, у име људи, а освећују се при свештену савршавању тајни сједињењем, мешањем и приопштавањем, ширећи освећење и на оне због којих се Литургија служи, као и на нас”.

Он се опширније се враћа на тему освећења честица и причешћа њима у

одмах следећој 96-ој глави, која има карактеристичан наслов: „О Светом Причешћу, да свештеник не треба да се причешћује честицама, нити он, нити да причешћује кога другог, до само Господњим Телом” (стр. 316-32а) и поново додаје на маргинама: „О, свештениче, пази”. Ево шта каже: „Истинито је пак да свештеник треба да зна и пази при причешћу најстрашнијим Тајнама да не причешћује честицама, него Телом Господњим, и да не причешћује оне који долазе недостојно да се причесте. Јер, добро је то што су честице постале једно сједињењем, и мешањем и Тела и Крви Господње, али будући да је неопходно да се сваки верник подједнако причешћује и Телом и Крвљу Христовом, нека свештеник узимајући кашичицом и Тело и Крв Господњу причешћује онога који жели да дође да се достојно причести. Јер истина је да су се све честице приопштиле и примиле освећење, и посветиле се, и постале свете, будући да су сабране у једну чашу, и да се мешају са Светим Телом и Крвљу Христовом, али је боље да се свако понаособ причешћује Телом и Крвљу Христовом. А ово, према најстаријем Предању, како смо примили од Светих Отаца тако да чинимо при давању Причешћа Бога и Спаса нашег верницима, пошто је Христос Апостолима предао свецело Тело Његово. Свештеници кашичицом треба да узимају заједно Тело и Крв Господњу и да је предају онима који треба да се причешћују. Упамти, да се не претварају честице које су (принесене) у спомен Светих и верника, јер свештеник доневши хлеб на предложење, само од њега вади у воспоминание, то јест у спомен Господњи, као што је Он рекао, а честице у спомен и сећање овог и оног Светитеља, и опроштај сагрешења живог или упокојенога, и да свештеник пре него што извади честице, одмах након што извади Агнец, обавља сједињење чаше и, потом, доноси честице. А ако је потребно да донесе више хлебова за Пређеосвећене, прво приноси све и говори: у спомен Господа хлебови сами. Али, и просфора из које је хлеб који се приноси у спомен Господа прва се назива нафором (уударјем), а остале просфоре, из којих су честице светих, се не називају нафором”.

Навели смо одломак из тумачења Јована Натанаила да би се показала доследност и истрајност Цркве у учењу и пракси, и постојана смерница коју следе сви учитељи Цркве који се допичу ове теме. Јован Натанаил не додаје готово ништа посебно. Међутим, његов текст је у својој једноставности и смерном народном језику, изузетно леп. Уосталом, ова књига је толико ретка и тешко доступна да завређује да стекнемо бар неки мали укус познанства с њом.

Предање Православне Цркве је, као што га изражавају шест сведочанстава које смо поменули, јасно и једногласно: честице светитеља и верника се приликом освећења Тела Христовог не претварају, нити се верници причешћују њима, него Агнецом, значи Часним Телом Господњим.<< Тако Фундулис.

Олако одмахивање руком око наводне „небитности” ове или оне литургијске праксе, а све у име љубави (као да Љубав може бити без Истине, и као да смо следбеници „Битлса” - „All you need is love” - а не Онога Који је рекао: „Ја сам Пут, Истина и Живог”) - туђе је Предању Цркве од Истока. Јер, у доба спорова с папистима, једна од кључних расправа тичала се употребе квасних или бесквасних хлебова у Литургији, а с јерменским монофизитима се жестоко расправљало дали се у причасно вино улива топлота (топла вода) или не. И једно и друго је БОГОСЛОВСКИ БИТНО: бесквасни хлебови (опресњаци) значе да се служи по јудејском обичају, да се остаје у сенкама Старог Завета, а не у ново-заветној благодати; а топлота означава благодат Духа Светога, јер је из ребара Христових истекла крв и вода.

Епископ Игњатије, с тим у вези, не само да није у праву када своје опоненте међу архијерејима своди на „незаванене” људе који су „тврди у свом ставу, не уважавајући никакву научну, нити теолошку аргументацију, која сведочи супротно у односу на њихов став”, који не брину за „чистоту Православља и исправност богослужења”, него имају „личну мржњу према другим епископима” и прете „разбијањем јединства Цркве”, па чак и физичким обрачунима. Довољно је да погледамо како братољубиво и за Цркву одговорно о неопротестантским реформама у нас пише епископ бањалучки Јефрем у свом тексту „Свету Литургију очувати и служити неизмјењену”, позивајући се, пре свега, на архијерејску заклетву о верности СА Сабору.

>>Чланак: „Нарушавање богослужбеног поретка” објављен под нашим именом у „Православљу” бр. 968 од 15. јула 2007.г., није био намјењен јавности, (а објављен је без наше сагласности) него је уствари наша предсатвка Е. бр. 251, од 12. маја т.г. упућена Светом архијерејском сабору наше Цркве. Намјера је била да се Светом архијерејском сабору скрене пажња на нечувено и небивало нарушавање богослужбеног поретка у нашој Цркви. Свети архијерејски сабор је проблему изнијетом у нашој представи посветио дужну пажњу, и не без потешкоћа, донио одлуку да се, до даљег у Српској православној цркви, служи по вијековном устаљеном поретку. Није било ни жеље ни потребе да се полемисше са члановима Св. Архијерејског сабора, а посебно не са онима који то нису. Управо ти су нашу представку дочекали „на нож”, а нажалост, неки чланови Сабора се и даље ове одлуке не држе. Та чињеница нас је нагнала да се сада огласимо јавно. И они и ја смо се у архијерејској заклетви, приликом хиротоније, заклели следећим ријечима: „Обећавам да ћу чувати и чврсто одржавати црквени мир, да ћу усрдно поучавати у Јеванђељу поверени ми народ и, колико год моћи имам, право управљати Речју Истине, и да ниједним обичајем, у било чему нећу умовати ни чинити супротно Православној католичанској источној хришћанској вери, до

краја мога живота, као да ћу у свему Црквеном следити и свагда се повињавати Светом Сабору Архиепископском, који се, као и у древна апостолска времена, сваке године састаје. Са Свјатјејшим Патријархом, Преосвештеним Архиепископима, Митрополитима, и Епископима Помесне Цркве Српске и свеколике Саборно-католичанске Православне Цркве у васељени, браћом мојом и саслужитељима у Христу, у свему ћу сагласан и саобразан бити, по божанственим заповестима и свештеним правилима Светих Апостола и Светих Отаца, и свесрдно ћу према њима гајити љубав духовну и поштовати их као оце и браћу своју. Уважаваћу такође и чувати првенство свога Патријарашког трона и поштовати част Првостојатеља у Сабору Цркве Божје овога народа, сходно Апостолском правилу које каже да се таквом слогом и складним поретком љубави прославља саборност и јединство Цркве Божије по слици Свете Тројице”.

Владика Јефрем је написао изванредан текст, у коме је употребио непорециву НАУЧНО-ТЕОЛОШКУ, надасве светопредањску аргументацију о питању литургијске реформе у Срба. Ту нема никакве мржње! Нема никаквих претњи физичким обрачунима! То се епископу Игњатију причинило!

Мора се споменути још нешто: епископ Игњатије покушава да нас увери како се уопште НЕ ЗНА на који поредак СА Сабор мисли кад говори о „вековном поретку” служења Литургије. Само што нам не каже: можда СА Сабор СПЦ мисли на Тајну вечеру, кад су ученици прво обедовали са Господом, па се онда причестили (јесте тај поредак нестао у другом веку, али шта то мари? Ми се враћамо „раној Цркви”).

Свођење питања литургијске реформе у Срба на мржњу према „јустиновцима” и „грчким ђацима” застарелих и неучених епископа испод је сваког дијалогског нивоа. Јер, и епископ Артемије је „јустиновац” и „грчки ђак”, као и патријарх Павле, који је, са епископима Хризостомом (Војиновићем) и Василијем (Костићем), браничевским и жичким, прва генерација србских „јустиноваца”, па не служе реформисану Литургију - него је служе (или су је служили) како су видели од авве Јустина.

Шта је узрок оваквој апологији несаборности и „литургијске” самовоље?

Погрешно схватање богословља. О томе пише савремени руски теолог Јуриј Максимов, у огледу „Играње са богословљем. Крај игре” (са сајта svetosavlje.org):

>>Док читате књиге и чланке неких савремених писаца, или слушате говоре и дискусије на конференцијама, понекада стичете утисак да се за неке људе богословље претворило у интелектуалну игру. Иако је они могу играти веома озбиљних лица, чак јој могу посветити и животе, али... то ће ипак остати игра. И то неће бити богословље.

То је због тога што ту нема оног главног. Оног о чему су Оци говорили: „Онај

који се моли јесте богослов, и онај који је богослов, тај се моли”, то јест, када се богословље храни живим искуством богоопштења, када је укоренењено у духовном животу Цркве, када је изражено животом богослова. Ван ове заједнице, све је странпутица. Богословље ради богословља, богословље без Бога не бива безопасно, пре свега за самог „играча”.

Као што је Св. Григорије Богослов говорио: „Није могуће сваком, говорим вам, философирати о Богу, није за сваког! То није безбедна ствар, она није за људе везане за земљу. Чак бих додао да није увек, пред свима и о свему могуће философирати, него мораш да знаш - када, пред ким и о чему. Према томе, није доступно свакоме, већ само онима који су искушали себе и провели своје животе у созерцању и, пре свега, онима који су очистили душу и тело, или их бар чисте. Јер, за нечистог може бити опасно да се дотакне чистог, као што није безбедно за некога са slabим очима да гледа у сунчеве зраке.”

Свака реч овде противречи модерничком „игрању са богословљем”, које је постало толико популарно код неких православних писаца у двадесетом веку, пре свега, међу онима који су радили у емиграцији. И ово није случајност, јер се ова појава управо и родила на Западу који је отпао од Православља. Родила се раније, пре него у Русији, јер је, што је природно, богословски релативизам тамо достигао много већи степен.

Аутор ових редова сећа се шокирајућег утиска из директног контакта са савременим католичким богословљем, на мини-конференцији у Бечу 2002. године.

Ево поређења. Замислите астронаута са Земље који се спушта на другу планету која је насељена високоразвијеном цивилизацијом. Допустимо да је дошло до познанства, све протиче у најпријатнијој атмосфери, мештани одговарају на сва питања Земљанина и веома су заинтересовани да сарађују. Коначно, неко од становника иступа и говори:

„Допусти ми да те упознам са нашим обичајима и начином живота. Имамо моногамни брак, поштујемо старије, кажњавамо крађу и лаж и показујемо посебно поштовање према странцима, сматрајући њихове животе светињама”. Његови суседи му аплаудирају и старешина му честита на изврсној беседи.

Затим дају реч другом. Други мештанин говори: „Дозволите ми да нешто додам изузетном говору мог колеге. Наши бракови обично подразумевају десет до дванаест партнера, њихов број се разликује, јер многи краду туђе жене или их купују новцем који су добили од продаје својих родитеља у ропство. Ритуално убијање странаца и трговина деловима њихових тела је такође широко распрострањено”.

Становништво му опет аплаудира и старешина захваљује за сјајни говор. Услед тога, астронаут и невољно доживљава двоструки шок. Прво, из разлога што говорници директно прогиврече један другоме, а друго, јер и једно и друго мишљење једнако чине традицију тог друштва. И сами становници не виде било какве принципијалне противречности у томе.

Таква је била и запањеност коју сам осетио при упознавању са савременим католичким богословљем. Говорник је устао и ја сам, као православан, могао да се потпишем испод сваке његове речи. Тада је устао други и говорио нешто, да је било тешко схватити како Хришћанин уопште може изговорити такве ствари. Али, обојици су аплаудирали, обојица су хваљени, обојица су католички богослови и оба мишљења су била једнако допуштена.

Још један сусрет се догодио на московској „есхатолошкој” конференцији 2005. године, где сам могао да слушам аустралијског католичког свештеника који је говорио о „заборављеном руском богослову Јевгенију Ламберту”. Говорник је био у недоумици и био је запањен јер га не знају у Русији. По цитираним фрагментима, схватио сам да Ламберт припадао оној истој модернистичкој струји, којој су припадали и Флоренски, Булгаков, Берђајев, Евдокимов и други са њима.

Усудио сам се да одговорим на недоумицу говорника, рекавши да богослов или мислилац који жели да изврши ревизију Светог Писма и Светог Предања и који ономе што је речено у Писму и код Светих Отаца принципијелно претпоставља сопствена размишљања, аутоматски доспева изван живе духовне традиције која долази из Писма кроз Свете Оце. И, следствено, они који се налазе у тој традицији, то јест у Цркви, никада неће потпуно прихватити модернисте.

Наравно, поједине мисли и запажања таквих људи могу бити интересантни, добро изложени и истинити. Али занимљиве мисли се могу сусрести скоро код свих.

И код Конфучија постоје фразе блиске Хришћанству и неко од Православних би могао цитирати Конфучија у својој књизи, али Конфучије неће због тога постати хришћански писац. Исто се може рећи и за модернисте који се „играју богословља”.

Наравно, католик ме није разумео. Смутио се и увредио. Назвао ме је екстремистом. Рекао је да лишавам савремене богослове права да се изразе, да су Свети Оци давали одговоре на изазове свога времена, и да сада ми морамо да одговоримо на изазове нашег доба, без окретања њима, итд, итд.

На ово сам приметрио да ако прихватамо Свете Оце само као „богослове”, у савременом смислу те речи - онда је он у праву. Онда се заиста може рећи, на пример, да је, рецимо, Свети Василије Велики био богослов и да сам ја богослов. Свети Василије Велики је рекао једно, а ја говорим друго. Ми смо са њим, да тако кажемо, на истом. Он греши, ја га исправљам; он није разумео, али ја јесам, итд.

Али, ако схватамо да Свети Оци нису били само интелектуалци из древних времена, већ носиоци духовног искуства, светости која је хранила њихово богословље - онда ћемо се вратити истинској хришћанској јерархији вредности, сетивши се где ми стојимо а где они стоје. И, може бити, чак ћемо се присетити да је и у древним временима такође постојало много религиозних писаца, међутим никако нису сви постали Свети Оци и Учитељи Цркве.

Срећом, имамо савремене богослове, који се држе отачког Предања, на пример, Владимир Лоски, о. Георгије Флоровски, о. Јустин Поповић и митрополит Јеротеј Влахос. Модернизам никако није једини пут којим су кренули савремени богословски писци. Али, нажалост, у наше време, модернисти преовлађују.

Ако погледамо на разлоге за такво стање ствари, тада ћемо видети да сва та, новоизмишљена тумачења Писма, „играчки” однос са Предањем, сви ови људи који говоре да „су Оци били глупи и нису схватали, али ми смо паметни и ми схватамо”, сва та „објашњења која исходе из историјског контекста”, у највећем броју случајева хитају само ка једном баналном циљу: прилагођавања Јеванђеља и Предања себи - уместо прилагођавања себе Јеванђељу и Светом Предању.

Ово је велика саблазан за људе нашег времена. Са нашом гордошћу, високоумљем о себи, лењошћу и трагањем за удобношћу. И са нашом љубављу према свету, не са свим наравно, већ са оним што нам је најближе. А све ово са слоганом: можемо да служимо два господара!

„Опомињите се жене Лотове”. (Јука 17:32)

Сетите се Самсона и Далиле. Самсон је био судија у Израилју, поштовао је Бога, имао је дар од Њега. А онда се оженио Далилом. Паганком, странкињом, која је желела да га убије - и знао је да она жели да га убије а опет је није напустио. Заиста му се допадала. А тако је и скоро код сваког од нас, данашњих хришћана, сваки од нас има „Далилу” у својој души - световну привезаност за коју зна да не може бити сједињена са нашом вером, али од које не може да одустане. И да не бисмо морали да је се одрекнемо, измишљамо горепоменута новотарска тумачења о којима смо горе писали, играмо се богословља, стварамо „хришћанство за себе”. А пошто је у стварности немогуће да служимо два господара, оно што је главно - пропуштамо. Баш као Самсон који се пробудио из сна и рекао: „Изаћи ћу као и пре и отећу се; јер не знаше да је Господ одступио од њега” (Књига о судијама 16:20).

Све је добро ако се заврши као са Самсоном, и ако кроз патњу успемо да се растанемо од Далиле и од комфора, ако се болно очистимо остатака паганизма и дволичне вере и начела нашег свакодневног живота. Ако не, заиста читав наш живот може проћи у том виртуалном „хришћанству” и потом ћемо чути речи:

„Кажем вам: не познајем вас откуда сте; одступите од Мене сви који неправду чините” (Лука 13:27).

Наравно, била би грешка објашњавати целу појаву модернистичког богословља само једним разлогом.

Постоји и други - својствен још схоластичком односу према богословљу, као према науци. А у науци не раде са термином „Бог”, како је приметно један од савремених научника. А ако све то и ради у модернистичком богословљу, онда је то заиста као схватање или категорија, без потребе за живом и непосредном везом са Њим.

А још где је „наука” - тамо је и природни и неодложни императив за сваког богословствујућег, „да се каже нова реч у науци”, да се покаже „научна новина”.

Али у Православљу је немогуће рећи ништа ново, јер ми већ држимо сву пуноћу Истине, предану нам од Господа Исуса Христа и Духа Светога, кроз Апостоле и њихове ученике, Свете Оце. Како је сведочио преподобни Викентије Лерински, цитирајући Светог Стефана Римског; „одредивши следеће: да се не уводи ништа ново сем онога што је предано”. Свети и мудри човек је схватио да је правило побожности - допуштати само оно што је било прихваћено од Отаца у вери, а вером је и било запечаћено од стране њихових синова; да је наш дуг - не да водимо религију, где би хтели и желели, већ да је следимо где нас поведе; и да је хришћанској скромности и достојанству својствено да се будућем нараштају преда не своје, већ да чувамо оно што смо примили од наших предака”, јер је „у Цркви одувек био обичај да што је неко био богољубивији, он је пре иступао против нових измишљања”; и зато смо сви ми, православни хришћани, по завету наших Отаца, позвани да „сломимо пред ауторитетом свете древности дрскост непотребних новачења у вези са сваком узалудном заблудом”.

Заиста, цела књига Светог Викентија је посвећена откривању те чињенице да страст „према новинама” означава одвраћање од древне и непогрешиве истине. Одвраћање може бити обучено у било какву стару „научну” одећу.

Узмимо, на пример, то „објашњење које долази из историјског контекста”.

Разуме се, не постоји ништа лоше када покушавају да се дочарају услови тог раздобља и друштва, у којима је једна или друга света или светоотачка реч била записана - ако има циљ бољег појашњења те речи. И Свети Оци су у тумачењима Писма понекад прибегавали овом методу. Али као допуни, не као основном.

Опасност наступа када се на историјски контекст своди практички све значење речи, сав њихов смисао и значај. Самим тим, кроз „историјски контекст”, једноставно снижавају ауторитет Писма и Предања.

Као што они кажу, само зато што је записано, то не значи да ја морам да делам на тај начин; Свети Отац је то рекао само зато што је имао овај или онај став према

цару тог времена. И то није тако речено зато што ја морам да верујем у то, већ зато што је тај духовни писац припадао тој и тој духовној школи и био под утицајем те и те философије, итд, итд.

При томе се испушта из вида да је могућност адекватног стварања историјског контекста за то или неко друго дело изузетно сумњива - исувише је ограничен број познатих нам чињеница, а њихово повезивање једне са другом, и пре свега, утврђивање претпостављеног утицаја тих чињеница на начин мишљења једног или другог Светитеља - јесте дело скоро потпуно произвољно.

Ово води до тога да смо у стварности слободни да реконструишемо и, изнад свега, да такав историјски контекст тумачимо како нама одговара, ради удобног претумачења неугодних реченица или мисли, или да изгубимо сваки смисао уопште, сем историјског. Захваљујући овоме све постаје несигурно, произвољно, нејасно, све губи свој ауторитет и значај, пошто је поново тумачено и бива изопачено. Из светлости Истине одлазимо у сумрачно благо „тачки гледишта”, тако да и само Свето Писмо и Предање постају „зборници историјских мишљења”, погодни као, у најбољем случају, вешалице за остављање сопствених мисли.

Очигледно, такав став је могућ само при одрицању истине да су сви Свети пребивали у Богу и, следствено, имали једну исту веру - веру као дар Божији, као свештено благо, а заједно са тим и норму, идеал, слику и пут којима следујући можемо постаги њихови саучесници у том духовном благу спасавајуће вере, јер, одричући се ње, упадамо у духовну пропаст.

У одбрани „слободе независне богословске креативности”, у стварности модернисти бране своју ванредно самољубиву и страсну својевољност.

Одавно је примећено да људи, који себе постављају за носиоце либералних погледа, у стварности се показују као много више поробљени мноштвом личних комплекса и забрана.

Добровољно, са поштовањем и послушно, следовање Светим Оцима, просвећеним Духом Светим, избавља од тог ропства и дарује нам истинску духовну слободу у истини, према речима Господа: „Познаћете истину и истина ће вас избавити” (Јован 8:32).<< Овако Максимов. Зато наши новотеолози као „дигитоманију” осуђују навођење Св. Отаца. Отачка мисао би ограничила њихову „креативност”.

Руски свештеник и теолог, Данило Сисојев, такође обрађује проблем „телогуменског либерализма” савремених богослова (у тексту „Телогумени у савременом богословљу”, у књизи „Верујем, Господе, и исповедам”, стр 160-168):

>> Веома мудри отац V века, преп. Викентије Лирински, знајући за лукавство

древне змије, пише о правилу поделе истине и лажи у недрима Православне Цркве: „...баш зато што постоји таква количина извртања и врло разноврсне заблуде, веома је неопходно усмеравати нит тумачења Пророка и Апостола у складу с правилу црквеног и православног разумевања. А у самој католичанској Цркви нарочито треба водити рачуна о томе да се одржи оно у шта су веровали свуда, увек, сви; јер истинско и католичанско јесте, како показује значење и смисао самог назива, оно што све обухвата. Али то ће бити само онда када ми будемо следили заједништво, древност, слогу; а заједништво ћемо следити онда када за истиниту признамо веру коју исповеда цела Црква на земаљској кугли; древност - онда када никако не будемо одступали од оних мисли које су, несумњиво, одобрили свети преци и оци наши; а слогу - онда када у самој древности будемо следили одређења и мисли свих или барем већине свештеника и учитеља”.

Следећи ово правило, Црква Христова постоји већ двадесет векова, али у наше доба су се појавили они који су ово почели да подвргавају сумњи. Неки савремени теолози који износе нова учења суочили су се с чињеницом да су њихова мишљења православни хришћани почели да пореде с речима Отаца, а онда открили да су ове доктрине неспојиве. У том случају ови теолози, уместо потпуно нормалног у оваквој ситуацији покајања и одрицања од својих богословских новина, износе гледиште према коме се може веровати у шта било, само да ту веру Црква директно не осуђује. Они тврде да ако нека теза нема непосредно сотириолошко значење и притом а) није осуђена од стране саборног разума: б) не доводи приликом логичке разраде до противречности са јасно установљеним догматским црквеним вероучењем; в) разилази се са суђењима неких од Отаца, али г) ипак има ослонац макар у неким сведочењима црквене традиције - онда је се можемо придржавати, под условом да се не представља као некакво опште-црквено, обавезно вероучитељно суђење. Притом није битно што појединачна богословска мишљења могу међусобно да противрече. То се сматра нормалним, а аргументује се речима ап. Павла, који је тобоже тим поводом рекао: „јер треба и подвајања („airesei”) да буду међу вама” (1 Кор. 11, 19).

Штавише, неке присталице овог мишљења тврде да је појам „сагласност Отаца” (*consensus patrum*) сам по себи унутрашње противречан, и да је једномисленост за хришћане могућа само у главној ствари - у заједничком путу којим треба да иду ка свом спасењу, следећи љубав и слободно тумачење Светог Писма, налазећи се у наручју Православне Цркве.

Оваква аргументација која одбацује сложено мишљење Отаца примењује се приликом разматрања питања о стварању (пореклу човека, пореклу смрти итд.), у области еклисиологије (питање граница Цркве), сахраментологије (стварност ванцрквених тајни), есхатологије (коначност мука), христологије (оштећеност

или неопштећеност људске природе коју је Христос примио Ваплоћењем), у односу према библијској критици, чудима итд. Тако да нам се предлаже да се помиримо са узajамним постојањем у Цркви низа система богословља, који су повезани само формалним поштовањем догмата Васељенских Сабора (иако је често и последње ограничење одбацује у корист овог или оног „теологумена”).

Али хајде да размотримо заснованост теорије теологумена у оквирима Светог Предања. Морамо рећи да сам појам појединачног богословског мишљења, једна врста чега јесу „теологумени”, уопште није у светоотачком поимању нешто чиме се треба поносити или сматрати могућим конструисање сопствене богословске концепције на основу тог аргумента. Према тачним речима о Рафаила (Карелина), „православна позиција је у овом питању донекле другачија. Ако мишљење једног Оца противречи предању Цркве или учењу других Отаца, онда се треба придржавати мишљења које је изрекла већина Отаца, као најпоузданијег. Задивљујуће сведочанство религиозне истине јесте јединство духовног искуства и јединство учења, саграђеног на основу тог искуства од стране многих Отаца. То није једноставно подударање погледа, већ мистично созерцање једне реалности и сведочење очевидача. Избор теологумена на основу сведочења једног ауторитета, према свом личном укусу или полемичком интересовању веома личи на поступак језуита који се назива пробабилизам, када је за извршење неког поступка који противречи општеприхваћеним нормама моралности у своје оправдање довољно указати на пример или исказ једног од ауторитета. А пронаћи потребни цитат и прилагодити га сопственом мишљењу уопште није тешко”.

И не само то, Свети Оци су цитирање мишљења светог које противречи учењу већине сматрали понављањем Хамовог греха. Ево како о томе говори светитељ Фотије: „Да су десет или чак двадесет Отаца рекли тако, а шесто и безброј других нису говорили тако: ко вређа Оце, -јесу ли то они који, узимајући благочешће малог броја Отаца и супротстављајући их Саборима, ове претпостављају огромном мноштву, или они који су за своје браниоце изабрали многе Оце?”

Дакле, „теологумен” је резултат одступања људске мисли од Откривења, према речима преп. Варсануфија - „неисправно учење”. Па може ли из скупа неистина настати истина? /.../

Размотримо библијски стих „јер треба и подвајања да буду међу вама” (1 Кор. 11,19), који се најчешће износи у корист тога да је нормално упоредно постојање у Цркви неколиких тачака гледишта које се међусобно искључују, а поводом питања вероучења која још нису решена на Саборима.

Навешћемо речи В. Лоског које је изрекао поводом аналогног покушаја проте Сергеја Булгакова да одбрани своју софиологију: „Прот. С. Булгаков хоће да претвори богословске спорове, поделе, смутњу - у нормалну појаву црквеног

живота, у неопходну норму без које није могуће достизање Истине. Њега пре свега разобличује ап. Павле на кога овај хоће да се ослони... Ап. Павле уопште не признаје спорове у Цркви за нормалну и чак обавезну појаву, „не хвали” због подела, проглашава их „најгорим”, с тешкоћом верује гласинама о њима и теши се мишљу о промислу Божјем који и само зло приморава да служи добру и допушта свађе да би се у искушењима издигли они најспособнији. Друкчије тумачење наведеног текста - у смислу „неопходности” јереси за нормалан живот Цркве - није могуће. У супротном случају морали бисмо у истом смислу да тумачимо и Господње речи: „Тешко свијету од саблазни; јер потребно је да дођу саблазни, али тешко човјеку оном кроз кога долази саблазан” (Мт 18, 7), тј. приписивати Богу порекло зла, саблазни и проблема у свету.

Бурне и дуге „богословске расправе” (на пример, христолошки спорови на које указује о. С. Булгаков) саме по себи нису нормална и пожељна појава црквеног живота... Саборна одређења питања вере којима су се обично завршавале расправе увек су била ванредне мере. Она нимало не оправдавају оне који су приморали Цркву на такву крајњу меру, побуђујући свађе и смутњу, постајући узрок саблазни („скандалон” - грч.). Херојство које су браниоци отаџбине испољили у рату не чини рат сам по себи позитивном и неопходном појавом...

Да су богословске расправе и разматрања били норма догматског живота, једини пут за познање Истине, онда никада не би било ни Отаца и Православља не би било... Постојала би мишљења, лутања у мраку, мноштво комисија које анализирају и разматрају појединачне ставове, огромна литература, припрема материјала за „наредни Сабор”, - и напуштено стадо верних остављено на милост и немилост „ветровима разних учења”, које не зна коме да се приклони, како да верује, очекујући „засновани суд” Сабора који на крају, према речима о. С. Булгакова, може још и да се „покаже као разбојнички”. На то стадо верних ради којих је проливена драгоцену Крв Христова, ради којих је на Педесетницу сишао Дух Свети, ради којих постоји Црква, о. С. Булгаков заборавља. Заборавља и на то да је у Цркви људима дата сама Божанска Истина, а уједно и одговорност за чистоту њеног примања од стране свих удова Тела Христовог, сваког према својој мери. Свест о тој одговорности, ревност за Цркву не побуђују на одуговлачење и разматрање, већ пре свега на одлучно супротстављање ономе ко би могао да нанесе духовну штету вернима. Реч није равнодушно струјање ваздуха, већ делотворна духовна снага, нарочито реч учења у Цркви. Овде не може да постоји квијетизам, већ непрестана будност црквене власти и неодложно предузимање ових или оних мера за поучавање и одбрану пастве. Богословске расправе које се притом воде представљају жалосну потребу, онај рат у коме се истичу „најспособнији”, бранећи заједничко добро Цркве?”

Ове речи В. Лоског у свој својој пуноти се односе и на савремене присталице „теологумена” које желе тиме да се одбране од праведне оптужбе за јерес.

Заиста, треба рећи да је сасвим недопустива појава однос према богословљу као према сфери „стваралачке активности” човека. Прво, богословље одлучује о одвећ важним питањима да би у њему било места за људску самовољу. Покушај примењивања своје маште у богословљу налик је на покушај експериментисања на минском пољу. Промени само једно словце у Символу вере - и вечна судбина човека ће постати веома жалосна! Изгради нови догматски систем - и свет ће потрести страшни злочини. Према праведној Честертоновој примедби, богослов је сличан укротитељу лавова и тигрова. Дај им малчице слободе - и неман древног очајања ће обузети народе! Па и сами верници од богословља не очекују нове системе, него сведочење истине. За хришћанина уопште није занимљиво како ће све модерни теолози разумети и протумачити овај или онај древни текст; није им битно да ли се Јеванђеље може тумачити тако да ће се муке једном завршити, или тврдити да је „filiocue” сасвим „православно” учење да би угодили „браћикаголицима”, или да су њихове Свете Тајне делотворне јер се тако може разумети нека изрека светог. Њима је (аутор се убрја у ту изумирућу групу становништва) битно да знају како је све било у ствари, шта је истина. Шта је у чаши католичког свештеника? Одакле је настало Адамово тело? Да ли су Христа мучиле греховне помисли? Али теологумен нам овде не може ничим помоћи. Онда је то пуко „уметничко дело”, а не сведочанство очевица. Покушај замене јасног сведочења Предања богословским мишљењима јесте духовно фалсификовање. Чак и онај који фалсификује новчаницу обавља стваралачки посао, притом се трудећи да његово дело буде максимално слично оригиналу. Тако и нови богослов гради сопствени систем и притом га представља као право, савремено Православље. Полазећи од овога јасно је зашто је Архијерејски Сабор Руске Православне Цркве 2000. године изјавио да је „недопустиво ограничавати сагласност у вери на узак круг неопходних истина, а изван њихових граница допуштати „слободу у сумњивом”. Неприхватљива је сама оријентација на толеранцију према разним мишљењима у вери” („Основни принципи односа Руске Православне Цркве према инославнима”, 2. 10). Ова саборна одлука категорично одбацује саму могућност постојања „теологуменског богословља” и тиме лишава присталице ове методологије било какве могућности остајања у оквирима православног вероучења.

Морамо приметити да је признавање слободе „теологуменског стваралаштва” изграђено на неисказаној премиси да, наиме не постоји целовит систем светоотачке мисли. Ова премиса се развила у делима протестантских историчара Цркве још у 19. веку, што је за њих било неопходно због конфесионалних разлога

(да би доказали неопходност Реформације). Али сами Оци нису тако сматрали. За њих је патристика била нешто јединствено. Нема потребе за навођењем безбројних цитага, довољно је сетити се анатема Седмог Васељенског Сабора: „Ми следимо древну поставку закона католичанске Цркве. Ми чувамо одлуке Отаца. Оне који додају нешто учењу католичанске Цркве или одузимају предајемо анатемити”. Очигледно су за свест Цркве Оци били нешто унутрашње јединствено. Истинито је о томе писао о. Серафим (Роуз): „Свети Оци (само ако су прави Свети Оци, а не само црквени писци неодређеног ауторитета) приликом излагања учења Цркве међусобно не противрече чак и ако, према нашем слабом разумевању, између њих постоје несугласице, како се нама чини. Академски рационализам супротставља једног Оца другоме, утврђује „утицај” једног на другог, дели их на „школе” и „фракције” и налази међу њима противречности. Све ово је туђе православно-хришћанском поимању Светих Отаца. За нас је православно учење Светих Отаца - јединствена целина, а пошто се цело православно учење, очигледно, не садржи ни код једног од Отаца, јер су сви Свети Оци људски ограничени, онда га налазимо делом код једног Оца, делом код другог, и један Отац објашњава оно што код другог није било јасно”

Сваки пажљив човек се може уверити у то да ће код Отаца на огромну већину питања вероучења наћи јединствен поглед, тако да њихово учење представља некакву целину. Све ово очигледно говори о томе да нису у питању случајни погледи људи, већ Традиција Светог Духа! Да, Црква има свој Извор информација, Који поседује највећи ауторитет за сва питања без изузетка, јер је Он узрок постојања свега постојећег. Тај Извор је једини Сведок стварања, јер је Он Сам - Творац, и стога сваки човек који Му верује уопште нема потребу за сведочењима световне мудрости, већ је се пре гнуша и презире је као неспособну да спозна Бога кроз Његову творевину. Информација тог Извора се садржи у Речи Божјој коју чува Црква. И само Црква има право да тумачи Реч Божју, јер у њој до данас делује и живи Свети Дух, Који нам је и дао Свето Писмо преко апостола и пророка, и Сам је протумачио Писмо преко Светих Отаца. Ми знамо како да препознамо Његов свети глас, Ми га чујемо онда када Писмо једнако схватају сви Оци који су живели у сва времена и на свим местима. И ако будемо поступали тако, онда ћемо сазнати праву историју света. Светитељ Григорије Нисијски пише да треба „имати Цркву за учитељицу у свему, да нема потребе за туђим гласом ни у чему, јер, како каже Господ: ево закона за духовне овце - да не слушају глас туђинаца (Јн 10, 5)“.

