



ПОКАЈАЊЕ, ПРАШТАЊЕ И СПАСЕЊЕ

У САВРЕМЕНОЈ (ПОСТМОДЕРНОЈ) КУЛТУРИ

*Испунило се време
и приближило се Царство Божје;
покајте се и верујте у Јеванђеље
(Мк 1, 15)*

ЗБОРНИК РАДОВА

Златко Матић (ур.)



ПОКАЈАЊЕ, ПРАШТАЊЕ И СПАСЕЊЕ У САВРЕМЕНОЈ (ПОСТМОДЕРНОЈ) КУЛТУРИ

*Испунило се време и приближило се Царство Божје;
покајте се и верујте у Јеванђеље (Мк 1, 15)*

Научни богословски скуп поводом прославе
два века оснивања манастира Покајница

Манастир Покајница, 21. мај 2018.

ЗБОРНИК РАДОВА

Пројођакон доц. др Злајко Мајић, уредник



Институт за Систематско богословље ПБФ УБ
Одбор за просвету и културу ЕПБ

Београд – Пожаревац

2018

ИЗДАВАЧИ

Институт за Систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду
Београд

Одбор за просвету и културу
Епархије пожаревачко-браничевске
Пожаревац

Научни богословски скуп

поводом прославе два века оснивања манастира Покајница

ПОКАЈАЊЕ, ПРАШТАЊЕ И СПАСЕЊЕ У САВРЕМЕНОЈ (ПОСТМОДЕРНОЈ) КУЛТУРИ

*Исјунило се време и њиближило се Царсјво Божје;
покајје се и верујје у Јеванђеље (Мк 1, 15)*

Манастир Покајница, 21. мај 2018.

ЗБОРНИК РАДОВА

УРЕДНИК

Протођакон доц. др Златко Матић

ЗА ИЗДАВАЧЕ

ИСБ ПБФ УБ: Епископ проф. др Игнатије Мидић, декан
ОПК ЕПБ: Ђакон Томислав Пауновић

РЕЦЕНЗЕНТИ

Протојереј-ставрофор проф. др Зоран Крстић
Протојереј-ставрофор проф. др Драгомир Сандо
Проф. др Душко Прелевић

ЛЕКТУРА И КОРЕКТУРА

Милена Радинаревић

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК

Ђакон Горан Илић

ШТАМПА

„Графичар“, Ужице

ТИРАЖ

200

ISBN

978-86-87329-63-8

САДРЖАЈ

БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСKE ПРЕТПОСТАВКЕ ПОКАЈАЊА

Епископ проф. др Игнатије Мидић Литургија и покајање	9–22
Проф. др Богољуб Шијаковић Ка једној философији праштања	25–35
Презвитер доц. др Александар Ђаковац Есхатолошка димензија покајања	39–56
Проф. др Дражен Перић Покајање — благодатни дар онтолошког јединства и човекољубља Божијег	59–79

ПОКАЈАЊЕ У ОТАЧКОМ, ЛИТУРГИЈСКОМ И КАНОНСКОМ ПРЕДАЊУ

Проф. др Раде Кисић Покајање као <i>contrunctio amoris</i> у учењу Светог Григорија Двојеслова	85–98
Протођакон доц. др Предраг Петровић Порекло зла у спису „О божанским именима“ божанственог Дионисија Ареопагита	101–118
Доц. др Србољуб Убипариповић Света тајна исповести и покајања и обнова литургијског живота у Православној Цркви: извесне недоумице и актуелни изазови	121–140
Презвитер доц. др Зоран Деврња Покајање у канонском предању Цркве и савремена црквеносудска пракса	143–156

ПОКАЈАЊЕ И ДРУГИ

Ђакон доц. др Здравко Јовановић

Преумљење и постмодерни заокрет —
контекстуална конвергентност појмова

161–186

Протођакон доц. др Златко Матић

Света тајна (сакрамент) исповести и покајања
у Римокатоличкој Цркви: од Тридентског
до Другог ватиканског концила (и назад?)

189–205



БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСKE
ПРЕТПОСТАВКЕ ПОКАЈАЊА

Епископ проф. др Игнатије Мидић

ЛИТУРГИЈА И ПОКАЈАЊЕ



Епископ браничевски проф. др ИГНАТИЈЕ Мидић

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 17. 10. 1954. у Кнез Селу, Србија

Образовање

1980. Православни богословски факултет СПЦ,
диплома из теолошких наука

1987. Универзитет у Атини, Православни богословски
факултет, доктор богословских наука

Академска каријера

1988. Доцент (Универзитет у Београду, Православни
богословски факултет)

1995. Ванредни професор (Православни богословски
факултет СПЦ)

2000. Редовни професор (Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет)

2018. Декан (Универзитет у Београду, Православни
богословски факултет)

Област истраживања

Теологија

УДК 271.2-55-543.7/.8

271.2-528.8-276.63

271.2-185.5

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
ignatije@bfspc.bg.ac.rs

Литургија и покајање

Айспиракћ: Покајању и спасењу може се приступити на два начина: из јуридикчке или из онтолошке перспективе. Јуридикчки приступ покајању претпоставља наше постојање пред које стоје нормe понашања, па преступ тих норми има за последицу грех, који доводи до гриже савести или до санкција, а све то опет имају за последицу другачији црквени или друштвени статус. С овим је повезана и сама телетургичка пракса или такозвана „тајна исповести“ која се данас практикује у нашој Цркви. Постоји међутим и другачије виђење греха, а самим тим и покајања и спасења. По њему, потребно је било да се оваплоти Син Божји како би ми били спашени. Ово ставља и пред нас питање: зашто опраштање грехова ове врсте, тј. кроз покајање као признање кривице, која долази као последица преступа закона, није довољно за спасење? Одговор на ово питање морамо потражити у другачијем схватању греха и грешности, а самим тим и у другачијем схватању спасења. Грех је на основу библијскога сведочанства и многих светих отаца — смрт. Свети Максим је још јаснији у томе шта значи Адамов преступ и смрт која је касније наступила. Он каже да је смрт у природи последица стварања ни из чега, а не казна Божја за преступ. Преступом Адама, или тачније увођењем природног рођења од стране Адама, природа је изгубила могућност и шансу да превазиђе смрт. Није смрт ушла накнадно у једну такозвану бесмртну природу.

Кључне речи: покајање, Крштење, Литургија, спасење, јуридикчки приступ, онтолошки приступ.

Тема мога предавања је „Литургија и покајање“. На самом почетку желим да нагласим да су то само неке назнаке за евентуалну расправу и даља истраживања, будући да је ова тема доста широка

и захтева дубљу анализу свега онога што се у историји Цркве у контексту ове теме дешавало, а што се иначе и данас дешава и привлачи наше интересовање.

Покајању и спасању може се приступити на два начина: из јуридикчке или из онтолошке перспективе.

Јуридикчки приступ покајању претпоставља наше постојање пред које стоје норме понашања, па преступ тих норми има за последицу грех, који доводи до гриже савести или до санкција, а све то опет имају за последицу другачији црквени или друштвени статус. Кад говоримо данас о покајању ми имамо на уму пре свега осећање кривице које оптерећује нашу савест, а које је последица греха као преступа закона, божанских или људских, за чиме долази исповест као признање кривице, односно грешности. Исповест, која је повезана са оваквом врстом грешности, значи пре свега признање кривице пред другим лицем или пред самим Богом, затим опраштање грехова и умирење савести или кроз епитимију или опет кроз неке савете и поуке, али подразумева и казну након чега долази до поновног враћања покајника у ранији статус, црквени или друштвени, и на неки начин његово поновно враћање у црквену заједницу. Утеха која нам долази кроз исповедање своје грешности умирује нашу савест, а поновно испуњење закона нас чини испуњеним сазнањем да смо хришћани онакви какви треба да будемо, тј. да нисмо више грешни.

Све ово претпоставља јуридикчки приступ грешности, убеђење да грех извире из преступа закона, пре свега божанских, а затим и природних и друштвених, тј. људских, и да спасање које је последица безгрешности отприлике значи или опраштање грехова или чување себе од преступа сваке врсте¹. С овим је повезана и сама

¹ Наша цивилизација је мислила да се грех и зло могу искоренити знањем. Мислили су: ако се сви науче и прођу кроз школе, како су нам то обећавали велики просветитељи 17. и 18. века, тада ће завладати блаженство на земљи, неће бити зла. Али видели смо у прошлом веку, а и у овом, да зло није везано за знање. Најобразованији људи — колика су зла чинили! Први светски рат, Други светски рат, фашисти и комунисти су чинили нечувена зла, која чак ни ђаво није могао да измисли. А сви су они били учени. И стари Грци су мислили да се грех и зло могу искоренити виђењем: када видите добро, видите истину и познате је, тада ће та истина учинити да постанете добар човек. Апсолутно је то немогуће — ако не желите. То је случај и данас. Многи

телетургичка пракса или такозвана „тајна исповести“ која се данас практикује у нашој Цркви.

Постоји међутим и другачије виђење греха, а самим тим и покајања и спасења. Примера ради навешћемо Св. Атанасија Великог, који у свом познатом делу „О оваплоћењу Бога Логоса“, расправљајући о греху првог човека Адама, говори да се Адам покајао због свога греха, и да је Бог опростио Адаму грех. Али то није било довољно за његово спасење. По њему, потребно је било да се оваплоти Син Божји како би ми били спашени. Ово ставља и пред нас питање: зашто опраштање грехова ове врсте, тј. кроз покајање као признање кривице, која долази као последица преступа закона, није довољно за спасење? Одговор на ово питање морамо потражити у другачијем схватању греха и грешности, а самим тим и у другачијем схватању спасења.

Грех је на основу библијскога сведочанства и многих светих отаца — смрт. По речима апостола Павла, грех је смрт и у њој смо сви сагрешили јер смо сви смртни (уп. Рим 5, а посебно стихове 12–14). Отуда је разумљиво да Црква исповеда „да нема човека да живи, а да не греши“, јер је сваки смртан, и да је једини без греха Бог, зато што је он једини бесмртан. Овде не треба схватити смрт као казну Божју човеку због његовог преступа закона, како се то уобичајено схвата, већ као последицу створености света и човека ни из чега. На ово указује Св. Атанасије Велики када говори да је наша природа некадашње небиће, и зато је она смртна. Смрт није казна Божја због преступа закона. Јер како је могла да остане Божја казна, тј. смрт, ако је Бог опростио Адаму грех?

Свети Максим је још јаснији у томе шта значи Адамов преступ и смрт која је касније наступила. Он каже да је смрт у природи последица стварања ни из чега, а не казна Божја за преступ. Преступом Адама, или тачније увођењем природног рођења од стране Адама, природа је изгубила могућност и шансу да превазиђе смрт. Није смрт ушла накнадно у једну такозвану бесмртну природу. Уместо

у Цркви се деле и говоре: нећемо са њима јер они греше. Када им аргументима објашњавате да је ово што чинимо заиста истинито и да су нам то заиста оставили свети оци, никакви аргументи ту не помажу. Они желе да мрзе, не желе другога. Само налазе изговор да то чине због тога и тога. Зато свети оци говоре да је то пакао: они који не желе Господа, неће га желети никада.

да се Адам сједини са Богом Логосом, каже Св. Максим, и да тако превазиђе смрт, он се сјединио са створеном природом, са женом како каже тамо, која је смртна и тако се родила смрт. Јер сједињење смртог са смртним рађа смрт. Само сједињење човека са бесмртним Богом може његовој смртној природи да обезбеди живот.

Ово максимовско тумачење потврђује и Давид Псалмопевац када грех поистовећује са самим рођењем, када каже: „У безакоњу сам зачет и у гресима ме роди мати моја“ (Пс 50, 5). Дакле грешност није пре свега, или није само преступ закона, већ има везе са нашим природним рођењем. Ако се природним рођењем човек и свако друго биће рађа за смрт, нашта указује и савремена биологија и медицинске науке, онда је грех — смрт, а не просто преступ моралних и законских норми.

Ово потврђује апостол Павле кад каже: „Зато као што кроз једног човека уђе у свет грех, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе“ (Рим 5, 12). Дакле, ако грех посматрамо, не из јуридикчке, већ из онтолошке перспективе², тј. да је грех — смрт и да сваки грех извире, не из преступа закона, већ из тога што смо као створени из небића — смртни, и да смо сви грешни зато што сви умиremo, онда се и покајање и опроштај грехова пројављују сасвим у другом светлу.

Покајање и Крштење

Под „покајањем за опроштење грехова“ подразумева се сједињење човека са Богом у Христу и оно се поистовећује пре свега са крштењем. Крштење као ново рођење водом и Духом стоји насупрот природном рођењу и рађа за вечни живот, за разлику од природног рођења које рађа за смрт. Отуда није чудно да, кад год се у Светом писму Новог завета говори о покајању и опроштају грехова, онда се оно скоро увек доводи у везу пре свега са крштењем, а не просто са исповешћу данашњег типа.

У чему је садржина покајања и опраштања грехова везано за крштење?

Крштење нас уводи у заједницу с Богом у Христу Духом Светим³. Кроз крштење умире стари човек васкрсава нови у Христу.

² Уп. Мидић, 2017б, стр. 73–90.