Стога на питање: „Шта конкретно неприхватљиво и штетно за спасење људи видим у овом или оном теологумену?” може се овако одговорити: неприхватљив је такав однос према учењу Цркве и, најважније, према Светом Писму, који води

човека у вечну пропаст. И ово није наше мишљење, већ учење Светог Писма и богонадахнутих Отаца Цркве.

Свети праведни Јован Кронштатски овако пише онима који, попут савремених теологумениста, сумњају у буквални смисао Светог Писма: „Када посумњаш у истинитост неког лица или догађаја описаног у Светом Писму, онда се сети да је цело Свето Писмо богонадахнуто (2 Тим. 3. 16), како каже апостол, значи да у њему истински нема измишљених лица, басни и бајки, иако постоје приче, а не легенде, што свако може да уочи. Сва реч Божја јесте јединствена истина, целовита, нераздељива. И ако ти сматраш лажу једну неку причу, изреку, реч, онда грешаш против истине целог Светог Писма, а првобитна истина је Сам Бог. Ја сам истина (Јн 14, 6), говори Господ; ријеч Твоја јесте истина (Јн 17, 17), говори Исус Христос Богу Оцу. - Дакле, цело Свето Писмо сматрај истином: како се о нечему говори, тако је и било или бива”.

Премудри Учитељ Цркве Јован Златоуст упозорава оне несрећнике који покушавају да уведу своје мисли као тумачења Писма: „Не веровати у садржано у Божанском Писму, већ уводити нешто друго из свог ума излаже великој опасности онога ко се дрзнуо на тако нешто”. И заиста, веће опасности једноставно нема. Јер, ради се о вечним мукама заједно с нечистим духовима, ма колико то деловало смешно уображеним мудрацима! Не узвикује залуд исти Златоусти светитељ о претходницима савремених „љубитеља стваралачког богословља”: „Али он не верује Писму? Онда бежи од њега као од лудог и неразумног. Ко не верује Творцу васељене и оптужује истину за лаж, какав тај може да заслужи опроштај? Ови људи су лицемерни и, стављајући маску кротости, испод овчије коже крију вука”.

Ако се спасавамо кроз веру (Еф. 2, 8), онда гинемо ако је одбацимо или искривимо. Шта може страшније од овога да буде? „Теологуменисти” одбацују учење о богонадахнутости Писма и традицију његовог тумачења коју су нам оставили Оци. Постулира се променљивост догмата који се деле на оне важне за спасење и неважне за спасење. Искривљује се представа о Светом Предању. У потпуности се одбацује принцип „сагласности Отаца”. Уведе се мишљења која је Црква одбила. Ко онда може спасти оне који измишљају своју веру, који одбацују једино Богом дато средство спасења, који сами себе одстрањују изван граница Православља? Пракса показује да је љубав према „богословском стваралаштву” последица одсуства страха Божјег који је основа премудрости за почетак сваког добра. У праву је био о. Серафим (Роуз) када је овакве мислиоце назвао „теолози с цигаретом”. Они су изгубили осећај Живог и Истинитог Бога. И они заборављају да ћемо Њему дати одговор за сваку празну реч, а камоли за самоуверену реч о Њему <<, каже о. Данило Силајев.

Зато смо дошли до тешког стања у Цркви данас: неки професори богословља и доктори теологије више воле „стваралачку слободу” од следовања Светим Оцима. Епископ Игњатије тврди да су се Архијерејски Сабори састајали само да би расправљали о „одлученима од причешћа, јер управо то ремети јединство месне Цркве”. А нису се састајали једино због тога, него, како каже 37. правило Св. Апостола: „Два пута у години нека буде сабор епископа, и нека они међу собом испитају ДОГМАТЕ БЛАГОЧЕСТИЈА (подвукао В. Д.) и нека решавају црквене спорове који настану.” Дакле, прво се решавају питања о догматима - схватају ли сви православно веру Цркве, па се тек онда прелази на „спорове”.

Али, ако неко мисли да га други епископи „мрзе” зато што се не слажу с његовим схватањем вере, онда ће овај апостолски канон бити недејствен, а сукоби у Цркви ће се продубљивати.

Заиста, крајње је време да се утврди да ли су питања непослушности СА Сабору кад је начин служења Службе Божје „другостепена” или суштинска за будућност народа Светог Саве.

О ТИПИКУ И ИМПРОВИЗАЦИЈИ

У свом интервјуу оцу Златку Матићу („Саборност” 2/2009.) владика Игњатије жали за древним временом Цркве, када су епископи сами састављали литургијске молитве за своју заједницу. И садашње богослужбене разлике њему су, у суштини, небитне ситнице. Он као да је заборавио да у Цркви постоји Типик који је Дух Свети саздао у заједници са светим људима - духоносцима, и који је вечни узор како се Богу служи. Узор који је често, због људског греха и немоћи, изневераван, али који никад није довођен у питање, поготово не од обичних, благодаћу необасјаних, оних који нису дали крв да би примили Духа Светога.

О томе како је Типик Цркве Божје настао, пише свештеник и теолог А. Дронов, служећи се чувеним Скабалановичевим „Гумачењем Типика” („Верујем, Господе и исповедам”, стр. 423-429):

>> Тачан смисао грчке речи „Типик” (од „типос” - слика, лик, образац) показује да ова књига има за циљ не само да озакони и најмање делове богослужења, колико да наслика његов високи идеал који би својом духовном лепотом подстицао на богоопштење („Типик с тумачењем”. Св. 2, стр. 1-2).

У Типику је забележено искуство молитвеног општења подвижника благочешћа с Богом. Типик је и данас приручник за литургијски живот Православне Цркве. Древни рукописни типичи (на пример 1428. и 1610. г.), придајући му првостепени значај, називају га „оком црквеним и водичем за све књиге у Божанској Саборној Апостолској Цркви”. Типик, који показује развој православног богослужења за много векова, носи, ипак, печат јединства и јесте - дело целе Источне Цркве. На његовим страницама се чудесно преплићу догађаји Старог и Новог Завета. Црква апостола, мученика и подвижника стално призива: „Горе имајмо срца”. У исто време Типик није само сведочанство древности и споменик литургије, већ жив приручник Древне Цркве, поучан за свакога коме је драга и света богослужбена страна хришћанства.

Историја хришћанског богослужења почиње заједно с историјом саме Цркве. Апостоли су добро знали да су се древна, старозаветна ишчекивања испунила у Христу и да је настало ново, благодатно време, које је захтевало нове, друкчије појмове и представе о Богу и Његовом односу према људима. Бог је за Јеврејина - Христовог следбеника престао да буде само страшни и озбиљни Судија, већ је постао и милостиви Отац и Спаситељ. Мсђутим, уз све ово молитве и богослужења првих хришћана који су поникли из јудејске средине нису могла далеко да одступе од јудејских обредних форми.

Апостолско богослужење првог века представљено је у два вида: с једне стране је то учешће у јеврејском старозаветном богослужењу храма - „бијаху сви једнодушно у тријему Соломоновом” (Дела Ап, 5,12), и са друге, - вршење свог посебног богослужења по кућама, с евхаристијским ломљењем хлеба и вечерама љубави - агапама. Богослужење је за време апостола, слично древнојеврејском, имало три дела: молитву, читање речи Божје и поуку. Већ пред крај апостолског периода дошло је до потпуног одвајања хришћанског богослужења од синагогалног јеврејског.

Треба рећи и да су у првим вековима хришћанства, осим основних извршитеља богослужења, представника тростепене јерархије, постојали још и други извршитељи - харизматици (од грчке речи „харисма” - дар, благодат, даровање). Харизматици су људи с нарочитим благодатним даровима који се дају ради извршавања посебних служења у нарочитим околностима живота Дрвне Цркве. Харизматичка богослужења су настајала стихијски приликом окупљања верника, а да та стихијност не би уносила дезорганизацију, већ да би била разумљива и поучна за све присутне, апостол Павле је дао упутство како да се врше таква богослужења (1 Кор., гл, 14).

Основна богослужења с ломљењем хлеба вршили су презвитери, које су апостоли постављали. У посланици Коринћанима (1 Кор. 11, 17-34) апостол Павле, подсећајући на то да је Сам Господ установио тајну Причешћа, - разобличава Коринћане због одступања од познатих традиција вршења те тајне, која не треба стихијски да се обавља, већ у одређено време за које се треба припремити, - „човјек нека испитује себе”, тј. проверава да ли је спреман, и ако није, онда нека доведе своје мисли и осећања у одговарајуће стање и тек после тога „од хљеба нека једе и од чаше нека пије” (1 Кор. 11, 28).

Првобитно се Евхаристија вршила заједно с вечерама љубави - агапама, али већ за време живота Св. Јустина Философа (пострадао 166. год.) агапе су постале чисто добротворна окупљања, о чему Св. Јустин говори у својим апологијама.

Други век - епоха апостолских мужева - карактерише се „преласком са апостолске слободе и првих форми ка оним чврстим нормама и постојаним чиновима” („Типик с тумачењем”, Св. 1, стр. |), какве видимо у временима која ће уследити, почев од трећег века.

Већ у другом веку су се хришћани окупљали ради молитве двапут дневно: ујутро (молитве, појање, читање Светог Писма) и увече (Евхаристија и агапе). Од тог времена се молитвом освећује и трећи, шести и девети час, што се касније уобличио у данашњи чин Часова.

Свештеночиници Атиногену који је живео у то време (упокојио се 169. године) предање приписује сачувану до данас дивну вечерњу песму „Свјете

тихи”. Св. Игнатије Богоносац увео је почетком другог века у Антиохији антифоно појање. Св. Иринеј Лионски помиње већ празновање Педесетнице, а тако древни хришћански споменик као што је „Учење Дванаесторице апостола” говори о посту средом и петком.

У трећем веку се појавио доста сложени чин јутрења: разликовале су се епископска, презвитерска - свакодневна и ђаконска јутрења.

Почев од трећег века песме и молитве добијају конкретније облике, постепено се установљује одређени поредак читања Светог Писма. Оно се дели на црквена зачала, при чему се одређује када које зачало треба да се чита. Од тог доба се такође стварају посебни напеви за црквене службе, чије се мелодије разликују од синагогалних јеврејских и паганских. Учитељ Цркве Климент Александријски, учећи новопросвећене како треба да се односе према музици, говори: „Ми се за прослављање Бога служимо једино мирном речју и више не користимо ни древни псалтир (мисли на назив музичког инструмента), ни трубу, ни тимпан, ни флауту”. Али, по мишљењу Климента, хришћани не могу да прихвате све врсте певања гласом, и заиста Црква оног доба их није прихватала. „Музици, - каже он, - треба прибегавати ради украса и васпитања... Мора бити одбачена претерана музика, која растројава душу, која је превише разнолика, час плачна, час незадржива и страсна, час бурна и безумна... Морамо да бирамо мелодије које су прожете бестрасношћу и целомудреношћу, а оне које размекшавају и ослабљују душу не могу да се слажу с нашим храбрим и великодушним начином мишљења и на-стројења...” („Типик с тумачењем”, Св. 1, стр. 113). Али о неким родовима тадашње грчке музике Климент говори с одобравањем, налазећи у њима нешто заједничко са светом старозаветном музиком. „Образац за музику, - примећује он, - може да да Давид који је појао, пророковао, и Бога хвалио ритмично”. Од хармонија грчке музике Климент је најближом старозаветној сматрао дорску и фригијску. Климент Александријски се, очигледно, први од учитеља Цркве заинтересовао за питање регулисања богослужбеног хришћанског појања у погледу само напева и чврсто је био за то да се у Цркви не допуштају посебно извешпачени и страсни напеви. Под утицајем ових и других упутстава каснији творци црквене музике - на Истоку Св. Јован Дамаскин, а на Западу Св. Амвросије Милански и папа Григорије Велики - створили су дивне црквене напеве, прихватавши дорску и фригијску хармонију двотонског карактера. Ови напеви су једноставни и леви, они очишћују и узвишују душу.

Четврти, пети и шести век имају изузетну важност у животу Цркве Христове. То је било време великих васељенских учитеља и светитеља - Атанасија Великог, Макарија Египатског, Василија Великог, Григорија Богослова, Јована Златоуста, Григорија Нисијског, Николаја Мирликијског, Кирила Јерусалимског, Кирила

Александријског, Јефрема Сиријског, Исака Сиријског, Амвросија Миланског, Јеронима, Августина, Лава Великог и других многих како на Истоку, тако и на Западу.

Од тог времена и до осмог века пише се већина песама и целих служби за празничне и друге дане у години, које су напуниле временом паше богослужбене књиге. Ово време је било период нарочитог процвата литургијског стваралаштва у Цркви. Овде спадају најславнији црквени песници свети творци канона, стихира и других песама: преподобни Роман Слаткопојац, Андреј Критски, Козма Мајумски, Јован Дамаскин и други. У то време настају и нови облици богослужбених обреда; тако се, на пример, на основу древних икоса за Благовести и Рождество Господње појављује прво акатистно (тј. „неседално“) појање Богородици - акатист Невести Невесној. Обогаћујући ризнице богослужбене поезије свој допринос дају, упоредо са светим појцима од монаха и чланова црквеног клира, и световни људи, чија дела временом такође постају литургијско благо Цркве. Тако је, на пример, византијски император Јустинијан, градитељ храма Св. Софије Константинопољске, написао тропар овог храма - „Јединородни Сине и Слове Божиј...“, који се данас свуда поје у православним храмовима на Литургији.

У пустињама Египта, Палестине и Сирије у исто то време су заблистали велики подвижници и аскете - преподобни Павле Тивејски. Антоније, Сисоје. Пахомије, Иларион, Јевтимије и Теодосије Велики, Јован Лествичник, Теоктист и многи други.

Сви они су својим делима и примером живота имали велики утицај на даљи развој хришћанства, конкретно, на литургијски живот Цркве.

Из дела ових Отаца сазнајемо каква је била богослужбена пракса појединих Помесних Православних Цркава. Карактеристично за овај период (4-8. в.) јесте да су богослужбени облици, који су и дотад имали доста заједничког код разних Цркава Истока, почели још више да теже ка једнообразности. Ова тенденција ка обредном јединству је наишла на извесну препреку и привремену задршку због настајања посебне врсте богослужења у Цркви. Било је то монашко богослужење које је настало у четвртном веку и које је барем током тог века и у петом веку имало веома мало заједничког са саборно-парохијским богослужењем. Тек од шестог века почињу покушаји уједињења и једне и друге врсте богослужења, који су се завршили у потпуности тек до 13-14. века. О овој ондашњој тенденцији ка литургијском јединству на свим местима црквени историчар Евсевије пише: „Сада се становници Запада поучавају... у исто време када и житељи Истока, а становници Севера поју исте песме као и они на Југу“ („Типик с тумачењем“, Св. 1, стр. 317).

Престанак гоњења хришћана од стране Римске империје, оживљавање богословља под утицајем христолошких спорова и процват монаштва - то су фактори који су, по мишљењу проф. М. Н. Скабановича, имали нарочито благотворни утицај на развој богослужења у четвртом, петом и наредним вековима.

Од почетка овог периода почиње да се уобличава пун круг дневних богослужења, настаје Месецослов светих, проширује се циклус великих празника, скоро до њиховог данашњег броја.

Престанак агапа је дао кругу дневних служби „духовни, „умни” карактер” („Типик с тумачењем”, Св. 1, стр. 145).

До данас сачуване податке о дневном кругу богослужења 4 -5. века имамо из „Апостолских установа” (споменика сиријског порекла). „Путовања на света места” поклонике Етерије (Силвије) која је оставила опис богослужења Јерусалимске Цркве краја четвртог века, и најзад, из древних монашких типика - молитвених правила египатских и палестинских монаха. Свети живот древних монаха, богат молитвеним подвизима, био је, да тако кажемо, садржај првих глава нашег савременог Типика. У лаврама преп. Харитона Исповедника и Јефтимија Великог, у киновијама преп. Теоктиста и Герасима и других, - ето где су се налазила изворна начела даљег развоја богослужбеног Типика. Проф. М. Н. Скабаланович даје подробне податке о самом монаштву, описује биографије оснивача различитих видова подвижништва, реконструира одређене елементе богослужења древног периода и утврђује њихов утицај и наследну везу са савременим богослужбеним Типиком Православне Цркве. У житијима тих светих подвижника темељи се сав први, дисциплинарни део нашег савременог Типика, њихови подвизи су први неписани редови Црквеног Типика. „Божанствени отац наш Сава изложио је типик који је примио од светих Јефтимија и Теоктиста, а они од оних пре њих и од исповедника Харитона. Када је овај типик уништен након напада варвара на овај крај, тада је свети отац наш Софроније, патријарх Светог Града, трудољубиво изложио, а после њега божанствени отац Јован Дамаскин, искусни у богословљу, обновио и записао” („Типик с тумачењем”. Св. 1. стр. 248-249), - говори Св. Симеон Солунски. Очигледно су ови преподобни мужевии писали Типик не само за друге, већ су у првом реду сами живели према њему. Када би их окружила братија и молила за духовну поуку, они су записивали своја дисциплинарна и молитвена правила. створена у подвизима поста и молитве. Од преп. Саве Освећеног (упок. 532.) сачувао се писмени споменик - његово „Завештање” или правила која је он пред смрт дао свом следбенику Мелиту. То своје „Завештање” преподобни отац је назвао „обрасцем, правилом и законом”. У њему он излаже како се врше недељна и

празнична бдења која трају од вечери до јутра, а не од поноћи, како су практиковали у парохийским црквама, а такође одређује строго поштовање одређених богослужбених часова.

Сва ова писмена и усмено преношена завештања и поуке пред крај осмог века обједињена су, међусобно се допунила и постала добро целе Источне Цркве.

У деветом веку се појављују већ потпуни преписи Типика који су означили установљење јединственог богослужбеног Типика скоро за сву Источну Цркву („Типик с тумачењем”, Св. 1, стр. 372). Скоро сав Православни Исток је следио чин вршења служби у Палестинској Лаври Св. Саве Освећеног (близу Јерусалима). Овај Типик се раширио, осим у Палестини, и у Антиохијској Патријаршији, у Малој Азији, на Синају, Светој Гори, у Грузији, а касније у словенским Православним Црквама.

Само у Константинопољу, у Св. Софији, постојао је свој Типик који се веома разликовао од Јерусалимског. Ради се о томе да су у том Типику Св. Софије (или Типику Велике Цркве) преовладале песме у извршавању служби. Такво обављање служби је било условљено величанственошћу Св. Софије Константинопољске као дворског храма, раскошју византијског двора и учешћу самог императора у неким литургијским радњама. Касније је Јерусалимски Типик који је више одговарао духу Цркве истиснуо овај Типик. Јерусалимски типик је добио свеопште признање, саборно одобрење и опште ширење у Православној Цркви, као типик који води порекло од монашких типика богонадахнутих и богопросвећених подвижника вере и побожности. Већ ти древни типичи, попут савременог Типика, уређивали су све устројство црквеног живота, и пре свега литургијски живот.

Приметићемо овде да је тзв. Студитски типик пореклом из Константинопољског Студитског манастира, који је основао преп. Теодор Студит (упок. 826), сродан Јерусалимском типику.

После деветог века структура свих служби углавном је остала непромењена и само су додаване нове песме и канони. Проф. М. Н. Скабаланович описује делатност чувених црквених песника који су својим трудом обогатили Октоих, Минеје и друге богослужбене књиге. Ови свети литургичари су сачували и показали нам сву „дубину богатства и премудрости и разума Божијег” (Римљ. 11, 33), одразивши у својим делима у молитвено-поетској форми сав садржај православног богословља (такозвано „литургијско богословље”).

У Русију је богослужбени типик Источне Православне Цркве дошао заједно са хришћанством. Свети руски подвижници почев од преподобног Антонија и Теодосија Печерских и до преп. Серафима Саровског и богомудрих наставника Опшиног манастира, исто тако ревностно, као и први египатски и палестински оци,

чували су та древна правила молитве и служења Богу, освештана ауторитетом древних подвижника побожности. Али за велики број верујућих многа тешка правила су се чинила неразумљива, а њихово извршавање - претешким. И веома је велика заслуга проф. М. Н. Скабалановича што је својим „Типиком с тумачењем” учинио право „откриће” изнова делом заборављених и већ непознатих, а делом неразумљивих литургијских детаља, створио је „мост” између прошлости и садашњости, показао да литургичко наслеђе прошлости јесте живо богатство за сва покољења православних хришћана.<<, завршава Дронов.

Епископ Игњатије, очито жали за првобитним харизматским есхатологизмом Цркве, и вратио би му се. Али како? Зар да заборавимо Свети Типик?

Зар не треба бити опрезан с тиме?

Наравно да треба. Отац Павле Флоренски нам, у свом чланку „Православље” (Источник 23/1997, стр. 5-7) каже, помало грубо и невешто, али дубоко истинито:

>> Ако се сетимо првобитне Цркве, тако једноставне по својој организацији, па ипак испуњене божанским силама, и упоредимо је са оним што се данас назива хришћанском црквом, онда ће нас с једне стране изненадити она огромна промена која се десила Цркви током деветнаест векова њеног постојања, а са друге, можемо поставити питање, има ли ова Црква /.../ нешто заједничко са хришћанством? И заиста, код Христа „блажени нишчи духом”, а код нас компликовани теолошки систем, учење о ипостасима, о суштини Бога, јединство, тројичност итд.; у апостолској цркви - нарушавање закона, слобода од ритуала, обреда, правила, а код нас постови, метанисања, празници, бесконачни обреди; код Христа - „не говорите сувише”, а код нас шестосатна богослужења, бескрајни акаристи, јектеније, стихире итд.; код Христових ученика - покрет, унутрашња слобода, код нас дивљење предању, строги конзервативизам, смрт због „једног јединог аза”. Такво поређење, на први поглед оправдава Харнаков узвик: „Ова званична црква, са својим свештенством, богослужењима, са свим својим светим посудама, одеждама, ликовима, амајлијама, постовима и празницима, нема ничег заједничког са Христовом религијом”.

Да хришћанство у данашњим својим облицима не личи на хришћанство Христових ученика - то се не може негирати. Али ми ћемо покушати да докажемо, да је у Цркви, каква данас постоји, сачувано хришћанство онолико чисто колико се уопште може сачувати непомућено божанско, усудо у змаљске посуде. Пре свега, хришћанско учење није дошло у свет да би га одмах преобратило; слобода света и човека сама по себи претпоставља да ће се снаге које је Христос донео свету полако разилазити светом, у складу са тим како ће их људи примати и слободно се њима прожимати. Али сваки народ, примајући Јеванђеље, прихвата га на свој начин. /.../ Потпуна истина јесте нешто апсолутно и зато је неспојива са

светом, свет и човек су у суштини ограничени и зато ограничено примају хришћанску истину, а пошто сваки народ, као и човек, има своју посебну ограниченост, онда је и његово хришћанство посебно. То је први фактор који је поделио целу истину и тиме је променио. Друго, општина Христових ученика живела је благодатном снагом која се непосредно излила на ученике. Данашње цркве живе истом благодати; доказ за то су свеци/.../ Само што су у апостолској Цркви благодатне снаге текле потоцима и рекама, а код нас је прави хришћански живот разводњен тако великом количином паганства, чак и у самој цркви, да се стиче утисак као да ове благодатне снаге шкрто капљу и оно што се раније давало само од себе, сада се добија са огромним тешкоћама. Ови напори које на себе преузимају подвижници, изгледају понекад извештачено, као апсурдна мудровања, али других путева данас нема. Оно што се раније постизало искључиво созерцањем лица живог Бога - Христа, сада је резултат дуготрајног васпитавања властите воље. Било би једноставно одбацити молитве, службе, мошти, Тајне, јер тога није било за време Христа. Али да ли су зато путеви ка Богу постали лакши? Ми овде немамо времена да о томе детаљно говоримо; рећи ћемо само једно. Ако се религиозни живот прихвати као нешто што је једино спасоносно, онда се морамо окренути искуству оних људи који су постигли највиши степен религиозног живота, то су светитељи. А светитељи су ишли црквеним обредним путем, делимично га напуштајући само на веома високим степеницама живота.

Дакле, компликован апарат савременог црквеног живота има сврху да добије, задржи и пренесе људима оне капи божанске силе, која је сада приступачна људима. Па тај апарат нико није намерно измислио. Он се сам стварао, према потребама. Први хришћани, грубо говорећи, живели су религиозно по читав дан и сваки чин у свом животу чинили су за Бога. Њихови скупови су имали првобитни карактер слободних, непрограмираних разговора, молитви, певања химни, а упоришта таквих скупова била су само евхаристија и читање речи Божије! Око ових непокретних тачака почеле су, како се хладио религиозни ентузијазам, да се гомилају најнадахнутије молитве и химне, састављене на ранијим скуповима; ови елементи су такође постајали статични, њихов број је растао, док се ти скупови нису претворили у окоштала богослужења која се служе према одређеном програму. Паралелно са овим текао је други процес: скупови који су у почетку испуњавали све време хришћанина, претворили су се у богослужења која су вршена неколико пута дневно; затим су појединачна богослужења (часови, јутрење, вечерње) почела да се скраћују и спајају, како би боље одговарала световњацима; да би на крају био уведен обичај да се богослужење обавља и посећује једном недељно а остало време проводи изван цркве и без Бога.

То су путеви стварања данашње цркве. Раније су импровизоване надахнуте молитве - сада их мало ко ствара, и нама преостаје да понављамо старе; раније је сам Бог подучавао људе и благосиљао их - сада је једина могућност да му се приђе: Његове речи (Јеванђеље), молитве, Тајне. Наравно, све ово може да се напусти, да се одбаце опробани путеви, начини и поступци, и да се самостално и властитом снагом упутимо Богу; али није довољна чак ни снага првобитних хришћана; а кад ње нема ваља се држати јединог што постоји: не умеш да певаш - понављај са осталима; не умеш да се молиш - моли се са онима који су то умели.<<

Парафразирајући оца Павла Флоренског, простонародно кажемо да се данас треба држати оног: „Седи 'ди си, ни за 'ди си ниси!” Ми нисмо рани, пуни Духа Светог, хришћани. Ми смо убоги позници, који треба да се спасу само превеликом милошћу Божјом. Експериментисати богослужењем без харизматских дарова ранохришћанске епохе више је него опасно.

О ИКОНИЧНОСТИ ЛИТУРГИЈЕ

Залажући се за реформу Литургије (мада тврди да није реч о реформи, ипак јесте: јер реформа значи промену неке форме, облика - преобликовање), епископ Игњатије каже да је потреба за истом проистекла из настојања да се исправе „поједине грешке које су унете у Литургију током последњих векова”. Литургија је, каже он, икона Царства Божијег, и све те грешке унакажавају њену иконичност. Ево шта под „иконичношћу” подразумева епископ Игњатије (у свом интервјуу „Саборности”):

>> Литургија је живо присуство Христа, који се моли у име целе Цркве Богу Оцу за нас и приводи нас Оцу, и као таква, икона је будућег Царства Божијег. Зато, све што се у њој ради, треба да одсликава то Царство. Дакле, Царство Божије је мерило како треба да се служи Литургија. Тако је то било од почетка хришћанства. Зато се Литургија кроз векове развијала и то у контексту будућег Царства Божијег чија верна икона треба и да буде.

У будућем Царству Христос је први, он је глава читаве заједнице, целе творевине која је сједињена с њим и коју он приводи посредством и садејством Светог Духа Богу Оцу. У Царству Божијем ће владати заједништво и љубав између Бога и људи, као и између људи међусобно и са природом и у том Царству неће бити смрти. Следствено овом, тј. гледајући на Царство Божије, суштински елементи Литургије треба да буду, као што су вазда и били у православној Цркви, следећи: сабрање свих верних једног места око једног првог (епископа), окренути ка Богу Оцу коме изражавају благодарност за све оно што је учинио и што ће још учинити за нас и за наш вечни живот; јединство чланова Литургије са првим у Литургији (епископом) и међу собом, као са Христом, које се изражава пре свега кроз причешће од једног хлеба и једне чаше; као и да целокупна атмосфера на Литургији подсећа на будуће Царство Божије. Сви ови елементи су онтолошки и зато су они сама суштина Литургије. Православна Литургија се у суштинским сегментима мање-више очувала онаквом каква она и треба да буде. То не значи, међутим, да се током векова нису увукле и неке погрешке у Литургију, које треба исправити. И управо на те погрешке су указали и указују многи епископи и богослови широм православне Цркве, па наравно и код нас (у вези са овим треба видети најновије вишетомно дело епископа Атанасија Јевтића о Литургији).

Њихово исправљање је, међутим, изазвало бурну реакцију код неких епископа и богослова који, углавном, не гледају на Литургију као на икону будућег Царства Божијег и зато они и не разумеју зашто би ово требало исправљати. Можда код њих не треба оспорити добронамерност и ревност за веру, али то у Цркви није довољно да би се сачувала њена истинска суштина. Потребно је, пре свега, добро

познавање православног богословља да би се то урадило. Посебно је потребно схватити критеријум који су користили велики Св. оци и учитељи у Цркви, по коме су мерили и оцењивали шта је правилно, а шта није у Цркви. Тај критеријум, како нашег живота, тако и богослужења, увек је био и треба да буде будуће Царство Божије и његова структура.<<

Схватање Литургије као иконе Царства Божјег код епископа Игњатија је углавном редуковано: довољно је да имамо „епископа, свештенство и народ Божји, који иконизује Христа, апостоле и све свете. Затим, битно је очување јединства заједнице у епископу, јер је епископ гарант јединства Цркве на локалном нивоу”, каже он.

Срећом, богатство Св. Литургије много је веће од онога што нам о њеној иконичности каже епископ браничевски. Руски теолог Валериј Лепахин у својој књизи „Икона и иконичност” о томе подробно говори:

>> Стари Завет садржи мноштво симболичних праликова и праслика (пети род иконе, према тумачењу преп. Јована Дамаскина). Долазак и Боговаплоћење Спаситеља открива њихово скривено значење, попут тога како појава Пралика у лику омогућава сам иконичан лик. Иконични лик се ствара у старозаветној Цркви, у храму, у богослужењу, а тек у Литургији добија потпуну духовну дубину и васељенску пуноту, која му је својствена, тек у њој иконични лик живи живим и двојединим небеско-земаљским животом, тек у Литургији он врши своју мисију и вишњи задатак, и тек у њој он задобија саборно јединство са другим црквеним иконама и небеским праликовима. Као свеукупност црквених иконичних ликова, храмовна уметност није неки спољашњи помоћни прибор богослужења или декорација, уметничко уоквиривање Литургије. Иконични лик је део Откривења, један од начина Богосагледања, способан да уведе човека у живо општење са Богом; иконични лик је сведочанство Истине и исповедање вере у ваплоћени Пралик и Реч. Иконични лик спада у саму суштину богослужбеног деловања, без иконичних ликова Литургија не само да сиромаша, - она постаје немогућа. У Литургији је све иконично изузев Евхаристије. Целокупно саборно јединство црквених ликова-икона припрема човека на оно што није лик-икона, на Свету Тајну претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову и на примање Светих Дарова од стране верника. Размотримо детаљније иконично уређење Цркве, храма, богослужења.

Црква као иконични лик

Црква, према апостолу Павлу, је Тијело Христово (Еф, 1, 23), а Христос је Глава тијела Цркве (Кол, 1, 18). Већ код апостола, према томе, налазимо основу за иконично схватање Цркве, иако се њена иконичност као сабрања, или боље

рећи као сабора свих који верују у Христа и који Га исповедају, већ предодређује иконичношћу сваког њсног појединог члана. Преподобни Максим Исповедник у својој „Мистагогији” - тумачењу Божанствене Литургије - на следећи начин објашњава иконичност Цркве: „Света Црква... је лик и слика (τυπος και εικων) Божја. Јер као што Бог, Својом безграничном благошћу, силом и мудрошћу, остварује несмесиво јединство различитих суштина постојећег и, будући Творац, спаја их са Собом најтешњим везама, тако и Црква, по јединственој благодати и призиву вере, једнообразно повезује верујуће међу собом...” На истом месту преп. Максим назива Цркву „иконом Првоиконе” /.../ Према светом писцу „Мистагогије”, Црква је икона и у том смислу што је онтолошки и антиномијски повезана са Праликом - Христом, Који ју је основао и остаје њена глава. и у том смислу што Црква сједињује све у Христу, тј. постоји у овом свету као реална богочовечанска саборна икона Тела Христовог.

Најопсежнија православна дефиниција Цркве, храма и Божанствене Литургије у њиховом јединству је следећа: „земаљско небо” или „небо на земљи”. У својој најпознатијој књизи Св. прав. Јован Кронштагски пише: „У Цркви сам заиста као на земаљском небу... Осећам да сам у очигледном присуству Божјем, Његове Мајке, небеских сила и свих светих. То је право земаљско небо: ту си свестан и осећаш се као истински уд Тела Христовог и Његове Цркве, нарочито за време наднебеске Литургије и причешћа Светим Тајнама Тела и Крви Христове”/.../

Иконотопос олтара и храма

У православном богословљу се иконично схвата и храм. То није просто грађевина, која се од грађанске архитектуре разликује по својим конструктивним специфичностима. и која је намењена за вршење богослужења у њој. Н. И. Тришки је почетком XX века писао: „... Архитектура храма, у његовом најбољем, потпуно развијеном типу као најсавршенијем уметничком делу, мора да одговара његовој идеји - Васељенској Цркви, чак да представља управо лик света (= схему)... Сама зграда храма-цркве је лик Васељене”/.../

У једном од чланака предложили смо термин „иконотопос” (од грчког εικων - икона, лик и τυπος; - место, околина, област, земља, простор /.../ Иконотопос је свето место, које је изабрао Бог или човек по вољи Божјој, које је свесно да је изабрано, има небески Праобраз у Светом Писму или у црквеној литератури ком, по правилу, одговара земаљски прототип (Јерусалим, Константинополь, Рим и др.), тежи ка самоочувању и организацији простора око себе по принципу свете топографске иконичности као лик небеског Праобраза и земаљског прототипа.

Нарочито јако и очигледно се иконотопос испољио у православном храму и

у његовом олтару. Традиционални староруски храм, наслеђен од Византије, назива се по својим неимарским принципом крста и куполе; његов план је свесно уређен уз поштовање две симболичне фигуре - круга (симбола Божје вечности) и крста (главног симбола Хришћанства). Али и олтар такође има крстасто-кружну форму. Крст у олтару се формира линијом, која иде од апсиде према солеји, и попречном линијом, која иде од жртвеника преко престола према ђаконикону. А круг се јасно види при мисленом спајању полукруга олтарске апсиде и полукруга амвона. У тачки пресека линија крста у олтару налази се Свети Престо, на ком се врши велика Света Тајна претварања хлеба и вина у Тело и Крв Христову. Сам Господ Исус Христос невидљиво почива на престолу за време вршења Литургије. У том смислу олтар је икона Царства Небеског, икона Вишњег Јерусалима. Небески Јерусалим иконично „почиње” на земљи у олтару сваког храма.

Реални богочовечански симболизам храма и његових главних делова је наглашен детаљном и својеврсном топографском иконичношћу: Свети Престо је „пралика Самог Бога” /.../ полукупола (конха) „представља” Витлејемску пећину, жртвеник - јасле Христа, свод олтара - небо, а амвон „означава камен, одваљен од гроба Христовог, с ког свештеници и ђакони, по лику Анђела, који је благовестио васкрсење Спаситеља, проповедају Божанствено Јеванђеље” /.../ Притом је ова топографска иконичност покретна, није једнозначна, није резервисана једном и заувек за овај или онај део храма, већ се мења у зависности од смисла оних богослужбених дејстава, која се у том тренутку врше у храму. То се, на пример, односи на жртвеник: „У далекој прошлости изнад њега (жртвеника) се увек стављала икона Рођења Христовог, али на сам жртвеник се стављао и Крст са Распећем... Жртвеник као икона јасли новорођеног Христа, по свом уређењу и одежди у свему је сличан престолу као икони Гроба Господњег” /.../ Олтар је истовремено иконични лик и Витлејема, и Елеона, и Голготе, и Сиона, и Јерусалима у целини, али у зависности од дела богослужења који се врши у том тренутку он постаје иконотопос једног или другог светог места, те је зато олтар у свештеном смислу најчистији и најснажнији иконотопос, истински центар, који „држи”, организује и освештава око себе цео простор, не само храма, већ и манастира и даље - кремља (тврђаве) и целог града.

Храм је иконични лик, иконотопос, који допушта неколико тумачења, која су узајамно повезана и која се узајамно допуњују. Свети Симеон Солунски издваја следеће. Као прво, храм се у Православљу схвата као икона двојединог света, те је тада олтар небо (невидљиви свет, Небеско Царство), остали део је земља (видљиви свет). Храм се схвата, наравно, као икона будућег преображеног космоса. Храм-икона је антиномично и онтолошко јединство симболичне архитектуре као иконе космоса и живе целине, сабора целокупне твари, као иконе

будућег преображеног човечанства. Ево како ово храмовно јединство описује кнез Евгеније Трубецкој: „...У храму се не обједињују зидови и архитектонске линије: храм није спољашње јединство заједничког уређења, већ жива целина, коју је окупио у заједницу Дух љубави... Твар овде постаје и сам Божји храм, зато што се окупља око Христа и Богородице, постајући самим тим станиште Светог Духа. Лик Христа и јесте управо оно што целокупном овом сликарству и архитектури саопштава њен животни смисао, зато што се сабор целокупне твари окупља у име Христа и представља управо изнутра обједињено царство Христово као супротност царству „кнеза овога света”, које се поделило и распало изнутра” /.../ Само при таквом иконичном схватању храма открива се истинска и дубоко оправдана улога иконостаса: он није преграда, већ напротив - веза између два света, која се антиномично и онтолошки остварује иконама Христа, Богородице, анђела и светаца, који су, следећи Спаситеља, „помирили” два света. Свети Симеон Солунски примећује да иконостас такође „означава разлику између чулних и духовних предмета”/.../

Као друго, храм је икона Христа Богочовека, и тада је олтар иконични символ Његове Божанске природе, а остали део - Његове људске природе /.../ А у том случају иконостас сведочи (као уопште и свака икона Спаситеља) о неразделивости и несливености две природе у Христу.

Као треће, храм је иконични лик човека, олтар у њему је човекова душа, а остали део је тело /.../ Иконостас и при таквом тумачењу има веома важну улогу као сведочанство о могућој духовно-телесној хармонији у човеку; не ренесансне равноправности тела и духа, већ јерархијског двојединства, при ком је тело храм Духа, који у њему живи.

Као четврто, храм је икона само видљивог света. „У овом храму-икони „олтар је лик неба; а храм је Божански символ земље” /.../

Све речено је тачно при подели унутрашњег простора храма на два дела, али у Православљу се не тако ретко среће и троделна (олтар, средишњи део и припрага), а тада се, природно, мења духовно, иконично значење његових делова. Троделна подела храма одговара: „1) троделној подели свега што постоји (област постојања Тројединог Бога, Царство Небеско, земаљска област битија); 2) Божанственој природи Христа Спаситеља (олтар) и Његовој људској природи, као природи која се састоји од душе и тела (средишњи део храма и припрага); 3) људској природи у њеном потпунијем разумевању, као природи која се састоји од духа, душе и тела; 4) подели анђеоске јерархије на три чина; 5) тростепеном саставу земаљске Цркве Христове; 6) тростепеном духовном стању верника: почетку духовног живота у Христу, корачању путем спасења у земаљском животу и постојању у Царству Небеском у стању савршене чистоте и обожености” /.../

Али и при таквој подели чува се оно што је главно: иконичност, верност догматском учењу Православне Цркве . Постоје и друге варијанте (које се узајамно не искључују, већ допуњују једна другу) симболичног тумачења иконотопоса храма /.../

Храм у Православљу, како у целини, тако и у свим својим деловима - искључује случајне елементе, јер је потпуно иконичан, он је иконотопос. „Тако свестрана и органска веза симболике храма са дубином догматског вероучења Православне Цркве”, каже се у „Приручнику свештенослужитеља”, сведочи да није само људско мишљење узимало учешћа у изградњи и уређењу православних храмова, и нису богослови измишљали симболична значења за храмовну архитектуру, као што то понекад изгледа површној свести. Премудрост црквеног уређења је сведочанство тога да је то богочовечанско стваралаштво, као што је то и целокупно духовно стваралаштво у Цркви” /.../

Иконичност иконостаса

Такав поднаслов звучи таутолошки, али олтарска преграда, како је често називају, може и треба да се разматра управно на овом плану. Пре свега, да поновимо да иконостас није преграда, већ уклањање преграде, како је то уверљиво показао отац Павле Флоренски, и зато он отвара и разоткрива, а не затвара, он неодвојиво и нестопиво спаја, а не разједињује. Флоренски пише: „Иконостас је граница између видљивог и невидљивог света, а ову олтарску преграду остварују и чине доступном свести збијени редови светаца, облак сведока, који је окружио Престо Божји, сферу небеске славе, и који објављује тајну. Иконостас је визија. Иконостас је јављања светих и анђела - ангелофанија, појава небеских сведока, а пре свега Богомајке и Самог Христа у плоти, - сведока, који објављују о ономе што се налази са оне стране плоти. Иконостас су сами свеци... Материјални иконостас не замењује собом иконостас живих сведока и не поставља се уместо њих, већ само као указивање на њих, да би они који се моле усредсредили своју пажњу на њих. А усредсређеност пажње је неопходан услов за развој духовног вида. Сликвито говорећи, храм без материјалног иконостаса је одвојен од олтара слепим зидом; а иконостас пробија у њему прозоре, и тада кроз њихова стакла видимо, у крајњој линији можемо да видимо оно што се дешава иза њих - живе сведоке Божје. Унишпити иконе - значи зазидати прозоре...” /.../

Поред тога иконостас показује. Л. А. Успенски на следећи начин описује иконостас: „Непосредно пред погледом верујућег, на истој равни, која се лако види са било ког растојања, иконостас показује путеве Божјег домостроја: историју човека, створеног по лику Тројединог Бога, и путеве Бога у историји. Одозго надолу крећу се путеви Божанког Откривења и остварења спасења. Почев

од лика Свете Тројице, Предвечног Савета и Источника постања света и Промисла о њему, иду низови старозаветних праслика и пророчких предсказивања за низ празника - испуњења припремљеног, и за будући завршетак Божјег домостројства, деизисни чин. Све ово као да се усредсређује на Личност Исуса Христа, „јединаго от Свјатија Тројици”. Овај централни лик Господа је кључ за цео иконостас... Цео живот Цркве овде као да се резимира у њеној највишој и сталној мисији - заступништву светаца и анђела за свет” /.../ Даље истакнимо да иконостас нема само литургијски значај. Икона (иконични лик) у олтарској прегради је најтежње повезана са оним што у храму и у Цркви није икона, - са Евхаристијом. Л. А. Успенски пише: „Сви насликани (на иконостасу) су обједињени у једно тело. То је сједињеност Христа са Његовом Црквом, сједињеност, коју остварује и гради Света Тајна Евхаристије... Ако Литургија остварује и гради Тело Христово, онда га иконостас показује, постављајући пред очи верујућих сликовит одраз онога у шта они улазе као удови, показујући Тело Цркве, које се гради по узору на Свету Тројицу, која се поставља на врху иконостаса: ово многојединство лица по узору на Божанствено Тројединство... Овде је онтолошка веза између Свете Тајне и архетипа, представљање истог прослављеног Тела Христовог, реалног у Евхаристији и насликаног на икони” /.../

Иконостас, без обзира на своју спољашњу разноликост и колоритност, богатство боја, представља јединствену хармоничну целокупну икону, вертикалан иконотопос, усмерен према Царству Небеском. Он најчистије ваплоти у себи све ознаке, све карактеристике праве иконе: двојединство, неразделивост и несливеност, литургијичност, саборност, синергију, симболизам и каноничност.

Иконичност богослужења

У Православљу су иконични како богослужбени циклуси (годишњи, седмични, дневни), тако и свака Литургија и поједина богослужења. Цео годишњи богослужбени циклус је иконични лик светске историје од стварања света до Страшног Суда. На истом плану су иконични и дневни и седмични циклус. На пример, затварање царских двери на вечерњој (почетак дневног циклуса) означава прогонство из раја, а Божанствена Литургија (следећег календарског дана ујутро, али у истом дневном циклусу) означава спасење човека од стране Христа. Разлике између богослужбених циклуса се не односе на предмет и карактер иконизације, већ на његову ширину и обим. Како је истицао један од најбољих стручњака за богослужбени типик, протојереј К. Никољски, „у годишњем кругу, услед дужег трајања године, у поређењу са седмицом или данима, догађаји из историје вере и Цркве се памте детаљније, личније него у службама дневног и седмичног круга” /.../

Нарочито детаљно је у Православљу објашњен централни део богослужења

- Божанствена Литургија, која је, по речима Николаја Кавасиле (XIV в.) „икона спасоносног домостроја”. И. Дмитревски је прецизирао: Литургија „својим спољашњим обредима слика (од речи „лик”-икона) читав живот и сва дела нашег Спаситеља” /.../ Међу коментарима, посвећеним Божанственој Литургији, велико место заузима тумачење њених појединих делова на плану иконичног символизма Литургија се дели на три дела: проскомидија, Литургија оглашених и Литургија верних. Проскомидија се „сва врши у олтару са затвореним дверима, са навученом завесом, невидљиво за народ, као што је и читав првобитан живот Христов протекао невидљиво за народ”, пише у својим „Размишљањима о Божанственој Литургији” Гогољ, ослањајући се на радове Светих Отаца и богослова-савременика. А Литургија оглашених „одговара Његовом (Христовом) животу у свету међу људима, којима је Он објавио реч истине” /.../ А затим, „у Литургији верних”, како пише прот. К. Никољски, „сликају се патње Господа, Његова смрт, погреб, васкрсење, вознесење на небо, седење с десне стране Бога Оца и други долазак на земљу” /.../ Вршење, доживљавање и тумачење временских циклуса богослужења, појединих делова Литургије је иконично. Они су иконе, неодвојиво и нестопиво повезане са својим праликовима у богочовечанско двојединство.

Епископ, свештеник као иконе Христа

Свештеник и епископ, као и сваки човек, већ од рођења носе у себи лик Божји, али у Светој Тајни свештенства и у богослужењу њихова „урођена” иконичност се допуњује свештеничком иконичношћу. Свети Јован Кронштатски вели: „Свештенослужитељи представљају Самог Христа” /.../ „Свештенство свештеника није његово, већ Христово”, истиче прот. А. Шмеман /.../ У Светој Тајни свештенства иконичност човека се подиже на виши и квалитативно други степен: свештеник добија посебну благодат за вршење Светих Тајни, што га онтолошки максимално приближава (као свештеника, али не као човека) Пралику - Исусу Христу, Који је, по речима апостола Павла „наречен од Бога Првосвештеник по чину Мелхиседекову” (Јевр. 5, 10; 3, 1; 4, 14; 6, 20; 8, 1). „Ако је „сабрање у Цркви” лик Тела Христовог”, пише протојереј А. Шмеман, „онда је лик Главе Тела свештеник... Свештеник није „представник”, нити „заменик” Христа. У Светој Тајни он је Сам Христос као што је и сабрање Његово Тело” /.../ Израз „Сам Христос”, наравно, не треба разумети на плану потпуне идентичности Господа Христа и свештеника. Тачније изразе налазимо код Светог Симеона Солунског: он каже да епископ носи на себи лик Христа, об-ликује Христа, чак Га показује, а свештеник Га пра-слик- ује /.../ Још раније је свештенослужитељ Игнатије Богоносац, који је много писао о значају епископа за црквену заједницу и Цркву Христову, поучавао: „Кад се покоравате епископу, као Исусу Христу, тад,

чини ми се, не живите по људском обичају, већ по лику Исуса Христа...” /.../

Надахнуту химну епископу као лику Христовом у име Христа је опевао преподобни Симеон Нови Богослов:

Епископи, ви сте предстојатељи, схватите!

Ви сте печат Мога Лица,

Достојно сте изабрани да беседите са Мном,

Ви сте испред свих праведника,

Као они који се називају Моји ученици,

И они који носе Мој Божански Лик.

Иконичност времена. Еонотопос

Најизразитија и најзначајнија посебност православног богослужења је његова усмереност према вечности и двоједини богочовечански реализам. Према православном учењу, постоје три области битија: а) непосредно биће Божје у Његовом Тројичном Јединству. Говорећи о пребивању Бога у вечности, неопходно је имати на уму, како нас позива Св. Дионисије Ареопагит, да је Бог „виши од вечности и пре вечности” (Дионисије, 1994. 73). Област Божјег бића је тачније одредити као област Над-Вечности; б) свет невидљиви, Царство Небеско - област постојања светих бестелесних сила небеских и светих праведника. То је такође област вечног, која се налази ван закона физичког времена. Али ова област, за разлику од прве, носи тварни карактер; в) видљиви, земаљски свет. Ова област, на исти начин као и друга, носи тварни карактер, али је, за разлику од ње, „царство времена”, потчињава се његовим законима.

Али шта је то вечност и шта је то време са хришћанске тачке гледишта? Августин Блажени, одређујући суштину вечности, обраћа се Богу: „Лета Твоја су непроменљива; зато што су она заједничка и савремена... и дан Твој се не саставља од различитих дана, зато што он не уступа место јучерашњем дану и не уступа га сутрашњем дану, већ је увек данашњи, садашњи, овај; и овај вечно-овај дан Твој или свагдашње Твоје „сада” и јесте вечност” /.../ Вечно битије је битије ван времена, то је ванвременост, вечност је вечна садашњост .

Навешћемо неколико специфичности хришћанског схватања времена. Као прво, време није бескрајно. Оно носи тварни карактер. Време настаје заједно са светом (невидљивим и видљивим), и време ће, заједно са светом доћи до свог краја. Како сведочи у Откривењу Св. Јован Богослов, - после Страшног Суда „времена више бити неће” (Отк. 10, 6).

Као друго, време није апсолутно, апсолутна је само вечност. За Бога, Који пребива у Над-Вечности, нема времена. Подсетимо на познати стих Псалтира:

„Јер је тисућа година пред очима Твојима као дан јучерашњи” (Пс. 90. 4). О истом овом пише апостол Петар:”... један дан је пред Господом као хиљада година, и хиљада година као један дан” (2. Пт. 3, 8).

Као треће, време није истоврсно. Могу се издвојити четири вида времена. Космичко време је повезано са смењивањем дана и ноћи, годишњих доба итд. Ово време је циклично по својој суштини, условљено кружењем у космосу, у природи. Историјско време одражава „ток историје”; у материјалистичком схватању оно нема почетка, или се, пак, овај почетак одређује условно и слободно, и нема краја. Претпоставља се да историјско време може да се заврши заједно са космичким као резултат неке глобалне космичке катастрофе, или ће, ако се то не деси, историјско време тећи у кориту бескрајног друштвеног прогреса. Историјско-есхатолошко време изражава наизменичност историјских догађаја, која се усмеравају по Божјем Промислу у синергији воље Божје и воље људске до познатог завршетка. Оно је повезано са есхатологијом - учењем о крају времена и наступању царства вечности. Четврти вид времена различити аутори називају на различите начине. Философи га одређују као „егзистенцијално време”, богослови - као „богослужбено”, „литургијско време” или „црквено време”. Оно се такође може назвати иконично време. Ово време не постоји и не рачуна се одвојено од вечности, оно је, заправо, њен плод. У чину стварања време као да „отпада” од вечности, формирајући посебан временски план постојања, али оно се не рачуна у вечност, не прекида и не обуставља је. Са Другим Доласком Спаситеља време се преображава и „упија се” у вечност, у њој нестаје, раствара се. Иконично време је вечност која се „ваплотила”. У облику Божанствених енергија вечност прожима време, дајући му непролазну вредност. Иконично време је двоједина време-вечност, то је време, које се не меша са вечношћу, али је од ње и неодвојиво, време, крајње засићено вечношћу; иконично време је иконични лик вечности. Дакле, постоје Над-Вечност, вечност и време: иконично, историјско-есхатолошко и космичко.

У иконичном времену су живели прародитељи у рају. Царство вечности је било отворено за њих. Смрти није било. Првородни грех као да „одваја слој” времена од вечности. Са грехом у свет улази смрт. Време за прародитеље задобија самосталан карактер. Пребивање у времену се поистовећује са пребивањем у греху. Земаљско време у извесном смислу је последица првородног греха. Само кроз покајње и праведан живот човеку остаје могућност да дотакне изгубљену вечност и да добије предосећај будуће вечности.

Људска душа је бесмртна, њен призив је вечност. И земаљска људска плот има небески призив. Плот је само зрно, призвано да умре и васкрсне за вечни живот. Дакле, Бог је у целини створио човека ради вечности. Боговаплоћење Божјег

Сина, Његова смрт на крсту и Свето Васкрсење означавају искупљење људског рода, победу над смрћу, а самим тим и „продор” вечности у време, победу над временом. Долази до овечностиња (етернизације) и иконовољења времена, и отвара се пут из времена у вечност.

Силазак Светог Духа на апостоле је основа и почетак Цркве Христове. А Црква као Тело Христово, као богочовечански организам пребива и у времену, и у вечности. Постајући истински уд Цркве, човек се укључује у вечност. Ушавши у храм, верник оставља за собом физички простор и погружава се у свети иконотопос Небеског Јерусалима; свесно учествујући у Литургији у храму, човек се одваја од времена, погружава се у иконичну време вечност. Свештеник не подсећа и не напомиње народу свете догађаје, већ се они снагом своје ванвремености, неподређености времену дешавају сад, у овом тренутку, реконструишу се у свој својој спасоносној пуности у сваком храму .

За ознаку овог реалног богочовечанског силаска вечности на одређени јаки иконични топос предлажемо термин еонотопос. У првом приближавању еонотопос је двојединство иконотопоса и време вечности, такво јединство, у којем се једно освештава другим и једно без другог не постоји. У најчистијем виду еонотопос се јавља у Литургији у храму.

Иконичност богослужбених предмета

Онтолошки симболизам дејстава свештенослужитеља се допуњује иконичношћу оних предмета црквеног прибора, помоћу којих он врши богослужење: антиминос, свети путир, свети покрови, звездица, копље, воздух, дикирије, трикирије др. На пример, ево како Свети Симеон Солунски описује значење звездице, која се по вршењу проскомидије поставља на дискос: „...Окадивши прво у част Спаситеља звездицу, (јереј) је ставља изнад хлеба, говорећи: и дошавши звезда, стаде одозго гдје бјеше дијете - у симболима описујући оно што се дешавало при Рођењу Господа: пошто предложено (жртвеник, на којем се врши проскомидија, - В. Л.), како смо рекли, представља и пећину, и јасле” /.../

Иконичност богослужбене одежде

Иконичност свештеника и његових дејстава је истакнута такође иконичношћу његових светих одежди. Свети Симеон Солунски веома детаљно разјашњава сликовити, иконични смисао одежди ђакона, свештеника, архијереја. Епитрахил означава благодат, дату свештенику за вршење Светих Тајни; омофор даје могућност архијереју да прасликује ваплоћеног Сина Божјег; орап ђакона „представља нематеријално и духовно биће анђeosких сила”; појас означава служење Спаситеља у плоти, и исто тако прасликује снагу и врховну власт

Божанске силе, која крепи свештенослужитеље; надбедреник „изображава: а) победу, која нам је дата над смрћу, б) непролазност наше природе и в) како величанство Божанске војске, тако и окрућност лукавог духа, зато и има облик мача и качи се на куку код бедра”, свештеничке иаруквице означавају: а) свемоћ Христове силе, б) приношење Тела и Крви на жртву сопственим рукама Спаситеља иа Тајној Вечери, в) окове Спаситеља, којима су биле везане Његове пречисте руке; фелон изображава и означава: а) с неба дату силу Светог Духа, б) ону хламиду, у коју је био одевен Спаситељ, предат на изругивање, в) страдања Спаситеља, г) Самог Спаситеља, Који је крстом и страдањима испунио вечну истину; митра изображава трнов венац Господа нашег или убрус /.../ Изабрали смо најважније богослужбене одежде, али код светог Симеона су скупљене и протумачене апсолутно све . Дакле, одежде свештеника су иконичне, поједини делови његове одежде нису пуки знаци, већ знамења, иконични ликови молитве, које свештеник чита при полагању једног или другог дела одежде на себе пред вршење богослужења, сваки пут га подсећају на то.

Иконичност богослужбених дејстава

Чувени богослов Николај Кавасила (XIV в.) је говорио да не само читање, појање, већ и богослужбена дејства у Светој Литургији означавају долазак Христов и Његов живот /.../ Сва дејства, и кретања свештеника у олтару и у храму за време богослужења су иконични ликови дејстава Господа Исуса Христа у Његовом земаљском животу, она се доживљавају у њиховом унутрашњем богочовечанском реализму. На пример, „први улазак архијереја за време овог Светог сабрања (Литургије)“, како пише преп. Максим Исповедник, „је лик и слика првог доласка Сина Божјег, Христа Спаситеља нашег у плоти у овај свет” /.../ Свети Симеон Солунски објашњава: „Архијереј, намеравајући да свештенодејствује, силази са доле и иде према западним дверима храма, на овај начин прасликујући силазак Сина Божјег међу нас; затим се облачи у свете одежде и прасликује тиме Његово најсветије ваплоћење” /.../ Велики вход представља свечани улазак Господа нашег Исуса Христа у Јерусалим, кад је Он добровољно ишао на страдања и смрт, који су Га чекали, а „затварањем (Царских) двери, уласком Светих Тајни... показује се уопште пролазност оног што је чулно и откривање оног што је докучиво (само) уму”, пише преп. Максим /.../ Сва појединачна дејства ђакона, свештеника или архијереја (освећење престола и храма, рукополагања ђакона, свештеника, епископа, тајна дејства у олтару, входи и изласци кроз различита врата, дејства у припрати, опход храма и др.) не подсећају просто, нити понављају своје праобразе (дејства Христа), већ их онтолошки приказују, антиномично актуелизују, иконично репродукују. Дејства

епископа или јереја не копирају дејства Христа, већ „се врше”, и притом она, снагом своје иконичности, реалног богочовечанског двојединства, стичу исти онакав значај и чудотворну снагу, као да их врши Сам Христос. Она су иконодејства, она се дешавају у еонотопосу.

Иконичност богослужбених песама

Црквене песме су иконичне зато што се у основи њиховог текста налази иконична реч, као и због иконичне природе црквене уметности. Али мелодијска страна црквене песме такође има иконичан карактер. Преп. Максим Исповедник каже: „Божанствени напеви црквених песама показују неземаљску радост и сладост, које настају у душама свих” /.../ Црквена мелодија није музичка пратња. Она, како у једном од писама пише о. Павле Флоренски, „јесте пројава небеске музике овде, на земљи” /.../ Као што појци, према Херувици, „тајно” представљају икону херувима, тако је и црквено појање иконичан лик небеског, анђеоског појања.

Идеално црквена песма би морала да буде отпевана тако да унесе духовну хармонију у верујућу душу, да осетно покаже духовну снагу и Божанску енергију свог унутрашњег садржаја, своје суштине. Свети Теофан Затворник види задатак црквених песама у томе „да се посредством њих загреје и разгори искра благодати, која се у нама крије” /.../ Њихов појац се како треба - не само устима, већ и срцем, очишћеним од страсти - приближава стању оних Божјих изабраника, који су, напунивши се (у значењу „испунивши се”) благодаћу Светог Духа, уносили у црквене песме своје страхопоштовање пред Богом”. Али да би се сопствена вера изразила у иконичној црквеној песми, неопходно је испунити се Духом. Очигледна је антиномија: испунити се Духом, да би своју веру излио у иконичну црквену песму, али управо црквена песма води до примања Светог Духа. Због тога је залог иконичности црквене песме у личној вери и духовној чистоти појца, његовој блискости кроз своје претходнике - свете појце - са Богом. „Силазак Духа није у нашој власти”, пише свети Теофан Затворник, „до њега долази како благоизволи Сам Дух. И кад дође, снажно разбуди силе нашег духа. Песма Богу тада наилази сама по себи” /.../ Ово „наилази сама по себи” означава и ауторство Самог Духа, које придаје црквеној песми максималну иконичност. Као што иконописци све до XVII в., осим ретких изузетака, нису потписивали своје иконе, тако ни многи појци нису стављали своје име испод црквене песме, истичући предност Божје помоћи, а не личног мајсторства, посредно указујући на „ауторство Духа”. Али захвална Црква је у свом предању сачувала доста имена светих појаца.

Иконично доживљавање и разумевање црквених песама је један од главних

фактора, који објашњавају одсуство музичких инструмената у Православној Цркви. Инструментална музика може да изрази узвишену космичку хармонију, да одрази „музику небеских сфера”, али је она, услед одсуства текста, одсуства везе са речју, са Божанственим Логосом, сувише неодређена, у њу се лако уплићу туђи звуци, који имају нечист, па чак богопротиван извор, док је вокално појање - иконични лик анђеоског појања - захваљујући иконичној основи у речи, у највећој мери у стању да одоли могућим демонским музичким „замкама”.

Верници као иконе анђела

Божанствена Литургија се врши, протиче истовремено у два света: видљивом и невидљивом. Просторно ограничена храмом, Литургија излази ван граница простора; „повезана” са одређеним временом, она се заједно с тим врши у вечности. Окупљени народ, који учествује у Литургији, - такође не могу да остану ван ове свеобухватне иконичности. Пре Великог Входа хор поје „Херувимску песму”: „Иже херувими тајно образујушче, и животворјашчеј Тројиције трисвјатују пјесн припјевајушче, всјакоје ниње житејскоје отложим попеченије” (Тајанствено изображавајући херувиме, и животворној Тројици трисвету песму појући, сваку сада животну одложимо бригу). Из песме се види да појци, а самим тим и сви који се моле у храму, „тајно”, тј. тајанствено, мистично, изображавају небеске силе - херувиме, на којима се налази Божји престо. У грчком тексту на месту црквенословенског „образујушче” стоји „εικονιζουτες;”, које води порекло од речи „εικων”, на тај начин, идеја „иконизације” оних који се моле у херувиме у тренутку приношења Светих Дарова је очигледније изражена. Литургија се не супротставља видљивом свету, „који у злу лежи”, већ га позива на очишћење од зла, иде путем уиконовљења света. Литургија не само да подсећа човека на његов Божанствени, небески призив, на то да, хтео он то или не, његов живот протиче на два плана, привременом и вечном - али га и уводи у двоједино богочовечанско „литургијско постојање”, чинећи притом „опипљивијом”, чулно и духовно осетнијом како саму вечност, тако и вечни, Божански принцип у човеку. Преп. Максим Исповедник пише да благодат Светог Духа, која невидљиво присуствује на светом Сабрању свих, који са вером и љубављу учествују у богослужењу, сразмерно духовној спремности сваког, „преображава у веће богоподобје” /.../ Цела литургија је организована тако да оног који у њој учествује са искреном вером и молитвом, макар само за време богослужења, отргне од сујете овог света, која све захвата, и да му омогући да се реално „укључи” у вечност, да се осети као лик Божји - жива икона Христа, жива херувимска икона. А у Светој Тајни Причешћа - да се сједини са Христом.

Реч као иконични лик

Реч у хришћанским представама је пре свега Божански Логос, који је из непостојања призвао видљиви свет у битије. Син Божји је Реч, која се у двојединству природа показала у Својој творевини. Људска реч је само „бледа слика”, одблесак, одраз Речи Божје, Прворечи. Реч је иконични лик, који није одвојен од суштине именованог, већ је онтолошки и антиномично (захваљујући Божанственом Логосу и преко Њега) повезана с њим. Као вербалне иконе у Православљу се примају и могу да буду протумачена дела свих црквених жанрова уметности речи. За време богослужења верник изговара и чује посебне, крајње иконичне речи, које у својој целини, у саборном јединству са другим иконичним ликовима, чине вербалну икону „неба на земљи”.

Иконичност светлости и боје

Важно место у православној богословској мисли заузима појам Божанске нетварне Светлости: „Бог је неприступна Светлост”, писао је свети Григорије Богослов. „Она је непрекидна, није почела, неће се прекинути; Она је непроменљива, вечно блистава и трисјајна”.../ Принципијелност тачног схватања природе Божанске Светлости, посебно, Светлости Преображења, Таворске, нарочито јарко се испољила у епоси исихазма. Не би смела да се не обрати пажња на то да Свети Григорије Палама тумачи Таворску Светлост онтолошки, као битије: то је Светлост „натприродна и надсуштствена и разликује се од свега што постоји у свету, - то је просто битије у правом смислу, које је тајанствено упило у себе свако битије”.../ Ако је видљиви свет иконични лик невидљивог свста, онда видљива физичка светлост може и мора да се разматра само као икона Божанске Светлости. Светлост, која се објашњава натуралистички и материјалистички, остаје на феноменолошком нивоу, али ако се разуме иконично, природна светлост постаје само бледа слика, иконични лик нетварне и стваралачке Божанске Светлости.../

Христос, Син Божји и Бог, јесте Светлост. Као Богочовек, Он ову Светлост носи скривену у Себи. Преображење на Тавору је потврда и тога да „је Бог светлост” (1. Јн. 1, 5), и тога да ова Светлост, будући „неприступна” по суштини, као енергија Божја силази у грешни људски свет, и тога да је човек у одређеном стању (као што је то било са три изабрана апостола) способан да сазрпава ову нетварну Светлост и чак да је прима у себе. „Душа, коју је Дух, који ју је Себи припремио за седиште и обитељ, удостојио да се укључи у Његову светлост и обасјао лепотом неизрециве славе Своје, постаје сва светлост. Сам Христос је и ношен душом и води је”, готово хиљаду година пре Светог Григорија Паламе је писао преп. Макарије Велики. „Душе праведника” учио је он, „постају небеска-светлост”.../ Визију Божанске светлости у X веку описао је преп. Симеон Нови

Богослов. Он, говори о себи у трећем лицу преп. Симеон, је био „сав растворен са оном нематеријалном светлошћу, и изгледало му је да је он и сам постао светлост... и удостојио се да види ону најслађу светлост духовног Сунца правде, Господа нашег Исуса Христа, која га је уверила да је он имао да прими и будућу светлост”/.../ Реч „светац” у руском језику води порекло од речи „светлост”. Светац је човек просветљен Божанском Светлошћу, човек испуњен Светлошћу, човек, способан да зрачи овом нетварном Светлошћу, како је то описано, на пример, у житију преп. Серафима Саровског. У делима Светих Отаца укључивање у Светлост се подудара са Богопознањем: само поставши онтолошки повезан са нетварном Светлошћу, човек може да осети Бога и да се „просвети” у Истини.