³ Свадбено рухо, као обличе и икона крштења у јеванђелским причама, указује

Ово сједињење са Христом значи ослобођење од смрти и вечни живот за човека. Истовремено крштење и миропомазане као ново рођење и даровање Светог Духа новокрштеног уводи у Литургију. Покајник постаје члан литургијске заједнице⁴. На ово указује повезаност крштења, тј. покајања са Царством Божјим. Јер је Литургија од почетка била икона Будућег Царства Божјег. Дакле нови живот покајника није живот који се темељи на законима, већ је то заједница слободе с Богом и другим људима и са светом у целини у Христу. Будуће Царство и живот у њему постаје мерило и парадигма хришћанског живота, а не морални и други закони и принципи.

Истовремено покајање које као узрок има свесност човека да је смртан и да не може да постоји без заједнице с Богом у Христу, доводи човека до тога да његов живот постаје благодарност Богу, тј. Евхаристија. Јер све оно што има, па и сам живот, није плод човекове делатности, већ љубави Божје и дара Светога Духа. На то указује и централна литургијска молитва која је благодарност човека за све оно што је Бог учинио за нас, од стварања ни из чега, до даровања живота вечнога. Ово такође указује на то да је покајање најтешње повезано са Литургијом и литургијским начином живота⁵.

на то да онај који је ушао у литургијску заједницу а није крштен — не може остати, зато што свадбено рухо свети апостол Павле пре свега помиње код новокрштених, који су се обукли у беле хаљине и у новог човека. Иста слика, међутим, има још једну димензију која се не сме занемарити — димензију покајања. Свadbено рухо и сама свадба значе да ми слободно желимо одговорити на позив Господњи да будемо *вечно* његови гости, тј. да будемо вечно са њим. Крштењем, дакле, улазимо у Цркву, очекујући вечни живот.

⁴ Улазак људи у евхаристијско сабрање, за разлику од њиховог учлањења у друга друштва, подразумевао је лични однос човека са Христом, а то је значило: апсолутно поштовање Христа као Бога и потпуна оданост њему. У овом контексту сам улазак човека у литургијско сабрање претпостављао је да он остави сваку животну бригу и да промени свој природни начин живота, што се пре свега огледало у окретању ка Христу и његовом Другом доласку у свет. То окретање ка Христу и будућем Царству, Свето писмо Новог завета је представило кроз опис опредељења апостола да слеђују Христу остављајући све, и жене и децу и родитеље и свако своје имање, или тачније речено, кроз подређивање свега што је дотад чинило њихов живот овој заједници са Христом и са будућим Царством Божјим.

⁵ Зато кажемо да је основ хришћанског живота вера у Други Христов долазак. Вера оформљује наш историјски живот. Гледајући тај последњи догађај као парадигму и пример, тако треба да постојимо и живимо и овде у историји.

Покајање посматрано из литургијске, тј. онтолошке перспективе, представља перманентни начин живота човека, а не само периодични гест. То је непрестана тежња и подвиг за слободном заједницом с Богом и другим човеком у Христу, будући да је овај начин живота сâмо постојање, тј. то је једини лек против смрти. Посебно ако имамо у виду да смрт није један одређени тренутак који се јавља у нашем животу, у шездесетој или седамдесетој, или не знам ни ја којој години, већ је смрт процес који траје од кад се родимо. Смрт је друга опција нашег живота и зато живот није ништа друго до борба против смрти. Живети значи борити се против смрти, али не на било који начин, већ на литургијски начин⁶. Литургијски начин живота је лек против смрти, нашта указује Св. Игнатије Богоносац⁷.

Овде свакако треба истаћи и то да је супротност грешности — светост. Светитељи у Цркви које ми уписујемо у црквени календар

Најбољи и једини начин пројаве хришћанског живота, повезан са Царством Божјим, јесте Литургија, литургијско славље. Пре и после Литургије смо подложни историјским збивањима — падамо и понашамо се као сви људи (то је онај наш грех, који чинимо сваки пут), али када год с покајањем дођемо на Литургију и макар сат и по времена се понашамо другачије, то управо треба да буде у складу с нашим вером и са Царством Божјим. Тако су наши оци и праоци чинили. Царство Божје не може да се оствари у потпуности овде на земљи док не дође Господ. То су само покушаји, успони и падови, и ми их увек чинимо. Често желимо да се понашамо тако, али нас терају историјске прилике, пад, грех човека да будемо лукави, да се претварамо. То је све саставни део нашег живота: грех и зло. Ми се тога нећемо ослободити док не дође други пут Господ. Али зато када год се саберемо на Литургији, када год оставимо своје домове, шта год претходног дана чинили, и дођемо на Литургију, тада показујемо то покајање и жељу да будемо овде са Господом и да се наша вера оствари.

⁶ Излазак хришћана у освит недељног дана из природног живота у сретање Христовом Другом доласку, који ће донети васкрсење и вечни живот као победу над смрћу, независно од патње и страдања, јесте специфична одлика црквеног начина постојања. Тачније речено, уласком у Цркву, човек је почињао да живи монашки, а тиме је напуштао патњу и страдање и улазио је у „радост свога Господа“. Ово је буквално изражавало свето Крштење у коме се изласком из смрти (из воде), то јест изласком из природног начина живота, улазило у васкрсење, у свету Евхаристију, у којој су, како нови чланови, тако и стари, облачени у светле чисте одежде и која је, тако украшена, одражавала слику Царства Божјег.

⁷ Уп. Мидић, 2017а, стр. 13–62.

и слави́мо их, нису светитељи као индивидуе, захваљујући својим сопственим подвизима, већ због заједнице с Богом у Христу, тј. због чланства у Цркви које их чини светим. Светитељи су и сáми својим животом сведочили ову истину, и зато су они све оно што се тиче светости приписивали Богу у Христу, а не себи и својим силама. И ово је прави подвижнички живот, да сведочиш да је све дар Божји.

Да ли све ово што смо до сад рекли о покајању и новом животу човека искључује наше индивидуалне грехе, који су последица преступа Божјих закона и етичких норми, а самим тим и тајну исповести као покајања и опраштања грехова учињених после крштења?

Покајање као свесност човека да је грешан је неопходно за хришћански живот. Но оно не мора да следује овај начин и чин који данас познајемо у нашој Цркви као „тајну исповести“. На то указује чињеница да се овај данашњи чин исповести појавио релативно касно у Цркви, и то највероватније под утицајем римокаатоличке праксе, која приступа човеку као индивидуи и спасењу као јуридиком чину.

Предањска пракса, још од времена Јована Златоустог, указује на то да тајна исповести није вршена пред свештеником, већ се сваки човек исповедао директно Богу. То је највероватније Св. Јован Златоусти, односно пре њега Св. Нектарије Цариградски, укинуо то исповедање пред свештеником, због познатог скандала када се један ђакон исповедао свештенику па је овај то обзнанио, па је дошло до велике саблазни. И управо због тога Св. Јован Златоусти каже: „А ти се исповедај митаревски, кажи Богу директно шта си учинио и тако прилази заједници“. Ово никако не значи укидање исповести и непризнање грешности. Напротив, човек је позван да митаревски исповеда своје грехе Богу и да моли опроштај. Оно што је суштинско међутим то је да је човек позван да и поред исповедања својих грехова Богу не напушта литургијску заједницу. Нагласак је дакле да без заједнице са Богом и другим људима у Христу није могуће спасење, па макар човек и не имао преступа закона. Историјске прилике кроз које је Црква пролазила у свом бивствовању, смрт, жестока гоњења и страдања чланова Цркве, понекад су толико наглашавале греховну реалност света, чињеницу да свет у злу лежи, да је то и довело до схватања да је ослобођење од смрти последица ослобођења од греха. Ово је резултирало појавом индивидуалног

подвижништва, аскетизма, којим је спасање престало да буде дар Божји, који ће се као Црква остварити Другим доласком Христа у свет, већ је постало продукт људских подвига и сила, постало је индивидуални догађај. Аскетизам је сада неминовно укључио у остварење спасања, поред ослобођења од греха, и ослобођење од материјалног света, од историје. Овоме је умногоме помогао неоплатонизам својим схватањем света и спасања, које се огледало у ослобођењу човекове душе од свега што је материјално и њеном враћању у првобитно, чисто духовно стање, као и оригенизам који је највише својих присталица имао управо међу монасима. Дакле, за монахе оригенисте, као и за платонисте, историјској реалности света, која је по себи зла и у злу лежи, једина алтернатива јесте нематеријални, „духовни“ свет. То је узроковало да се извор идентитета Цркве, а самим тим и монаштва, тражи у историјској реалности света, што значи, у његовом паду и огреховљеном стању, то јест да се њен идентитет види у бежању од света и очишћењу од греха. Овоме треба додати свакако и то да се о монаштву у последње време у протестантски круговима, што су нажалост прихватили и неки православни теолози, говори као о каснијој појави, везаној за гоњење Цркве, или евентуално за 4. век и за установљење посебног чина примања неког у монашки ред, који је такође из каснијег периода, као и за страдање као његово битно обележје. Тиме се жели указати да монаштво није израз живота прве Цркве, већ да је у оквиру Цркве настало касније и то као супротстављено другом начину живота у Цркви. Стога се и данас за монашки живот обавезно везују, с једне стране страдање као његова суштина, а ако страдање долази са стране, оно се тада нужно поистовећује са разним методама подвизавања, и с друге, за одвајање од јединственог начина живота у Цркви.

У оцени људи и њиховог живота и рада користимо оне параметре за које ми мислимо да су истинити. Ако изузмемо разлике у схватању истине од цивилизације до цивилизације, јер свака цивилизација има своје виђење истине, чињеница је да већина људи истину поистовећује са нечим што је непроменљиво, што је непролазно, бесмртно.

Но, шта је то непроменљиво и бесмртно у овом смртном свету? Општеприхваћено је да је то идеја добра, на којој је заснован и морални закон, као и већина друштвених. На основу ње се најчешће

оцењују људи и њихова дела. У тим вечним идејама добра и зла, које се налазе изван људи и историје и чине основ постојања, налази се истина, док је све друго само декаденција те истине. Поука за савременике, из оваквог виђења истине, значи подражавање вечних идеја, понављање онога из прошлости. Међутим, конкретне личности, виђене из ове перспективе, само су феномени који пролазе. Иако остају у памћењу, они реално не постоје и неће више никад постојати. Једино што остаје јесте оно што су чинили у сагласности са вечним идејама.

У савременој цивилизацији људи обично оцењују друге људе и о њима говоре из перспективе „сад“ и „овде“. Међутим, колико год ово изгледало истинито, та истина је пролазна, јер свака садашњост неминовно и врло брзо постаје прошлост. Онтолошким речником речено, таква оцена је оцена заснована на смрти, говори о нечему што не постоји или што сасвим убрзо неће више постојати. Из ове перспективе, реалност постојања конкретних личности и догађаја не може бити друго до ништавило.

Личности и догађаји, у контексту наведених перспектива, заправо не постоје. Постоји само успомена на њих, и то најчешће у виду идеја са којима су се саобразили, па и она до одређеног времена. Тачније, постоје само вечне идеје, како би рекао Платон, и ништа друго. Међутим, да ли су хришћански животописци гледали из ових перспектива на људе и догађаје које су описивали?

Очигледно је да нису. Прво, зато што у делима светитеља има толико много дела која се не слажу увек са моралним начелима, друштвеним и природним законима. То су убиства, непоштовање основних природних закона, као што је брак, па и друштвених норми. Друго, зато што животописци не гледају на личности светитеља као на нешто секундарно у односу на њихова дела. Којим су онда очима хришћани гледали на људе кад су их описивали као светитеље?

Хришћански животописци на светитеље, као и на друге људе и догађаје, гледају из перспективе будућности. Али не из перспективе будућности која се гради на основу прошлости, јер та будућност је неминовно враћање уназад, већ на основу будућег Царства Божјег, уласка Бога у историју, васкрсења свих људи из мртвих и вечног живота у заједници са Христом и међу собом. Зато хришћански животописци не описују људе какви су они у садашњости, нити

какви су били, већ какви ће бити у будућности, у Царству Божјем. Тачније, виде их онакве какви ће се поново јавити о васкрсењу мртвих доласком Царства Божјег.

Зато сва житија светих описују живот светогa који се темељи на Царству Божјем. То значи, пре свега, живот у заједници с Христом, у Литургији, љубав према другим људима, праштање грехова другима и томе слично, јер само у заједници са Христом, који се пројављује у Литургији кроз друге људе, можемо превазићи смрт. То је, дакле, виђење сваког човека и целокупне природе из перспективе становника Царства Божјег.