Православно схватање светлости има принципијелан значај за икону и иконопис. Пошто је Светлост Божански Узрок постојећег, онда „иконапис слика ствари као да их производи светлост, а не као да су осветљене извором светлости” /.../ Сликаству је неопходан извор светлости, јер оно тежи да пренесе управо игру светлости и сенке. А на икони, како су многи историчари уметности приметили, светлост иде изнутра: не пада светлост на предмет од неког спољашњег извора, већ сам предмет, пре свега лик, зрачи светлост из себе, и, као последица тога, на икони нема сенки. При чему светлост „не сахне на предмету” /.../ већ се испољава кроз њу и „излази” према гледаоцу (овде се реализује синергичност иконе). Приметимо да у језику иконописаца до XVII века није постојала реч „позадина”. Пре него што се сликало бојама, на даску за икону се стављала „светлост”, тј. злато, а икона се није сликала на „позадини”, већ на „светлости”. Јер све што се слика на икони - Господ Исус Христос, Пресвета Богородица, свеци, Господњи или Богородичини празници - јесу пројаве вечности, иконичан долазак Царства Небеског, а оно и јесте Царство Светлости. Сетимо се пророчанства Откривења: „И народи ће ходити у свјетлости његовој”; „И ноћи више неће бити, и неће требати свјетилке, ни свјетлости сунчане, јер ће их обасјавати Господ Бог” (Отк, 21, 24; 22, 5). Златно блистање иконе управо и јесте онај онтолошки симбол Божанске Светлости, која собом испуњава Небеско Царство и у облику Божанске енергије, која се спушта у свет, укључујући и кроз икону. Такође и венчић или ореол око главе свеца говори о томе да светлост иде из душе свеца. Од његовог просвећеног лика излази равномерно блистање Божанске Светлости, и зато ореол није услован знак или алегорија, већ иконичан лик и онтолошки симбол /.../

Боја, баш као и видљива светлост и као производ светлости, јесте иконична. и у свом испољавању на овом свету је икона Божанске светлости. Најкарактеристичнији пример овде је злато, које има изузетно важну улогу у православној

уметности. Зашто? Као прво, злато није боја, тј. нешто створено рукама човека, напротив, оно је творевина руку Божјих. Као друго, злато не имитира светлост (ни боју), већ испушта, зрачи, показује је; кроз злато говори Сама Божанска Светлост /.../ Кнез Евгеније Трубецкој пише: „Колико год да су дивне друге небеске боје, ипак је злато подневног сунца - најдивнија међу бојама и најдивније чудо међу чудима. Све остале боје се налазе у односу на њега у извесној потчињености и као да формирају око њега „хор“... Јер свакој боји и светлости на небу и у поднебесју извор је сунце“ /.../ Злато икона и окова има важну улогу у осветљењу храма. „Злато, - варварско, тешко, бесадржајно при дневној дифузној светлости, - узбудљивим пламеном кандила или свеће се оживљава, јер се искри хиљадама пропламсаја час тамо, час овде, дајући предосећај других, неземаљских светлости, које испуњавају вишњи простор. Злато... је жив симбол, с-лик-овитост у храму са кандилима која светлцујау и мноштвом упаљених свећа”, - тако описује икониичност светлосног злата о. Павле Флоренски /.../ И ако светлост у храму преважно приказује Божанску светлост, онда злато неоспорно чини језгро ове икониичне светлости.

Иконописац мора да употребљава само природне боје, што се строго поштовало у техници иконописа. Али, главно је и иконописац мора да тежи таквој чистоти боје, која је, као идеални проводник, способна да пропусти Божанску светлост, која се скрива у њој. Боја у иконопису нема самосталан значај (за разлику од уљане боје у сликарству); у идеалном случају боја тежи ка самоодрицању и претварању себе у чисту боју. Као што се злато „самоуклања” у зрачењу светлости тако и боја иконе као да губи своју материјалну природу у зрачењу боја. И онда кроз боју почиње да „говори” светлост. Колико год да су разноврсне, пише кнез Евгеније Трубецкој, иконописне боје, које постављају границу између два света, то су увек небеске боје у двојаком, тј. у простом и заједно с тим симболичком значењу ове речи. „То су боје овдашњег, видљивог неба, које су добиле условно, симболичко значење знамења небеса оног света” /.../ Свештена боја иконе постаје икона Божанске Светлости. Колоритна гама боја иконописа се испољава као посебан свет, који нема директне аналогије са видљивим светом, али управо због тога спој различитих „небеских” боја открива човеку „дубинске слојеве битија”, погружава човека у сазрцање, открива пред човеком „најтајније од тајних” - Царство Небеско. Како истиче М. Алпатов, „икона је, као магично огледало, помагала да се сагледа сама суштина ствари” /.../ Дакле, свештена боја је икониична, она је икониични лик нетварне Таворске Светлости.

Икониичност кађења

У Православљу се симболично доживљава и објашњава и такво дејство, које

је, рекло би се, далеко од иконе, као што је кађење. „Кађење пред иконама”, пише прот. К. Никољски, „изражава жељу верника да се њихове молитве узнесу до вишњег Божјег престола слично као што се тамјан из кадионице узноси према небу, да буду тако пријатне Богу, као што је пријатан миомирис тамјана. А кађењем свих присутних осликава се (од речи „лик”) благодат Светог Духа, која се шири свуда и на све... При прослављању (кађењу) светих икона, крста, Јеванђеља узноси се славословље Самом Господу Богу и Његовим свецима. Кађење се увек сједињује са молитвом...” /.../ У овом меродавном тумачењу кађење иступа као иконични симбол на три плана. Као прво, оно је иконични лик молитве свих који учествују у богослужењу (за време првог кађења на вечерњој хор нарочито, поје: „Да исправитеја молитва моја, јако кадило пред тобоју”, т.ј. нека се молитва моја усмери ка Теби, као кад тамјана). Као друго, кађење је иконични лик небеске благодати Светог Духа. Свети Симеон Солунски каже да „кађење по целом божанском храму осликава небеску благодат, дату читавој васељени кроз Христа”/.../ Као треће, оно се, као и сваки други облик поштовања, не зауставља на објекту кађења, већ се узноси према Пралику; самим тим се наглашава иконичан (а не психо-сензуалистички, на пример) значај кађења. Св. прав. Јован Кронштатски наводи још један значај када: „Кађењем икона и народа изражава се јединство небеске и земаљске Цркве и чињеница да им је Глава једна...”/.../ Захваљујући својој иконичности, кађење је неопходан елемент богослужења и као такав је посебна „уметност дима”, према изразу о. Павла Флоренског. О симболичном значењу узношења тамјана при свештенодејствима у више махова и детаљно говори свети Симеон Солунски /.../ Кађење има још посебне појединачне иконичне ознаке у складу са различитим молитвама и богослужбеним дејствима, при којима се врши /.../

Иконичност осветљења храма

Претходно се већ говорило о иконичности светлости уопште, о томе да је Православље доживљава као иконични лик нетварне Таворске Светлости. Али иконично и храмовно осветљење (кандила, свеће, полијелеј), које се користи на сваком богослужењу, је независно од постојања или одсуства природне сунчеве светлости, која продира кроз прозоре. Према прот. К. Никољском, паљење кандила у храму се врши: да би се означило да Господ, који живи у неприступној светлости (1. Тим, 6, 16), просвећује свет духовном светлошћу (Јн, 8, 12), озарује наша срца да би нас просветио познањем славе Божје у лицу Исуса Христа (2. Кор, 4, 6); и свети угодници су светилке. које горе и светле, као што је то Господ

рекао о Св. Јовану Претечи (Јн. 5, 35); 2) за ознаку тога да је срце верујућих загрејано пламеном љубави према Богу и Његовим свецима, и 3) најзад, за сликање духовне радости и свечаности Цркве” (Никољски 1900, 43-44). Ако је светлост уопште иконични лик Божанске Светлости, онда је осветљење цркве иконично по преимућству. Свети Симеон Солунски назива Цркву „Христовим свећњаком”, Самог Христа - светиљком, а светлост која се пали због богослужења - „предавањем Божанског Просвећења” (Симеон, 1856, 161).

Осветљење као онтолошки символ може да има неколико иконичних значења у зависности од карактера извора светлости (свеће, полијелеј), места где се налази (испред икона, у олтару, у средини храма - од полијелеја кроз светлосни бубањ) или делове богослужења. Иконичност осветљења храма је покретна и вишезначна, она допуњује и обједињује иконичност свих других елемената богослужења. Св. Јован Кронштатски сматра да су црквене светиљке такође иконичан символ Божанског огња: „Видећи свеће које горе”, призива, „узлази мишљу од материјалне ватре према невештаственом огњу Духа Светог...” /.../

Богочовечански реализам осветљења цркве не допушта коршићење електричне струје у богослужењу; она се примењује уз дозволу епископа за опште (ако је храм сувише мрачан) дисперзивно осветљење. Овде се може начинити аналогија са иконописом. Као што се при сликању иконе примењују само природни материјали (дрво, пигменти, уља, растварачи), јер су они дело руку Божјих, а не руку људских (као вештачки материјали), тако се и при осветљењу цркве мора користити светлост, коју зрачи природни извор. Светлост у цркви изображава (од речи „лик” - „образ”) наприродну Таворску Светлост, она је његов иконичан лик, његов онтолошки символ и због тога може да буде само природна. А електрично светло може да послужи у најбољем случају као алегија или ознака, лишена сваког истинског онтологизма.

А. Ф. Лосев има строг суд о електричном светлу. Допустићемо себи да наведемо велики (притом упола скраћени) цитат из дела филозофа: „Електрично светло није интимно, нема трећу димензију, није индивидуално. У њему постоји равнодушност свега према свему, вечна и непроменљива површина... У њему нема сладости виђења, нема перспективе. Оно је принципијелно безизражајно... Електрично светло је далеко од демонизма. Оно је сувише неинтересантно за то. Уосталом, то је, можда, она ђавоља сила, за коју је речено да је чамотиња најневиђенија... Досада - то је права суштина електричног светла... Не можемо да се молимо при електричној светлости, већ можемо само да показујемо меницу. Кандило које слабачко пропламсава проистиче из православне догматике са истом оном дијалектичком неопходношћу, као и царска власт у држави или постојање жене која пече просфоре у храму и вађење частица на Литургији. Палење

електричног светла пред иконама је исто онако бесмислено, и исти је нихилизам за православне као што је... сипање керозина, а не маслиновог уља, у кандило... За православца је бесмислено, а што је главно, нихилистички да се жив и дрхтав пламен свеће или светиљке замени тривијалном апстракцијом и хладним блудом баналног електричног осветљења” (Лосев, 1991, 59). Дакле, према А. Ф. Лосеву, електрично осветљење у цркви је неуверљиво с било које тачке гледишта: богословске, естетске, психолошке, прагматичне.

На богослужењима у црквама се много векова користе два основна материјала - јелеј и восак, који, према светом Симеону Солунском, имају неколико симболичних значења, која се узајамно допуњују (Симеон, 1856, 15, 161, 189). „Никакво друго осветљење”, како је истицао крајем XIX века „Приручник за свештене црквенослужитеље”, „не може да има симболичан значај” /.../О симболичном значењу православног богослужења у целини и појединих његових делова писали су многи Свети Оци: Свети Кирил Јерусалимски, Свети Герман Константинопољски, преподобни Максим Исповедник. У овом смислу се нарочито издваја рад Светог Симеона Солунског, који се може назвати правом енциклопедијом симболичног, сликовитог, иконичног објашњења богослужења, цркве, одежди, црквеног прибора, целокупног „црквеног дејства”. << Овако Валерије Лепехин описује иконичност Литургије.

Да, Света Литургија је икона будућег Царства Божјег. А то је толика лепота и пунога и чудесна светлост да сводити ту иконичност само на сабрање око епископа, свеопште причешћивање, психологизирање типа „да целокупна атмосфера на Литургији подсећа на будуће Царство Божје” (Како? Уклањањем олтарске завесе, иконостаса, читањем Анафоре на микрофон?) - неће нас никуда одвести. А ми знамо да циљ епископа Игњатија није пут у нигдину, него он истински жели да нас води у Царство Божије. Зато му и постављамо мноштво питања, ми, који желимо то Царство као и он.

ЕПИСКОП ИГЊАТИЈЕ И ПИТАЊЕ ИКОНОСТАСА

Код епископа браничевског Игњатија иконостаси се, у неким новим храмовима, до непрепознатљивости минимизирају (црква у Костолцу, црква у селу Стубица, капела Св. Максима Исповедника у манастиру Миљково, итд.) Разлог је, по свему судећи, повратак ранохришћанском изгледу храма, када су верни „гледали целу Литургију”. Међутим, олтарски простор је, од када храмови постоје, увек био заклоњен завесом (иконостас се појавио касније), која се у одређеним деловима службе уклањала, а у другим опет навлачила. (Доказ за то су завесе код Копта и Јермена, који су се од нас одвојили још пре петнаест столећа, и немају иконостасе.) Часну трпезу народ гледа све време обнажену само код римокатолика, чији жупници и братри мису служе лицем окренути народу, у складу с реформом II ватиканског концила.

На скупу „Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана”, одржаном у организацији Завода за заштиту споменика културе у Крагујевцу, епископ Игњатије је говорио на тему „Дијалектички однос између Царства Божјег и царства земаљског као претпоставка за појаву олтарских преграда”. Основне тезе епископа Игњатија биле су следеће („Иконостас као...”, стр. 22-24):

>> Појава просторног симболизма почиње са грађењем посебних хришћанских цркава (храмова). Појаву олтара и олтарских преграда код хришћана потоњих векова треба тражити у симболизму који обухвата и природу, а посебно простор, а не само време, како је то било у првим вековима хришћанства. Епископ који симболише Христа, је стајао на посебном месту на Литургији. „На месту Божјем”, како каже Св. Игњатије Богоносац (2.в.). У првим деценијама по добијању слободе Миланским едиктом 313. г. хришћани су се сабирали на Литургији у јавним државним зградама, такозваним базиликама. Те царске зграде су имале једно узвишено место за судију и простор за народ, сходно намени. Хришћани су - служећи Литургију у њима и, највероватније, прилагођавајући се овом распореду, прилагодили и положај свештенства, односно оног који служи и народа на Литургији.

Међутим, врло брзо се указала потреба да хришћани имају и своје посебне цркве, тј. храмове који би се уклапали у њену симболику. Отуда почиње зидање цркава које саме по себи симболишу дијалектички однос између Царства Божјег и света, док њихова унутрашњост покушава да изрази саму структуру будућег Царства Божјег. У том контексту се и даље развија црквено градитељство, али не мењајући ову идеју водиљу: да симболише будуће Царство Божје у односу на спољни свет и његову унутрашњу структуру у односу на сам ентеријер цркве. Тако је црква у односу на њену унутрашњост подељена на олтарски део и део за

народ, Олтар симболише присуство Божје, односно Христа пред престолом Оца, док наос симболише народ Божји. (Види Св. Максим Исповедник, Мистогогија, 7. в.) Олтарска преграда, где ју је било, била је више да нагласи разлику, неголи подељеност између Христа и народа, односно Цркве.

У каснијем периоду, да би се нагласила важност икона у Цркви (после 7. Васељенског Сабора), олтарска преграда је послужила за то. Она је постала иконостас, тј. место за стављање икона. (Интересантно је да Св. Максим не говори о иконостасу).

С губитком есхатолошке перспективе у црквеном симболизму, као и давањем апсолутне преваге природном и просторном у односу на временску разлику између Царства Божјег и историје, изгубио се и дијалектички однос између ових реалности. Царство Божје је апсолутно одвојено, од историје. То су биле две реалности које су постале сукобљене. Као последица тога дошло је до многих девијантних појава у Цркви, као и до појаве другачијег симболизма у Цркви. Црквено градитељство се развија тако да је умногоме отежавало литургијске радње. Унутрашњи симболизам - као на пример иконостас који је имао за циљ да апсолутно истакне иконе, али да тиме и одвоји олтар од наоса - почео је да се развија у знаку подељености: Бога од човека, свештенства од народа, одвајајући тако Царство Божје од историје, а не дијалектичког односа. /.../

Као што смо видели Црква има своју историју, тј. развија се у свим сферама свога живота. Тај развој опредељује Будуће Царство Божје. Такав је случај и са њеном симболиком. И она се развија у духу ове горепоменуе максиме. Међутим, у живот Цркве често је улазило и оно што није било у складу са будућим Царством Божјим. Просто зато што су поједине епохе доносиле и погрешна опредељења у односу на Царство Божје: биле су више окренуте Царству као реалности из прошлости, а не из будућности. Ту су, наравно и други фактори. Тако је дошло и до развоја другачије симболике у Цркви која је симболизовала раздјељеност Царства Божјег и историје, а не њихов дијалектички однос. У односу на почетну фазу развоја овакве симболике Црква се, из њој знаних разлога, није борила против њега. Као што је то био случај и са другим новонасталим ситуацијама у Цркви (напр. да је неко био присутан на Литургији а да није крштен, или да је крштен а да се није причешћивао, одвајање Тајне Крштења од Литургије, и т. сл.) иако оне нису биле апсолутно у складу са ранијим предањем. Највероватније, зато што оне саме по себи нису апсолутно угрожавале саму структуру Литургије. Међутим, онда када поједине од ових ситуација постану саме себи циљ, и опасно почну да угрожавају саму структуру Литургије и њену суштину, а то се дешава у случају црквене симболике која наглашавајући подељеност између Царства Божјег и историје, а не разлику, почиње ово двоје апсолутно да дели и тако доводи

у питање саму структуру Цркве као што је то случај са нашим временом, онда Црква реагује, желећи да то спречи. У таквим историјским околностима преиспитују се многе праксе у Цркви које доводе и до њиховог исправљања, као што је то био вазда случај у историји. (Пример за то је Св. Василије велики који је већ једну устаљену праксу у Цркви као што је то био случај са доксологијом „Слава Оцу кроз Сина у Духу Светом” променио, вративши старију од ове: „Слава Оцу и Сину у Светом Духу”. Због тога што су ову претходну користили аријанци да покажу да су Син и Дух створења Божја и да нису равни Оцу.) Једно од тих преиспитивања су и олтарске преграде, односно иконостаси.

Треба поштовати историјски развој олтарских преграда у иконостасе, као и саму структуру иконостаса. Иконостаси су потребни да указују на разлику унутрашње структуре будућег Царства Божјег која се садржи у Христу као глави и апостолима који окружују Христа и народа Божјег, односно епископа, свештенства и народа Божјег на Литургији. Оно што је недопустиво, то је да се иконостаси развијају и тумаче у том правцу да апсолутно деле ове службе - указујући тако на њихову подељеност и независно постојање једних од других - јер ова подела опасно угрожава саму структуру Цркве. <<

Очито је да се епископ Игњатије осећа тескобно кад је у питању промисаони развој иконостаса у храму Божјем. Он би се, као и увек, врапио „ранохришћанском”, као да је „познохришћанска” Црква изгубила благодатну пуноту Духа Светог, и као да се доба Светог Игњатија Богоносца онтолошки разликује од доба Св. Јована Шангајског.

Епископ Игњатије сматра да између Царства Божјег и света постоји извесни „дијалектички однос” (иако је реч о антиномијском, а не дијалектичком односу).

Иконостас какав данас имамо настаје после иконоломачког периода, но епископ Игњатије на почетку не исказује свој вредносни став о развоју истог (само наглашава да Свети Максим у „Мистагогији” не помиње иконостас, али то не доказује ништа - јер Свети Максим у „Мистагогији” не помиње ни Анафору, што не значи да је не подразумева.)

Међутим, постаје јасно да епископ Игњатије верује да развој високог иконостаса јесте својеврсна „девијација” првобитног „есхатологизма”. Иконостас, по њему, одваја Бога од човека и свештенство од народа. Тиме епископ Игњатије усваја схватање да је иконостас пука преграда, у свом данашњем облику неприхватљивна. Шта онда? Да оставимо отворен олтар, а иконостасе, као декоративну структуру, убацимо у манастирску трпезарију? По епископу Игњатију, развој иконостаса је својеврсна грешка („другачија симболика у Цркви”), против које се Црква („из њој знаних разлога”) није борила, као што се није борила ни против других „новонасталих ситуација у Цркви”, које, по епископу Игњатију,

нису „апсолутно у складу са ранијим предањем”. У нескладу с ранијим предањем је и то да неко ко није крштен буде на Литургији, да је неко крштен, а да се не причешћује (претпостављамо, сваколтургијски), да се крштење обавља ван Литургије, итд.

По епископу Игњатију, дошло је доба да се „преиспитају многе праксе у Цркви”, и да се „исправе”. Заго треба преиспитати и „олтарске преграде”, односно иконостасе.

И овај текст је мали допринос том преиспитивању. Његов циљ је да покаже да иконостас није никаква ПРЕГРАДА, која скрива олтар, него дивно сведочење Божјег Домостроја, које ОТКРИВА тајну олтара - тајну обожених у Прво-васкрсом Христу.

Наша угледна историчарка уметности, проф. др Милка Чанак - Медић, указала је у свом огледу „О ранохришћанским олтарским преградама”, на то да је још Лаодикијски сабор, крајем IV века, јасно нагласио да се олтар мора одвојити од наоса, при чему је женама забрањен улаз у олтар. Она историју развоја иконостаса излаже на следећи начин („Иконостас као...”, стр. 25-28):

>> Прве олтарске преграде биле су ниске. Састојале су се од стилобата на које су постављани камени ступчићи украшени на чеоној страни профилисаним рубовима, између којих су стајале, исто тако камене, парапетне плоче, или транзене, као на олтарској прегради базилике из IV века у Локриди. Отваран је само један улаз у олтарски простор по средини, у аксијалној оси базилике, а саме олтарске преграде најчешће су биле самосталне конструкције одвојене од архитектуре грађевине. Већ су на тим раним парапетним плочама често била исклесана хришћанска знамења: крст, као на парапетним плочама Мале базилике у Хераклеји Линкестис код Битоља, или Христов монограм, који постоји на једној плочи из базилике епископа Филипа у Стобима, а ређе богатији вегетабилни мотиви, као на парапетним плочама исте базилике епископа Филипа, где су у ажурираној техници украшени средишни делови плоча. Пред улазом у олтарски простор постојао је, врло често, продужетак усмерен ка средишту наоса, а леп пример таквог уређаја постоји у поменутој базилици у Хераклеји Линкестис, уоквирен парапетним плочама и са конструкцијом која наглашава улаз у светилиште. На крајевима је имао стубове са базама и капителима, који су носили лучни горњи део над пролазом. Тај ограђен издужен простор пред олтарском преградом у старијој литератури, као код Егера и Иванке Николајевић-Стојковић, када је био шири, називан је *schola cantorum*. У њему су стајали певачи за време одређених литургијских обреда, због чега је за њега преузет назив од школе певања и углавном се у науци није одржао.

Одавно је доказано да у том раном раздобљу хришћанских цркава, уз олтарски

простор нису постојале пастофорије већ су ђаконикон и протезис подизани уз бокове приправе како би били доступни верницима који су доносили дарове што документују примери ранохришћанских цркава у Клисе Кјој, Ивањанима, Рујковцу и Коњуху. У бочним одељењима уз припрату, од којих је једно служило као ђаконикон, одлагани су, дакле, дарови, а тамо је чувано и јеванђеље. Дарови и јеванђеље су за време литургије у свечаној поворци преношени прво у наос, а потом у олтар на часну трпезу и из тог обреда касније су се развили Велики и Мали вход. Овај обред је био праћен одређеним молитвама, а према податку из 574. године у Цариграду су у тој прилици певане и херувимске химне. У то време још није био разрађен обред проскомидије, али тај је обред већ описан крајем VIII века. Када су пастофорије премештене уз бокове средишног олтарског простора као одвојене просторне јединице, ђаконикон, у пређашњој функцији сабирања дарова, смештен је на јужној страни. Због своје улоге имао је улаз из наоса, а већ тада је уведен и непосредан улаз у протезис, који је остао обавезан, уз царске двери, све до касног средњег века.

Упоредо са развојем литургијског устројства ранохришћанских храмова, развијале су се и олтарске преграде. Да би се олтарски простор одвојио од погледа верника, уведене су високе олтарске преграде. Оне су над ступчићима, између парапетних плоча, добиле колонете са капителима које носе горњу греду: епистиљон о који су вешане завесе. На основу археолошких налаза могла је бити у целини реконструисана олтарска преграда из базилике Афентели на острву Лезбосу. И код високих преграда постојали су наглашени улази са продужетком усмереним ка средишту наоса, као код олтарске преграде базилике на острву Тасос. Високе олтарске преграде појавиле су се крајем V века, а постале су уобичајене у наредном столећу и од тада су биле у примени кроз цео средњи век.

Завесама вешаним о горњу греду између колонета у интерколумнијама, олтарски простор је одвајан од погледа верника за време одређених обреда! И на тадашњим олтарским преградама парапетне плоче су украшаване одређеним симболчним представама а, изузетно, и врло богатим флоралним мотивима као на стубићима олтарске преграде из Коњуха, али неки одређени иконографски програм изгледа да није постојао пре Јустинијановог времена.

Најрепрезентативнија висока олтарска преграда постојала је у цариградској Светој Софији. Позната је на основу описа Павла Силенцијарија из 563. године. Била је врло скупоцена и према опису њени су стубови, којих је било шест на предњем делу и по три са сваке бочне стране, били оплаћени чистим сребром. Према његовом опису, длетом су на њој били исклесани ликови, а у средишту свете преграде урезан је симбол који значи много речи, како Силенцијарије наводи, што су, по свој прилици, били монограми на парапетним плочама, јер

писац каже да се њима слави име цара Јустинијана и царице Теодоре. Епистилион је био украшен низом медаљона са попрсјима Христа, анђела, пророка, апостола, Богородице. Постојала је претпоставка да је на епистилиону био представљен Деизис, иако се свети Јован Претеча не помиње изричито, већ само пророци. У сваком случају, тада је на олтарској прегради већ био заступљен сложен иконографски програм и он представља зачетак на којем су засновани познији иконостаси. Примењиван је, и даље развијан, на олтарским преградама и познијим иконостасима средњовековних цркава. <<

Највећи богослов иконе у XX веку, Рус из Париза, Леонид Успенски, у свом огледу „Питање иконостаса”, подробно је изложио дубоке и свете разлоге за постојање иконостаса у православном храму („Вечно подне”, стр. 283-311):

>> Осим непријатеља у области теоријске литургије, иконостас их налази и на пољу чисте праксе: светилиште скривено иконостасом постаје често место где се воде разговори који немају везе са Литургијом и који саблажњавају вернике. Претпоставља се да свештенство, без иконостаса, више не би било скривено, било би видљиво верницима и мање склоно „разноди” у олтару. С друге стране иконостас доприноси немару што се тиче реда и чистоће олтарског простора. Необично је да се кривица за мањак дисциплине ставља на рачун иконостаса и то нарочито од стране самог свештенства.

Бројни римокатолици подједнако и не мање смело критикују иконостас. Неповерљив став је са њихове стране природан јер се садашњи облик иконостаса развио након раздвајања Запада од Једне Цркве Христове. Овај негативан став још више је погоршан чињеницом да је унијаћење учинило да иконостас продре у окриље Римске цркве где је био сматран као препрека честом причешћивању и култу нарочитог; „тјеловског”, поштовања Свете Тајне коју је створио „источни обред”. Природно је да извесни аутори покушавају да објасне појаву и развој иконостаса чисто спољашњим разлозима: „Након Флорентинског концила, када је раскол безнадежно обновљен, грчко свештенство је нашло задовољство у изградњи и украшавању цркава како би оне што је мање могуће личиле на латинске цркве”!.../

Што се тиче улоге иконостаса ево како је описује римокатоличка енциклопедија: „У данашње време иконостас наставља да раздваја на два дела читаву цркву у којој се упражњава грчки, такозвани православни обред, делећи свештенство од народа који само имагинарно (управо тако!) треба да се сједини са евхаристијском жртвом и да буде стрпљив док се она не обави”. Савремени писац једне студије о иконостасу резимира на следећи начин овај критички став римокатолика: „Збијена форма иконостаса (...) веома шкоди католичком обреду

јер умањује учинак церемонија скривајући их; он одваја свештенослужитеља од верника и на тај начин паралише органско јединство обреда”./.../(Дакле, римокатолици су „теолошки непријатељи” православног иконостаса, нап. В. Д.)

У црквама из првих хришћанских векова жртвеник је био одвојен од брода цркве преградом или завесом. Облик и висина ових првобитних преграда били су различити: то су каткада били ниски зидићи, балустраде које су досезале висину човечијих груди, виша или нижа врата са гвозденим решеткама или ред стубова са или без архитрава. Ове преграде биле су означаване, у зависности од облика, терминима: решетка, ограда, мрежа итд...; израђиване су од метала, дрвета и камена и постојале су у целокупном хришћанском свету, како на Исток у, тако и на Западу

Међу писаним споменицима, најстарије сачувано сведочанство о постојању и намени олтарских преграда приписује се Јевсевију Кесаријском. Он каже да је у цркви у Тиру, подигнутој у првој четвртини IV века, епископ поставио жртвеник у средину олтара и одвојио га једном раскошном дрвеном преградом тако да народ није могао да јој се приближи. Описујући цркву Христовог Гроба, коју је подигао цар Константин Јевсевије каже да је „полукружна апсида у њој окружена са толико стубова колико је апостола”.. Код Јевсевија, намена ових стубова није јасно назначена. Будући да у римској базилици Светог Петра саграђеној такође за време Константина, олтар од наоса раздваја дванаест стубова можемо претпоставити да су место и намена стубова у цркви Христовог Гроба били истоветни.

Да ли су ове преграде и завесе из првих хришћанских векова одговарали само практичној потреби или је њихова појава била повезана са природом и самим пореклом хришћанског обреда? Како не поседујемо ни споменике ни апсолутно неоспорне палеохришћанске текстове, размотримо, да бисмо расветлили ово питање, податке из литургије.

Савремена наука је јасно установила генеричку везу која постоји између хришћанског обреда и јеврејског литургијског предања. Ослањајући се на радове савремених литургичара А. Шмеман пише: „Хришћани су наставили да виде у јеврејском богослужењу правило које су сачували и након раскида са јудаизмом. Не само да ово правило није могло бити у противуречности са новином хришћанства (новином у вери и животу), већ га је она, напротив, на овај или онај начин укључивала и у њему налазили своје мерило.” Или даље: „Хришћанство је схватило древни старозаветни обред не само као припрему Божјег Промисла и праслику новог обреда већ и као свој нужан основ; наиме, једино је преузимањем ових суштинских категорија (храм, свештеник, жртва) било могуће изразити и приказати новину Цркве, као појаву онога што је било обећано, остварење надања, есхатолошко испуњење. Ова „транспозиција” једне од

основних категорија храма испољава се, у разматрањима хришћанске цркве као продужетак старозаветног храма, али и синагоге. Као сабор верника окупљених ради заједничке молитве, хришћанска црква наставља синагогу, али представља истовремено наставак и храма, јер он није само место заједничке молитве већ уједно и место где се испуњава Света Тајна, место жртвоприношења. У ствари, овде имамо много више од самог продужетка: то је испуњење једног новог смисла. Далеко од тога да мења обредни оквир. Напротив, ово претпоставља позајмљивање истог из Старог Завета. Можемо претпоставити да је овај оквир био повезан са литургијским облицима које је хришћанство позајмило од јудаизма, у оквиру храмовног и синагогалног обреда. Унутрашњи простор хришћанске цркве, баш као жртвеник у старозаветном храму, и место читања Светог Писма у синагоги, посматра се са становишта служби које се тамо обављају. „Дводелна структура литургијског скупа извире из јерархијске природе Цркве... Такође, њена просторна пројекција у видљивом раздвајању свештенства и верника чини се непроменљива од самог почетка хришћанског обреда”. То је место у коме се испуњава евхаристијска Тајна која представља духовно средиште читавог здања и одређује у потпуности њен унутрашњи распоред. Простор у коме се налази Часна Трпеза и у њему Славно Тело Христово је одвојено од остатка цркве и чини свето место, светилиште, олтар (бема). Свети Оци у олтару виде, место које представља други долазак због Онога Који ту царује и Који ће судити живима и мртвима”. Овакво схватање есхатолошког суда објашњава дванаест стубова из Константинове цркве, који одговарају броју апостола који ће седети на дванаест престола да би судили над дванаест племена Израилевих (Мт. 19,28; Лк. 22,30). Видимо да овакво поимање олтара без сумње сеже у прве хришћанске векове; од IV века има симболички израз и бива представљано сликом Етимасије, престола Судије Другог доласка, и смештено је управо на граници олтара, на лучном своду. Такође су на тријумфалном луку приказивани Христос и дванаест апостола.

Завеса или преграда, или обоје заједно, били су спољашњи знаци који су изражавали јерархичност делова цркве. Према једном од првих научника који су спроводили истраживања о иконостасу, „употреба завеса чини се старијом од употребе преграда”. Могуће је да су завесе биле најстарија форма преграде. Чињеница да Посланица Јеврејима (10,20) пореди Христово Тело са храмовном завесом може засигурно да подстакне употребу завесе на крају Светиње над светињама новозаветне цркве, како би нагласила аналогију са старозаветним храмом. И управо је у овом смислу свети Софроније Јерусалимски изразио такву аналогију; међутим она се не односи на завесу већ на архитрав преграде. Овај *kosmitis* украшен крстом је представа (*ekfraguisma*) распетог Христа (то јест

Христовог тела). Истовремено је и слика (typos) завесе. Касније, како ћемо то видети, ма каква била усвојена форма олтарске преграде, њена аналогија са старозаветном завесом наставиће да живи у црквеној свести.

Можемо дакле претпоставити да преграда и завеса, као изрази самог принципа поделе нису само некакав примитивни обичај, већ су укорењени у обредном наслеђу Старог Завета и везани су за хришћански култ. Оно што је у Старом Завету била будућност постало је садашњост. Али и ова садашњост је са своје стране претпоставка и слика будућности. Царство Божије представљено у Христу је Царство будућег века. Заједничарење у овом Царству не укида границу између времена и вечности и та граница је у цркви означена како положајем места Евхаристије, тако и преградом. Преграда, завеса и касније иконостас, који одвајају олтар од брода цркве означавају границу између два света: света ван времена и света у времену.

Убудуће, целокупан развој олтарске преграде и његов преображај у иконостас настављају све отвореније да приказују значај ове границе. Она не раздваја, све више и више, свештенство од народа, искључујући верне од учешћа у Евхаристији, већ напротив, као што ћемо то покушати да покажемо, она још убедљивије преграду открива не само као раздвајање већ, и пре свега, као спајање, као међусобно прожимање времена и вечности, олгара и брода цркве. Према светом Максиму, као што је у човеку духовни принцип повезан са телесним, тако што први продуховљује други, исто тако у цркви, лађа (брод, наос), додиром са олтаром, просвећена и вођена њиме, постаје његова праслика. Овим поступним развојем, олтарска преграда на Истоку постаје зид са иконама док на Западу нестаје.