Овде се намеће питање: да ли овакво виђење светитеља, из перспективе будућег Царства Божјег, не значи и негирање историчности? Одговор је одричан. За разлику од општеприхваћеног мишљења да историја има свој узрок у прошлости, за хришћане је узрок историје у будућности. Тачније, истина света је стање у будућности, у будућем Царству Божјем, а не у прошлости, нити у садашњости. По речима Светог Максима Исповедника, Стари завет је сенка, Нови је икона, а истина је стање у Будућем веку. Овај став изгледа, на први поглед, парадоксалан, као да време иде на تراшке, од будућности ка прошлости. Међутим, тако хришћани гледају на историју. Свети Максим је изричит: будућност је истина, а не прошлост. Узрок постојања света је у будућности, у његовој заједници са Богом у есхатолошком Христу. Уподобити се истини значи живети сад и овде, као што ћемо живети у будућности. Хришћани, живећи и чинећи све с вером у будуће Царство Божје, из тог последњег догађаја црпу своју историјску ипостас, истинско постојање. По речима апостола: „Вера је ипостас, основ свему чему се надамо.“

Отуда је за хришћане најаутентичнији начин живота Литургија, јер је она икона будућег Царства, као и оно што из ње проистиче. Литургија се темељи на будућем Царству Божјем, које ће доћи кроз васкрсење мртвих, приликом Другог и славног Христовог доласка, када ће владати заједништво са Христом и другим људима. И то је права историја, јер ако тога не буде, неће бити ни историје. Историју неће имати нико и ништа чија је последња реалност смрт. А последња реалност свему ономе што се управља природним законима и јесте смрт. Све пролази — и царства, и државе, и закони

— по речима апостола: пролази обличје овога света. Зато истинска историја и јесте само будуће Царство Божје, оно што долази из њега и што га у историји пројављује. Тај и такав начин живота људи сад и овде, у историји, може се у потпуности поистоветити само са литургијском заједницом, са Црквом. Јер је Литургија и литургијски начин живота икона будућег Царства — по речима апостола Павла, све ће проћи, али она ће остати за вечност⁸. Тачније, Литургија, Црква ће једина претрајати смрт, те је она једина истинна у правом смислу ове речи, њоме треба мерити живот, јер је корен из кога она црпе живот у будућем Царству, животу у Христу.

И те како је, дакле, хришћанска вера реална, исторична. Наиме, историја није само оно што људи слободно стварају, већ је права историја вечно постојање људи и природе. То ће, међутим, доћи са будућим Царством Божјим. Царство Божје и његов долазак даће истинско постојање људима и догађајима, јер је оно повезано са васкрсењем мртвих и победом над смрћу. Историјски догађаји сами по себи, без овог последњег догађаја васкрсења, које значи Божје признање да вечно постоје, у ствари и не постоје.

За нас су данас животи светих — који извиру из вере у будуће Царство, засновано на везаности за Литургију, љубави према другом човеку, праштању грехова људима, монашком животу — пре слабости људске неголи врлински или реални историјски живот.

⁸ Христос је требало да се поново појави у свету, али сад као судија и то је управо представљено тако што ће заједно са Њим и апостоли и свети судити свету — тј. да ће та евхаристијска заједница, на чијем је челу Христос, судити свету. Последњи догађај садржи суд, који је, како нам Јеванђеље показује, раздељење истине од лажи, живота од смрти, раздељење оних који су са Господом од оних који су против њега. Садашњи живот наш је помешан; сада су истина и лаж заједно, живот и смрт су заједно и једно без другог не иде. Ми обично, када се дете роди, говоримо да се родило за живот, али то дете у исто време почиње да умире. Зато Господ и каже да, ако се не родимо водом и Духом, нећемо имати живота у себи, јер је природно рађање за смрт. То показује да је наш живот испреплетан и да се сада не може одвојити истина од лажи и живот од смрти, јер би се уништило све. Када се не бисмо рађали, не бисмо ни живели. То је она прича о пшеници и кукољу, када Господ каже да не чупају кукољ зато што могу ишчупати и пшеницу са њим. Он говори о садашњем тренутку, где је то још увек немогуће разделити, али ће се разделити у последњем дану. Бићемо раздељени на рај и пакао, на оне који желе Господа и на оне који не желе. Како каже Господ, пакао је припремљен Сатани и следбеницима његовим.

Зашто је то тако? Зато што данас не вреднујемо живот из перспективе Царства Божјег⁹, већ из перспективе прошлости или на основу тренутних задовољстава, тј. темељимо га на ономе што је прошло или на ономе што неће вечно постојати.

Житија светих имају за главни проблем смрт и њено превазилажење. Без тог проблема у позадини, житија светих су апсолутно неразумљива, као што је и постојање Цркве неразумљиво. Ако су и разумљива, то су више бајке него описи људске реалности у историји. Само са становишта сазнања о трагичности постојања човека, о смрти која прети да нас врати у ништавило може се неко обрадовати и надати у васкрсење због Христовог васкрсења, попут осуђеника на смрт. Може ли осуђеник на смрт, чекајући у затвору на извршење казне, чути да му је стигло помиловање а да се не обрадује? Не може, макар та вест и не била истинита. Савремени човек игнорише смрт и зато више не верује у васкрсење и не радује му се. Томе су умногоме допринели и сами хришћани, који су заборабили да је Црква открићење будућег Царства и, као таква, лек против смрти, па зато не опомињу ни друге људе на тај проблем.

С друге стране, само сазнање да нас будућа заједница са Христом ослобађа смрти, а не природа и њена својства, може Литургију ставити у центар нашег живота. Јер је Литургија заједница човека и природе са Богом у Христу сад и овде и зато је она, по речи апостола, „зарука“, предокус будућег Царства, тј. васкрсења из мртвих и вечног живота.

Ово, наравно, не значи да хришћани не чине и друге ствари у животу, стварају државе, иду у ратове за слободу својих сународника, оснивају породице, брину се за сиромашне, за гладне, за болесне итд. Оно што не треба да чине то је да обоготворавају овај начин живота и не чине га апсолутно важним. Светитељи показују да су Литургија и литургијски начин живота апсолутно најважнији, јер ће све друго проћи, а они ће остати.

Данас православни човек, иако подлеже многим искушењима као и отуђењу од православног погледа на свет и литургијски етос у свакодневном животу, тачније иако је грешан он није престао да буде хришћанин и члан Цркве, иако се често не исповеда (или

⁹ Мидић, 2013, стр. 7–17.

како се то сада препоручује да сваки пут треба да се исповеди када долази на Литургију да се причешћује). Зато што се није одрекао очекивања будућег доласка Христовог и Царства Божјег и није изгубио свест да му је у томе и једино спасење. Учешћем у Литургији православни верник, макар за ово кратко време док је на Литургији, показује своју континуирану припадност своме предању и изражава свој православни идентитет. У овоме је и његово стално покајање и исповест. Кроз напуштање света и долазак на Литургију, макар то било само у недељни дан и на кратко, он изражава покајање тиме што се не мири са својим властитим животом који свакодневно води, а који није у складу са литургијским етосом. Овим гестом он ишчекује другачији свет и другачији начин живота. На овај начин православни су увек у кризи опредељења за свет који јести и свет који долази. Тј. у стању су покајања које је својствено православном предању и без кога нико не може бити хришћанин.

Учешћем у Светој Литургији човек учествује у будућем Веку, будућем Царству Божјем, чиме потврђује и своју веру у долазак будућег Царства Божјег, и да свет неће вечно бити овакав какав је сад, прожет смрћу, неправдом и сваком другом врстом беде и трагедије, и бар на кратко предокуша истински Божји свет каквим га је Бог и замислио да буде приликом стварања ни из чега. Овај предокус будућег истинског живота хришћани су позвани да пренесу и на свакодневни живот преносећи тако свету благу вест, Јеванђеље, позивајући га да и он буде учесник будућег Царства Божјег.

Закључак

Као што смо нагласили — грех и грешност се поистовећују са смрћу и смртности. Сви смо грешни зато што смо смртни. Смрт и страх од смрти су узрок и грешности у етичком смислу. Безгрешност и светост је могућа само кроз коначно укидање смрти. То је могуће само у Господу, у чијем Васкрсењу имамо и предокус коначне победе над смрћу и над злом.

Исто се дешава и са грехом. Господ каже да се неће сећати наших грехова и греси неће ни постојати. Јер оно чега се Бог не сећа, то и не постоји. Отуда покајање човека и долазак у заједницу с Богом значи брисање његових грехова. Они практично као да нису

постојали, јер неће постојати, у апсолутном значењу ове речи. Зато житија светих, на пример, и не говоре о гресима светих, јер описују живот у Царству Божјем, истински дакле, а не лажни историјски живот. Покајање је остварење заједнице са Богом у Христу и оно се пројављује учешћем у Литургији, са којом су непосредно повезане и све тајне нашег спасања, па и тајна покајања.

Литература

- Мидич, И. (2013). Православное богословие сегодня: Проблемы и перспективы. *Саборносѝ*, 7, 7–17.
- Мидић, И. (2017а). За један другачији начин живота, *Саборносѝ*, 11, 13–62.
- Мидић, И. (2017б). Стари Завет је сенка, Нови Завет је икона, а истина је стање Будућег века: Протолошка и есхатолошка онтологија. *Саборносѝ*, 11, 73–90.

Проф. др Богољуб Шијаковић

КА ЈЕДНОЈ ФИЛОСОФИЈИ ПРАШТАЊА



Проф. др Богољуб ШИЈАКОВИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 6. 8. 1955. у Никшићу, Црна Гора

Образовање

1981. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
диплома из филозофских наука

1986. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
магистар филозофских наука

1989. Универзитет у Сарајеву, Филозофски факултет,
докторат из филозофских наука

Академска каријера

2003. Редовни професор (Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет)

Област истраживања

Философија

Богољуб Шијаковић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
bsijakovic@bfspc.bg.ac.rs

Ка једној философији праштања

Айсџтракт: Праштање нипошто није заборав, већ самим тим што је праштање један конституишући однос. Тамо гдје нема покајања и гдје има заборава не постоји однос праштања. Оппростити: да ли то значи лишити се надмоћи или моралне предности над неким? Или то значи показати надмоћ над неким тако што смо у стању да му оппростимо, чиме показујемо да над њим имамо моралну предност? Праштати: то свакако значи поступати према некоме боље него што он заслужује. Због тога што одбацујемо гријех али не и грешника, — гласи одговор подвижничког искуства. Да ли онда признајемо потпуни персоналитет другог? ако од њега одвајамо гријех и његове последице. Тешко да се то може до краја схватити ако не схватимо да је Бог Бог праштања. С чисто људског и правног становишта — опраштање се не може оправдати. У природи ствари лежи потреба да се надокнади штета. Међутим, Бог није толико Бог правде колико је Бог милости. Из угла правде тешко је оправдати опраштање. Много је лакше да правду схватимо као неку врсту освете, упркос темељној погрешци која се састоји у томе што би неко могао да заслужи освету а да онај који се свети не заслужује оно због чега се свети, па према томе освета није правда. Праштање је супротност освети. И само жртва има право и надлежност да прашта.

Кључне речи: праштање, заборав, покајање, освета, жртва.

Покајање, њрашијање, сјасење — то су наравно прије свега егзистенцијални феномени, па тек онда проблеми теоријског разматрања у философији и теологији. Због тога што је то тако — ми понекад и од Теорије очекујемо да нас утјеши, да буде терапеутика.

1.

За онога ко има активну савјест — *покајање* је суштина аутобиографије. На неки начин, покајање је аутобиографија човјечанства. За онога ко нема активну савјест — покајање може да се изобличи у јефтину отплату дуга. Догађа се наиме инфлација покајања и праштања у нашем времену: покајање и праштање су постале категорије политичке коректности, формалног бонтона без икаквог истинског садржаја и унутрашњег доживљаја, а камоли *преумљења*. Живимо у времену ишчежавања гријеха и кривице, у времену симулације покајања и праштања. Да ли је онда уопште могућно произвести неки обавезујући контекст за постављање етичких питања? Или је морал постао један чист провинцијализам? Негдашња хеленска спрега између етике и политике већ одавно је развргнута и „превазиђена“. Данас је на снази „етика“ насиља. И по томе се свијет развијене инструменталне рационалности не разликује битно од праисконског свијета сурове силе: рационалност која је тек усавршени инстинкт нема способност разликовања добра и зла. Потребно нам је једно изворније и шире схватање рационалности, садржано у идеји *логоса*. А поставити питања кривице и покајања подразумева такав моралитет који почива на способности да се да предност другоме. У суштини, то је потреба да конституишемо себе из односа према другоме, што је истовремено начин дјелатног порицања самодовољности. Данас су међутим кривица и стид постали *осјећања* која се производе и која, као производ, служе манипулацији. Наиме, то што смо због осјећања кривице и стида спремни да подносимо третман од стране других који иначе не бисмо били спремни да подносимо разлог је томе да осјећање кривице и стида може да буде погодно средство за контролисање људи и за владање људима. Онај коме произвођачи кривице наметну осјећање кривице смјештен је тиме у једно поље социјалне контроле. Након што прихвати и интериоризује кривицу за коју је задужен, од окривљеног се очекује да изговори спасоносну формулу покајничког признања сопствене кривице: *теа culpa, теа maxima culpa!*. Онај ко у ритуалу самооптуживања признаје да је његова кривица највећа и да је крив за све ни не говори уопште о некој конкретној кривици већ лошом апстракцијом прикрива стварну кривицу. Такав покајник може да добије привилегију

да признањем кривице прида себи посебну важност и да тако од других изнуди за себе признање на основу ког онда стиче право да говори о кривици других. Безразложно прихватање сопствене уопштене кривице само је услов за претензију да се утврђује посебна кривица другоме. Поред тога што наметање кривице онемогућава да се кривица увиди, максималистичко самоприхватање кривице говори у ствари о једном односу снага: изнуђивање признања кривице је сила а не право. Наметање кривице силом је покушај да се неко обешчисти, а право да се неко обешчисти једноставно не постоји. Производња и наметање кривице са становишта силе је институционализовање кривице које не може да резултује покајањем већ тзв. „социјализацијом“, стављањем под социјалну контролу. С тим у вези је успостављање неког условљеног и гарантованог искупљења. Управо онај који влада искупљењем, који даје и узима искупљење, који има моћ над искупљењем — управо тај је заинтересован за индустрију гријеха и кривице, за производњу и потрошњу зла, и за прописивање услова за прихватање понижења и одустајање од самопоштовања. Принуђивати друге да испаштају и да откупљују грехове — то може да буде профитабилна привредна дјелатност. Наравно да се у једном таквом односу монополског и наметнутог искупљења очитује структура моћи и начин владања. Иза психологије кривице вири економија покајања. Сми-сао покајања управо није у томе: покајање није тек неко плаћање откупнине, отплата дуга, нити компензација, давање задовољштине, нити супституција или замјенска жртва (жртвени јарац). На психолошком плану, покајање јесте одустајање од гордости и самовоље, од охолости и егоизма; оно је побједа над собом у смислу побједе личности над природом, и утолико је много више од једног психичког стања: *покајање је онтолошко стање њоврайика* оној Жртви која нема никакву кривицу, која је чиста жртва за другога и која може да победи смрт.

2.

У контексту личног схватања покајања, које одговара личном схватању гријеха, у *Сшаром Завјетју* се уобичајено употребљава ријеч *šûb* (שׁוּב) у значењу „поново се окренути“, „вратити се“. Покајање је овдје схваћено као темељна промјена пута, окретање ка Богу,

повратак Богу и егзистенцијална оријентисаност на Његову вољу, што подразумејева одвраћање од свег зла као противбожанског. У *Сейтшајини* је овај јеврејски глагол изражен грчким глаголом ἐπιστρέφω (или ἀποστρέφω), који такође упућује на повратак Богу као унутрашњи преокрет и темељну промјену понашања, а већ у раним грчким преводима *Сћарої Завјеїа* истозначно се употребљава и глагол μετανοέω, из ког је изведена именица μετάνοια: покајање је **преумљење** као религиозно-морални преокрет, наиме људски одазив на Божији позив „покајте се“ (μετανοείτε), који је у *Новом Завјеїу* као императив неодвојив од најаве Царства небеског. Покајање је темељно преструктурисање људског начина постојања, једна интервенција у онтологију. Оно није само препорука којом се човјек позива на моралну обнову, већ такође излив Божије милости која је захтјевна у погледу промјене начина човјековог постојања: покајањем се остварује прилика да се идентитет поново заснује на заједници с Богом. Покајање дакле нема за циљ само да породи врлину, што јесте важан *етиички* аспект проблема; покајање осим тога смјера на *онтолошки* план, који је нарочито очевидан у аскетској литератури. Покајање (μετάνοια) за Св. Јована Лествичника је превасходно „обнова крштења“ (ἀνάκλησις βαπτίσματος) као осигурање нашег постојања у заједници с Богом, а потом завјет с Богом да ће се водити нови живот; покајање је и — „самосудна мисао“ (αὐτοματόκριτος λογισμός), мисао која је у стању да просуђује о себи и да пресуђује себи. Онда покајник није некакав осуђеник који је лишен части, већ је он обновљени човјек који самоме себи утврђује кривицу и изриче казну. И народ, као и човјек, одрастао је тада када је у стању да самоме себи изрекне казну а да притом не буде лишен части. Онда је покајање (μετάνοια) за таквог човјека и за такав народ заправо преобраћање (ἐπιστροφή) и лијечење (θεραπεία), наиме — *сјасење*.

3.

Као онтолошко стање повратка Богу, покајање је дакле пут у спасење. А **сјасење** (σωτηρία), као поновно задобијање божанског лика и подобја, јесте *исцјељење*, наиме постајање цијелим — здравим и читавим (σάος, σῶς, σῶος). Спасење је исцјељење од болести, тј. од смрти, и то кроз обновљено јединство створеног и нествореног.

И читава историја спасења је збитије упорног настојања Божијег да човјека отме од смрти. Бог се бори за човјека, отима га од гријеха и не допушта му да се одрекне љубави, која је у Божијим рукама: „У томе је љубав, не што ми завољесмо Бога, него што Он завоље нас, и посла Сина својега, као жртву помирења за гријехе наше“ (1Јн 4, 10). Искупителска Жртва преузима гријех на себе и не дозвољава да гријех у човјеку надјача Божију милост. Због тога је Божија милост захтјевна. Оваплоћење, смрт и васкрсење Христово је „ради нас људи и ради нашега спасења“, наиме ради поновног успостављања заједнице с Богом. Божије дјело спасења сублимисано је у Христовој жртви која се не смије одбити јер она у онтолошком смислу поново отвара једну немогућу могућност: спасење није тек неко искупљење у јуридикчком смислу откупа дуга нити је оно само обновљење у смислу поништења гријеха; спасење је *исцјуњење* Богом (πληροφορία) и уподобљење Богу, *обожење* (θεωσις): „А живим не више ја, него живи у мени Христос; а што сад живим у тијелу, живим вјером Сина Божијега, који ме заволи и предаде себе за мене“ (Гал 2, 20). (Овај онтолошки аспект спасења има и космичку димензију у преображају читаве творевине, коју смо такође нашом *кривицом* довели у стање које ургентно захтијева *покајање*.)

4.

Праштање нипошто није заборав, па чак ни заборав из милосрђа (амнестија), већ самим тим што је праштање један конституишући однос. Праштање нема смисла ако не постоји покајање. Тамо гдје нема покајања и гдје има заборава не постоји однос праштања. Неко некоме нешто опрашта. Шта значи опростити? Ко може да опрости? — Опростити: да ли то значи лишити се надмоћи над неким (лишити се односа у ком имамо моралну предност над неким)? Или то значи показати надмоћ над неким тако што смо у стању да му опростимо, чиме показујемо да над њим имамо моралну предност? Праштати: то свакако значи поступати према некоме боље него што он заслужује. Али због чега? Због тога што одбацујемо гријех али не и грешника, — гласи одговор подвижничког искуства. Да ли онда признајемо потпуни персоналитет другог? ако од њега одвајамо гријех и његове последице. Тешко да се то може до краја схватити ако не схватимо да је Бог Бог праштања. С чисто

људског и правног становишта — опраштање се не може оправдати. У природи ствари лежи потреба да се надокнади штета. Међутим, Бог није толико Бог правде колико је Бог милости. Колико је неправде на овоме свијету? Да ли казна стиже свакога ко је заслужи? Да ли зло погађа невине? Како одговорити на ова узнемиравајућа питања? Из угла правде тешко је оправдати опраштање. Много је лакше да правду схватимо као неку врсту освете, као ретрибутивну правду („око за око, зуб за зуб“), упркос темељној погрешци која се састоји у томе што би неко могао да заслужи освету а да онај који се свети не заслужује оно због чега се свети, па према томе освета није правда. — Праштање је супротност освети. И само жртва има право да прашта. Отуда је Бог Бог праштања: Христос опрашта све. Нико осим жртве не може да има надлежност да прашта, поготово не радикално зло. Насупрот томе, ми смо склони да заборављамо (опраштамо?) сва зла која су се догодила другима али не и најмању повреду која се догоди нама. Ово искуство требало би да буде рефлектовано у једној антропологији која би могла да утемељи једну политичку философију.

5.

Заборав је од античких времена до данас много пута опробан репресивни инструмент моћи. Пресуда (обично постхумна) на казну *брисања из памћења* (*damnatio memoriae* или *memoria damnata*) спровођена је уништавањем или оштећивањем и скрнављењем свих спомена, успомена и споменика који подсјећају на кажњеног с циљем изгнанства и изопштења из памћења у потомству и потпуног уклањања из историје. Осуђеност на заборав практикована је затирањем сваког трага да је кажњени уопште постојао, узимањем права на гроб, све до заборава имена, брисањем имена, забраном помињања имена и давања тог имена новорођеном. Посебан облик *damnatio memoriae* могла би да буде осуда или проклетство пораженог на *памћење њораза*. Первертована форма је *заборав из милосрђа* као чин политичке моћи којим се „заборавља“ кривица, опрашта казна и додјељује помиловање. Међутим, *амнестија* (‘непамћење’: ἀμνηστία од μνήμη) као акт милости није *амнезија* (‘несјећање’: ἀμνησία од μνήμη али према енгл. *amnesia*) као губитак способности сјећања. Узимајући себи право на „заборав“ моћ

потврђује себе као моћ. Суштински, праштање није заборав јер оно не чини да нестане то због чега се прашта. *Заборав* је такође активност, и учествује у конструкцији памћења, а то је основа за конструкцију и чак измишљање прошлости, које се предузима у садашњости ради циљева у будућности. Измишљање прошлости је или аутономно, предузима га субјект у распону од самоодбране до самоодмане, или хетерономно, предузима се над субјектом, који тад постаје објект манипулације и овладавања. (Ова два ауторства измишљања прошлости нису међусобно искључива.) Измишљање прошлости има дакле етичке импликације. На социјалном плану из функционалних разлога постоји једна *структурална амнезија* као гашење селектованих тачака у памћењу. Она се из структура моћи преноси на историјску науку, књижевност, умјетност, „теорију“, у којима се обавља системско *оштитење* у *памћењу*: *damnatio in memoria* — деформација, манипулација и поништење памћења и сјећања. Деформисано, конструисано и измишљено памћење има истовремено функцију заборављања. Истраживање структура социјалног памћења и сјећања и откривање техника деформације памћења и сјећања предуслов је данашњег критичког историјског знања и историјске самосвијести. Структуре моћи у наше доба посједују усавршене инструменте да на локалном и глобалном социјалном плану у сврху манипулације и овладавања производе *аломнезију* (кривотворење садржаја памћења) и *ипарамнезију*, *исеудомнезију* (лажни садржај памћења који се неосновано доживљава као сјећање). Поред конструисаног дискурзивног идентитета, за који је услов заборав, неопходно је изборити се за право на памћење. Потребна нам је једна онтологија памћења (и феноменологија заборава) заснована на Жртви која нас утемељује у идентитету.

6.

Покајање подразумијева свијест о гријеху и кривици, признање гријеха и кривице, али и још нешто веома важно: жељу да се поврати нарушено достојанство и равноправан однос. Отуда *извињење* није само куртоазни гест него начин да другоме признамо да га нисмо третирали с поштовањем. Извињење је настојање да елиминишемо последице тога што смо неког третирали недостојно, што смо га унизили. Унижење је увреда која изазива извињење и опроштај. Но

увреда, било да је чинимо или да је трпимо, исто тако треба да нас суочи са положајем у ком се стварно налазимо. Извињење је начин да се поврати достојанство на обје стране и да се поново задобије право на самопоштовање. Достојанство (дигнитет) је дужност да поступамо с поштовањем. Онда је самопоштовање дужност према себи, па у том смислу, кантовски речено, ми у моралном поступању немамо апсолутну слободу ни према себи. У релационом феномену *нечијеј извињавања неке збој нечеја* постоје свијест (самосвијест), нормативни став (вриједност) и намјера (сврха). Иначе, извињење може да буде пука социјална конвенција, куртоазно неутралисање штете, прикривање правог разлога за извињење, чак и средство манипулације кривицом. Тада се ради о избјегавању одговорности, која се иначе неминовно подразумијева у чину покајања, праштања, извињења. Бјекство од одговорности је пад у солипсизам и егоизам, раскид релације са другим. Одговорност имамо јер нам је подарује други, који нас ње не може лишити нити је може умјесто нас преузети.

7.