У Византији олтарске преграде биле су обично сачињене од ниских парапета са стубовима који су носили архитрав. Са стране светилишта, налазила се завеса која се повлачила и навлачила у зависности од тренутака служења службе. Тако у формирању иконостаса имамо три елемената: покретну завесу, преграду позајмљену из градске базилике која је одвајала службенике од народа, и колонаду стубова која је, у античкој архитектури, изражавала идеју отворености (као што је зид изражавао идеју затворености). На тај начин преграда је раздвајала олтар од наоса док их је колонида сједињавала. Ове преграде у виду стубова чиниле су саставни део архитектонског јединства здања. Биле су му прилагођене, раздвајајући светилиште и наглашавајући његов значај, и важност Свете Тајне која се ту вршила. Ове ниске преграде са слободним међустубишним простором нису скривале декорацију светилишта (мозаици или фреске) сачињену да би је народ у цркви видео.

Развој иконографских тема на прегради, и њено прерастање у иконостас,

почело је веома рано. Обично је архитрав носио један крст, било исклесан такође у камену било постављен на архитрав. Али већ је Јустинијан Велики (VI век), по угледу на Константина, поставивши у Светој Софији у Константинопољу дванаест стубова, дао да се на архитраву сачине у рељефу представе Христа, Мајке Божије, анђела, апостола и пророка. То је све што знамо о иконографском садржају олтарске преграде пре иконоборства, када је њен развој био прекинут више од једног века. Не само да је био прекинут већ је и уништено све што је претходно било начињено. Након иконоломства, поновно успостављање традиционалних форми обреда и црквене уметности захватило је свакако и олтарску преграду. Тако знамо да је по наређењу цара Василија Македонског (867-886), архитрав био украшен иконом Христа. Започиње нови период у развоју иконостаса. /.../ У византијским црквама од XI до XIV века иконостас је био портал са слободним простором између стубова који није садржавао иконе осим на архитраву. Али управо у овом периоду монументалне иконе почињу да се појављују, нарочито - и испрва вероватно на зидовима који су се налазили на бочним странама иконостаса, касније и на самом иконостасу... тамо, где је простор између стубова обично остајао слободан. То су биле пре свега иконе Спаситеља, Пресвете Богородице и светитеља којима је црква била посвећена. Изнад су постављане слике празника и минеја и на архитраву, изнад царских двери, Деизис. Деизис, што значи „молитва” представља заступништво новозаветне Цркве у личности Деве Богородице која се налази са десне стране Христа обраћајући Му се, и заступништво старозаветне цркве у личности Претече са леве стране Христа. Као што ћемо видети, Деизис је заматак који ће касније дати целокупан тематски садржај класичног иконостаса.

Олтарска преграда изазвала је природно коментаре који су објашњавали њен смисао: Свети Оци су у њој видели везу између два дела храма. Космитис (архитрав положен на стубовима) „каже свети Симеон Солунски означава везу љубави и јединства у Христу међу светима на земљи и светима на небу. Стога се на космитису у средишту светих икона, налази представа Спаситеља и са Његових страна Пресвета Богородица и Свети Јован Претеча, анђели, апостоли, и други светитељи. „Ово нас поучава томе да је Христос истовремено на небу са Својим светима, са нама сада, и да треба поново да дође”.

Византијске преграде нису засигурно садржавале више од два или три реда икона. У овом облику и са истим симболичким значењем, преграда се пренела у Русију. Читав низ битних преиначења ће овде настати, како умножавањем редова тако и њиховим положајем и распоредом икона. Од XIV века у Русији се појављују иконостаси са бројним редовима. Појавили су се у виду преградног зида, по свему судећи, још у давно прошло доба, у црквама од дрвета где су већ

тада скривали олтар услед незнатне висине саме грађевине. Овај период, и нарочито XIV век, везан је за покрет исихазма, и означава полет богословске мисли, литургијског стварања и иконографије; то је нова етапа у развоју олтарске преграде. И управо се у овом периоду појављују, да би раздвојили олтар од наоса, нижи или виши компактни камени зидови, са вратним отворима. За поједине ауторе, ови камени зидови јесу „прелазни облик између античке преграде и високих олтара који ће доћи”.

Судећи по сачуваним иконама са најстаријих руских иконостаса пре епохе Рубљова, они су сачињени баш исто као и византијски темплон из три реда: оног званог „локални”, другог Деизиса и реда празника; иконе нису биле велике и личности из реда Деизиса биле су представљене до појаса. Међутим, ови редови имали су другачији распоред него у Византији: ред празника који се у Византији налазио испод архитрава, на самој олтарској прегради, у Русији је био смештен на архитраву, обично изнад реда Деизиса.

Висина иконостаса се повећала не само услед распореда редова већ и због димензија самих икона које су га сачињавале. Тако, Теофан Грк и Андреј Рубљов, радећи на саборном храму Благовести у Москви, осликали су личности из реда Деизиса у пуној величини и у висини неубичајеној за ту епоху: премашивале су два метра висине (на тај начин два реда, од којих је један био ред празника, укупне висине од скоро три метра, уздизала су се изнад локалних икона). Године 1408, Андреј Рубљов и Данило звани „Црни” осликали су за саборни храм Успења Пресвете Богородице у Владимиру иконе из реда Деизиса у висини од 3 метра 14 центиметра и њему придодали ред пророка. Иконе ових димензија давале су иконостасу снагу израза, свечан и монументалан карактер дотада невиђен. Али такав један иконостас у потпуности је скривао олтар од очију верника. У овом периоду иконостас добија преовладавајући значај и постаје један од суштинских елемената храма. Па ипак, ово повишење иконостаса није било ни опште ни истовремено, те су античке преграде наставиле да постоје истовремено са високим иконостасима.

Почетком XVI века иконостасу се придодаје један нови ред, ред праотаца. На овај начин обликован је коначан модел класичног иконостаса са пет редова. У овом облику, иконостас задобија, као што ћемо видети карактер потпуно уобличеног теолошког система.

Па ипак проширење иконостаса се овим не завршава: у XVI веку ће се појавити уз ових пет редова и други који се зову „додатни”. Поједине цркве имају иконостасе од седам спрагова. Почетком XVII века, један ред серафима и херувима, осликаних или рељефних појављује се изнад реда праотаца. У овом периоду се на врху иконостаса уместо крста налази икона Нерукотвореног Образа

или пак икона „Свете Тројице”, „очинство” (Бог Отац са Богомладенцем Христом у крилу и Светим Духом у виду голуба).

Али, у другој половини XVII века, након Великог Московског Сабора (1666-1667) који је забранио приказивање Бога Оца, иконостас је надвишавао крст са приказом Распећа. Убрзо је обочен, у појединим црквама, иконама Пресвете Богородице и светог јеванђелисте Јована. Додате су и сцене Страдања. Овим је обликовано оно што се назива „ред страдања” који је постепено преузео место реда херувима и серафима. Готово истовремено са редом Страдања појављује се још један ред: ред апостола, а крајем XVII века, чак и ред Страдања апостола. Али ово је, наравно, био изузетак, које су могле приуштити само богате цркве.

Појава ових последњих редова створила је нагомилавање спратова који преоптерећују иконостас, који услед тога губи своју јасноћу и догматску пуноћу, свој монументални и пиктурални карактер. Бистрина садржаја иконостаса почиње да се расипа у нарацији. Тако је општа тенденција у црквеној уметности тог периода захватила и иконостас.

У осталом делу православног света, ниске олтарске преграде наставиле су да постоје вероватно све до краја XVII и почетка XVIII века, периода у коме, под руским утицајем, високи иконостаси продиру и до Свете Горе и одагле на Балкан који је био под турском влашћу.

У Русији се наставља развој иконостаса. Крајем XVII и почетком XVIII века развијају се иконостаси украшени богатом резбом у дрвету. Несумњиво је да је нагомилавање редова завршило теснацом: иконостас је постао декоративни елемент. „У савременим црквама (XVIII-XIX век) како у главном граду тако и у унутрашњости, пише Сперовски, можемо видети иконостасе најразличитијих архитектонских стилова, украшених скупоценим оквирима, величанственим и проициљивим рељефима, стубовима и пиластрима свих стилова, итд...”.

Таква је, укратко изнета, историја прерастања олтарске преграде у високи зид сачињен од икона - иконостас. Овај последњи облик био је припреман целокупним развојем црквене уметности која му је претходила; он је плод дугог историјског развоја. Значајно је да се, у оквиру развоја хришћанског обреда, преграда светилишта нигде није одржала у свом првобитном облику: или се развила као што је то случај на Истоку или је нестала као што је случај на Западу.

Једно распрострањено мишљење у савременој науци жели да иконостас буде нека врста замене или понављања зидне декорације. „Некада су се, каже један историчар уметности из XIX века, иконе распоређивале на тријумфалном луку, апсиди, пандантифима сводова и броду; али, у XVI веку све су биле пренете на иконостас”. Ово премештање је било, уосталом, према овом аутору, један од разлога настанка високих иконостаса. Други аутори сматрају да редови иконо-

стаса нису ништа друго до развијене теме са различитих архитектонских делова цркве. Тамо где су смештени иконостаси, зидови су и даље били украшавани фрескама, па смо показали да се овде не ради ни о премештању ни о простом понављању. Ипак ове теорије, постављене пре више од пола века, и даље су врло утицајне у савременој науци, и понављају се све до наших дана. Оне свакако доприносе негативном ставу појединих верника према иконостасу као „бескорисном понављању зидних слика”.

На први поглед, додуше, ове теорије могу се чинити добро основане. Наиме, најбитнији елементи фрескосликарства у храму имају подједнако своје место на иконостасу, и доста тема је присутно и тамо и овде. Даље: намена и смисао иконостаса и зидне декорације подударају се на извесном плану. Међутим, овим се ни по чему не укидају њихове суштинске разлике. Узајамни однос зидног сликарства и иконостаса можемо стварно разумети једино уколико пођемо од намене и једног и другог, од улоге због које су начињени, а не од спољашњих знакова сличности и других појединачних видова. Ако се исте представе и налазе и на зиду и па иконостасу, оне се понављају у сасвим другачијем контексту. Можемо дакле тврдити да иконостас не преузима функције зидног сликарства, нити их замењује, зато што су његове улога и намена суштински другачије. Не постоји, уосталом, ни један разлог због којег бисмо претпостављали да су сликари (обично су исти украшавали и зидове и иконостас) несвесно понављали исте теме, а да притом нису били свесни својих поступака. У данашње време, представа о древном иконописцу, неуком и необразованом, већ одавно је само пука легенда.

Декорација у цркви подређена је једном добро утврђеном систему, развијеном током постиконоборачког периода. Међутим, ово никако не значи да овај систем садржи непроменљиве теме за сваки део грађевине. Постоји схема која у одређеним деловима цркве захтева сталне теме а која, у другим деловима, допушта велику разноврсност и мање или више слободан избор. Овим се међутим ни у чему не мења основни смисао храма. Оно што архитектонски облици изражавају симболично (купола - небо, брод - земљу, итд...), сликарством је прецизније одређено и наглашено. Православна црква са свим оним што чини део њеног литургијског уређења представља космос. Она је икона обновљеног, преображеног света, слика поново пронађеног космичког јединства, супротстављеног раздору и непријатељству које влада у овоме свету. То је свет пресаздан у храму, на чијем врху је Глава Цркве, Христос, у куполи. Стога грчки иконографски приручник препоручује да се око Христа Пантократора у куполи начини следећи натпис: „Видите, видите, Ја сам Који Јесам, и нема другог Бога осим

Мене” (Зак. Пон. 32,39), и „Ја сам начинио земљу, и на њој створио човека; Ја Сам Својом руком створио небеса” (Исаија,45,12). Другим речима, декорација открива смисао храма као слике једног одређеног стања универзума, стања у којем Црква види есхатолошку норму изван граница историје. Отуда дефиниције храма као „раја”, „Царства Божијег” итд... Литургија почиње свечаним возгласом: „Благо-словено Царство Оца и Сина и Светога Духа”; храм представља слику тог Царства. Због тога улазећи унутра човек прелази из оновременог света у свет вечности, у царство будућег века где „времена више бити неће” (Отк. 10,6).

Видимо да зидна декорација није у свим деловима од фиксираних и непроменљивих тема; на супрот томе, теме иконостаса су строго дефинисане, како у целини тако и сваком од његових делова. На њему не сме бити промена осим у избору представљених светитеља. Што се тиче њиховог распореда и положаја, они остају непроменљиви. Ово показује да иконостас има, у храмовној целини, тачно одређену намену, да су њене теме подређене другим потребама и другим циљевима, различитим од фресака у лађи (наосу) и олтару. Оне, дакле, не могу бити њихово просто понављање, нити транспозиција одређених тема са једног места на друго.

Шта је онда иконостас? Какво је његово значење? Да би га разумели пожељно је пре свега размотрити његов иконографски садржај.

Карактеристично је да се тај иконографски садржај није променио столећима. (Ово важи, бар у основним цртама, чак и за XVII и XVIII век, када се јављају доста битне разлике у детаљима). Слична постојаност већ је наглашена у студијама посвећеним иконостасу. Она се објашњава општом стабилношћу у црквеној уметности која се „одувек строго држала древног Предања и која није волела брзе и самоволне промене”. Међутим, овакво објашњење не може нас задовољити. Иконостас се из античке преграде током дугих векова развио са изузетном правилношћу, и постојаност његовог облика на овај начин стечена, сигурно није била производ пасивног става према Предању. Нема сумње да та постојаност, као и развој олтарске преграде у иконостас, представља резултат развоја богословске свести о овом месту у храму које је директно повезано са Евхаристијом.

Као што смо рекли, класичан иконостас сачињен је од пет редова икона: реда званог локални, Деизиса, реда који чине литургијски празници, редова пророка и праотаца, а све њих надвишује крст.

Иконографски садржај иконостаса може бити укратко представљен на следећи начин:

Највиши ред, ред праотаца, представља старозаветну Цркву од Адама до Мојсеја, период пре Закона, оличен у личностима праотаца који држе развијене

свитке са пригодним записима. У средини је постављена икона Пресвете Тројице: која се јавља Аврааму код Мамријског дуба. То је први завет Бога са човеком и прво откривање Тројединог Бога. (У другој половини XVI века и у XVII веку, на овом месту је обично била икона која се назива „Очинство”)

Испод тога, ред пророка представља старозаветну Цркву од Мојсеја до Христа, период под Законом. Чине га иконе пророка који такође носе свитке са текстовима из својих пророчанстава о Ваплоћењу Сина Божијег. У средишту овог реда икона Пресвете Богородице Знамење представља сликовну транспозицију Исаијиног пророштва (7,14): „Сам Господ даће вам знак: Дјева ће зачети и родиће сина и наденуће му име Емануил”. Представа Пресвете Богородице са Дететом Емануилом је тај знак, то Знамење, који је објавио пророк, а које је остварено у свету.

Ова два реда показују најаву новозаветне Цркве, њену припрему у Христовим прецима по телу, и њену објаву од стране пророка. Тако икона Ваплоћења у средини реда пророка означава непосредну везу између Старог и Новог Завета. Ако у зидном сликарству нема хронолошког реда у распореду праотаца и пророка који су сви окренути икони Пантократора у куполи, овде сваки ред представља тачно одређен период црквене историје, период припремног времена и свака од личности које их чине повезана је са централном иконом која представља крајњи циљ свих њихових пророштва, свих њихових припрема.

Следећи ред иконостаса, ред Празника, представља новозаветни период, период благодати. Он изражава остварење онога што је било најављено у два горња реда. Као што смо напоменули, у Византији овај ред је смештен испод Деизиса, на самој прегради, на веома доступној висини, тако да је икона сваког празника врло лако могла бити са њега скинута и постављена на налоњ за целивање. У Русији, на класичном иконостасу, овај ред је постављан изнад Деизиса. На овај начин постизао се логички след који одговара смислу: као што су патријарси и пророци претходили Ваплоћењу у времену, исто тако редови који их представљају непосредно претходе реду Ваплоћења, а то је ред Празника. „Један од Завета предвидео је Христова божанска дела, други описује њихово остварење; један је описао кроз праслике, други је икону оприсутнио као садашњу стварност”.

Ред празника не понавља зидне слике из храма; он није ни илустрација која прати јеванђелску историју, нити произвољан избор одређених догађаја. Овде су управо представљени новозаветни догађаји који чине литургијску годину и које Црква прославља са посебном свечаношћу. Они су етапе Божијег промишљања о свету, постепено остварење спасења. На иконостасима овај ред обично чине

иконе Васкрсења (Жене мироносице на гробу и Христов силазак у ад), и иконе Дванаест главних празника: (шест Христових празника: Рођење, Богојављење, Сусрет Пресвете Богородице и Свете Јелисавете, Улазак у Јерусалим, Вознесење, Преображење), затим четири Богородичина празника (Рођење, Увођење у храм - Ваведење, Благовести, Успење) и две иконе из историје Цркве: Педесетница и Воздвижење Часног крста. Када место дозвољава, овде се додају иконе других, мање значајних празника, и икона Распећа. Обично су ове иконе распоређене тако да следе ток литургијске године; понекад следе хронолошки ред догађаја чији се спомен врши.

Следећи ред је Деизис. Анђели и светитељи (апостоли, њихови наследници - епископи, монаси, мученици, итд...) придружују се, следећи добро утврђен редослед, средишњој теми: троделној икони са древне олтарске преграде, Деизису. У Русији се термин Деизис примењивао како у ужем смислу да значи троделну икону, тако и шире, да значи цео ред, чак и скуп свих икона у целини. Карактеристично је да је ова реч служила, током премонголског периода и касније, да значи читав иконостас. У Русији су дуго називали Деизис оно што су Грци називали темплон. Тако чак и у XVII веку, Велики Московски Сабор назива иконостас Деизис. Другим речима, овај термин није био схваћен толико у свом непосредном значењу, молитвеног заступништва светих пред Христом (што, наравно, није било искључено) колико у једном ширем и дубљем значењу: као Христово дело у целини, целокупан Божији домострој. Читава композиција иконостаса тумачи овај план. У Русији пут који су следили био је пут откривења и постепеног развоја основног и суштинског смисла централне Христове иконе, у сагласности са одвијањем Литургије - Христовог дела.

Сви ови редови иконостаса: Деизис, редови литургијских празника, пророка и праотаца, нису напокон ништа друго до развијање смисла најважније иконе, прве иконе древне олтарске преграде - иконе Христа, и још раније, крста. Ова икона је, као приказ Христовог Владичанства, заиста изванредно Божије дело. Чак и нижи ред, такозвани локални, о коме ћемо после говорити, није изузетак: ако не директно, а оно бар својим смислом, и он чини део ове целине.

У украшавању цркава Деизис је имао место на луку смештеном испред апсиде, изнад олтарске преграде. Да ли је он понављао Деизис представљен на самој прегради, или је пак био представљан на луку само кад га није било на олтарској прегради? Ми то не знамо. У сваком случају, чак и ако је био премештен са лука на иконостас, не можемо говорити о промени места: ово место остало је по свом смислу у суштини исто, и Деизис је само ушао у циклус представа које потпуније откривају његов смисао.

Цео овај ред дакле није ништа друго до један развијени Деизис. Он приказује исход Ваплоћења и Педесетнице, пуноту новозаветне Цркве, тј. Испуњење онога што три горња реда иконостаса показују. Главна тема овог реда је молитва Цркве за свет. Светитељи - епископи, монаси, мученици представљени на стубовима и пиластрима Цркве, јесу овде посредници за грешнике пред престолом Божијим. Ова молитва пред Судијом је круна свих врста светитељства (епископског, владарског, мученичког...), крајњи циљ сваког појединачног пута, означеног одећом и атрибутима својственим свакој од ових земаљских служби.

Нижи ред иконостаса назива се локални ред: са сваке стране царских двери постављена је по једна велика икона; то су обично икона Христа и, са његове десне стране (леве у односу на посматрача) икона Пресвете Богородице са Богомладенцем. Овај ред, истина је, трпи изузетке и икона Христа је понекад замењена иконом светитеља или празника којем је црква посвећена. Међутим, ове иконе које су на истом месту постојале већ у византијском темплону, биле су обавезне на руским иконостасима. Испред њих су изговаране свештеничке молитве пред улазак у олтар ради богослужења које су садржавале исповедање Христове иконе испред саме ове иконе и једну молитву Пресветој Богородици испред њене иконе (уводне молитве, судећи по њиховом контексту, јављају се после иконоломства). Ове иконе предмет су нарочито непосредног и присног поштовања: целивају се, пред њима се пале свеће итд...

Испод локалних икона, смештане су представе повезане са молитвама за упокојене.

На бочним вратима, северним и јужним, представљани су арханђели или пак свети ђакони, пошто су ђакони саслужитељи у евхаристијској тајни. На јужним вратима, арханђео је понекад замењиван иконом покајаног разбојника, чиме се наглашава схватање ових врата као уласка у небески рај чега је олтар икона („данас ћеш бити са Мном у рају” -Лк.23,43). Уколико остане места са стране врата, оно је попуњено другим иконама. Овај ред не само да нема правилност ни ритам других редова, већ је често и асиметричан. Иконе које га чине су веома разноврсне и зависе од локалних потреба и карактера саме цркве.

„Царске” или „свете” двери постоје од настанка олтарске преграде; оне су украшаване иконама од најстаријих времена. А. Грабар сматра да су постојале већ у V-VI веку. Обично су на њима представљане Благовести, а испод четири јеванђелиста. Ређе се на њима могу видети Св. Василије Велики и Св. Јован Златоусти како у рукама држе књиге јеванђеља или свитке са текстовима из њихових Литургија. Понекад се такође срећу царске двери са иконама бројних светитеља. Када је олтарска преграда ниска, Благовести су смештене на стубовима

лучне апсиде. Премештена на царске двери, она није, као ни Деизис променила место јер је сам њен смисао непосредно везан за улазак у светилиште. Ова врата симболично представљају улазак у Царство Божије, у небески рај. Благовештење је овде полазна тачка, почетак нашег спасења који отвара човеку улазак у ово Царство; Благовести приказују благу, добру вест коју су објавили јеванђелисти. Представама јеванђелиста на царским дверима и на пандантифима куполе заједничко је да су и овде и тамо весници Царства. Али пандантифи са својим иконама означавају и четири стране света, простор обасјан светлошћу јеванђеља, док се на царским дверима њихова проповед обраћа непосредно човеку који ту долази да би се сјединио са овим Царством. И управо се овде, на солеји, на граници која одваја светилиште од брода (лађе, наоса), обавља причешће верника. Због тога је изнад царских двери приказана Евхаристија. Она представља литургијску транспозицију Тајне Вечере: Сам Христос даје причешће апостолима, с једне стране пружа хлеб шесторици, с друге путир другој шесторици. Ова двострука представа изражава причешће под два (обавезна) вида. Икона причешћа апостола наглашава Христову службу као Првосвештеника и Приносиоца Жртве; та Његова служба овде је непосредно изражена Христовим свештеничким радњама.

Кратак преглед тема представљених на иконостасу показује да је иконостас далеко од тога да је мање или више случајно нагомилавање икона; он је плод вишевековног развоја окренутог ка прецизном циљу. Теме које пред нама развија испуњују тачно одређен задатак: оне откривају смисао границе између светилишта и лађе (брода, наоса), између привремености и вечности. Овај смисао је у њиховом сапрожимању, у њиховом јединству. То јединство изражено је развијањем Христове иконе.

Значење крста приказаног од почетка на прегради развија се у Христову икону, док је сам крст, као знамење славе, уздигнут на архитраву: он није толико крајњи степен понижења, колико откривење Славе и Божанске Силе јављане у личности Господа Исуса Христа чија икона постаје централна на архитраву. Када се Христова икона једном појавила, иконографија олтарске преграде није могла а да се не развија. „Христос никада није сам. Он је увек Глава Свог Тела. Ни у богословљу ни у православној побожности Христос никада није одвојен од Дјеве, Мајке Божије, ни од својих „пријатеља“, светитеља. Искупител и искупљени су неодојиви“. Икона Христа, видели смо, се испрва развила у самом језгру иконостаса - Деизису. То је јединство Старог и Новог Завета у Христу, „испуњење радости“, последњег пророка, светог Јована Претече, „пријатеља Женика“ (Јован 3,29); то је појављивање на земљи Христове Невесте - Цркве, оличене у Мајци Божијој.

Развој Христове иконе настављен је откривењем Божијег домостроја. Окренут према верницима, на једној равnoj површини коју лако можемо обухватити погледом са било које удаљености, иконостас развија путеве овог домостроја: историју човека створеног по слици Тројединог Бога и Божије путеве у историји. Ови путеви, које једна молитва из евхаристијског канона описује у главним цртама, налазе свој веран сликовни израз у иконостасу: „Ти и Твој Јединородни Син и Дух Твој Свети, Ти си нас превео из небитија у битије, и пале, Ти си нас поново подигао, и ниси престао све да чиниш док нас ниси узвео на небо и дао нам Твоје Царство будућег века.” На иконостасу, путеви Божијег откривења и остварења спасења иду одозго на доле, полазећи од иконе Пресвете Тројице, Предвечног Савета, извора живота света, и Божијег домостроја; старозаветне припреме, праслике и пророштва воде до реда Празника - остварења онога што је било припремано. Одатле путеви воде ка будућем доврхунењу Божијег Домостроја - реду Деизиса. Све ово усмерено је ка Личности Господа Исуса Христа, „Једнога од Свете Тројице”. Ред Деизис представља круну овог историјског развоја: он је слика Цркве у њеном есхаголошком аспекту. Читав живот Цркве овде је сажет у својој крајњој и постојаној намени: посредовању анђела и светих за сав свет. Централна Христова икона обједињује око себе не само најближи ред Деизиса; она је кључ читавог иконостаса. Све представљене личности сједињене су у једно јединствено тело. То је јединство Христа са Црквом: *totus Christus, caput et corpus* - све је Христос, глава и тело. Ово јединство, то је основна тема иконостаса, пренесена снажно и јасно путем Деизисног чина. Оно показује да је „крајњи циљ Божијег ваплоћења управо да Ваплоћени Логос има једно 'тело' које је Црква, ново човечанство, откупљено и поново рођено у својој Глави (Христу)“. Ако Литургија остварује и Христово Тело, Цркву, Иконостас то показује постављајући пред очи верника слику тог организма у који они улазе као удови: он показује тело Цркве конструисано у икони Свете Тројице, икони смештеној на врх иконостаса: то је многоструко јединство у икони тројединог Бога.

Одговарајући Божијем откривењу, пут успињања човечанства иде одоздо на горе: усвајањем апостолских проповеди (јеванђелисти на Царским дверима), слагањем Божије воље и људске воље (ово слагање представљају Благовести на Царским дверима), молитвом, и на крају, заједничарењем у Евхаристијској Тајни, човек остварује свој успон ка ономе што представља Деизис: јединство Цркве. Човек постаје једно тело са Христом (Ефес. 3,6). Због тога је овај ред постављен управо изнад места где се обавља причешће верника; један од главних аспеката иконостаса је овде наглашен - аспект Суда. Наиме, оно ново што је хришћанство

донело, то је суд повезан са Евхаристијом: „Суд себи једем и пијем”. Ово је јасно наглашено у свим молитвама пре причешћа. Античка идеја границе између светилишта и лађе као места суда овде се изражава представом Христа у слави, тј. Христа Судије, окруженог посредницима, баш као што је представљено на иконама Страшног Суда. Једино пролазећи кроз овај Суд човек продире у оно што показује иконостас и у оно што одговара евхаристијској молитви за све који су сједињени Светом Тајном Тела и Крви Христове: праоце, свете Оце, пророке уснуле у вери... у Старом Завету; апостоле, мученике, исповеднике... у Новом; и коначно, све живе, убрајајући ту и верне који су присутни у Цркви. Деизисни чин није довршен, настављају га верни у Цркви; Црква, је наиме, Педесетница која се наставља и, силом Духа Светог, они су укључени у ово Тело чија је глава Христос присутан у Својој икони, и телесно у Светим Даровима.

Као и храм у целини, и иконостас је слика Цркве, али у другачијем виду. Ако је место обреда литургијски простор који обухвата сабрање верних, и симболично читав космос, иконостас показује будућност, успон Цркве у времену и њен живот све до њеног крунисања Парусијом (Другим Доласком). Показујући узрастајуће остварење Цркве, од Адама до Страшног суда, иконостас открива смисао временског циклуса, смисао који време добија сједињењем са ванвременским чином које представља Евхаристија.

Евхаристија обједињује, „грли сва времена и све нараштаје (...). Она је „свођење на јединство” целокупне историје, обнављање спасоносног догађаја, којим смо спознали сва времена, пре нас и после нас”.

Иконостас показује прошлост и будућност у њиховом додиру са оним, чему је време по себи потчињено као средство циљу. Он тиме открива смисао историје до њеног крунисања, до остварења онога што се верује у времену, или, тачније онога што се ствара сарадњом (синергијом) Бога и човека. Другим речима, иконостас показује ову синергију: људе и догађаје који дају свој смисао историји и који је посвећују; он открива на тај начин свакоме своје место у том развоју, и смисао тренутка, који је за свакога, садашњост.

Управо у овоме, верујемо, почива суштински карактеристика иконостаса рачунајући и иконе у олтару. Као што смо видели, декорација је повезана са функцијама различитих делова цркве и са њиховим симболичним смислом. Декорација олтара усмерена је ка Светој Тајни која се ту обавља. Ма каква била њена пунота, она међутим, никада не би могла заменити иконостас, јер је њена сврха другачија. Што се тиче иконостаса, његова сврха је да покаже смисао временског тока, смисао који му је поверен Светом Тајном. Он уједињује светилиште олтара и лађу, не комбинујући поједине теме са декорације и једног

и другог, већ откривајући смисао једног и другог, и откривајући смисао њиховог јединства. (подвукао В.Д.)

У току Литургије показан је симболично целокупан домострој нашег спасења. Иконостас, видели смо, открива Божије устројство у иконама. На тај начин, верни учествује у њој, како духом тако и поледом.

Путем Христове иконе, поглед верника је уздигнут ка извору живота: „Хришћани почињу посматрањем Личности Господа нашег Христа, ваплоћеног Сина Божијег, и преко завесе Његовог тела, они посматрају Тројединог Бога. Христова икона, води верног ка икони Свете Тројице и „пред његовим очима се отвара.... једно друто откривење, - небесна Литургија, вечна евхаристијска Жртва, која је почела у окриљу Свете Тројице од искони и која се наставља сада, увек и у векове векова”.

Говорећи о укидању или смањивању иконостаса, обично се позивамо на чињеницу да је старозаветна завеса поцепана и да је на тај начин, граница која је одвајала Светињу над светињама укинута. Међутим, у иконостасу не треба гледати зид који скрива светилиште. Размишљајући на овај начин обично не наслућујемо до које мере поједностављујемо питање: „Да ли је раздерана старозаветна завеса, наиме, нешто друго до само символ?” Значајно је да путем старозаветне завесе, тј. „Телом Христовим”, човек види како се пред њим отвара улазак у Царство Божије коме је олтар такође само символ. „Јер Христос не уђе у рукотворену Светињу, која је предобразац истинске, него у само Небо ...” (Јев. 9,24). Стварности Христовог Тела одговара стварност Царства Божијег њиме дарованог. Али ово царство је у вечности, тек треба да дође. Ма колико Црква, заједничарењем са прослављеним телом Христовим, већ учествује у вечности, у осмом дану стварања, то јест у васкрсењу и Царству будућег века (због тога је, у храму, лађа, сједињена са олтаром, названа, услед тог сједињавања, Царство Божије), она још увек живи у времену; граница у ствари још увек постоји. Међутим, Царством Божијим не може бити непосредно приказано и Сам Христос га открива у сликама-параболама. На иконостасу ово Царство је приказано преко личности његових носилаца и то управо на граници Светиње над светињама новозаветне Цркве.

Као што смо рекли, поређење које прави Свети Павле између храмовне завесе и Христовог тела омогућује да схватимо да је олтарска преграда, тачније архитрав био схватан као слика старозаветне завесе (према Светом Софронију, подсетимо се, космитис је истовремено слика распетог Христа и слика завесе). Затим, аналогија између значења и улоге старозаветне завесе примењује се на иконостас и наставља да живи у црквеној свести. Запазимо да се ова сличност не примењује на завесу са царских двери, већ на иконостас у целини. Тако богослужбене књиге

Митрополита Петра Могиле називају иконостас „катапетасма” (завеса). Митрополит Филарет разуме иконостас на исти начин, он га назива „унутрашњи зид цркве који је заменио тајанствену завесу Соломоновог храма која се раздерала у тренутку Искупљења”. Док је на античкој прегради њена сличност са храмовном завесом била наговештена само симболично, у ембрионалном облику, да тако кажемо, и само је назначавала смисао ове завесе, на иконостасу је та симболична слика „поцепана”, иконостас непосредно открива смисао подеране завесе. У иконостасу видимо (есхатолошку) будућност у храму Христовог Тела путем кога се остварује јединство „небеских и земаљских”, Бога и човека. Ово крсно успињање Христовог тела и његов исход приказани су управо на граници неба (жртвеник) и земље (лађа), уједињујући у овој слици два дела цркве. Овако схваћен иконостас представља раздерану завесу која више не одваја већ спаја два света, обележавајући њихову границу. (подвукао В. Д.)

Иконе херувима и серафима који се увек смештени на различитим деловима иконостаса означавају подједнако сличност иконостаса са храмовном завесом, премда они не улазе (уз изузетак који смо навели) у његов иконографски циклус.

Тако је иконостас скрио служење Литургије; он је подједнако скрио и украшавање олтара. Управо због овога, видели смо, његови противници сматрају да „иконостас попут изговарања молитви тихим гласом искључује народ из учествовања у Тајној Вечери Господњој”.

Али, пре свега, мање или више свесно учествовање у Литургији, не зависи од места на коме се човек налази, нити од тога да ли види или не види шта се дешава у светилишту. Ово је очигледно. Можемо се налазити у олтару, гледати све, а ипак не учествовати у Литургији, и обрнуто. Али међу православнима, главни аргумент у прилог откривеног светилишта је управо жеља за физичком близином Свете Тајне, схватајући ту близину као могућност да видимо како се она испуњава на олтару.