Одговорност је однос, и то тројични однос. Ја сам *одговоран за другог* и *одговоран сам њед Трећим*, који је Пра-Други, исконски Други, наиме Први. Његова другост, прадругост Другог, је иредуцибилна али не и потпуна: то је Личност са којом могу да имам заједницу. То је она Инстанција *њед* којом утемељујем оправдање сопственог дјелања, пред том Инстанцијом имам одговорност за другог. Али то није инстанција која ми намеће одговорност као дужност и која ме себи подређује. У мојој *вољи за одговорност*, која је дјелатна у комуникацији са другим, налази се основа моје одговорности за другог. Одговорност је дакле суштина људског бивствовања а не његов епитет. Човјек постоји у одговорности самим тим што ексистира (*ex-sisto*), што је екстатичан (ἐκ-στασις), што стоји изван себе наспрам другог коме одговара и тако конституише себе као личност. Одговорност је начин личносног бивствовања човјека, његово постојање у *односу* који га конституише, наиме у одговарању једне личности пред другом личношћу. Одговорност подразумијева заједницу јер је личност заједница. Изван заједнице нема одговорности. Осим овог *онтолошког* аспекта одговорности,

постоје и други аспекти: *морално-психолошки* као урачунљивост (способност свјесног и својевољног дјелања) и као оправдање комплексних процеса индивидуалног дјелања („он се понаша одговорно“), *деонтолошки* као дужност (етика требања: „треба бити одговоран“), а такође и *правно-политички* као нека надлежност (компетенција: „то је одговоран положај“). Тада одговорност више није наше аутентично стање, већ се мора наметати као дужност и обавеза и тако у ствари прикривати. Онда одговорност више није онтолошко одређење човјеково, већ форма подређивања некој инстанцији пред којом полажемо рачун о испуњавању изричитих дужносних и обавезних норми (*институционална одговорност*). Притом, то није Инстанција у односу са којом (у одговору којој) се конституишем као цјеловита личност, а у том односу је и тајна слободе, него инстанција која ме функционализује додјељујући ми најразличитије социјалне улоге. Умјесто личности која носи наше цјеловито биће постајемо индивидуе које носе разне маске сходно различитим улогама које играју. Умјесто одговорности као неotuђивог начина нашег постојања добијамо одговорност за коју смо задужени и које можемо бити лишени, коју нека инстанција може додијелити другом или је преузети на себе. Та преносива одговорност, од које можемо одустати и која нам се може ускратити, коју нам делегирају институције или је ми делегирамо њима, не исходи из наше воље за одговорност, већ је друго име социјалне функционализације којој смо подвргнути. Личн(осн)а одговорност је увијек *конкретна* и као таква увијек је утемељена у самој *еџистенцији* а не просто у некој посебној етици требања нити уопште у сфери психологије, морала и права. Одговорност је ту прије сваког поступка, она је дјелатна по себи прије сваког дјелања. Дјелатна одговорност је можност, снага и храброст за одговорност; она нас мобилише на одговорно дјелање и на прихватање конкретне одговорности. Одговорност претпоставља способност да се дјела из слободе и да се прихвате последице тог дјелања. То значи да је одговорност свијест о одговорности и свијест о слободи, па дакле да је одговорност везана за свијест о идентитету и интегритету личности. Зато се заузимамо за последице одговорног дјелања јер се оне тичу идентитета личности. Личност се не манифестује кроз аутоматизовано остваривање људских потенција него кроз слободно и одговорно одлучивање утемељено у једној

конкретној егзистенцијалној ситуацији (*ситуациона одговорност*). У одлучивању залажемо своју личност: јер одговорност не само да није у пуком испуњавању обавеза него није ни у дјелању према неком једнозначно утврдивом и извјесном знању (онда је то срачунати поступак са очекиваним исходом); поуздани ослонац одговорности је у нама самима а не у 'ствари' око које се одлучује. Ову ситуациону одговорност човјек остварује не само у конкретној егзистенцији него и у конкретној историјској заједници.

8.

Насиље, неправда, лаж — нарушавају и уништавају односе међу људима. Очекује се онда да у социјалном контексту правда и закон, па и сила, одрже поредак. Праштање надилази закон, јер закон настоји да поравна дуг и надокнади штету. Праштање и *милосћ* значе отписивање дуга, одустајање да себе поставимо као мјерило, да накнадно компензујемо своју рањивост; праштање и милост нису дакле тек неке особине субјекта (лијепо васпитање) него нова егзистенцијална ситуираност. Милост је могућност и спремност да се интервенише у нарушени поредак и норме како би се нормативност поново успоставила. Милост допуњује и надмашује праведност: док праведност настоји да постигне реципроцитет и симетричност, дотле милост представља нерепроцидни и несиметрични дар. Због тога је правда недовољна, ма колико била потребна. А милост не може да се објасни законом нити правдом. Сажалење је емпатија, психолошко постављање у исти положај. Милост је аутономна (није условљена од стране другог) и отвара могућност успостављања новог стања. Милост је интервенција у нерегуларно стање другог, у ситуацију која нарушава пожељан статус другог. „Будите, дакле, милостиви као и Отац ваш што је милостив.“ (Лк 6, 36) Не ради се само о томе да је Бог милостиви педагог и судија који опрашта гријехе, већ: покајање, извињење, праштање, милост — то су начини да се међу људима поново успостави однос нарушен неправдом и насиљем, и да се отвори перспектива. Гријех је губитак слободе — покајање, извињење, праштање, милост су начини да се поново задобије слобода. А слобода се битно реализује у временској димензији будућности. Управо праштање и милост отварају могућност новог односа у будућности, ослобађајући нас од

заробљености у прошлости. Праштање и милост имају снагу утјехе, јер проишходе из љубави и производе повјерење и вјеру. Сврха Христовог оваплоћења је да се *из љубави* преузме терет пострадања и тако учини дјело спасења. Овај *кеноѿички* момент (κένωσις) неопходан је да би човјек повратио дигнитет, да би се узвисио Божијим снисхођењем у човјека од крви и мяса. Вјера (повјерење) је човјек одговор на то, и има дубоки егзистенцијални смисао. Човјек није чисто духовно биће, нити нека суштина, есенција, нити природа (као резултат еволуције): све то су апстракције! Човјек конкретизује своју земаљску егзистенцију и потврђује своју јединствену личност кроз вјеру и љубав као одговор на Божији кеносис као исходиште наде. Такође, човјек у чину праштања и милости понавља божански кеносис. Уколико смо у стању да се угледамо на Бога, онда је то првенствено у нашем дару жртве и дару милости. У нашем дару жртве и дару милости присутан је Бог.*

Литература

- Шијаковић, Б. (2013). Светост, Одговорност, Аутономност. У Шијаковић, Б., *Присујнось тѿрансценденције: Хеленсьво, Хришћансьво, Философија истѿорије* (стр. 13–21). Београд: Службени гласник.
- Шијаковић, Б. (2013). Кривица и Покајање. У Шијаковић, Б., *Присујнось тѿрансценденције: Хеленсьво, Хришћансьво, Философија истѿорије* (стр. 47–55). Београд: Службени гласник.
- Шијаковић, Б. (2013). О памћењу и забораву: Идентитет између онтологије и дискурса. У Шијаковић, Б., *Присујнось тѿрансценденције: Хеленсьво, Хришћансьво, Философија истѿорије* (стр. 64–71). Београд: Службени гласник.

* У излагању се ослањам на неке раније текстове: „Светост, Одговорност, Аутономност“ (1997), „Кривица и Покајање“ (2001), „О памћењу и забораву: Идентитет између онтологије и дискурса“ (2005) (прештампано у мојој књизи Шијаковић, Б. (2013). *Присујнось тѿрансценденције: Хеленсьво, Хришћансьво, Философија истѿорије*. Београд: Службени гласник, стр. 13–21, 47–55, 64–71).

Презвитер доц. др Александар Ђаковац

ЕСХАТОЛОШКА ДИМЕНЗИЈА ПОКАЈАЊА



Презвитер

доц. др Александар БАКОВАЦ

*Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд*

Рођен 3. 12. 1971. у Београду, Србија

Образовање

1998. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из богословских наука

2002. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, магистар богословских наука

2014. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, доктор богословских наука

Академска каријера

2015. Доцент на Катедри за Догматику за предмете: Онтологија и етика, Теологија првенства и Догматика 1 (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Систематска и догматска теологија

Александар Ђаковац

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
adjakovac@bfspc.bg.ac.rs

Есхатолошка димензија покајања

Айспиракџ: Покајање се често схвата као првенствено психолошки чин жаљења због учињених или неучињених дела, изговорених или неизговорених речи или чак помисли. Покајање се данас доживљава као чин приватне аскетске праксе која нема много везе са евхаристијском заједницом. Та веза је наизглед сачувана преко покајања које се у форми исповести понекад сматра предусловом за пуно учествовање у евхаристијском сабрању. То, међутим, само указује на девијацију схватања саме Евхаристије, која се такође доживљава као део индивидуалне аскетске праксе која представља једно од средстава за достизање трансцендентног. У предању Цркве, покајање има једну другу, много значајнију, *есхатолошку* димензију. Упућеност бића ка будућности као коначној истини света која је неодвојива од тајне Оваплоћења и присуства Оваплоћеног Логоса у историји као евхаристијске заједнице, пружа основ за исправно разумевање покајања као онтолошког утемељења творевине у личносној заједници са Творцем.

Кључне речи: покајање, есхатологија, онтологија, личност, смрт.

Увод

Да хришћанске праксе и теолошки дискурс баштине семитско и хеленско наслеђе, позната је чињеница. Поред ова два наслеђа о којима се обично говори, ту је и треће, далекоисточно, које се често заборавља али које је имало значајан утицај на формирање хришћанског израза, и на практичном и на теоријском плану. Утицај далекоисточних схватања и идеја, до хришћанства долази посредно и непосредно. Утицај далеког истока углавном се одвијао преко

Персије, и био прерађен кроз зороастризам. Не постоји општа научна сагласност у којој мери и на који начин су стари Јевреји били под утицајем одређених зороастријских идеја, али је неспорно да је тај утицај постојао, као што је постојао утицај и на грчко-римску културу, тако да су религијске и философске идеје са овог поднебља на тај начин доспеле и до хришћанства.¹ Познато је да су поједина античка схватања, попут учења о души, своје корене имала управо у источним религијским концепцијама. Па и у Старом завету можемо наћи извесне утицаје дуалистичког схватања света, рецимо у књизи о Јову. У првим вековима хришћанске ере, хеленска философија ступа у све снажнију везу са религијом, где се нарочито истичу теургијске праксе неоплатоничара.² На тај начин многобројна схватања која су постојала у оквиру семитског, хеленског и источњачког корпуса, ступају у додир са хришћанством и делимично се у њега интегришу, стварајући специфичну синтезу. Специфичност те хришћанске синтезе је индукована формулисањем онтолошких питања на основу хеленских појмовних концепција које су интернализоване у семитски наратив, док је у позадини присутан ехо древних источњачких схватања.

Упркос утицајима свих ових традиција (које су, наравно, и саме од раније у интеракцији),³ потребно је да се не превиди оригиналност хришћанског теоријског и практичног израза, који не могу бити редуковани нити на усвојене елементе других традиција нити на њихово спољашње модификовање. Оно битно *ново*, које одељује хришћанско практично искуство, а следствено и теоријску разраду, од залеђа на коме почива, јесте *сйецифичносй есхатйолошкој концевййа* у коме су реинтерпретирани и семитски наратив и хеленски дискурс и источњачка побожност.⁴ Овај сложени

¹ Jastrow, 1920, стр. 181–184; Bromiley, 1995, стр. 127; Boyce, 2001, стр. 98–100.

² Изгледа да сам Плотин није био нарочито заинтересован за теургију, али његов ученик Порфирије (пореклом Сиријац), Прокло, и посебно Јамвлих свакако јесу. О везама неоплатонизма са источњачким религијама видети: Gregorios, 2002. За Јулијана Апостату је учешће у теургијским обредима већ било подразумевано (Smith, 2013, стр. 103).

³ О могућим трансмисијама између Веда и Торе видети: Holdrege, 1996.

⁴ Ова „есхатолошка перспектива“ није остала непримећена код истраживача, али је претежно схваћена у смислу линеарне индивидуалне есхатологије где се „треба покајати пре наступајућег Божјег суда“ (Ado, 2015, стр. 261).

развој, који резултира бројним изазовима, лако је погрешно интерпретирати редуkcијом на неко од интернализованих залеђа или њихову спољашњу комбинацију. То се често и дешава у покушајима спољашње академске интерпретације хришћанских назора. Али, да ствар буде сложенија, и унутар самог хришћанског корпуса, и на практичном и на теоријском плану, видљиве су саморефлексије које теже редуковању хришћанског етоса, понекад на семитске, а чешће на хеленске узор.

Покушај аналитичке интерпретације појединих пракси, као што је у овом случају пракса покајања и са њом блиско повезана пракса исповести, од почетка се суочава са сопственом концептуалном неадекватношћу. Овде конкретно имамо у виду интерпретацију покајања и исповести у оквиру аскетских пракси, што је заправо двоструки анахорнизам, како у односу на хеленско залеђе, где је покајање (као аскетска пракса не као конверзија) имало минималан значај у процесима философског старања о себи, тако и у односу на сам хришћански етос, где је покајање у овом контексту (дакле, као аскетска пракса) сагледавано тек знатно касније, у оквирима анахоретског, и касније киновитког, монаштва.

Већ је одавно уочено да су многе аскетске праксе хришћана блиско повезане са моделима који су се развили у оквиру грчке философске традиције. Овде пре свега мислимо на стоичке и киничке праксе, често модификоване кроз призму неоплатонског погледа на свет.⁵ Дубља анализа нам може показати да сличност није само спољашња, већ да су и мотиви често, иако не увек и дословно, комплементарни. Ту се поставља питање, шта је заиста ново, ако је ишта, у хришћанским (аскетским) праксама, и нису ли оне само модификација постојећих пракси које су прилагођене верском

⁵ Врло је тешко одредити праву меру „утицаја“ ове или оне традиције. Међу истраживачима влада одређена поларизованост по том питању. Док неки инсистирају на „византијском неоплатонизму“, други истичу да су сличности махом језичке и спољашње. Ипак, изгледа да је истина негде на средини. Хришћански теолози заиста јесу деконструисали неоплатонску и уопште хеленску мисао, али су при употреби „делова“ кадкак апсорбовали и контекст, што је вероватно и једино могуће (Novorun, 2013, стр. 13–18). Слично се може рећи и за стоичке и киничке праксе. Сетимо се популарног одређења хришћанства као платонистичке метафизике са мало Аристотелове логике и стоичком етиком. У овом одређењу заиста има одређене истине, али са битним превидом оног стварно новог што хришћанство доноси.

систему заједнице са почетка нове ере?⁶ У том контексту је неопходно сагледати и питање покајања.

Овде би се легитимно могло поставити питање, шта хришћанску аскетику уопште, и покајање као њен интегрални део, посебно карактерише, односно шта је издваја и чини јединственом у односу на поменуте изворе? Да ли она представља само комбинацију древних узора уз одређена „дотеривања“ или пак самосвојну и оригиналну творевину. Разматрање оригиналности као такве, није за нас од нарочите важности, већ се оно показује као битно само с обзиром на могућност разумевања и конституисања аутентичне хришћанске антропологије и етике, која као таква, рећи ћемо одмах, није одвојива од онтологије схваћене као проблем самог постојања.

У савременом хришћанству, што потиче још од средњег века, грех се уобичајено схвата као преступ, док појам покајање углавном има значење блиско латинском *paenitentia* — жаљења, од *paene*, патити, осећати бол.⁷ Израз *roep* изворно означава новчани износ који се имао исплатити у вези са убиством човека, што је повезано са грчким *poine*, новац за крв.⁸ Кајање због учињеног греха је стога повезано са задовољењем божанске правде, са добровољним испаштањем казне на овом свету како би се избегло много го-

⁶ Истражујући античке парезијастичке праксе, Фуко примећује да је код хришћана присутан „парезијастички став који омогућује поверење у Судњи дан, дан који се може чекати, који се мора чекати с потпуним поверењем због Божије љубави“ (Foucault, 2015, стр. 278). Да ли је тачна Фукоова претпоставка, према коме је хришћанска врлина послушности стварна препрека за парезију („Онде где постоји покоравање не може постојати парезија“, *истио*, стр. 283), остаће овде неиспитано, уз напомену да то зависи од тога како се послушност или покоравање схватају и практикују. За истраживање би посебно могла бити занимљива идеја истраживања пракси покоравања као вида својеврсног парезијастичког става у чину избора онога који се слуша. Извесни парезијастички елеменат би се могао препознати кроз сагледавање праксе покоравања као става ангазоване индиферентности према свету и поретку овог света.

⁷ Није потребно да се позивамо на обимне референце. Осврнућемо се на дефиницију покајања једног савременог аутора: „Покајање значи управо то — бол душе, али сладак бол. Бол који прати нада — нада у Христу“ (Конанос, 2017, стр. 129–160).

⁸ У историјском развоју овог поима, бол и жаљење често прате *paenitentia*-у али нису са њим изједначавани. Бол је заправо означавао да су ствари кренуле или завршиле лоше. Детаљније видети у: Fulkerson, 2013, стр. 37 *et passim*.

ре испаштање на оном. Како ћемо видети, хришћанско схватање покајања ипак је знатно сложеније и вишедимензионално. Да бисмо га разумели, прво ћемо скицирати наслеђа која су у њега укључена, а потом истаћи оно што је уистину ново.⁹

Преусмерење и предомишљање

Грех је у Старом завету обично означен изразима *chet* и *avon*. Изразом *chet* означава истовремено и грех и последицу, као у Пост 31, 39, а смисао је да су грех и казна не посматрају као два одвојена, већ као јединствени догађај. Тако је овај израз по значењу близак грчком ἁμαρτία, што означава промашај циља, и такође значењски спаја сам чин греха и последицу коју он производи.¹⁰ Други корен — *avon* — се обично преводи као *безаконје*, и означава намерни преступ. Овај израз је семантички амбивалентан. Када Каин каже „Мој је *avon* је већи но што могу поднети“, то може да значи да је казна већа, али и да је грех већи него што може поднети. Грех подразумева разарање „свештеног поретка“, и тиме прекидање, односно разарање односа или заједнице.¹¹

У Старом завету за покајање се користи израз *teshuvah* (תשובה — повратак, одговор, од *shuv*, שׁוּב — окренути се, вратити). У рабинској

⁹ Подразумева се да у раду овог обима, анализа ове врсте може бити само рудиментарна и крајње непотпуна. Но циљ и није да пружимо потпуну анализу утицаја, већ да представимо скицу која може да послужи потпунијем разумевању *hic et nunc* овог питања.

¹⁰ Значење овог појма у Трагедијама и код Аристотела (*Поетики*, 1453a7–22) је сложено, али је повезано са концептом *ate*, које означава силовиту помаму као дар или клетву богова. Но та су разматрања везана за узроке промашаја, који се, очекивано, углавном тиче помањкања расуђивања (Dawe, 1968, стр. 89–123). Детаљније о концепту греха у Новом завету са подробним освртом на употребу у антици и Старом завету, видети у: Kittel *et al.*, 1985, стр. 41–47. Примећено је да се у Новом завету, концепт греха разликује код синоптика и Јована, који га увек користи у једнини, у начелном смислу (Lyonnet, 1998, стр. 38). У Новом завету су у употреби и други појмови који означавају грех, пре свега παράπτωμα (на пример у: Мт 6, 14–15; Рим 4, 25; 5, 15; 2 Кор 5, 19; Гал 6, 1; Еф 1, 7), израз који такође указује на промашај, затим παράβασις који означава преступ, прекршај, прелажење линије у законском смислу и користи се с обзиром на Мојсијев закон (Рим 2, 23; 4, 15; Гал 3, 19; Јев 9, 15).

¹¹ Интерпретацију значења хебрејских израза, као и аргументацију, преузео сам из: Celermajer, 2009, стр. 88–92.

литератури ово „окретање“ има три димензије: према Богу, према заједници и према самом себи. То није окретање уназад у смислу повратка у прошлост, већ је то окретање ка Божијем закону, односно промена воље.¹² Рецимо, пророк Осија позива „покајте се Господу“ (Ос 14, 1–2), у смислу „окрените се Господу“. Дакле, смер кретања је *ка будућности*, не *ка прошлости*. Такође, јеврејски *teshuvah* више означава окренутост *ка делању*, *ка активној промени правца усмерења воље*, што има непосредне последице на чињење. Израз има и правно значење, када означава правни одговор рабина на представљени проблем, мада се ово може сматрати каснијим развојем.

Грчки израз за покајање, којим се у LXX обично преводи *teshuvah*, је μετανοέω.¹³ Сам израз по свом значењу је више усмерен на промену унутрашњег стања, па би дослован превод био *љубљење*. Етимологија може да заведе на криви пут, али и да пужи прилику за тачније разумевање појмова, што сматрамо да је овде случај. Грчко νοέω, које је у основи μετανοέω, се у санскрту јавља као *gnā*, знати, одакле имамо основу γνω. У каснијим формама γ се губи, па тако добијамо νοε. Термин νοέω је, дакле, повезан са неком врстом знања, а означава мишљење, план, циљ, одлуку. Тако μετανοέω има значење накнадно схватити, накнадно промислити, променити циљ или одлуку.¹⁴ У том смислу израз има везе са жаљењем, али не нужно. У профаној употреби, може да значи да се неко предомислио, пошто је увидео да је нека радња или мишљење погрешно или неделотворно. У персонификованој форми *Μετάνοја* се јавља као тужна пратиља *Каираса*, божанства правога тренутка, чији је латински парњак *Occasio*. Она кажњава због онога што је учињено и због онога што није учињено.¹⁵ *Μετάνοја*, дакле, има прилично јасно значење које не истиче посебно унутрашње процесе.

¹² Singer и Adler, 1909, стр. 376–379.

¹³ У грчком се јавља и појам μεταμελομαι који за разлику од *μετάνοја* има значење „искусити жалост“, односно другачије осећање (μελεῖ) (Kittel, 1967, стр. 626). У LXX га срећемо у Пс 100, 3 и Пс 101, 3, а у Новом завету у Рим 2, 23; 4, 15; 5, 14; Гал 3, 19; 1Тим 2, 14; Јев 2, 2; 9, 15.

¹⁴ Thompson, 1908, стр. 356.

¹⁵ Myers, 2011, стр. 1–2.

Славословно исповедање

У хришћанској теологији и пракси, покајање је сасвим блиско повезано са исповешћу, која задобија статус Свете тајне. Нећемо се овде бавити еволуцијом ове праксе, али ћемо нагласити да грчко $\acute{\omicron}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, односно $\acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, има превасходно значење исповедања у смислу захваљивања. Може да значи и рећи нешто другоме, не одбити, обећати, објавити, исповедити, прославити, дати хвалу. У LXX се овај термин јавља готово увек као превод хебрејског *yadhah* (יָדָה), за који се користи и $\epsilon\upsilon\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omega$, што уобичајено значи благодарење, док *yadhah* означава „благослов“, тако да LXX израз *yadhah* обично преводи са $\acute{\epsilon}\xi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\acute{\epsilon}\omega$, што значи „говорити заједно“, „дати хвалу“ (Тоб 12, 20; Сир 39, 6).¹⁶ *Yadhah* припада нарочитој терминологији која се везује за обраћање Богу. Везано је за идеју да, као што Бог говори човеку, тако и човек говори Богу. Говорење Богу је догађај, тако да „древно исповедање представља догађај говорења“¹⁷ (Понз 26, 3–5 — *'odġovoriġġiet u reġni*), што конституише дијалогски однос са Богом. Покајање се овде види у контексту личног односа са Богом, а не као кршење вечних закона: „Онда треба да исповеде (יְדַבֵּר) грехе које су починили“ (Бр 5, 7). У Библији видимо чин покајања као заједнички, па тако Арон, као првосвештеник, исповеда грехе свег народа: „И метнувши Арон обе руке своје на главу јарцу живом, нека исповеди над њим (יָדָה אֲרֹנָה) сва безакоња синова Израиљевих и све преступе њихове у свим гресима њиховим, и метнувши их на главу јарцу нека га да човеку спремно да га истера у пустињу“ (Лев 16, 21). И у хебрејској Библији и у преводу LXX и у Новом завету, налазимо ово двоструко значење исповедања. Оно истовремено представља чин покајања због учињеног греха и прослављање Бога. Такође, то је увек заједничко, а не индивидуално дело. Тако у Пс 135 налазимо славословни позив $\epsilon\acute{\iota}\xi\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\iota\sigma\theta\epsilon\ \tau\acute{\omega}\ \kappa\upsilon\rho\iota\omega$. *Исповедати се Господу* је неодвојиво од *Исповедати Господа*. Исповедаи некога значи признати га, као у Фил 2, 11: „и да сваки језик *призна/исповеди* (πᾶσα γλῶσσα ἑξομολογήσεται) да је Исус Христос Господ“. Ово је нарочити вид признања које укључује заједницу и представља заједнички чин. Исповедање је у најтешњој вези са вером, као у

¹⁶ Orr, 1956, стр. 2965.

¹⁷ Botterweck, 1974, стр. 341.

Делима айосџолским 19, 18, где стоји да „многи од оних који су по-веровали, долажаху те се исповедаху и казиваху дела своја“ (πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες), са чиме се може успоставити паралела са Јовановим крштавањем у Јордану где такође „исповедаху грехе своје“ (ἐξομολογούμενοι τὰς ἀμαρτί-ας) (Мт 3, 6). С тим у вези је и употреба овог термина у Послани-ци Јаковљевој: „исповедајте се једни другима“ (ἐξομολογεῖσθε οὗν ἀλλήλοις) (Јак 5, 16). Како је поменуто, израз има и сродно значење, обећати или пристати, што налазимо у Лк 22, 6, где стоји да Јуда „обећа“ (ἐξωμολόγησεν) да ће издати Христа.

Можемо да констатујемо да је исповедање повезано са односом према Богу и то тако да представља веру као његов темељни израз. Из утврђене вере произилази доксолошки моменат као чин вере. Са успостављањем таквог односа према Богу, успоставља се и нарочити однос према свету, другима и себи, због чега исповест представља и својеврсни *ѡерформатив*. Но, као што је исповест значењски увек повезана са вером — која опет свој коначни израз има у *чињењу* вере — тако је увек повезана са заједницом, што конституише на-рочити *ѡидлијски* етос покајања и исповести. Новозаветни кон-текст покајања и исповести је стога увек евхаристијски, спајајући славословни и заједничарски аспект. У *Дигахију*, спису насталом око 150. године, глава XIV, читамо: „А у недељу Господњу сабравши се заједно, ломите хлеб и вршите Евхаристију исповедајући прет-ходно грехе своје, да би жртва ваша била чиста. Свако пак који има спор са другом својим нека не долази на сабрање са вама, докле се не измире, да се не упрља жртва ваша.“ Стога није чудно што и у каснијој патристичкој традицији налазимо повезивање доксолошког и покајног елемента, па тако Св. Атанасије Велики, наводи списак псалама који почињу са ἐξομολογέω, и препоручује њихово читање „када треба да се *ексомолоѡесис*“, односно исповедиш.¹⁸ У том смислу ἐξομολογέω добро транспонује јеврејско *yadhah* које истовремено значи и исповедање греха и прослављање Бога¹⁹ али увек у контексту заједнице.

¹⁸ Ferguson, 1985, стр. 299.

¹⁹ Mohrmann, 1957, стр. 25.