С друге стране, не изгледа јасно како се схвата учествовање у Тајној Вечери Господњој, из које је народ искључен, иако у њој заједничари. То свакако није учествовање верника, „царског свештенства” у вршењу свештеничких служби. Не разликује ли се јасно „царско свештенство” од јерархијског свештенства, и није ли ова разлика потврђена целокупним Светим Предањем? Један римокатолички литургичар идеју о искључивању народа из Свете Тајне доводи до њеног логичког закључка: „Верници једино маштом треба да се сједине са евхаристијском Жртвом и да буду стрпљиви док се она не заврши” (очито аналогијом са једном врстом римокатоличке мисе). Треба рећи да се код савремених римокатоличких литургичара среће и сасвим другачија мисао о учешћу православних верника у Литургији, а она је управо везана за иконостас. „Треба признати, каже један од њих, да иконостас и зид жртвеника, по природи спречавају активно

учешће верника као што ми то схватамо. Како, дакле, онда објаснити чињеницу да Православни имају толико користи од службе, и као појединци и као заједница?” У римокатолицизму, где је откривени олтар норма, концепције на ову тему се понекад мењају ових последњих година. Тако читамо, у једном чланку о унутрашњем уређењу храмова: „Олтар Византинаца је готово невидљив, а њихова служба међутим дивно погодује учествовању народа... Што се тиче самог олтара много је важније да он побуђује поштовање неголи да буде савршено видљив (...) Много боље схватамо шта је то олтар када смо од детињства били навикнути да га се плашимо, да га дубоко поштујемо него када смо га под јаким светлом посматрали са свих страна”.

Заиста, шта видимо када се испуњује Света Тајна? Покрети свештенослужитеља само су њен спољашњи вид. Када су преграде биле ниске, поглед и пажња верних нису били усмерени на покрете свештенослужитеља ни на Свете Дарове већ на фрескопис олтара. У том циљу је ова декорација и сачињена. Насупрот томе, да би пратили покрете свештенослужитеља требало је одвојити се од посматрања икона. Што се тиче Светих Дарова, они нису, у Православљу, предмет посматрања и Црква не познаје њихово ритуално приказивање. Код нас причешћивање Светим Даровима није дефинисано као „посматрајте, обожавајте” већ „узмите, једите...пијте...” Насупрот томе код римокатолика посматрање светковања Евхаристије и Светих Дарова довело је до логичког завршетка у обреду поклонења Светом Сакраменту.<< Оволико од Леонида Успенског.

Дакле, видели смо да учење Цркве о иконостасу уопште није тако вулгарно (тобож, преграда која омета поглед верника), каквим га неки замишљају. Напротив! Иконостас је чудесно откривење тајне Олтара као тајне обожења у Христу. Он је, по оцу Павле Флоренском, прозор у вечни свет, у Царство Небеско, које има најдубљи богословски смисао. Барокно осликан високи иконостас јесте „девијација” у односу на дух Светог Предања - дух византијске нагчулности и целомудрености. Али, та „девијантност” огледа се у барокном начину сликања, а не у самом начелу високог иконостаса, који је сведочанство о Домостроју Божјем у најизворнијем смислу те речи. Против иконостаса су се, у XX веку, борили руски обновљенци; низак и провидан иконостас имају данашњи унијати. Како је могуће да неки православни теолози по том питању стоји на позицији обновљенаца и унијата?

Ми то не знамо.

Знамо само да минимизирање иконостаса у неким епархијама СПЦ уопште није случајан неспоразум, него нешто много теже и опасније, нешто што указује да је заборављено Предање Цркве од Истока. Како је и колико је заборављено - остаје да се види, и да се о томе САБОРНО суди.

О СВЕТОМ ПРИЧЕШЋУ: КАКО СЕ ПРИПРЕМАТИ?

Причешћивати се на сваком евхаристијском сабрању и веровати да је то сигуран пут ка спасењу, ех, како би то било лако и лепо! Дођеш на службу, Отац Небески те, после причешћа, препозна у Христу: епископ, клир, лаос - сви се спасавају. Али „са страхом Божјим и вером приступите”, возглашава свештеник кад изађе из олгара са Светим Путиром. А ево шта каже протојереј Вјачислав Тулупов о страху без кога се не сме приступати Св. Тајнама („Лек бесмртности”, 384-390):

>> У Житију Светог Василија Великог постоји прича о неком Јеврејину који је желео да сазна шта су Свете Тајне. Ради тога он се претварао да је Хришћанин и заједно са осталима, вернима, ушао у цркву где је служена Литургија. За време богослужења Јеврејин је видео како је Свети Василије узео у своје руке Младенца и исекао га на комаде. Када су верни почели да се причешћују из руку светога, пришао је и Јеврејин. Свети Василије му је, као и осталим Хришћанима, дао део Светих Дарова. Примивши их у руке, Јеврејин се својим очима уверио да је то било стварно човечије Тело. А када је приступио к Чаши, угледао је у њој истинску Крв. Страх и трепет су обузели Јеврејина. Сакривши частицу Светих Дарова отишао је кући и тамо показао светињу својој жени и испричао јој о свему што је видео својим очима.

Видите ли, човек који је на превару добио Свете Дарове, није био кажњен од Бога! Напротив, узевши Дарове у своје руке - управо тако су се у давнини причешћивали Хришћани, - он се удостојио да види Пречисто Христово Тело. Зашто? Тај богобојажљиви Јеврејин љубио је и искао Бога. Већина његових сународника није препознала Месију у Исусу из Назарета, али њему није било важно мишљење већине, него - истина. На личном искуству хтео је да сазна да ли је Исус Спаситељ света.

Прича о том човеку овако се завршава: „Поверовавши да је хришћанска тајна заиста страшна и славна, он је ујутру отишао код блаженог Василија и замолио да га удостоји светог крштења. Узневши благодарење Богу, Василије је одмах крстио Јеврејина и сву његову породицу”.

Као што видимо, Бог је тог искатеља истине довео до православне вере кроз чудо које је у његовом срцу изазвало благочестиви страх. Да, почетак мудрости је страх Господњи (Пс 110,10). Без њега човек не може да спасе своју душу. Страх Божији треба да буде у основи свих наших поступака.

Приликом припреме за причешће, упоредо са жарком жељом да примимо Свете Дарове и да се покајемо за грехе, ми такође треба да побудимо у себи осећање страха Божијег. Зашто? Истакнути црквени писац митрополит

Венијамин (Федченков; 1880-1961) писао је да је причаснику Христовим Тајнама „потребан страх Божији да му се не би десило нешто страшно, то јест, ако човек приступа или се понаша без страха, тада му прети страшна последица: суд, осуда, болести, смрт, па чак и горе: пад у грехе или у власт сатане, као што је то било и са Јудом. И, обрнуто, ако у нашој души буде страха Божијег, биће и радости, и мира, и слободе духа, и сабраности, и удубљености. Благодат ће се увећати”.

У Ливанским горама близу града Илиопоља почетком II века Света Евдокија је основала женску хришћанску заједницу. То је било време гоњења Цркве од стране римског императора Трајана. Зато је, када су намеснику Илиопоља Диогену пријавили да је пронађено тајно склониште Хришћанки, император наредио да му доведу њихову настојатељицу. Идући на мученичку смрт, Света Евдокија је, по обичају тог доба, узела у храму Свете Дарове и ставила их у ковчежић и сакрила под одеждом на својим прсима.

Пре свог обраћења у хришћанство Евдокија је била једна од најлепших куртизана Истока и за њену наклоност су се борили представници највиших аристократских породица у империји. Тргујући својом необичном лепотом, она је стекла толико велику имовину да су се о њеном богатству проносиле легенде. Ипак, све то је било у прошлости. Пред Диогеном је стајала сиротица у убогој хаљини са ниско спуштеном главом. Намесник је наредио војницима да подигну њену главу и да скину покривало с лица. Када су извршили наредбу, њихов начелник је занемео од лепоте Евдокијиног лица. Повративши се из стања запањености, збуњено је рекао судијама који су седели поред:

- Заклињем се мојим богом сунцем! Не треба предати смрти лепоту налик на сунце. Не знам како да поступим?

- Зар ваше величанство мисли да је таква лепота природна? Не, то је магична утвара, - огласио се један од судија.

Оптуживши Евдокију за чаробњаштво и истовремено пребацивши на Свету кривичну одговорност за пљачку градске благајне, чиновници су захтевали од ње да се одрекне Христа. Не желиш? Па добро, хајде да поразговарамо о твојој вери. После дуге дискусије тужиоце је обузела потиштеност. Својим надменим умом и знањима, они су, очигледно, изгубили спор! Да, пред њима није било уплашено сеоско девојче. Али ништа, за такве су спремљени други аргументи, убедљивији од вербалних!

Евдокију су везали за дрво и обнажили до појаса ради бичевања. Када су је разодевали Свети Дарови су пали са њених прса и, не знајући шта је то, војници су их однели намеснику. Пруживши руку, Диоген је хтео да их узме, али они су се одједном претворили у огањ чији пламен је био толико јак да су њиме опрљени

војници на месту умрли, а управник са опеченом левом руком пао на земљу и зајечао од бола:

- Владару сунце! Исцели ме и одмах ћу предати огњу ту врачуру. Знам да ме ти кажњаваш зато што је до сада нисам погубио!

У одговор на ове речи на Диогена је са неба као муња сишао огањ и његово тело се тренутно претворило у угљенисани угарак. Ужас је обузео све присутне, а један од војника, видевши поред Свете Евдокије анђела Божијег како јој говори на уво, истог часа је поверовао и ускликнуо:

- И ја верујем у твога Бога, прими мене који се кајем, слугу Бога Живога!

Испуњена љубављу према ближњима, Евдокија се помолила за погинуле и они су васкрсли, што је привело Христу њих саме и многе сведоке тог чуда.

Као што видимо, Господ није допустио безбожнику чак ни да се дотакне Светих Дарова, пред којима дрхте сви анђелски чиновни, јер су они Тело и Крв Самог Господа. Благодарехи Својој несхватљивој љубави према човечијем роду, Христос даје људима Свете Дарове ради задобијања вечног живота. Људи често не разумеју каквим се великим, а уједно и страшним, даром причешћују. Да би уразумио Диогена, Богу је било потребно да га огњем претвори у прах и пепео, а друге исправља на други начин.

Блажени Јован Мосх посетио је многа света места Истока. На Кипру, у манастиру Филоксен он је са својим сапутницима срео инока Исидора, родом из Милета. „Видели смо, - казивао је Јован Мосх, - како је он непрестано плакао са вапајима и ридањем. Сви су га убеђивали да се макар мало одмори од плача, али он није пристајао.

- Ја сам толико велики грешник, - свима је говорио инок, - да таквог није било од Адама до данас.

- Оче, - приговарали смо ми, - сви смо грешници. Ко је без греха осим Бога?

- Верујте ми, браћо, - одговарао је инок, - ни у Писму, ни у предању, ни међу људима нисам нашао грешника као што сам ја, нити греха каквог сам ја починио. У свету сам био ожењен. Ја и моја жена припадали смо Севировој секти. Дошавши једном приликом кући, нисам затекао жену код куће и дознао сам да је отишла код православне сусетке да би се заједно причестили. Појурио сам одмах тамо да бих одвратио жену. Кад сам ушао у сусеткину кућу, сазнао сам да је моја жена малопре примила Свето Причешће. Ухвативши је за гушу, принудио сам је да испљуне светињу, коју сам затим бацао на све стране док, напokon, није пала у бласто. И у магновењу пред мојим очима муња је однела свето Причешће са тог места... Прошло је два дана и ево, видим Етиопљанина (нечистог духа), одевеног у рите.

- Ја и ти - обојица смо осуђени на једнаку казну, - рекао је.

- Али, ко си ти? - упитао сам.

- Ја сам онај ко је ударио по образу Творца свих, Господа нашег Исуса Христа, за време Његовог страдања, - одговорио ми је Етиопљанин који се указао.

- Ето зашто, - завршио је своју причу инок, - не могу да престанем са плачем!

Као јеретик, инок Исидор поступио је онако како је сматрао за правилно. Господ му је открио лажност његових гледишта и он се покајао. Ми, православни, исповедамо истиниту веру и бојимо се да ожалостимо Господа било чиме. Али, када Он за време причешћа улази у наше душе и тела, оскврнављене гресима, ко од нас може да зајемчи да не разгневује Бога? И поред свег нашег покајања дужни смо да окушамо Христову Крв и Тело са страхом и трепетом. Зачуђујуће је да понекад бесловесна створења Божија указују Господу веће поштовање него људи којима Он непрестано чини добро.

Неки секташ, по професији пчелар, приповеда Свети Теофан Затворник у својој књизи „О покајању”, причестио се у православном храму. Међутим, Свете Дарове није прогутао него их је извадио из уста и замотао у мараму. Дошавши кући, ставио их је у кошницу. Зашто је секташ то учинио није познато, али оно што се затим догодило разглашено је надалеко.

Чим се частица Светих Тајни нашла у кошници, пчеле су прекинуле са прављењем саћа и брзо почеле да праве место за чување Тела Господњег. Најпре су подигле малени престо, затим дискос, а потом су над њима саградиле свод сличан олтару. Положивши свету частицу на дискос, оне су се, правилно распоређене, разместили околу и тихим зујањем почеле да узносе хвалу Богу. Видевши то, пчелар се ужаснуо и заповедио укућанима да што пре доведу свештеника. Под утиском чуда принео је покајање и вратио се у наручје Мајке Цркве.

Многи људи имају чему да се науче од ових пчела. Бесловесна створења Божија, иако немају таланте којима је обдарен човек, по мери својих могућности са страхом Божијим поштују свог Творца.

Један познати московски протојереј испричао ми је како је његов отац, такође свештеник, служио Литургију и одједном обамро од изненађења: огромни стршљен улетео је кроз отворени прозор олтара и одмах се спустио на Свети Агнец. Док је свештенослужитељ долазио к себи, стршљен је, уплашен очигледно не мање од њега самог, узлетео са Агнеца и залепршао над њим, брижљиво отресајући ножицу о ножицу. То је веома подсећало на радњу свештеника када, после дотицања Агнеца, отреса (отире) над дискосом ситне частице прилепљене за прсте. За неколико секунди, исправивши учињени пропуст, стршљен је, праћен зачуђеним погледом баћушке, нестало у истом правцу одакле је и долетео.

Не само жива бића, него нас и закони природе уче да се са страхом Божијим

односимо према светињи. У VI веку у граду Селевкији, који се налазио западно од Антиохије, један православни Хришћанин, којег је његов газда-трговац упутио у Константинопољ, заборавио је у орману припремљене Свете Дарове. После дуго времена његов газда их је случајно открио, али није се решио да светињу прими у своја уста, јер није припадао Христовој Цркви. Прошла је година, а слуга се није враћао. Тада је трговац одлучио да спали Свете Дарове да се не би покварили. Кад је отворио орман зачудио се: из сваке честице избиле су стабљике које су већ почеле да класају. Узевши Свете Дарове са страхом и трепетом, трговац је са целом својом породицом дошао у храм код православног епископа Дионисија. Убрзо су се тамо упутили скоро сви становници града привучени вешћу о чуду и жељни да га виде својим очима. Уразумљени тим необичним случајем многи јеретици који су живели у Селевкији примили су Православље.

Из ових примера се види да се према Христовим Тајнама треба односити са великим поштовањем и страхом Божијим. Пред причешће нема ничег неопходнијег од бриге да страх Божији испуни све наше биће. Шта друго? Јер човек може бити кажњен и у овоземаљском и у вечном животу не само за отворено светогрђе, него и за најмању небригу према Светим Даровима. У погледу Христових Тајни неумесне су и наизглед безазлене дечије игре.

Једном приликом у давнини близу сиријског села Гонаг деца су чувала стоку. Уграбивши погодно време за игру решила су да, подражавајући одрасле, служе Литургију. Изабрала су једног дечака за свештеника, а двојицу других за ђаконе. На велики платки камен, као на жртвеник, положили су хлеб и поставили крчаг са вином. „Свештеник” и „ђакони” стали су пред жртвеником и игра је почела.

У та давна времена презвитери су гласно изговарали евхаристијске молитве и зато их је дечак који је играо улогу свештеника добро знао. За време игре он је тачно изговорио те молитве вршећи свештене радње које их прате. Када је наступио тренутак ломљења хлеба и причешћа, са неба је изненада сишао огањ који је спалио и камен и све што се на њему налазило, без трага. Деца су у страху пала на земљу и изгубила свест.

Када пастирчад није дошла у село у уобичајено време, родитељи су кренули у потрагу и нашли их недалеко од стада испружене по земљи. Без обзира на све напоре, одрасли нису успели да сазнају од деце шта се са њима догодило. Она нису препознавала своје родитеље и ништа нису одговарала на њихова распитивања. Довели су их кући у том тешком стању. Читав дан и ноћ деца су долазила себи и тек сутрадан су могла да испричају о ономе што им се догодило. Пажљиво саслушавши њихову причу, житељи села су похитали на место где се чудо догодило. Ту су својим очима могли да виде трагове небеског огања. После

неког времена онамо је дошао и месни епископ. Због важности догађаја заповедио је да се на месту спаљеног камена постави жртвеник, подигне храм и изгради манастир, а децу је назначио да тамо буду послушници. Касније је тај манастир постао веома знаменит. Поклоници који су га посећивали током много година могли су да сретну иноке због којих је манастир био основан.

Наш Бог је човекољубив и милостив, али уједно и - страشان Судија. Зато ми треба, као што пише апостол Павле, да служимо угодно Богу са поштовањем и страхом, јер Бог наш је огањ који спаљује (Јев 12,28-29).

Страх који се захтева од човека који се припрема за причешће никако није осећање које изазива стање потиштености, снужености, безнадежности, мрзовоље или очајања. Страх пред Богом је осећање љубећег сина према љубвеобилном Оцу, то је побожна жеља да се никад не наруши Његова Света воља и тежња да се Његова Божанска величина ничим не вређа. Богобојажљивост избавља душу од грехова, страсти и нечистих помисли. Она Хришћанина чини духовно трезвеним и ревносим за своје спасење.

Благодат Светог Причешћа као огањ спаљује недостојног причасника, а човека побожног просвећује и очишћује.

Страх пред Богом и љубав према Њему јесу два осећања која треба непрестано да обитавају у нашим срцима. У човечијим узајамним односима она најчешће искључују једно друго. А у односу према Богу љубав и страх не само да допуњују једно друго, него чине и једну целину - темељ нашег духовног живота. Ми љубимо Бога, али осећамо и страхопоштовање према Њему; бојимо се Бога, али наш страх се раствара у љубави према њему.

Апостол Павле је писао: Очистимо себе од сваке нечистоте тела и духа, творећи светињу у страху Божијему (2 Кор 7,1). Током припреме за причешће наше срце обузима трепет пред светињом, али Бог Љубав, Који нам даје Крв и Тело Свога Сина, испуњава нашу душу љубављу и надом.

Дакле, на крају изведимо закључке.

1. Износећи свету Чашу на амвон ради причешћа верних, ђакон гласно изговара: „Са страхом Божијим и вером приступите”. Ако у човеку нема страха Господњег не треба да се причешћује. Зато приликом припреме за причешће треба да се побринемо да осећање страха Божијег остане неодвојиво својство наше душе. Нарочито за време Литургије непосредно пред причешће Христовим Тајнама наша душа треба да буде прожета побожним трепетом.

2. Да задобијемо страх Божији и побожност пред Свето Причешће помаже нам:

- свест да приступамо пречистим и страшним у својој светости Христовим Тајнама;

- разумевање да су Христове Тајне Божански огањ и да својим пламеном могу да спале недостојног човека.<<

У молитвенику који је, са благословом надлежног архијереја, издала Браничевска епархија 2001, уопште нема молитава пред Свето Причешће - осим једне. Благодарствених молитава после Причешћа такође нема, али зато је унет чин Крштења у оквиру Литургије. Образложење се као подразумева: само евхаристијско сабрање нас припрема да се причестимо. Али, да ли је баш тако? У предању Цркве од Истока: НИЈЕ! Ево шта каже свештеник Вјачеслав Тулупов („Лек бесмртности”, стр. 403-409):

>> Духовни живот заснива се на одређеним правилима. Међу њима су и правила за оне који се припремају за Свето Причешће. Која су то правила?

За причешће је обично потребна припрема од три до седам дана. У току тог времена треба да побудимо у свом срцу осећања о којима смо говорили у претходним главама. Црква такође заповеда да у данима духовне припреме за примање Светих Тајни обратимо нарочиту пажњу на своје молитвено правило. Препоручује се да јутарњим и вечерњим молитвама додамо читање канона, акаписта или Псалтира. Свакако, дужину молитвеног правила треба да ускладимо са својим снагама и могућностима. У случају недоумице најбоље је да се обратимо за савет свом духовнику или парохијском свештенику.

У дане припремања за причешће треба што чешће да посећујемо црквено богослужење, а увече очи причешћа треба обавезно да присуствујемо богослужењу у храму. Кад дођемо кући, пре молитава пред спавање треба да прочитамо недељне каноне који одговарају дану седмице. Они су распоређени овако:

у суботу увече треба да прочитамо канон Исусу Најсладоснијем, молбени канон Пресветој Богородици и канон Анђелу Чувару;

у недељу - канон Исусу Најсладоснијем, молбени канон Пресветој Богородици и Арханђелима, а, ко жели, и канон Анђелу Чувару;

у понедељак - покајни канон Господу Исусу Христу, молбени канон Пресветој Богородици, каноне Светом Јовану Претечи и Анђелу Чувару;

у уторак - канон Исусу Најсладоснијем, Богородици Одигитрији (Путеводитељки) или молбени канон Анђелу Чувару;

у среду - покајни канон Господу Исусу Христу, молбене каноне Пресветој Богородици, каноне Анђелу Чувару, Светим Апостолима и, ко жели, Светом Николи;

у четвртак - канон Пречасном Крсту, молбени канон Пресветој Богородици и канон Анђелу Чувару;

у петак - канон Исусу Најсладоснијем, канон и акатист Пресветој Богородици, каноне Анђелу Чувару и Свим Светима и, ко жели, канон за упокојене.

Иако црквени типик захтева да се обавезно чита акатист Пресветој Богородици само уочи суботе, постоји побожни обичај да се акатисти Исусу Најсладоснијем и Богородици читају сваког дана наизменично.

Је ли потребно читати каноне и акатисте непосредно пре молитава пред спавање? Не, није обавезно. Тако, познати атонски подвижник јеросхимонах Тихон (+1968) није чекао вече да би читао правило пред Свето Причешће, него је почео да га чита већ од поднева.

Увече, уочи причешћа, обавезно треба прочитати канон пред Свето Причешће. А ујутру, на дан причешћа, чита се јутарње молитвено правило пред Свето Причешће, поред канона већ прочитаног претходне вечери.

Приликом припремања духовних чеда за причешће преподобни Нектарије Оптински (+1928) нарочито строго је захтевао од њих да прочитају сво правило пред Свето Причешће. Он је приповедао како му се јавио један од умрлих оптинских јеромонаха који му је поверио да је после смрти био избављен од митарстава јер је свагда служио Литургију помирен са свима и читао цело предвиђено правило.

У каквом расположењу духа треба да приступамо вршењу молитвеног правила? Безусловно, читање молитвеног правила не треба да има формални карактер. Молитве које оно садржи плод су духовног озарења многих праведника. Ми треба да се прожмемо њиховим светим осећањима и богоугодним мислима. Црква је установила молитвено правило пред причешће да би помогла људима који још нису достигли духовно савршенство да доведу своје душе у благодатно стање које је у складу са Тајном Светог Причешћа.

Наравно, правило пред причешће је минимум који немамо права да скраћујемо. Неки сматрају да је то правило сувише обимно. Такво мишљење потиче од недостатка ревности за спасење сопствене душе. Многи подвижници, пламтећи духом, нису се задовољавали уобичајеним молитвеним правилом пред причешће и проводили су у молитви по неколико часова. Свакодневно молитвено правило Белгородског старца архимандрита Серафима (Тјапочкина; 1894-1982) трајало је седам-осам часова. Архиепископ вороњешки и задонски Јосиф (+1892) уочи причешћа Светим Тајнама сву ноћ је одстојавао на молитви, одмаравући се само један сат пре Литургије. Његове руке су биле покривене жуљевима услед опирања на њих док је чинио многобројне земне поклоне. Преподобни Серафим Саровски, док је још био ђакон, сваку ноћ пред недељу и празничне дане проводио је у молитви, непомично стојећи до саме Литургије.

Глински старац схиархимандрит Андроник (Лукаш; 1888-1974) пред служење

Литургије од вечери је остајао током ноћи у храму. Тамо се молио до јутра, не склапајући ока. Једном је уместо чувара у храму требало да дежура староста храма. Сместивши се у левој певници мирно је заспао. Када се пробудио видео је да је храм већ пун људи. Обузела га је зловоља што је толико времена проспавао. Вероватно је цркву уместо њега морао да отвори сам отац Андроник. Ето ти, староста! Какав пример за парохијане! Погледао је на часовник и он је показивао да је два сата, а кроз прозор се видело да је још увек била ноћна тама. Староста је у пометњи потрчао да потражи кључеве и нашао их је на уобичајеном месту. Страх је обузео његову душу. Поново је погледао у унутрашњост храма. Тамо је старац, окружен збијеним мноштвом људи, вршио поклоне пред празничном иконом. Неко време је староста са побожним трепетом посматрао како се небеска Црква молила са великим подвижником. А када је схиархимандрит Андроник завршио правило, људи су ишчезли и храм је поново утонуо у ноћну тишину.

Правило пред Свето Причешће је молитвена припрема за Евхаристију. За време вршења саме Тајне неопходно је да се потпуно одведемо од свега овосветског и да се свим својим бићем погрузимо у атмосферу свештенодејства. У тим тренуцима наша молитва треба да буде нарочито усредсређена и пламена.

По успоменама савременика, молитвена напрегнутост оца Јована Кронштатског за време служења Литургије била је толико велика да је бивао обливен знојем, као Христос Који се у Гетсиманском врту молио пред крсна страдања. Чак је морао да се преоблаци и мења кошуљу.

Молитвену припрему за причешће прати духовно и телесно уздржање. У дане који претходе причешћу треба избегавати оптерећивање своје душе животним бригама, а разне разоноде треба да буду потпуно искључене. У то време не користе се производи животињског порекла: месо, млеко, јаја и, при строгом посту, риба. Причешћу треба приступати наташте (празног желуца), јер после поноћи ништа се не једе и не пије.

О значају уздржања пред причешће може се судити по случају који се догодио почетком XX столећа. Епископа Инокентија (Јастребова), викара кијевске епархије, позвао је телефоном генерал-губернатор Трепов и саопштио му да је у Виници под загонетним околностима умро један протојереј. Њега не сахрањују, очекујући представнике више црквене власти.

Епископ Инокентије је хитно отпутовао у Виницу. Покојни протојереј био је човек средњих година. Приликом обдукције његовог тела показало се да су сви органи били сачувани у целости, осим желуца. Тај орган је по изгледу био црне боје и потпуно угљенисан. Када су га извадили напоље он се распадао на ситне црне угарке. Лекарима који су учествовали у обдукцији нису могли да установе узрок смрти протојереја. Тада су почели да се распитују код жене покојника. Она

је са сузама испричала да је током последње године њен муж почео да показује настраност: свако јутро пре него што је ишао да служи Литургију он је јео и пио. У почетку се протојереј ни на шта није жалио, затим је почео да осећа горушицу у желуцу, а потом - стално печење. Због тога је престао да узима храну, а пред смрт је непрекидно вапио:

- Огањ, огањ је унутра!!!

Кад је чуо казивање супруге протојереја, епископ Инокентије је рекао:

- Очигледно, уместо покојника Божанску Евхаристију вршио је анђео, а Свети Дарови су спалили светогрднака.

Без обзира на важност уздржања пред причешће Хришћанин треба да усклади телесни подвиг са стањем свога здравља и духовним устројством. Строгост поста не треба да превазилази човекове снаге. Сваки Хришћанин треба да зна да су крајности у духовном животу недопустиве. Преподобни Пимен Велики је рекао: „Све што је преко мере - од нечистих је духова”.

Преподобни Севастијан Карагандински строго је укоравао оне који пред причешће, самовољно, без благослова, уопште нису јели храну један или неколико дана. Таквим самовољницима понекад чак није ни допуштао да се причесте. А слабима и болеснима преподобни је давао благослов да у ноћи пред причешће (наравно, пре поноћи) попију шољу вруће воде и поједу комад векнице да им ујутру не би било лоше.

За време поста преподобни Севастијан је разрешавао људима који су имали болестан желудац или плућа да ублаже уздржање после примања Светих Тајни. Он им је благословио да пију млеко или чај са млеком као лек. При том је преподобни свагда заповедао болеснима да се, без обзира на оправдани разлог, кају пред Богом за нарушавање поста и да о томе обавезно кажу на исповести.

Људи који су у браку пред причешће треба да се уздржавају од брачног општења. Сметња за причешћивање Светим Тајнама јесу и ноћна оскврнављења и месечно женско време (менструација).

Наравно, сасвим је недопустиво да се приступа Тајни ако је на савести непокајани грех. Ма како нам тај грех изгледао мало важан, управо он може да буде сметња за достојно учешће у Тајни Светог Причешћа.

У египатском Скиту, када се вршила Литургија на Свете Дарове силазио је Дух Божији у виду орла. Ту појаву су посматрали само свештенослужитељи. Догодило се да се током једног богослужења подобије орла није појавило пред очима клирика. Збуњен тиме, служећи јеромонах рекао је јерођакону:

-У нечем смо сагрешили, или ти, или ја. Одступи од светог престола и ако се јави подобије орла биће јасно да се оно није појавило због тебе.

Ђакон је отишао, а Дух Божији у обличју орла истог часа је сишао на Свети

Принос. После завршетка Литургије јеромонах је упитао јерођакона који му је саслуживао:

- Шта си учинио?

- Не знам ни за какво своје сагрешење, - одговорио је јерођакон. - Осим што сам једног брата који је код мене дошао и нешто ме замолио, одбио, рекавши да немам времена.

- Орао није сишао зато што си растужио брата, - расудио је јеромонах.

Увидевши своју кривицу, ђакон је отишао код монаха коме је учинио неправду и измоливши опроштај, помирио се с њим.

Сличан случај десио се крајем XVIII столећа у Валаамском манастиру. У то време тамо је живео старац Ксенофонт. Раније је он дуго година био старообредни духовни учитељ, али једном се, дошавши у Александро-Невску Лавру на Литургију, удостојио виђења Небеских Сила, које су саслуживале јеромонаху. После тога Ксенофонт се обратио у Православље и, настанивши се на Валааму, почео да води подвижнички начин живљења. Због свог благочешћа Ксенофонт се удостојио и да буде созерцатељ благодати Божије која се на разне начине пројављивала приликом служења Литургије. Једном су за време службе у храм ушли неки Финци, веома запуштеног изгледа. Старац их је у себи осудио и због тога је одмах престао да својим духовним видом гледа благодат Божију. Без одлагања се покајавши, почео је да моли опроштај од Бога. Али благодатна виђења почео је поново да созерцава тек после месец дана.

Молитвеној припреми за причешће веома шкоде страсти. Оне молитви одузимају снагу, а душу чине недостојном да у њу уђе Господ. Ево примера погубног утицаја греховних жеља на човека.

У олтару храма у коме је Свети Василије Велики обично служио Литургију, над престолом је висило златно изображење Духа Светог у облику голуба. Када би светитељ за време богослужења узносио Свете Дарове, златни голуб, покретан силом Божијом, три пута би се запресао. На једној служби није се показао уобичајени знак који је указивао на силазак Светог Духа на хлеб и вино. Размишљајући о узроку тог догађаја, Свети Василије је обухватио погледом свештенослужитеље који су му саслуживали и приметио да један од ђакона страсно гледа на жену која је стајала у храму. Светитељ је одмах заповедио ђакону да одступи од престола и одредио му строгу епитимију. После тог случаја наредио је да се пред олтаром подигне преграда са завесом да ништа не би могло да одвлачи пажњу свештенослужитеље од молитве и духовног созерцања велике Тајне.

Сметње за достојно причешће нису само непокајани греси и страсти које нас обумирају. И опште духовно-морално стање наше душе, које се често пројављује

у расејаном и лакоумисленом понашању, може да не буде у складу са великим даром Божанске љубави.

Преподобни Севастијан Карагандински био је строг према онима који су без оправданих разлога каснили на службу и тражили да их исповедају и причешћују без одговарајуће припреме. Не допуштајући таквим људима да се причесте, старац им је саветовао:

- Тако можемо причешћивати само болеснике, а ви сте доброг здравља и имате на себи мноштво грехова. Зар не можете изабрати време да се припремите, очистите себе покајањем, дођете у храм на време, одслушате пажљиво правило и службу и, исповедивши се, приступите Чаши са страхом Божијим?! Приступити Чаши Светих Тајни није исто што и приступити здели чорбе или шољи чаја!

Шта је преподобни Севастијан хтео да изнесе пред срца немарних Хришћана?

Бог је љубав. У томе се показа љубав Божија према нама што је Бог Сина својега Јединороднога послао у свет да живимо Њиме (1 Јн 4, 8-9).

Љубав Божија према нама толико је велика да је Његов Син, спасавајући нас, дао Себе на крсне муке. А такву самопожртвовану љубав према Себи очекује од нас и Бог. Очекује не зато што има потребу за њом, него зато што се у тој самопожртвованој љубави према Богу састоји наше спасење.

На крају ове главе уопштимо њен садржај.

1. Примању Светих Дарова претходи телесни пост који траје 3-7 дана. Треба да се причешћујемо наташте (на празан желудац), то јест да не једемо и не пијемо после поноћи.

2. Да бисмо достојно примали Тело и Крв Господа нашег Исуса Христа, за време спремања за причешће постом, молитвом и добрим делима, треба да се потпуно ослободимо овосветске сујете и забава.

3. У периоду припреме за причешће никакве страсти не треба да узнемиравају нашу душу. Зато треба да чувамо своја чула од свега што може да распали греховна стремљења.

4. Пред причешће Светим Тајнама неопходно је да се помиримо са свима ближњима, да свима опростимо увреде и да се покајемо за своје грехе пред свештеником у Тајни исповести.

5. Уочи причешћа треба да присуствујемо на вечерњем богослужењу.

6. Они који се припремају за свето причешће треба да прочитају молитвено правило које је Црква установила за причаснике, јер нам то даје могућност да се усредсредимо на размишљање о Христовим Тајнама и да се погрузимо у благодатно молитвено стање.<<

Дакле, оно што је следбеник епископа Игњатија, г. Растко Јовић, навео у свом

тексту „Црква између идеологије и живота” („Саборност” 2/2008.) - да се чуди како у СПЦ још увек није победио „литургијски препород”, и како још има оних који се не причешћују кад год су ЕПИ ТО АВТО, није нимало необично. Свето Предање нас наводи на опрез, без обзира на подстицаје који долазе од „препородитеља”. Сваколитургијско причешћивање свих никада није било пракса целе Цркве; нити ће, наравно, то постати.

Један од кључних полемичких метода савремених литургијских реформатора је да устврде како је све оно што им се не свиђа у предањском начину служења Свете Литургије - западни (римокатолички) утицај. Владика бањалучки Јефрем је, у свом тексту „Свету Литургију очувати и служити неизмјењену”, то већ очуо, указујући да су унијати у Америци у складу са одлукама II ватиканског концила, али и са реформским захтевима модерниста у Грчкој (које је протежирао недавно упокојени архиепископ атински Христовул), већ увели гласно, да цео храм чује, читање олтарских - свештеничких молитава, савремени језик у богослужење, као и да настојавају на сваколитургијском причешћивању пастве.

Сви академски теолози „литургијског препорода” били су, већ рекосмо, под снажним утицајем реформаторству склоних западних литургичара, почев од Николаја Афанасјева, преко Александра Шмемана, до Павла Кумаријаниса и Петра Василијадиса. То не значи да људи попут проте Шмемана нису успевали да се издигну изнад западних уплива (Шмеман је био оштар критичар постконцилне ватиканске реформе), али дух сцијентистичког рационализма и скептицизма оставио је дубоког трага у његовим размишљањима о православној Литургији. Многима се нису свиђала светоотачка тумачења Литургије (Шмеман је у свом дневнику писао да се „гуши” читајући византијске литургичаре), и упали су у типичну замку евхаристијске теологије западних модерниста: Литургија је надасве Трпеза пријатељског и брагског сабрања, а њен жртвени карактер и аскетска припрема за то да „сами себе, и једни друге и сав живот свој Христу Богу предамо” потиснути су у други план.

ОНТОЛОГИЈА И ЕТИКА, ТЕХНОЛОГИЈА И ТЕОЛОГИЈА

Епископ Игњатије у свом интервјуу, у овој књизи обилно навођеном, раздваја онтологију од етике, тврдећи да сваки човек, и без Цркве, „зна шта је добро, а шта зло, и може то да чини или да не чини”. То није истина! Јер, представе о добру и злу се не заснивају само на гласу савести, него пре свега на религиозним и светопогледним појмовима оног ко нешто чини или не чини. Рецимо, Астеци су на својим олтарима живим људима вадили жива срца, верујући да то од њих траже богови, који доносе плодност земљи. Паписти су клали хугеноте у Вартоломејској ноћи, верујући да „Deus vult!”, „Блажени Алојзије” је уз помоћ усташког насиља, прекрштавао православне Србе, верујући да су они „шизма-тици”. Цим Џонс је навео своје следбенике да изврше колективно самоубиство у цунглама Гвајане (1979. године), и преко 900 мушкараца, жена и деце је испило сок помешан са цијанкалијумом, верујући да је Џонс реинкарнација Христа-Буде-Лењина. Стаљин је убио милионе људе јер није веровао у Бога, а Хитлер је чинио то исто, мрзећи Христа и призивајући Вотана. По новотеолозима, Црква нам је потребна само као „лек за бесмртност”, а не као чуварка „моралних вредности и националне државе” (тобож, само држава и државне структуре треба да чувају нацију, што је немогуће; јер, како доказује Жарко Видовић, држава чува једино правни поредак, док Црква чува нацију као литургијску, празничну, заветну заједницу.) Епископ Игњатије тврди да се Црква не сме поистовећивати са моралом, јер „морални недостаци” чланова Цркве бивају искоришћени за „прављење скандала” и нападе на Цркву.

То што се скандали праве због „моралних недостатака” чланова Цркве није нимало чудно. Јер, како рече Златоусти: „Незнабошци не суде о догмату по догмату, него по делима и животу”; и још: „Да смо ми, хришћани, као што треба, не би било ни једног незнабошца”. Сви Свети Оци су хришћане оштро прекоревали због живота који није у складу са заповестима Божјим, живота безбрижног и немарног. И у томе су следили Христа, Који је род људски прекоревео за неверност и поквареност, и питао се докле ће га трпети.

Јасно је да у Цркви етику нико не доживљава као „скуп начела и правила понашања, који је обрадила или дефинисала људска логика или сама по себи или као тумачење неког трансцендентног узрока/.../” Етика у Цркви извире из истине да је Бог Љубав, то јест Света Тројица, и да је један од Тројице, поставши човек, дао Себе за живот света и пут ЖРТВЕ за Бога и ближње показао као пут васкрсења. Жртва је пројава љубави и та љубав није овоземаљска, него дар Божје

благодати. Љубав и жртва, међутим, увек и свагда се пројављују као „надетична” етика, етика која етичност „златног правила” високо надилази. Али, она се не може одвојити од хришћанске догматике (онтологије, да кажемо.) По Мартину Хајдегеру, „етика” је изворно умеће уређивања жилишта, обитавалишта човековог: Уређење дома своје душе се постиже једино спремношћу на само-превазилажење, чега нема - и не може бити! - без испуњавања заповести Божјих.

Уосталом, погледајмо каноне васељенских и помесних Сабора Цркве Божје, и видимо како они складно спајају онтолошко са етичким.

У Правилима Св. Апостола видимо да човек, који се, после крштења, два пута женио, не може бити клирик - јер је идеал Еванђеља једнобрачје (17. правило). Клирик ухваћен у блуду, кривоклетству и крађи свргава се (25. правило). Клирик који туче верне који погреше, или чак и неверне, свргава се (27. правило). Који купи свештенички чин за новац, свргава се (29. правило). Епископ не сме да присваја црквену имовину и да чини било шта по наговору своје родбине (38. правило). Клирик који се предаје играма или пијанчењу, свргава се (42. правило); ако даје новац у зајам и тражи камагу - исто тако (44. правило). Лаик који протера жену, па узме другу, одлучује се од Св. Причешћа (49. правило). Клирик, осим из велике путне потребе, не сме да једе у крчми (54. правило).

Ако се клирик или лаик изругују инвалидима - одлучују се од Причешћа (57. правило). Лаик који је блуднично и чинио прељубу не може бити клирик (61. правило). Који клирик убије неког у свађи - свргава се, а лаик се одлучује од Св. Причешћа (65. правило). Ако клирик или лаик од Цркве узимају уље и восак - одлучују се (72. правило).

А Први васељенски сабор? Клирик не може код себе да држи неко женско лице (осим најближе родбине) (3. правило).

А Четврти васељенски сабор?

Опет, 2. правилу, сурово кажњава продају свештеничких чинов. Отмичари девојака (зарад женидбе), и њихови помагачи, кажњавају се, ако су клирици - свргнућем, а ако су лаици - одлучењем (27. правило).

А Пето -Шести Васељенски сабор?

Клирик или лаик који оскрнавe монахињу - свргавају се или одлучују (4. правило). Клирик не сме да држи крчму (или печењару) (9. правило). Свештена и монашка лица не треба да иду у позоришта, на коњске трке, нити да играју на свадбама - иначе губе чин (24. правило). Мушкарац не сме да спава у женском, нити жена у мушком манастиру - по цену одлучења (47. правило). Клирик и лаик који се коцкају - да се свргну или одлуче (50. правило). Клирици и лаици да не учествују у лакрдијашким, плесним и ловачким разбирима - иначе им следи најстрожа казна (51. правило). Строго се забрањују брачне везе с кумовском

породицом (53. правило), као и, рецимо, да се мајка и кћи удају за два брата, или да се два брата жене двома сестрама (54. правило). Мушкарац не сме да облачи женску одећу, и обратном, и не смеју се изводити јавни женски плесови (62. правило). Клирици, монаси и лаици не смеју да се купају скупа са женама (77. правило). Казни за убиство подлеже она која абортира и ко јој је дао средство за побачај (91. правило). Не смеју се цртати и гледати порнографски цртежи (100. правило).

А VII васељенски сабор?

Епископ не сме бити похлепан на злато и сребро, и не сме гонити свештенство и народ због похлепе (3. правило). Свештеник не сме да се кити, удешава и ставља мирисе на себе (16. правило). Анкирски сабор налаже најмање двадесет година одлучења од Причешћа за оне који блудниче са животињама (16. правило). Хотимични убица се причешћује тек пред смрт (22. правило.) Неокесаријски сабор налаже да онај лаик, чија жена учини прелјубу, не може бити клирик; а клирик чија жена учини прелјубу, мора се од ње развести (8. правило). Од Цркве се одлучују родитељи који, под изговором побожности, занемарују своју децу (15. правило сабора у Гагтри), као и деца која занемаре родитеље (16. правило).

Да не говоримо о правилима Св. Василија Великог, која се баве и утробним чедоморством, онима који убијају у рату, палима у блуд, кривоклетницима, гробокрадицама, итд.

Дакле, да би човек био служитељ Свете Литургије, или њен причасник, он мора да испуњава не само „онтолошка” правила (да буде крштен, рецимо), него и етичка (да не чини прелјубу, не зеленаши, не убија, не учествује у скарадним весељима, и тако даље, и томе слично.) У канонима Цркве онтологија и етика су нераздвојни. И то нема никакве везе са „аутономистичким” моралом, ни са „ситуационом” етиком.

Па добро, зашто се онда настојава на различитости онтологије и етике?

Зато што је реч о теологији која није укореењена у живом животу, него је конструкција палог људског разума. Само таква теологија може да се игра речима, и раздваја нераздвојно.

Технологија уместо теологије... Како се препознаје?

Пре свега, по стилу: сувом, беживотном, каји личи на административни извештај, а не радосно сведочење о Васкрсењу Христовом, свепобедној нади човека и света. Бирократска белешка, а не православно славословље; догматика као схоластика, а не догматика као доксологија, као химнично појање Спаситељу и спасењу. Речују: „полицијски извештаји” о Св. Оцима: можда је тачно, али није истинито, јер је лишено отачког духа, оног благовесног: „Радујте се!” које Христос изговара Својима после устајања из мртвих...

А нама није потребна технологија, него теологија.

У свом огледу „Технологизирање уместо теологизирања”, митрополит Јеротеј (Влахос) наводи речи једног светогорског подвижника да савремена криза у Православљу није криза богословља, него криза богослова. То јест, богословље као аутентично излагање отачког опита живота и мишљења није ни у каквој кризи. У кризи су само они који, као „теолози”, спекулишу питањима вере и мешају теологију са световном философијом.

Митрополит Јеротеј додаје: „Уочио сам да у нашој земљи (пре свега међу извесним академским учитељима) преовладава утисак да теологија има некакве везе са библиографијом, фуснотама и референцама. Овај приступ свакако одговара научно - академским захтевима, али не значи да је то богословље”.

Владика навпактоски прави разлику између аутентичног богословља и академског богословља, коју спроводе академски крутови „теолога - научника”. Разлика је једноставна: богословље је генијално уметничко дело, а рад теолошких аналитичара је попут рада уметничких критичара: „Природно, истраживачки посао је такође битан; па ипак, он се не може поредити са самим делом, које је изворно и аутентично. На пример, живопис Теофана Критског и Пансалиноса је једно, док је научна анализа њиховог перспективизма нешто сасвим друго. Тако је и песник Одисеј Елитис једно, док је критичар који га анализира нешто друго. Елитис је добио Нобелову награду, не аналитичар. То их суштински разликује”.

Само тројици светаца Црква је дала одликовање „Богослов”: то су Јован Јеванђелист, Григорије Назијанзин и Симеон Нови. Њима се придружују и Василије Велики, Григорије Нисијски, Максим Исповедник и, наравно, Григорије Палама. Они су богословствовали без „фуснотизма”: богословствовали су из свог опита, из боговиђења, а не из књига. Такво богословље нам је неопходно и данас.

Савременом човеку, вели митрополит Јеротеј, треба одговорити на многа-премнога питања; он хоће да чује истину о болу, смрти, кривици, смислу живота, социјалним проблемима - али, не од разума људи, него од Бога преко обожених сведока Његовог присуства. Потребно је да људи чују богословље „утехе”, какво је оно којим је богословствовао Свети Силуан Атонски. Истовремено, потребно нам је и „лесничко” богословље, али не романтично, не сентиментално, потребно је богословље „интуиције”, али не прелесних маштарџија; потребна је аутентична, „нефуснотска” теологија.

Теологија која се бави само фуснотама, референцама и библиографијом мора бити одбачена, јер „заводи људе и служи интересима само оних који је пишу”, каже Влахос. Свака академска теологија, која прелази своје границе и дрско се намеће Цркви, мора се одбацити, поготову ако се „намеће као модел богословља маргинализујући изворно и аутентично богословље обожених”. Свети Василије

Велики је за „философирајуће” теологе свог времена говорио да „технологизирају, а не теологизирају”. Данашњим људима није потребан метод за изучавање живота, него живот сам. Зато је срамота када се „аутентична теологија повезује са схоластичком методологијом”, каже Влахос.

Срби су, у XX веку, имали два аутентична богослова - боговидца: Светог Николаја Жичког и Преподобног Јустина Ћелијског. Њих је Бог прославио, и јавио свету још за њиховог живота. Тако је Свети Силуан Атонски препознао Владика Николаја, и писао о њему („Држи ум свој у аду и не очајавај”, стр. 56): „Од добрих људи шири се радост и весеље. Дошао је Свети владика Николај и донео нам много радости. Ево шта се каже код Апостола: Дух Свети поставља епископе, и Дух даје радост и весеље кад погледамо Владика - он је у обличју Христовом. Тако да га је Дух Свети светлошћу украсио. Ми много волимо светог владика. Тако су волели Господа ученици Његови и радовали се. А наш милостиви Господ дао је, (онде) на земљи, Духа Светога. Он живи у епископима православним. О епископи Светлости! Водите нас к Оцу Небескоме, куда чезну душе наше дан и ноћ! Познали смо Господа Духом Светим. Он нас је привукао да га волимо, и созерцавамо, и да се бојимо да Га како не ожалостимо гордошћу и непослушношћу. Богу нашем слава!”

А аву Јустина смагнали су светим сви православни - од Свете Горе до Токија. Називали су га „високоврхим храстом Православља” и „савешћу Србске Цркве”.

Од њиховог подвижничког и списатељског наслеђа могли смо да живимо још петсто година. На нашим богословским школама морале су да постоје катедре за изучавање њиховог стваралаштва.

Николајева „Касијана” једна је од најдубљих богословских дела о љубави, а „Љубостињски стослов” није ништа мањи од древних светоотачких стослова, о чему пише француски православни теолог Жан Клод Ларше.

А „Догматика” Св. Јустина Ћелијског? Владика Атанасије (Јевтић) о њој каже: „Догматика Оца Јустина се сматра данас најбољом у Православљу (што сам Отац Јустин не би из смирења никада признао), јер она следује догматско богословље Светих Отаца, нарочито Светог Јована Дамаскина, пред којим се, као и пред свима Светим Апостолима и Светим Оцима Цркве Христове, Јустин бескрајно смиривао, као пред Српским Светитељима: Светим Савом и Светим Николајем” (Вл. Атанасије: Преподобни Јустин Нови Ћелијски - Кратко житије, Ман. Ћелије, 2009, стр. 11)!

Па где су „Касијана” Николајева и „Догматика” Јустинова ба Богословском факултету СПЦ? Нема их - неко их је одбацио, можда да би пропагирао раздвајање онтологије од етике.

Искрено се надамо да ће се то променити, и да ће се наши новотеолози смирити пред Светим Дамаскином, Николајем Жичким и Јустином Ђелијским. И, наравно, пред Светим Савом, чија смо духовна деца ако идемо његовим трагом, како у служењу Литургије, тако и у области хришћанског морала.

Онтологија и етика епископског служења

У чудно доба теологије, када се некимa привиђа раздвајање онтологије од етике, и када се инсистира на епископу као средишту свега у Цркви, треба се сетити светих епископа Цркве, и рећи: „Кад је епископ светогa живота, он је заиста икона Христова, не само док служи Литургију!” А то постаје жртвујући се за Богом му поверену паству и угледајући се на Христа Многонапаћеног. Митрополит Антоније (Блум), говорећи о архијереју у Литургији („Пред лицем Бога Живога”, стр. 126-127), каже о томе следеће:

>> Ми гледамо иконе које приказују Распеће, али не видимо човека Исуса Христа Који умире на Крсту: спокој победе је легао на ове страшне слике. Али ми не смемо то да заборављамо; како можемо да заборавимо на то, како можемо у Литургији да видимо само предивну службу, само богослужење које нам тако много говори и тако бесконачно много нам даје?! Зар не умемо кроз ову лепоту да видимо страшну, трагичну реалност онога што она приказује? Смрт не бива лепа; она може да буде величанствена, али она није лепа. Мученичка смрт може бити грандиозна и величанствена, али не може да буде лепа; и ми морамо да се ишчупамо из слика на које смо навикли, које нам пружа црквено богослужење, у реалност самих догађаја.

И то можемо да доживимо свуда, у читавом богослужењу. Крст, Распеће које гледамо приказују нам жртву и победу Христа, али не смемо да видимо у њему само победу. Свештеничка одежда нам приказује царску славу Христа Који је победио, али не смемо да заборавимо колико је ово царевање коштало Сина Човечијег. Често се говори о томе да је цело архијерејско богослужење некако концентрисано око архијереја. Да, ако само умемо да видимо шта он представља, ако смогнемо да осетимо у разним дејствима која га окружују страшне, а не светле слике Новог и Старог Завета. Архијереј улази у храм, он стоји на средини, тако да га сви виде, и са њега се скида горња одећа, зар то није слика онога како су, у ноћи Христовог страдања, са Њега скинули одећу и како је остао сам, да Га сви виде, спреман на батине, на срамоту, на подсмех? Христос говори Петру: Доћи ће време када ћеш раширити руке своје, и други ћете опасати и поћи ћеш куда не желиш (Јн. 21, 18). Архијереј, такође, подиже своје руке и на њега стављају појас који значи спремност на подвиг, на труд. Ми у томе можемо видети само прислуживање архијереју, можемо да видимо и ону страшну слику која се указала

пред Петром када га је Христос упозоравао на смрт каквом ће умрети. Митра представља трнов венац; ми имамо власт да га видимо или не видимо, ми смо слепи или нисмо... И пре свега овога свештеник пре службе облачи белу кошуљу која представља непорочност, чистоту, исту ону чистоту јагњета, овце која иде на клање. Све су то слике, али ми можемо да их видимо или да будемо слепи. Исто ово можемо да кажемо за све што се у цркви дешава, само је веома страшно када дозвољавамо да будемо заслепљени лепотом, очарани хармонијом свега онога што постоји и када не видимо шта то представља. Христос је Агнец Који се родио на смрт, стављен у јасле које већ представљају жртвеник; Агнец Који се родио у пећини која већ наговештава пећину-гробницу у оном врту где ће Његово мртво Тело (или рецимо простије, оштрије: труп) бити положен после страшне смрти на Крсту. И читав пут Његовог живота води Га ка Тајној Вечери. <<

Дакле, епископ је ЖРТВА, по угледу на ХРИСТА - пре свега, жртва своје пастве, којој мора да покаже пример љубави која побеђује смрт. Такви су били свети епископи којих се сећамо - Свети Игњатије Богоносац, коме је у срцу био Господ; Свети Јован Златоусти, заступник сиротиње и разобличитељ богаташа, који је на цариградском престолу био пуки сиромаш; Свети Василије Велики, оснивач првих болница у историји света; Свети Амвросије Милански, који је цара Теодосија, због суровог гушења буне у Солуну, одлучио од Причешћа; Свети Јован Милостиви, који је плакао кад не удели милостињу ближњем, јер је сматрао да му је пропао дан... А у србском народу? Свети Сава, чијим су именом, обдареним силом Божјом, жене сириле млеко; Свети Василије Острошки, који је живео „у студеној стени топлоте ради Божије“; Свети Петар Цетињски, коме је његов народ често наносио више зла него Турци, али који се никад није одрекао свог народа; Свети Николај Жички, који је шаком и капом делио сиротињи, скидао обућу с ногу да је да убогоме, а сам спавао у подруму Жиче, с пањем под главом...

Онтологија светотројичне Истине и етика благодатног живота у светим архијерејима складно су се спајале. Јер, то је ЈЕДИНИ начин да се Еванђеље посведочи у својој пуноти. Руски мисионар, архимандрит Спиридон („Христос у руским тамницама“, стр. 34-38) сведочи о неуспеху своје проповеди међу будистичким монасима - Бурјатима у доба царске (формално - православне) Русије управо због неморала својих истовераца:

>> Једном сам свратио у неки будистички манастир. Старешина ме је примио врло љубазно. Но, како је било већ доцкан, старешина је наш разговор одложио за сутрадан. Следећег јутра, у пратњи самог старешине упутио сам се у њихово идолиште. Монаси - ламе су се већ налазили на својим местима.

Седе поред мене. Почео сам своју благовест тиме како је Бог створио свет и како је послао свог Јединородног Сина ради спасења људског рода. Како је Гос-

под био смирен и послушан вољи Оца небеског, како је страдао, васкрсао, вазнео се на небо и како ће опет доћи да суди живима и мртвима. Затим сам прешао на Његово свето учење и особито се задржао на Христовој Беседи на Гори. Учинило ми се да ме ламе врло пажљиво слушају. Завршивши своју беседу, ја сам после краће паузе већ хтео да кренем, али видим, устаје један од њих и пошто ми се поклони, стаде међу своје истоверце и поче да говори, показујући много веће знање него што сам ја могао и претпоставити. Не могу у потпуности да пренесем његове речи, јер је његов говор био дугачак, а ја сам био прилично потресен и узрујан. Но, приближно је ово рекао: „Господине мисионару, ви сте нам изложили вашу хришћанску религију, и ми смо вас са великом љубављу и пажњом слушали. Сада молимо да и ви послушате нас незнабошце, некултурне људе. Да, господине мисионару, хришћанска религија је заиста најузвишенија, космичка религија. Када би и на другим планетама живела разумна бића попут нас, ни она не би могла имати религију бољу од хришћанске, зато што хришћанска религија није од овог света, него је Божје откривење. У хришћанској религији нема ничег људског, тварног, она је као суза или кристал чиста мисао Божја. Та мисао је Онај Логос, о коме Јован Богослов говори да је Он постао тело и ваплоћење Бога. Христос је јесте Ваплоћени Логос. Његово учење је у свету показало нове путеве живота за људски род и представљало откривење Божје воље људима. А његова воља и јесте да хришћани живе онако како је живео Христос. Христово учење је било одраз Његовог живљења. Но, погледајте сами, господине мисионару, погледајте непристрасно и реците - да ли свет живи онако како је учио Христос? Христос је проповедао љубав према Богу и људима, мир, кротост, смирење, опраштање. Он је заповедао да се за зло плаћа добром, да се не сабира богатство на земљи, не само да се не убија, него и да се не гневи, да се брачни живот држи у чистоти, а Бог да се воли више од оца, сина, мајке, жене, чак више и од самог себе. Тако је учио Христос, али ви хришћани нисте такви. Ви живите као некакве крволочне звери. Требало би да се стидите и да поменете Христа, јер су вам уста пуна крви. Међу нама по начину живота нема никог горег од хришћана. Ко овде највише вара, блуднички, краде, лаже, убија, ратује? Хришћани - они су највећи богоодступници. Ви долазите да нам проповедате о Христу, а доносите нам ужас и несрећу. Нећу говорити о инквизицији, нити о томе како су са дивљацима поступали хришћани. Поменућу шта се недавно десило. Почела је изградња Велике сибирске железнице. Она, као што знате, пролази покрај нас. И ми смо се радовали да ће Руси, можда, у наш дивљи, некултурни живот унети светлост и љубав хришћанског живота. Са нестрпљењем смо очекивали када ће пруга стићи до нас. И дочекали смо је, на своју несрећу. Ваши радници су већ пијани долазили у наше јурге, напијали Бурјате, силовали наше жене... И код нас се

појавише: пијанство, отимачине, убиства, туче, свађе, болести. Код нас до тада није било брава, јер није било ни лопова, а камоли убица. А сада, када су наши Бурјати окусили вашу културу и дознали шта је, по вама, прави живот, ми више не знамо шта да радимо са њима. Да нас Абида и Мојдари сачувају од таквих хришћана! Такви су и ваши мисионари. Они и сами не верују у оно што проповедају. Када би веровали у то, и живели онако како је Христос учио, не би морали никоме ни да проповедају: сви бисмо примили хришћанство. Јер дело је јаче од речи. Како бисмо ми остали у тами, ако бисмо око себе видели светлост? Ви неосновано мислите, господине мисионару, да смо ми такве незналице, да не знамо где је и шта је добро, а шта зло. Но, ми се бојимо да би нам од вашег хришћанства било још горе, да бисмо сасвим подивљали. Видели смо ваше мисионаре који воле новац, који пуше, пију - и живе неморално као наши рђави Бурјати. А таквих мисионара, који би истински волели Христа више него себе, ми нисмо видели. Ваши свештеници говоре да су они од Самог Христа добили власт да опраштају грехе, очишћавају душе, изгоне нечисте духове и исцељују сваку болест код људи. А ви, хришћани, не само да нам не показујете ту своју власт да све зло, нечисто и накарадно одсецате, чистите и лечите, него својим начином живота само заражавате незнабошце. Не, господине мисионару, нека прво сами хришћани поверују у свог Бога и нека нам покажу да га воле. Тада ћемо и ми, можда, примити вас, мисионаре, као анђеле Божје и прихватити хришћанство”. После тога лама је сео, а ја сам све време седео као паралисан, као муњом опшинут. И да ми није предложио да устанем, ја се не би померио са свог места. У животу нисам доживео такав ужасан стид и такво срамоћење хришћанства, као за време тог разговора и после њега. Опростио сам се од старешине, сео на свог коња и побегао главом без обзира. У то време сам још увек био овосветски човек. Отишао сам са најмучнијим мислима о себи, свом животу, о савременим хришћанима уопште. Ма колико ми то било болно и тешко, морао сам да признам да је будистички лама у много чему био у праву...

„Шта је то - мислио сам - па зар су непријатељи проповеди о Христу постали - сами хришћани? Зар наш живот срамоти хришћанство пред светом?” Јасно сам осетио да заиста и мој живот није у складу са Еванђељем, << пише с болом отац Спиридон.

Дакле, неуспех проповеди православне онтологије (догмата) непосредна је последица неуспеха сведочења хришћанским животом - етика је загајила, нема сумње. То је хришћанска етика као битијна пројава Христа у Христовима, а не као Кантов „морални императив” или „ситуациона етика” неогезистенцијалиста и америчких поп-психолога. Она је *conditio sine qua non* хришћанске проповеди свету.

Морамо да будемо искрени: у историји Цркве било је много промашених и

неуспелих хришћана, од лаика до епископа. Неостварени хришћани - мирјани наносили су зло Цркви својом равнодушношћу и грехом у великој мери. То су, по месту на коме су се нашли, још више чинили неуспели епископи.

У делу „О недостојним властодршцима”, Свети Анастасије Синаит пише о једном монаху, који се молио Господу да му открије зашто је на царски трон послао крвавог Фоку тиранина. Господ му се јавио и рекао: „Зато што нисам могао да нађем горег од овог”. Такође, приповеда и о неком раднику на хиподрому, који је био прави олош и који је, стицајем околности, хиротонисан за епископа свог града. Извесно време је провео на престолу, и погордио се, мислећи да је велики пред Богом и људима. Јавио му се анђеоски Господњи и рекао да не треба да се горди, јер је Бог допустио да буде хиротонисан зато што је народ тог града толико грешан да му је њега, бившег хиподромског радника, послао за архијереја - да би их казнио као безаконике.

Дакле, поједини епископи, као и световни властодршци, могу бити казна Божја.

Већ је Свети Григорије Богослов епископима свог времена поручивао: „Ја се нисам занео епископским духом, не наоружавам се заједно с вама да би се тукао, као што се међу собом туку пси за добачени комад.” И додавао је: „Не бојим се ни лава, ни племенитог леопарда, чак се и страшна змија може натерати у бекство. Само је једно страшно, верујте - лоши епископи! Не дрхтите пред висином чина. Јер многи поседују чин, али немају сви благодат”. Додавао је: „Лав, гуја и змија великодушнији су и кроткији у поређењу са рђавим епископима који су препуни гордости и који немају искре љубави. Погледај га, и кроз овчју кожу ћеш угледати вука; ако пак није вук, нека ме у то увери не речима, већ делом; ја не ценим учење које је у супротности са животом... Пастири су према слабима као лавови, а према јакима као пси, који свуда забадају свој нос и пужу чешће пред вратима утицајних људи, неголи пред вратима људи мудрих. Један од њих се хвали својим племенитим пореклом, други беседничким даром, трећи богатством, четврти својим везама, а они који не могу да се похвале ничим сличним, хвале се пороцима.”

Свети Исидор Пелусиот, у писму свештенику Теосију (V век), каже да епископство „доликује само /.../ малом броју /.../ оних који се придржавају мисли да је оно очинска брижност, а не сопствена самовоља. Пошто су га претворили у владање, боље рећи /.../ у самовољу, знај да о тој видљивој и жељеној власти /.../ мишљење није високо /.../ Зато се не чудите што је презвитер Јарак, као паметан човек, бежао од тог чина као од најгоре болести.”

Свети Григорије Двојеслов, у VII веку, каже: „Ако смо призвани епископском чину, онда је то вероватно ради нашег кажњавања, јер имамо само име епископа,

али не и његове врлине. Они који су нам поверени од Бога се удаљавају, а ми ћутимо; они гину у злу, а ми им руку не пружамо да бисмо их извукли. Обузети световним пословима, равнодушни смо према судбини душа.”

Свети Симеон Нови Богослов, у X веку: „Али шта рећи онима који воле да буду угледна лица и хоће да буду постављени за јереје, архијереје, игумане, када видиш да они не знају ништа од неопходних и божанских ствари /.../ (Ми смо, нап. В. Д.) недоношчад, а тежимо да се домогнемо свештених места, да се успнемо на апостолске престоле. А што је најгоре, углавном новцем купујемо свештенство, те, иако никада нисмо били овце, желимо да напасамо царско стадо, и то само да бисмо, попут звери, напунили свој стомак”.

Руски мученик, црквени писац, Михаил Новоселов, поручивао је народу: „Нека нас не збуњује неверност мноштва пастира и архипастира као неочекивана појава: то није новост за Цркву Божју чији су морални потреси, који су увек потицали од јерархије, а не од верног народа, бивали тако чести и јаки да су дали повод за поучну досетку: „Ако епископи нису надвладали Цркву, ни врата ада неће је надвладати.”

Очито је да велики Свети Оци Цркве од Истока нису сматрали да није битно да ли епископ има врлина или их нема; без обзира на хиротонију, која епископа чини преносиоцем благодати, пожељно је он да буде и носилац благодати Божје.

А тек какве су све владике морали да подносе Срби за време турске окупације?

Погледајмо само период фанариотске црквене власти у XIX веку. Неки митрополит Синесије (владика рашко - призренски од 1836. до 1840.) могао је, по Панти Срећковићу, „дневно попити по три оке ракије...Као пијаница сабирао је дружину и ту се чинила свака безаконија”.

Многи Срби су се турчили због обесног понашања другог Грка, митрополита Игњатија (1840 - 1849). После њега дође Грк са Самоса, митрополит Партеније (1849 - 1854), који је такође волео да пије. Једном је овај дошао да служи службу у Приштини. Јанаћије Поповић, у свом делу „Живот и рад Срба на Косову од 1812. до 1912”, описује шта се тада десило: „Кад је дошао у Приштину, народ га је дочекао као што и доликује главару своје цркве: свечано и предано, и с њим ушли у цркву, и тамо свеће запалили. Од многих свећа црква се задимила. Не могући, ваљда, да поднесе дим, владика се из олтара појавио на двери, па уместо благо и очински да каже да се свеће погасе, а он се био наругушио и рикнуо на турском језику: „Сундер бу боклери”, то јест „Угасите та...” Колико су те речи погодиле напаћене Србе, види се по томе што изнесе митрополита у двориште и тамо га на калдрму бацише као кладу. Он болно јекну, а они му са презрењем подвикнуше: „То није владика, нечастиви је то!”

О митрополитима Ананији, Герману и Синесију, Јанаћије Поповић вели: „И

сва тројица беху окорели Грци, са мржњом према Србима - „варварима”, те стога никад Србина не узеше у заштити од турске обести, нити ма кога чиме помогоше. А, на против, и они Србину гулише кожу, као и аге и бегови... трудили су да Србима униште чисто српско обележје - Славу, а уведу „имендан” чељади...”

(Додуше, и наравно, било је и племенитих грчких архијереја - митрополит Мелетије (1824 - 1895) отварао је школе за Србе, а сваке године, за Васкрс, успевао је да од паше добије отпуст из затвора свих похапшених Срба. Они би прво дошли на Свету Литургију, па код владике на ручак, а онда - својим кућама.)

Ипак, Срби су издржали на путу Христовом. Како? Тако што су умели да разликују лошег архијереја од Великог Архијереја, Христа, и попа Николу од Светог Николе. Док год то буду умели, за Србе има наде, оне којој се свештеник на крају Литургије обраћа са „Слава Теби, Христе Боже, надо наша, слава Теби!”

ПИТАЊА ЕПИСКОПУ ИГЊАТИЈУ

Постављајући питања епископу браничевском Игњатију, ја их постављам као двоструки лаик: као лаик у уобичајеном значењу те речи (незналица), али и као и лаик у изворном значењу те речи - члан лаоса, народа Божјег. Пре но што сам се усудио да поставим питања једном епископу, питао сам себе, лаика: „Откуда ти право да питаш?”

Одговор сам нашао код епископа будимског Данила (Мати Макарија: Светлоносац; владика Данило Крстић, манастир Соколица, 2006, стр. 183 - 186), и православног француског архимандрита Лава (Жилеа), (Алфа и Омега 1-15/1998.). Ево одговора епископа Данила:

>>Некима није јасно каква је улога лаика (то јест верника) у Цркви.

Лаик не значи у Православљу „незналица”, као на Западу где народ није знао грчки, него долази од грчке речи „лаос” (народ Божији).