Страх и дрхтање

Према неким истраживачима, постоје *културе срама*, где неки преступ има значаја само ако је откривен. Уколико грех остане не-откривен, он се заборавља и нема важности. У другим културама, које се означавају као *културе кривице*, и грех који није откривен, кроз сећање оставља траг на починиоцу, па стога треба да буде разрешен.²⁰ Код Египћана је израз „лице“ био повезан са оним како се представљамо другима и како нас они виде, а израз „срце“ са схватањем и памћењем, и у том смислу са унутрашњим „ја“ човека.²¹ Тако је срамота представљала синхрони аспект, док је кривица везана за дијакрони, па је стога кривица блиско повезана са сећањем али и са очекивањем.²² Овде видимо једно нарочито повезивање кривице са жаљењем, које је условљено страхом од будуће одмазде. Ту примећујемо супротстављеност између тајно учињеног греха и јавног покајања. Традиција прављења стела на којима је исписано признање кривице а божанство умољено за опроштај,²³ касније се проширила и на грчки свет, заједно са идејом о психостазии.²⁴ Ова потреба да се грех који није познат другима обелодани, представља снажан показатељ преовладавања психолошког аспекта, при чему је главно „бојно поље“ *унутар* самог човека. Постизање мира и спокојства није, као код Грка, ствар вежбања у врлини, када се кроз старање о себи постиже унутрашњи склад, већ се тај „ефекат“ остварује „пражњењем“ унутрашњег набоја кроз праксе „покорѐ“, односно оспољашњеног испаштања.

²⁰ Schirrmacher, 2018.

²¹ Поистовећење „срца“ са унутрашњим човеком није специфично само за Египат. Сличну употребу налазимо у старим веданским списима али и код Хомера (Sellmer, 2004, стр. 71–85). И у Старом завету, овај израз обухвата и разум и емоције. Како Брок наглашава, говорећи о библијском концепту срца код Св. Јефрема „под утицајем грчког философског схватања европска хришћанка традиција је имала склоност да ум види као сасвим одвојен од срца, па је стога неопходно да се свесно присетимо овог свеобухватнијег библијског виђења људске личности“ (Brock, 1992, стр. 128).

²² Assmann, 1999, стр. 239.

²³ Assmann, 1999, стр. 235–236.

²⁴ О развоју саме идеје, као и њеном утицају на древни јудаизма видети: Howes, 2014, стр. 100–122.

У персијском Зороастризму, као и у религијским праксама древног индо-иранског наслеђа, такође налазимо исповест — сакснкртски *patit* — која је повезана како са гресима везаним за правила очишћења, тако и са „уобичајеним“ гресима попут зависти, мржње, прељубе, крађе...²⁵ Снажна скрупулозност према обредној страни очишћења, као и велики страх од прегрешења, са бројним правилима како да се учињени преступ изглади, вероватно је у вези са идејом пакла као места вечне казне и мучења. Почеци идеје пакла — ведско *támas*, „тама“ — не могу са сигурношћу да се утврде, мада постоје индиције да је такво веровање постојало већ праиндоевропским религијама, а забележено је у најстаријим *Риџ-Ведама*, одакле се даље ширило,²⁶ стварајући основу за настанак *индивидуалне есхаџолоџије*, што налазимо већ у раном Зороастризму²⁷ где срећемо изразе попут „за добро душе“ или „не заборавити на душу“, у различитим описима стратегија за избегавање пакла, међу којима своје место важно има и покајање.²⁸ Изгледа да се на овим основама на Истоку развило нарочито схватање покајања као првенствено унутрашњег психолошког процеса.

Знање и сузе

У неку руку, питање покајања и исповести се, барем из хеленске перспективе, може посматрати као гносеолошко питање, пошто се, на концу, тиче приступа истини. Питање истинитог знања је било кључно у антици. Истинито знање је омогућено исправним мишљењем, што подразумева дискурзивност. Тај хеленски аспект је опстао и у хришћанству, али је био прожет библијским етосом где је нагласак био на заједничком делу чији је доксологија значајан израз. Овде се умешао и источни психологизам, где је дискурзивност Грка, ако не супституирана, онда свакако надопуњена

²⁵ Boyce, 1975, стр. 320–321.

²⁶ Stausberg, 2009, стр. 219–220. У овим списима готово да нема химне у којој се на неки начин не моли за опроштај и избављење од паклених казни предвиђених за грешнике (Beck, 2000, стр. 77).

²⁷ Stausberg, 2009, стр. 222.

²⁸ Stausberg, 2009, стр. 231 *et passim*. Занимљиво је да овде сусрећемо снажан моралистички приступ. Од пакла се могу избавити и они који не припадају зороастризму, уколико имају барем једно добро дело више од злих.

осећајем. Није случајно што *πένθος*, туговање, није позитивно вредновано код старих Грка. Па и сама *μετάνοја* је код код Филона препозната само као споредна врлина.²⁹ Грци су сматрали да је *πένθος* последица лоших одлука, дакле нешто што треба избећи, и што је као такво представљало неку врсту патолошког стања. Међутим, *μετάνοја* у смислу конверзије (од латинског *conversio*) у дискурзивном смислу, није била страна хеленском духу. Она се првенствено тичала сфере политике, али је своју улогу имала и у философији. Како закључује Адо, „Филозоф је преобраћен јер је умео да одврати поглед од сенки чулног света и окрене га према светлости добра. Свако васпитање је преобраћење“.³⁰ Ово философско преобраћање, као окретање ка добру и дожанском, Климент Александријски описује са одобравањем.³¹

У хришћанству долази до преплитања ова три аспекта: библијског доксолошко-заједничарског, грчког логичко-индивидуалистичког и источног психолошко-индивидуалистичког. Наравно, оваква подела представља тек нужно поједностављење. У свим традицијама се могу наћи сви ови елементи, али остаје чињеница знатне разлике у нагласку. Тако и у самом хришћанском предању можемо да уочимо различите нагласке, при чему је била потребна изузетна креативност како би се они усагласили. Хришћанство је прихватило хеленску дискурзивност али у контексту семитске, односно библијске доксолошке метафоричности, чему ваља придодати утицаје источњачког наглашавања унутрашњег психолошког аспекта човека, што претпоставља значајне метаморфозе на антрополошком плану. Како је речено, код Грка готово да нема позитивног вредновања жаљења, док у монашкој литератури, *πένθος* задобија нарочито место. Авва Макарије позива монахе: „Плачимо браћо, и нека сузе теку из наших очију, пре него што напустимо ово место јер ће тамо наше сузе сагорети наше тело“.³² Психолошки

²⁹ Филоново схватање *μετάνοја* се разликује од стоичког, за које је то само једна тужна страст. *Μετάνοја* је код Филона повезана са ограничењем човека пошто „савршена безгрешност припада само Богу или пак дожанском човеку“ (Virt. 177; Levy, 2009, стр. 152).

³⁰ Ado, 2015, стр. 260.

³¹ Strom. IV, VI, 27, 3.

³² PG 65, 277C. Сузе које су сада благослов и знак спасења, у будућем веку ће бити знак проклетства (Zecher, 2015, стр. 117).

осећај бива уздигнут на степен највише врлине што се огледа у „дару суза“ као знаку нарочите Божије благодати.³³ Према Хаузеру *κἀνυχίς* (код нас се обично преводи као *умиљење*) управо означава „емоцију која дубоко утиче на осећања у души“.³⁴ Нагласак на унутрашњем, психолошком моменту је био снажнији код Сиријаца, где нису толико наглашавани спољашњи услови (попут боравка у пустињи код Египћана), колико „унутрашња осамљеност“.³⁵ Анонимни сиријски текст познат под називом *Liber Graduum*, сузе описује као спољашњи знак унутрашњих процеса. Ово поглавље XVIII је насловљено „О сузама молитве“, и према Хунтовој „може да послужи као синопсис древног сиријског схватања жаљења због греха“.³⁶ Истина овде није схваћена као логичко осмишљење света, као приступ његовом почетку или начелу, већ као унутрашњи осећај, као психолошки процес. На неки начин, и *ἀρχή* и *τέλος* су интернализовани, као што је интернализовано и евхаристијско искуство Оваплоћења. Заправо, можемо да приметимо да у строго аскетској литератури Оваплоћење, иако се несумњиво признаје и уважава, ипак добија споредну улогу у делу спасања које се више види као ствар унутрашње борбе са помислим и искушењима. Због тога и црквене структуре више нису виђене као пројава дејства Духа Светога, и као Његови благодатни дарови, већ се благодат сада тражи у самом подвигу.³⁷ Покајање се тако јавља као део аскетске

³³ На пример код Св. Јована Лествичника, за кога је дар суза на неки начин чак већи од самог Крштења (*Лествица* 7, 3: PG 88, 804AB) док је покајање обновљење Крштења (*Лествица* 5, 1–2: PG 88, 764BC). Свакако, дар суза је „већи“ од Крштења, само утолико што указује на Божију милост који управо на тај начин, односно преко дара суза, даје опроштај за грехе учињене након Крштења (Torrance, 2013, стр. 167).

³⁴ Hausherr, 1944, стр. 14–17. Хаузер констатује ови појмови постају присутни у богослужбеним химнама, и чак се јављају као главни садржај тропара и канона.

³⁵ Свакако, и у Египту налазимо примере снажног наглашавања унутрашњег момента. Заправо, туговање и сузе чине оквир свих осталих врлина. Авва Пимен, одговарајући брату који пита шта да чини са својим гресима, каже: „Плачи у себи. Јер и отпуштење грехова и задобијање врлине долазе од туговања“ (Zecher, 2015, стр. 118).

³⁶ Hunt, 2004, стр. 102.

³⁷ Адо примећује да јављање духовних вежби или аскезе у хришћанство уноси одређени духовни став и стил живота који се у њему нису изворно налазили. Сам појам вежбе представља процес понављања неких чинова, ради

стратегије унутрашњег очишћења, чије везе са евхаристијском заједницом постају слабије иако никада не нестају.

Веза покајања и заједнице, никада није прекинута. О томе нам добру представу пружа случај цара Теодосија и Св. Амвросија Миланског. Не улазећи сада у историјску анализу, у извештају Созомена³⁸ видимо како Св. Амвросије брани цару да уђе у цркву због покоља становника Солуна. Заправо, издацује га из цркве и екскомуницира — Ἀμβρόσιος τὸν βασιλέα τῆς ἐκκλησίας εἶρξε καὶ ἀκοινώνητον ἐποίησε. Цар постаје свестан свог прегрешења и „исповеда свој грех у Цркви“ (τὴν ἀμαρτίαν ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας ὡμολόγησεν), пружајући и видљиве знаке кајања, попут ношења кострета. Поред многобројних импликација (и интерпретација) овог догађаја важних за разумевање односа Цркве и државе, занимљиво је приметити како је јасно истакнута диблијска аналогија цара Теодосија и цара Давида, док Св. Амвросије узима профетску улогу Натана. Грех је схваћен као препрека учешћа у Евхаристији, док искрено и делатно исповедање ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας води повратку у заједницу.

Есхатолошки реализам

Црква се у историји јавља као нарочита заједница ἐκκλησία, заједница оних који су се одазвали на божански позив, који су „могли да поверују“ (уп. Мк 9, 23) да „Логос постаде тело“ (Јн 1, 14), да је историја у том догађају досегла свој *τέλος* а да је наступило време које преостаје, месијанско доба ишчекивања онога што се сада види само „у огледалу и загонетки“ (1 Кор 13, 12). Истина света више није смештена у почетку већ у крају, у крају који се символички утемељује у свом историјском изобраењу условљеном ехаристијским искуством. Такво виђење истине света, такође утемељује и специфично схватање покајања. Покајање у себи задржава елементе ранијих структура мишљења: оно је и славословље, и психолошко жаљење због учињеног греха, и преумљење, и промена усмерења воље и делања, али и *уϊοδοξίη* *живοῦ* *ταῖς* *ἐκκλησίαις*

преображаја сопства, што представља „одмак од јеванђеоске спонтаности“ (Ado, 2015, стр. 107). С тим у вези, у истом поглављу *Античке духовне вежбе и „хришћанска филозофија“* (стр. 89–118), Адо нам пружа изврсну анализу употребе стоичког *προσοχή*, првенствено код ниптичких отаца.

³⁸ Sozomenus, *Hist. eccl.* VII 25, 7: GCS 4, 339.

будућеї Царствѡ. Управо овај последњи моменат твори специфично хришћански контекст покајања које се не може редуковати на друга, и даље присутна значења. Хеленска метафизика се на овај начин трансформише у хришћанску онтологију, где се покајање, као аспект вере, јавља као фундаментално питање постојања. Иконичка онтологија која се на овој основи фундира, представља *оно ново* и аутентично хришћанско.³⁹ Та новина и аутентичност су засновани на персоналистичкој теологији Отаца, и на тој основи схваћеној слободи. На овај начин преображено схватање покајања неизоставно је парадоксално, пошто трансцендира уобичајену дискурзивност утемељену на искуству просторне темпоралности. Чежња подвижничких Отаца „да се још мало покају“⁴⁰ упркос јасним и свима видљивим знацима духовне савршености, стога не може бити схваћена као претеривање у моралним захтевима, а још мање као западање у ирационалност патолошког самопорицања. То је израз свести да сви делимо исту људску природу, а још више, да смо сви позвани да учествујемо у тајни будућег Царства, те да је стога свачији грех и наш сопствени јер „ако страда један уд, с њим страдају сви удови; а ако ли се један уд прославља, с њим се радују сви удови“ (1Кор 12, 26).