Лаици нису клирици, значи немају свештеничку службу у олтару, али и они пуноправно учествују у Литургији и причешћују се Телом и Крвљу Христа Бога из истога Путира као и свештеници. (Такве једнакости у Причести немају верници у римокатолицизму).

Значи код нас православних не би смело да буде сукоба између свештеника и одборника. Јер свима је Господ заповедио: „Будите савршени као Отац ваш небески.” Ово Господ није наредио само поповима и калуђерима, него свима по мери њихових талената. И свако треба да стреми ка томе духовном савршенству умножавајући своје таленте на корист и изграђивање Цркве (своје парохије или Епархије).

У овоземаљаском животу Цркве верници преузимају на себе приземне но веома важне послове у животу парохије као што су: појци, продавачи свећа, тутори или одборници за рачуноводство, да би свештенику остало више времена за духовни живот пастира: за богослужење, молитву, веронауку и за посећивање болесника.

Дакле верници имају неодоумиво право и велику привилегију да се старају о економском животу парохије и Епархије (али без делења и затварања у „самоуправне аутономијаше”).

Епископ - клир - народ, то је неделива целина, то је живи организам Епархије као Цркве Божије.

Тај организам неизбежно има организацију на овој Земљи, а то је чиновнички апарат: секретаре, економе, кустосе музеја, службенике здравственог осигурања, црквеног туризма...

Познато је да Епископ значи Надгледач који надгледа не само пастирски рад

парохијских свештеника, но и финансијски рад црквених одборника преко посебног изасланика из Епархије, са титулом -рачуноиспитач.

Из свега раније реченога јасно је свима да Епископ није изнад Цркве (а ни парох изнад парохије), него увек унутар Цркве, увек са Црквом, „у љубави са свима светима” (Ефес. 3:18) како рече свети Павле, подразумевајући под „светима” све вернике дате Епархије или парохије.

Та саборност или целовитост (грчки речено католичанственост) Православне Цркве доживљава се као свенародно спонтано усвајање и прихватање (rescriptio) Саборских одлука - како је то било кроз векове до данас.

Ова сагласност свих верника се постиже даром Духа Светога, који је Дух мира и братољубија а не демагошког надгласавања.

Равнотежа између црквене јерархије и црквенога народа очигледна је у јединству на Литургији, не само у причешћивању, него и обреду рукоположења: ђакон, јереја и Архијереја. Када се ђакон окрене народу и викне „Повели!” (Заповедај!) он тиме позива црквени народ да из себе издвоји кандидата за рукоположење. Онда, окренувши се ка олтару ђакон викне „Повелите!” (Заповедајте!) тиме он моли све презвитере и ђаконе у олтару за њихову сагласност да из народа издвојени кандидат буде рукоположен у олтарску службу. Трећи пут ђакон викне „Повели Преосвештени Владико!” тражећи тиме и највишу сагласност Епископа.

Морамо сви бринути за своју Цркву и ревновати у њој по мери и моћи својих талената од Бога добијених.

Међутим у духовном животу не иде ништа аутоматски. Све се добија напором своје слободне воље - подвигом.

Као сарадници Божији (1 пос. Коринћанима 3:9) без обзира на чин, сви смо ми једнако одговорни за Свето Православље, за чистоту вере апостолске. (А чин општега свештенства има сваки верник кроз миропомазање). Зато и мали дечак када прочита Апостол одговара свештенику „И духу твоме” пошто му је јереј рекао „Мир ти”. То значи да и дечак има свој свештени благослов. Презвитер не може почети Литургију а да му неко од верника не одговори „Амин”. Према томе појац или хор најлепше изражавају веру народа на Литургији.

Ако би, не дај Боже, сви Епископи, свештеници или ђакони у датом поколењу, попустили у чистоти православних догмата, онда би један храбри лаик (верник), без обзира на опасност, рекао истину вере апостолске. То се једном десило у шестом веку у Ромејском царству, када је свети Максим Исповедник, обичан монах без свештеног чина - храбро изрекао теолошку истину - упркос Цару и Патријарсима тога доба.

Значи, добри и богомолни верник који сарађује са Духом Светим боље гради

Цркву него лени клирик. И у Дан Васкрсења, такав Божији сарадник, који је на земљи био међу последњима, биће на небесима међу првима. Зато о Другом Доласку, до самога Христа, добијају најпочаснија места Пресвета Богомати Марија Дјева и монах девственик свети Јован Крститељ (а не "попови", свети Петар и Павле). <<

А ево шта каже архимандрит Лав (Жиле):

>> Мој задатак је да дам кратак преглед историје верника-лаика (припадника народа Божијег, лаиката) у Православној Цркви.

За почетак бих хтео да подсетим на то каквим се појмовима користи Библија да би изразила идеју свештенослужења. Ми срећемо у Библији две речи: прво, реч „јереј” која на грчком језику означава како јудејско старозаветно свештенство тако и паганско свештенство, односно свештенство чија је сврха жртвоприношење на престолу. Међутим, у Новом Завету за свештеника се употребљава реч презвитер означава црквена лица која су постављена да управљају помесним црквеним заједницама.

Христос је укинуо свештенике као посебну касту. Сви Хришћани, сви чланови Тела Христовог постали су (у Христу) свештеници, јер су сви помазани и чине свеопште царско свештенство. Но, од овог царског свештенства издвајају се презвитери - предстојатељи који, касније, кроз рукоположење, постају епископи и свештеници у црквеним заједницама. Одмах прецизирајмо: презвитер, није напросто изабрано лице; пуномоћја која му поверава заједница царскога свештенства морају бити у складу са стварним (благодатним) посвећењем свише, захваљујући којем епископи и постају носиоци апостолске благодати. Овде је увек неопходан и унутарњи призив од Бога. Кроз силазак Духа Светог, епископи (и свештеници) се „облаче” у силу Самога Христа.

Полазећи од овог основног принципа, хтео бих да изложим пет теза. Није реч о чврсто оформљеним догматичким формулацијама, већ о ставовима. Предлажем неколико теза које могу постаји тема нашег разговора.

Ево мог првог става: Верници-лаици су увек доприносили заштити и ширењу вере, јер одлучујућа улога у области вероучитељског предања припада свецелом Телу Христовом.

Појам о лаику-заштитнику вере био је јасно формулисан у „Посланици источних патријарха” 1848. године, која је била одговор на енциклику папе Пија IX. Реч „заштитник” у грчком језику (значањски) врло снажно указује на човека наоружаног штитом. Следи запажање да „Посланица источних патријарха” не назива вернике-лаике судијама о питањима вере, већ заштитницима вере. Суђење о питањима вере припада сабору епископа као јединих опуномоћених представника верника-лаика и, истовремено, јединих носилаца апостолске благодати.

Ја сам такође рекао, да су верници-лаици обавезни да шире богословску просвету. Ово је карактеристично својство Православља. Очигледно је да многи православни богослови нису свештеници, већ верници-лаици. Већина предавача на православним богословским факултетима су, такође, верници-лаици.

Рекао сам да је највиша инстанца у области вероучитељског предања, свецело Тело Христово. Ово тврђење може се учинити неочекиваним, јер православни признају Васељенске Саборе за видљиве изразе вероучитељског предања. Међутим, историја показује, да Сабор постаје истински Васељенски и бива прихваћен као такав у свести верујућих само онда, када и верници-лаици признају и усвоје одлуке Сабора. Као највиши орган, који опредељује истинитост свега, јавља се на тај начин свецело Тело Христово, свецело црквено Тело, које признаје и усваја саборске одлуке. У историји Цркве може се наћи на више оваквих примера. Иако је сабор који је био одржан у древнохришћанској Грчкој био назван Ефеским, он је касније одбачен од стране пуноте црквене свести као разбојнички. Флорентински сабор у XV веку, на коме су православни јерарси признали првенство Рима, био је одбачен од стране пуноте православних верника.

Други мој став је следећи: Православни лаици-верници с увек имали значајну улогу у управљању Црквом.

Ово потврђује сама историја. Патријарх, епископ и парохијски свештеник у већини случајева се одређују кроз бирање које, наравно, мора бити у сагласју са силаском Божанске благодати кроз посвећење које епископе (а преко њих, свештенике) чини носиоцима апостолског прејемства. Историја православне Цркве, углавном у XVI - XVII веку, у граничним подручјима Русије показује, како су православна братства верника-лаика била истинске тврђаве, стубови Православља.

Земаљски послови епархија обично се налазе у надлежности епархијских управних одбора и савета, а епископ, по сили своје пастирске харизме, има пре свега духовну улогу благодатне личности, духовнога оца свештенослужитеља. Последњи руски Сабор из 1917. године дозволио је да верници-лаици могу бити чланови Сабора. У случајевима када држава надзире структуру и делатност Цркве, Црква представља свецели хришћански народ (пример овоме је Грчка).

Прелазим на трећи став: Верници-лаици су увек служили Цркви као духоносци и пророци.

Поред литургијског служења постоји и служење духовно. Историја Православне Цркве показује колики је значај оних који су називали „духоносцима”, „духовним људима”: понекад су то били монаси, некад верници-лаици, којима су се људи обраћали за духовне савете. Тако се десило у Русији, на пример, да су људи Божији или како су их називали „поклоници”, „боготражитељи”, „Христа ради јуродиви” -имали често и већи духовни ауторитет (у Цркви) од самих

свештенослужитеља. Такво благодатно, духоносно служење није се прекидало и неће се прекидати у Цркви.

Ево мог четвртог става: Православни верници-лаици су у Цркви увек остваривали непосредно литургијско служење.

На пример, у случају нужде верник-лаик може савршити Крштење и оно ће бити дејствено.

Или ако погледамо Свету Евхаристију, може се рећи да у православној Литургији верник-лаик има своју непосредну улогу и службу. Да ово даље појасним: у суштини једини Савршитељ Тајне Вечере јесте Христос, а епископ (свештеник) је ту само апостолски сведок, гарант присуства Господа. Учесће верника-лаика је непосредно у том смислу што за време евхаристијске Вечере свештеник ни за тренутак не стоји између верника и Христа, као посредник који не допушта непосредно општење (Бога и верних). Све време Литургије он говори „ми”, а не „ја”, и он је, такорећи, гласноговорник у име сабране заједнице. (С друге стране, управо он - тачније епископ који га поставља - сабира заједницу, сједињујући је око Христа у евхаристијску заједницу). У моменту освештања Светих Дарова, тј. Хлеба и Вина Евхаристије, евхаристијско претварање (за разлику од Латинске цркве) не обавља свештеник кроз произношење одређених молитви, већ свештеник у име верујућих моли Духа Светога да саврши ово претварање предложених Дарова. Он се обраћа Богу... Са једне стране присуствују Бог-Отац, Христос, Дух Свети, а са друге - заједница која се изражава преко свештеника; но сам свештеник не може савршити претварање Дарова, он само изговара молитву којом се заједница обраћа Богу, молитву која добија као свој одговор освештање Светих Дарова, чијим се сведоком, по апостолском обрасцу, јавља свештеник.

Ако размотримо Свету Тајну Покајања, ми видимо да верник-лаик и ту има непосредан приступ Богу. По православном схватању, свештеник није судија; онај који је сагрешио не долази на суд, очекујући пресуду од јереја. Ово изражава и спољашњи аспект (исповести): верник не клечи пред свештеником већ пред налоњем на коме су Јеванђеље и крст. Свештеник стоји по страни и обраћа се покајнику: „Ево, чедо, Христос невидљиво стоји примајући исповест, ја сам само сведок свега што ћеш рећи пред Њим.” „Стварни сведок праштања свише” - ето шта је свештеник у Светој Тајни Покајања. Свуда, изузев у Русији, где је латинска формула разрешења продрла из Пољске, православни свештеници у овој Светој Тајни не произносе разрешну молитву од себе, већ моле Бога за разрешење, говорећи овако: „Господ Бог.. Својом благодаћу да прости...” итд.

И ево, коначно, и петог става: Верницима-лаицима увек је припадало право иницијативе и слободног развоја православног служења. Истинитост овога очигледна је из историје православног апостолства, из примера древних братстава која су се већином састојала од верника-лаика, или из историје савремених православних покрета. Сетимо се, на пример, покрета православне омладине на Блиском Истоку, руског хришћанског покрета међу руском емиграцијом у Француској.

Од ових извора полазили су верници-лаици, и благодарећи њима су се развијали упркос повременом сумњичењу од стране свештенства (или, пак, других верника), постепено добијајући благослов и одобрење Цркве.

Као закључак ћу рећи да је сваки православни верник-лаик дужан да што је могуће јасније постане свестан реалности свог царског свештенства, а да сваки православни свештеник мора осмишљавати свој положај припадника народа Божијег, тј. члана свеопштег царског свештенства, које он дели са другим члановима Тела Христовог. Христос је био врховни Верник-Лаик. Он је укинуо свако крвно жртвоприношење и свако посредништво које спречава непосредни приступ Богу. Заједно са тим Исус Христос је савршени Образ Свештенства. Он је Првосвештеник, Који је Сопственом речју и смрћу показао, да нема другог свештенства, осим потпуног саможртвовања. << Ово су речи оца Лава.

Дакле, из те перспективе усуђујем се да поставим питање епископу Игњатију. Пошто сам од многих већ оптуживан за „дрскост”, „расколуучитељство” (па и страшније ствари, попут, Боже опрости, „хуле на Духа Светог”), не верујем да ће ова моја питања бити схваћена онако како су постављена: са поштовањем према епископу Игњатију и бригом за Предање Цркве, које је очевина свих православних. Но - глас савести ми налаже да питања поставим.

Ваше Преосвештенство,

питања која Вам постављам су следећа:

- Да ли се у потпуности слажете са учењем митрополита Зизјуласа о томе са се „Битије Божје поистовећује с чином заједницења” и „Божанска Природа скоро по дефиницији има одношajни карактер” (substance possesses almost by definition a relational character)?

- Да ли се у потпуности слажете са учењем митрополита Зизјуласа о томе да је личност Бога Оца, на изванредан начин, потчињена општењу, зависна од општења и може се констатовати само општењем („љубав као начин постојања Бога на неки начин Га „ипостазира”)?

- Колико учење о подударану Истине и битија означава произвољност у

односу на Истину, с обзиром да је Истина саздала твар, па није тек „дискусиона” и „дијалошка”, него се изражава догматички, јер је Истина Бог Творац и Бог Судија?

- Да ли заиста сматрате да се Истина свагда подудара с међуличносним општењем, при чему је критеријум Истине одношajност, па, ако су паписти и православни ступили у дијалог, он већ поседује извесну истинитост и фундаменталност, без обзира на садржај истог?

- Колико се учење о Истини као пуком заједничарењу поклапа с постмодернистичким учењем о интерпретативној заједници као извору „истинитости” (при чему, у суштини, једна и јединствена Истина не постоји)?

- Слажете ли се са учењем Светих Отаца да није било смрти у изначалној творевини, него ју је Бог створио нетрулежном, при чему је, завишћу ђавола, а кроз Адамов грех, смрт ушла у свет?

- Да ли прихватате учење еволуционизма, попут митрополита Зизјуласа?

- Сматрате ли да се „евхаристијска еклисиологија” свештеника Николаја Афанасјева и митрополита Зизјуласа уобличила под снажним дејством римокатоличке евхаристијске еклисиологије, чији је челник био Анри де Либак, и која је снажно утицала на II ватикански концил?

- Верујете ли да је Православна Црква постигла било какав значајан резултат у тзв. „дијалогу љубави” (рецимо, обраћање већег броја инославних у једину спасоносну веру Цркве од Истока), и да је екуменизам нешто без чега не можемо?

- Верујете ли да душа може да постоји одвојено од тела (од смрти тела до свеопштег васкрсења), при чему ужива или непотпуно блаженство у рају или непотпуне муке у аду?

- Верујете ли у загробна митарства душе, када демони у души новопрестављеног траже оно што је њихово - непобеђене греховне страсти, и покушавају да спрече душу на путу ка Господу?

- Да ли сматрате да се икона Божја у човеку може свести само на слободу, иако је створеност човека по образу Господњем много сложенија (од „апофатичности” антропологије до учења да је и тело човеково саздано с обзиром на Ваплоћење Логоса)?

- Сматрате ли паписте и протестанте јеретичима лишеним благодати, или хришћанима који су сачували пуну благодаћ апостолског прејемства и Тајни?

- Сматрате ли учење митрополита Зизјуласа и Цариградске патријаршије о власти Фанара над православном Дијаспором нечим што је канонски исправно?

- Да ли је епископско служење у Цркви само датост хиротоније, или и датост личног и пастирског подвига?

- Можемо ли се вратити ранохришћанској улози епископа у Цркви, а да пренебрегнемо ранохришћанску улогу лаоса у бирању епископа?

- Да ли је критика на рачун нечије теологије (ако је епископ теолог) напад на достојанство епископског чина, или позив на дијалог?

- Да ли епископ, у складу са својом заклетвом на хиротонији, треба да слуша Свети Архијерејски Сабор своје Цркве, поготову ако су одлуке тог Сабора, по Уставу те Цркве, обавезне и извршне?

- Да ли су за Вас обавезујуће одлуке Светог Архијерејског Сабора о начину служења Свете Литургије, јер као што знате, својом одлуком од 23. маја 1986. године (бр. АС бр. 8/зап. 92) СА Сабор СПЦ наложио је: „Убудуће на подручју Српске Православне Цркве може се служити на црквенословенском и српском говорном језику. На српском језику може се служити само уз употребу Службеника у издању Светог Архијерејског Синода”. Истог тог датума донета је и следећа одлука (АС бр. 51/ зап. 103): „Умолити преосвећену Г.Г. епархијске архијереје да скрену пажњу подручном им парохијском свештенству да се, у циљу реда и дисциплине у Цркви, у свом узвишеном и одговорном раду држе црквених прописа, и на тај начин, са своје стране, помогну да се сачува вековни поредак у нашој Цркви”. А 21. маја 1991. године СА Сабор СПЦ је подсетио архијереје на своју одлуку из 1968. године (АС бр. 1024/зап. 592): „У погледу богослужбене праксе Српске Православне Цркве, држати се одлука Светог Архијерејског Сабора АС бр. 24/ зап. 46 од 16/3. маја 1968. године, која, између осталог, гласи:... безобзира на праксу у другим православним Црквама... остати при нашој богослужбеној пракси, држећи се традиције и прописа „Архијерејског чиновника”.

СА Сабор СПЦ је, својом одлуком од 6. октобра / 23. септембра 2006 (АС бр. 8, зап. 55) решио следеће: „На основу члана 70. тачка 6. Устава Српске Православне Цркве образовати Комисију за проучавање литургијских питања. У комисију се именују: Његово Високопреосвештенство Митрополит загребачко-љубљански Господин Јован - за председника; и за чланове Његово Преосвештенство Епископ канадски Господин Георгије, Његово Преосвештенство Епископ жички Господин Хризостом, Његово Преосвештенство Епископ бачки Господин Иринеј, Његово Преосвештенство Епископ бихаћко-петровачки Господин Хризостом и Његово Преосвештенство Епископ браничевски господин Игњатије.

Умолити Високопреосвећену и Преосвећену Господу епархијске архијереје да се, у погледу служења Свете Литургије и других богослужења, држе - до даљњег - устаљеног црквеног поретка”.

СА Сабор је, својом одлуком АС бр. 48 / зап. 24 и АС бр. 80 / зап. 166, од 15/2.

и 24/11. маја 2007, наложио: „Ставити у дужност Комисији за проучавање литургијских питања да настави започети рад, и да резултате до којих буде дошла достави Светом архијерејском сабору на коначну одлуку, о чему консултовати праксу и духовна искуства осталих помесних православних цркава, имајући у виду духовно стање нашег народа и спремност свештенства да те промене проведе у живот. У међувремену, док се не дође до прихватљивих резултата рада Комисије, у свим епархијама Српске православне цркве у погледу служења Свете литургије и других богослужења држати се устаљеног вековног поретка наше Цркве. Истовремено, умолити Преосвећену Господу епархијске архијереје да ову одлуку проведу у својим епархијама, претходно обзнанивши је свештенству и верујућем народу.

Ову одлуку објавити у Саопштењу за јавност о раду мајског заседања Светог архијерејског сабора, и Гласнику, службеном листу Српске православне цркве.”

И у мају 2008. године, СА Сабор СПЦ донео је одлуку истоветног садржаја (АС бр. 762/ зап. 529 од 29/16. Маја 2008.) ?

- Ако Свети Архијерејски Сабор СПЦ потиче од Апостолског Сабора у Јерусалиму, треба ли га слушати у Духу Светом, по узору на Дела апостолска, глава 15?

- Ко сме да мења поредак Свете Литургије - просветљени и обожени Оци или свако ко мисли да има право на то, у складу са својим јерархијским положајем и визијом изворне структуре Литургије?

- Да ли се иконичност Свете Литургије може свести само на сабрање свештенства и лаоса на челу са епископом ЕПИ ТО АВТО?

- Зашто сматрате да високи иконостас заклања, а не открива, литургијску Тајну Царства Божијег?

- Да ли је довољно само се причешћивати сваколтургијски, или се, зарад увида у своју недостојност, за Свето Причешће треба припремати постом, молитвом, покајањем и исповешћу?

- Колико су инославни литургичари утицали на “литургијску обнову” међу православнима?

- Да ли је у православном богословљу могуће раздвајање онтологије од етике, ако епископ Атанасије Јевтић, још један Ваш учитељ у богословљу, јасно каже (у свом тексту „Онтологија библијске етике”, „Саборност” 1-4/2003) да „не препоручује да се одбаци етика”, јер по њему (а и по учењу Цркве) „етику која извире и пројављује се као жива нарав живог бића, живе личности има Бог”?

И тако даље.

Ваше Преосвештенство!

Искрено Вас молим: на ова и друга питања постављена у књизи „Технологија или теологија”, покушајте да, макар најкраће, одговорите. Јер, Ваша одговорност као епископа и учитеља богословља огромна је, а очито је да Ваша теолошка мисао, из ових или оних разлога, изазива недоумице. Да истинујемо у Љубави која је Истина - Господу се помолимо!

Са изразима хришћанског поштовања,

Уочи Илиндана 2009.

Владимир Димитријевић,
бивши вероучитељ из Чачка

УМЕСТО ПОГОВОРА

Епископ будимски Данило (Крстић)

ПРАВОСЛАВНО СХВАТАЊЕ УНИВЕРСАЛНОСТИ (КАТОЛИЧНОСТИ)

У последње време, нажалост и многи православни људи мисле количински и приземно. Мисле као политичари овога света - хоризонтално. Међутим, пошто су већ усиновљени Богу Оцу, требало би да имају „ум Христов” и да пре свега мисле вертикално: „горе имајмо срца!”...

По православном разумевању грчке речи „катхолики”, Црква је „католичанска” или саборна зато што је Христос као Богочовек једини „католичански Човек” који „сабире” све вернике у Своме Телу. Црква је једна јер постоји само један Христос и она је света, јер је њена Глава (Господ Исус Христос) - Светац Божји. Црква је и апостолска, јер је Христос - Бог изабрао апостоле на најузвишенију службу под небом: да сведоче о Његовом васкрсењу. Значи, све четири ознаке Цркве долазе јој од Христа.

Католичност или универсалност Цркве зависи првенствено од „вертикалнога” споја локалне заједнице са Васкрслим Господом Христом који седи горе с десне стране Оца и, истовремено, стоји доле на олтару под видом Хлеба и Вина. А логички и историски тек је од другостепене последиčnosti „хоризонтално” ширење Цркве у географском смислу. Значи у почетку, после Педесетнице, Мати Црква је географски постојала само у Јерусалиму, али је она ипак била „католичанска” или свеобухватна због Тела Христовог у њој које је „католичанско” или саборно или свесабирно.

Светодуховско чудо претварања Хлеба и Вина у Тело и Крв Господа Христа може вршити сваки епископ као истински наследник светих апостола (и сваки презвитер као заменик епископа) када се народ Божји окупи на свету Литургији. Тако сваки епископ има целог Христа на сваком олтару своје Епархије.

Међутим, ако сваки православни епископ има у својој локалној Цркви исту ону пунину Христовога присуства на светој Литургији као и Мати - Црква Јерусалимска на Духове - зашто поједини епископ мора још да иде изван своје потпуне епархије на сабор епископа? То је зато што је Христос поставио Сабор од Дванаест Апостола, а не једног апостола, да руководи земаљском Црквом у целини. И када је искрсавао општецрквени проблем, решавао га је цео Сабор Апостола, а не један апостол. Зато православни епископи долазе на сабор архијереја у главни град своје области и на том сабору председава епископ - домаћин

који има почасну титулу архиепископ или патријарх. Првенство части цариградског патријарха у епископату православно-католичанске Цркве види се у томе што би он председавао на васеленском сабору епископа, где је он „први међу једнакима”.

Свака аутокефална православна Црква са својим Архијерејским Сабором на челу представља једну канонски заокружену пунину живота у Христу. Свака аутокефална православна Црква је мистички универсална, јер њен Архијерејски Сабор има универсалну духовну власт коју је Христос-Бог дао Дванаесторици Апостола, а та власт повлачи за собом молитвену и мисионарску одговорност не само за свој народ, него и за цео свет...

Универсалност, као својство Божије, одражава се најпре у истинитости (православности) Цркве, а затим и у њеној распрострањености по целој свету. Само је истинита Црква Божја - Православна Црква - и универсална или свеобухватна у есхатолошкој перспективи, без обзира има ли она велики или мали број верника широм васељене.

И Сам Господ је био више песимиста кад је поставио питање: да ли ће наћи људе од вере када се поново врати на Земљу... Значи, Христос не предвиђа да ће Његова православна Црква бити већинска међу религијама последњих дана овога света.

У то име треба да се развије „свето такмичење” међу православним нацијама и њиховим аутокефалним црквама - које ће од њих бити најплодније у апостолском мисионарењу и које ће очувати универсалну истину Православља чак и пред лицем Антихриста, све до Другог Доласка Цара Славе.

1971. година

1. Свети Атанасије Велики: О оваплоћењу Бога Логоса / Против идола, Беседа, Нови Сад, 2003.
2. Свети Симеон Нови Богослов: Беседе, Образ светачки, Београд, 2005.
3. Митрополит Јован Зизјулас: Православље, Богословски факултет СПЦ, Београд, 2003.
4. Митрополит Јован (Зизјулас): Наука и екологија: теолошки приступ, Теолошки погледи 1-4/1998.
5. Епископ Игњатије (Мидић): Црква - Сабор Светројичног сапостојања једног и многих („Саборност” 1-2/2008.)
6. Епископ Игњатије (Мидић): Православни катихизис за I и II разред срдњих школа, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2002.
7. Епископ Игњатије (Мидић): Православни катихизис / Приручник за наставнике основних и средњих школа, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд 2003.
8. Горан Илић: Хроника црквеног живота Епархије браничевске, Саборност 1/2008.
9. Епископ Игњатије (Мидић): Дијалектички однос између Царства Божјег и царства земаљског као претпоставка за појаву олтарских преграда, у књизи „Иконостас као духовни и културни печат православних хришћана”, Завод за заштиту споменика културе, Крагујевац, 2007.
10. Paul Mc Partlan: The Eucharist Makes the Church / Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue, Eastern Christian Publications, Fairfax, Va 2006.
11. Paul Mc Partlan: Sacrament of Salvation / An Introduction to Eucharistic Ecclesiology, T&T Clark, Edinburgh, 2000.
12. Andrew J. Sopko: The Theology of John Romanidis / Prophet of Roman Orthodoxy, Syxnaxis press, Dewdney, Canada, 1998.
13. The Quest for Unity / Orthodox and Catholics in Dialogue, St. Vladimirs Seminary press, United States Catholic Conference, Crestwood - Washington 1996.
14. Панајотис Нелас: Обожење у Христу, Хришћанска мисао, Ваљево 2001.
15. Валериј Лепяхин: Икона и икониичност (на руском), Москва, 2002.
16. Јован Фундулис: Литургиичке недоумице, Епархија жичка, Краљево 2005.
17. Митрополит Антоније (Блум): Пред лицем Бога Живога, Образ светачки, Београд, 2004.
18. Држи ум свој у аду и не очајавај / Живот и чуда, поуке и богословље Преподобног Силуана Светогорца, Образ светачки, Београд, 2004.
19. Господе, ко је човек?, Образ светачки, Београд 2004.

20. Павле Флоренски: Православље, Источник, 23/1997.
21. А. Н. Лебедев: Свештенство древне Васељенске Цркве од апостолских времена до X века, Zepet Book World, Београд, 2002.
22. Архимандрит Спиридон: Христос у руским тамницама, Неаника, Београд, 2004.
23. Митрополит Јеротеј Влахов: Православна духовност, Светигора, Цетиње, 2003.
24. Митрополит Јеротеј Влахов: Живот после смрти, Образ светачки, Београд, 1998.
25. Константин Каварнос: Бесмртност душе, (у књизи Ј. Влахов: Живот после смрти, Образ светачки, Београд, 1998.)
26. Hiromonk Damascene: Created in Incorruption: The Orthodox Patristic Understanding of Man and the Cosmos in Their Original, Fallen and Reedemed States, The Orthodox Word 1-2 / 2008.
27. Никос Мацукас: Проблем зла, Каленић, Крагујевац, 2005.
28. Верујем, Господе, и исповедам, Образ светачки, Београд 2005.
29. Вечно подне / Огледи о Светој Литургији и тајни спасења, Образ светачки, Београд, 2007.
30. Лек бесмртности /Света Тајна Причешћа у Православном Предању, Образ светачки, Београд, 2008.
31. Протојереј - ставрофор проф. др Димитрије Станилоје: Православно морално богословље, Епархија источно-америчка (без године издања)
32. Миодраг М. Петровић: Христос и Христ / Одговори др Атанасију Јевтићу, Атос, Београд, 2004.
33. Аноним: Призренски епископи 1019-1990. „Св. кнез Лазар” 2/1993.
34. Свети Никодим Светогорац: Књига духовних савета, Очев дом, Београд, 2008.
35. Михаил Новоселов: Писма пријатељима, са сајта svetosavlje.org.
36. Православна Црква и римокатолицизам / Од догматике до аскетике, Лио, Горњи Милановац, 2002.
37. Митрополит санктпетербуршки Јован: Буди веран до смрти, Образ светачки, Београд, 2005.
38. Владимир Димитријевић: Царско свештенство / Да ли је народ Божји лишен својих права?, Лио, Горњи Милановац, 2008.

САДРЖАЈ:

ЧИТАОЦУ	5
Црква- Сабор: Икона светројичног сапостојања Једног и Многих (разговор са епископом браничевским Игњатијем)	9
УЧИТЕЉ И УЧЕНИК	
<u>Митрополит Јован Зизјулас и његов ученик, епископ Игњатије (Мидић)</u>	33
Увод	33
Кога су змије уједале...	44
<u>Епископ Игњатије о митрополиту Зизјуласу и митрополит Зизјулас њим самим</u>	47
<u>Последице учења о изначалној смртности творевине</u>	56
<u>Анри Де Либак, Јован Зизјулас и екуменистички контекст „евхаристијске еклисиологије”</u>	58
<u>О томе да ли је папство Црква, да ли имамо истог Бога с папистима, као и о томе да ли је евхаристијско сабрање довољно за спасење без покајања и исповедања грехова својих</u>	62
СМРТ, СМРТНОСТ, БЕСМРТНОСТ	
<u>О смртности творевине</u>	79
<u>Шта је са умрлима до васкрсења?</u>	87
<u>Да ли је душа бесмртна, и како?</u>	110
Бесмртност душе са становишта философије	111
Бесмртност душе према православној теологији	112
Сведочанства Отаца Цркве	118
Философско теолошки аргументи	120
Сведочења у Житијима светих и другим списима	122
Оци Цркве нас уче	128
<u>Још о бесмртности душе и деконтекстуализацији дела Светих Отаца</u>	132
<u>Зашто се у Старом Завету мало говори о загробној судбини душе?</u>	135
<u>О Царству Божјем и паклу</u>	139
<u>Како победити смрт?</u>	144
ИКОНА И ИКОНИЧНОСТ	
<u>Учење о иконичности</u>	151

<u>Икона Божја у човеку (по Панајотису Неласу)</u>	154
<u>Православно богословље о личности</u>	156
Начин битовања и ипостас	156
Личност и подвижништво	163
<u>У чему је главна опасност новог богословља?</u>	165
ЕПИСКОП	
<u>Какав је значај епископа у Цркви?</u>	174
<u>Какав треба да буде епископ по Светом Никодиму Светогорцу?</u>	181
О томе да се будући првосвештеници бирају међу монасима и да прво постају монаси	181
О томе да некада свештеници нису били самозвани, него богозвани или народозвани	182
Која су добра од тиховања	183
Колико је недолично владати другима пре него што се завлада собом	184
<u>Епископофилија и епискополагрија</u>	186
Близина Светих Отаца Апостолима	190
Образовање Светих Отаца	191
Светост живота	191
Благодатна даровања Светих Отаца	192
<u>Ранохришћански положај епископа и маштање о „златном добу” Цркве</u>	207
<u>О поштовању према епископима, „гласовима против јерархије” и љубави</u>	225
О САБОРНОСТИ	
Саборност или самовоља? (Епископ Игњатије о односу Сабора и архијереја)	235
ЛИТУРГИЈА	
<u>Епископ Игњатије о Сабору и литургијским питањима</u>	246
<u>О Типику и импровизацији</u>	287
<u>О иконичности Литургије</u>	296
Црква као иконични лик	297
Иконотопос олтара и храма	298
Икониčnost иконостаса	301
Икониčnost богослужења	302
Епископ, свештеник као иконе Христа	303
Икониčnost времена. Еонотопос	304
Икониčnost богослужбених предмета	306
Икониčnost богослужбене одежде	306

Икониџност богослужбених дејстава	307
Икониџност богослужбених песама	308
Верници као иконе анђела	309
Реч као икониџни лик	310
Икониџност светлости и боје	310
Икониџност кађења	312
Икониџност осветљења храма	313
<u>Епископ Игњатије и питање иконостава</u>	316
<u>О Светом Причешћу: Како се припремати?</u>	339
ЕТИКА	
<u>Онтологија и етика, технологија и теологија</u>	351
Онтологија и етика епископског служења	357
ПИТАЊА ЕПИСКОПУ ИГЊАТИЈУ	364
УМЕСТО ПОГОВОРА	
Епископ Данило (Крстић): Православно схватање универсалности (католичности)	374
Литература	376