Оваква перспектива даје оквир разумевању стварно хришћанског покајања. У том смислу и исповест не може и не сме бити схваћена нити као некакав правни оквир учешћа у сабрању Цркве, нити као метод добијања моралног *dispensea*-а. Смисао исповести је превасходно у славословном, евхаристијском исповедању вере која је неодвојива од делања.

Хришћанство постоји у историји и своје искуство будућег нужно исказује на историјски условљен начин. Део те условљености јесу и културни обрасци, у најширем смислу речи менења, које хришћанска теологија и пракса није могла да игнорише. Због тога је преплитање различитих традиција нужно и неизбежно. Али, то не значи да је хришћанство само комбинација тих традиција нити да се оно „деконструкцијом“ може објаснити на основу „саставних делова“.

³⁹ О овоме видети више у: Djakovic, 2017, стр. 57–68.

⁴⁰ Тако за Авву Талилаос читамо да је „провео шездесет година у монаштву, никада не престајући да плаче, и да је увек говорио 'Боже дај нам време за покајање, а ми ћемо га тражити свим срцем'“ (PG 87. 3, 2912C).

Оно што јесте специфично хришћанско није чак ни особени начин састава тих „делова“, већ управо нарочити начин сагледавања саме историје, а тај начин је *радикално есхатолошки*. Место гледања, које је у будућности, радикална је новина у светоназору, и то толико радикална и авангардна да још увек није пронашла свој контрапункт у савременом философском мишљењу. Став Св. Максима Исповедника да је „истина ствар будућег века“ представља радикално есхатолошко становите, условљено евхаристијским искуством конституисања трансцендентног што даје и специфични оквир разумевања и темељног пресаздавања историјских пракси и структура мишљења.

Литература

- Ado, P. (2015). *Duhovne vežbe i antička filozofija*. Beograd: Fedon.
- Andrews, M. E. (1935). Paul and Repentance. *Journal of Biblical Literature*, 54/2, 125.
- Assmann, J. (1999). Confession in Ancient Egypt. У Assmann, J., Stroumsa, G. G. (yp.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (стр. 231–244). Brill.
- Beck, G. L. (2000). Fire in Atman: Repentance in Hinduism. У Etzioni, A. (yp.), *Repentance: A Comparative Perspective* (стр. 76–95). Rowman & Littlefield Publishers.
- Botterweck, J. (1974). Amar. У *Theological Dictionary of the Old Testament*, Vol. 1 (стр. 328–345). Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Boyce, M. (1975). *A History of Zoroastrianism, The Early Period*. Brill.
- Boyce, M. (2001). *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London – New York: Routledge.
- Brock, S. (1992). *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Cistercian Publications.
- Bromiley, G. W. (1995). *The International Standard Bible Encyclopedia*, Volume 4. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Celermajer, D. (2009). *The Sins of the Nation and the Ritual of Apologies*. Cambridge University Press.
- Dawe, R. D. (1968). Some Reflections on Ate and Hamartia. *Harvard Studies in Classical Philology*, 72, 89–123.
- Djakovac, A. (2017). Iconical Onthology of St. Maximus the Confessor. У Vanca, A., Cherry, M. J., Albu, A. (yp.), *Ars Liturgica, From the Image of Glory to the Imagess of the Idols of Modernity* (стр. 57–68). Alba Iulia.
- Ferguson, E. (1985). Athanasius 'Epistola ad Marcellinum in interpretationem Psalmorum'. *Studia Patristica*, 16/2, 293–308.
- Foucault, M. (2015). *Hrabrost istine*. Zagreb: Sandorf & Mizantrop.
- Fulkerson, L. (2013). *No Regrets: Remorse in Classical Antiquity*. OUP Oxford.
- Gregorios, P. (2002). *Neoplatonism and Indian Philosophy*. SUNY Press.
- Hausherr, I. (1944). *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum.
- Holdrege, B. A. (1996). *Veda and Torah: Transcending the Textuality of Scripture*. SUNY Press.
- Hovorun, C. (2013). Influence of Neoplatonism on Formation of Theological Language. *Studia Patristica*, LVIII, 13–18.

- Howes, L. (2014). 'Who will put my soul on the scale?': Psychostasia in Second Temple Judaism. *Old Testament Essays*, 27.1, 100–122.
- Hunt, H. (2004). *Joy-bearing Grief: Tears of Contrition in the Writings of the Early Syrian and Byzantine Fathers*. Leiden–Boston: Brill.
- Jastrow, M. (1920). *The Book of Job: Its Origin, Growth and Interpretation*. The University of Michigan.
- Конанос, А. (2017). *Не бойся раговайтсья! Беседы о Православии*. Москва: Сретенский монастырь.
- Kittel, G. (yp.) (1985). Hamartánō [to sin], hamártēma [sin], hamartía [sin]. *Y Theological Dictionary of the New Testament: Abridged in One Volume* (стр. 41–47). Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Kittel, G. (yp.) (1967). *Theological Dictionary of the New Testament*. Volume 4. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Krašovec, J. (1990). *Reward, Punishment and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views* (Supplements to Vetus Testamentum 78). Brill: Academic Publishers.
- Lambert, D. A. (2015). *How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture*. Oxford University Press.
- Levy, C. (2009). Philo's Ethics. *Y Kamesar, A. (yp.), The Cambridge Companion to Philo* (стр. 146–173). Cambridge University Press.
- Lyonnet, S. (1998). *Sin, Redemption and Sacrifice. A Biblical and Patristic Study*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- McCartney, D. G. (2009). *James (Baker Exegetical Commentary on the New Testament)*. Baker Academic.
- McKnight, S. (2011). *The Letter of James*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Mohrmann, C. (1957). Linguistic Problems in the Early Christian Church. *Vigiliae Christianae*, 11/1, 11–36.
- Myers, K. A. (2011). Metanoia and the Transformation of Opportunity. *Rhetoric Society Quarterly*, 41/1, 1–18.
- Orr, J. (1956). Thank; Thanks; Thanksgiving. *Y The International Standard Bible Encyclopaedia* (стр. 2965). Volume 4.
- Schirmacher, T. (2018). *Culture of Shame / Culture of Guilt: Applying the Word of God in Different Situations*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft.
- Sellmer, S. (2004). The Heart in the Rg-veda. *Y Balcerowicz, P., Mejer, M. (yp.), Essays in Indian Philosophy, Religion and Literature* (стр. 71–85). Motilal Banarsidass Publisher.
- Singer, I., Adler, C. (1909). *The Jewish Encyclopedia*. Vol. 10. Funk & Wagnalls.

- Smith, R. B. E. (2013). *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the Thought and Action of Julian the Apostate*. Routledge.
- Stausberg, M. (2009). Hell in Zoroastrian History. *Numen*, 56, 217–253.
- Stroumsa, G. G. (1999). From Repentance to Penance in Early Christianity: Tertullian's *De paenitentia* in Context. У Assmann, J., Stroumsa, G. G. (yp.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (стр. 167–178). Brill.
- Thompson, E. F. (1908). *Metanoeo and Metamelei in Greek Literature until 100 A.D.* Chicago: University of Chicago Press.
- Torrance, A. C. (2013). *Repentance in Late Antiquity: Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life c. 400–650 CE* (Oxford Theology and Religion Monographs). Oxford University Press.
- Zeher, J. L. (2015). *The Role of Death in the Ladder of Divine Ascent and the Greek Ascetic Tradition*. Oxford University Press.

Проф. др Дражен Перић

**ПОКАЈАЊЕ — БЛАГОДАТНИ ДАР ОНТОЛОШКОГ
ЈЕДИНСТВА И ЧОВЕКОЉУБЉА БОЖИЈЕГ**



Проф. др Дражен ПЕРИЋ

*Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд*

Рођен 7. 5. 1970. у Сарајеву, Босна и Херцеговина

Образовање

1993. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из теолошких наука

1998. Универзитет у Атини, Теолошки факултет, магистар теолошких наука

2004. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, докторат из теолошких наука

Академска каријера

2005. Доцент на Катедри за Етику за предмет Хришћанска антропологија (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2016. Ванредни професор на Катедри за Етику за предмет Хришћанска антропологија (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Теологија, систематска теологија, хришћанска антропологија, патрологија

Дражен Перић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
drazperic@yahoo.com

Покајање — благодатни дар онтолошког јединства и човекољубља Божијег

Айсиџракиј: У раду се разматра Света Тајна покајања као посебан благодатни дар онтолошког јединства и човекољубља Божијег. Покајање као друго крштење пројављује истину човека унутар Цркве и њеног богочовечанског живота. Покајање је својеврсно учествовање у смрти и Васкрсењу Христовом, то је преображај смрти у васкрсење и живот. Покајање је почетак Јеванђеља — благовести, те нове, благе и радосне вести о спасењу и преображењу човека у Христу. Покајање представља воспостављање човековог личносног постојања у слободи и љубави, као резултат онтолошког заједништва и благодатног дара човекољубља Божијег. Само покајање јесте остварење истине човека у онтолошкој заједници са Богом, у Христу. Сврха покајања свакако није да воспостави некакву индивидуалну „врлину“ и психолошку самодовољност. Покајање представља сигуран и неопходан пут који води ка спасењу, а оно се остварује у Цркви, кроз човеков перманентни проблем, дилему и подвиг како досегнути и применити светокрштењски и литургијски начин живота.

Кључне речи: покајање, друго крштење, преумљење, јединство, заједница, спасење.

1. Уводне напомене

На самом почетку, потребно је нагласити да је покајање веома сложен, вишезначан и вишедимензионалан појам. Самим тим о покајању се може, и свакако треба промишљати, са више страна и из различитих углова. Тема покајања је веома комплексна, вишеслојна, и сходно свему томе, рекли бисмо и неисцрпна. Имајући све то у виду, хтели бисмо у овом скромном излагању

предочити само неколико основних богословских мисли, богословских размишљања на тему покајања — као благодатног дара онтолошког јединства и човекољубља Божијег.

Најважнији догађај у нашем животу јесте несумњиво наша вера у Христа и крштење у Име Свете Тројице. Христово дело спасења се дарује свима и примењује се на свакоме од нас, али се и усваја нашом љубављу и слободном вером у Њега. Вера и крштење су главни предуслов, почетак и темељ спасења. Спасење је истинско постојање човека, сама онтолошка истина човека, његов нови живот по Богу — у Христу, у Телу Његовом — Цркви. Вера као почетак и темељ нашег спасења представља нови живот, ново биће, новог човека у Христу. Вера је почетак нашег новог бића, њоме заједничаримо у Христу, само ако је до краја одржимо чврсто и непоколебљиво. Слободна унутрашња вера је предуслов нашег учешћа у хришћанском животу, њоме узимамо учешће и заједничаримо у Христу Спаситељу, у Христовом делу и Телу спасења — Цркви. Спасење је првенствено благодатни дар Божији, који се дарује у Христу, Духом Светим. Међутим, спасање није нешто што се само даје као дар, него претпоставља и слободно, љубавно и добровољно учешће човека верника, у Божијој љубави, у богочовечанској заједници, која се пројављује и остварује у Тајни Христовој. Међутим, то све претпоставља од стране човека један перманентни процес, подвиг, сарадњу, непрестани избор и развој активног пристања и учешћа у Богу, само причешће Богом. Ово све представља онтолошко присаједињење, јединство, заједничарење и заједништво човека са Богом, у Христу. Човек у Христу, односно човечанска природа сједињена са Божанском у Личности Богочовека Христа уздигнута је до неслућених божанских висина и димензија. Најбољи показатељ овог хришћанског антрополошког динамизма и максимализма јесте чињеница да је човек створен „по лику и подобију“ Божијем, односно да је призван да постоји као слободна личност у Богу и са Богом, као и да је једно од главних призивања људи да постану „заједничари божанске природе“.¹

Хришћански живот започиње вером и крштењем као новим рођењем, водом и Духом. Међутим, неопходно је истаћи и оно што мора томе да претходи, а то је покајање — једно унутарње, присно

¹ Уп. Перић, 2015б, стр. 65.

и одлучно „преумљење“. Један потпуно нови начин мишљења, размишљања, постојања и живота. Покајање као „преумљење“, као истинска промена ума, мишљења и живота, мора бити нераскидиво повезано и истоветно са вером у Господа Христа и оно је без вере незамисливо. Истинске вере нема без покајања, али ни правог покајања без праве вере. Истинита и православна вера претпоставља познање и дубинско сагледавање свога несавршенства, слабости и греховности, али она истовремено иницира и излажење из те промашености, отуђености, самозатворености и самодовољности, као и улажење у отвореност личносних односа и светог заједништва са Богом, ближњима и целокупном творевином Божијом.

Покајање као што ћемо видети у наставку, може да означава много штошта, али оно с једне стране означава и то суштинско и неопходно отварање човековог бића за Бога. Оно што је потребно на самом почетку нагласити јесте да ми нећемо и не можемо сами себе спасити само покајањем или исповедањем грехова. Не можемо се спасити нити само кроз веру, нити кроз своја дела сама за себе, нити кроз врлину или врлински начин живота. А то је због тога, што иако је то све заиста неопходно и потребно за спасење, треба знати и бити свестан следеће чињенице: да само Бог спасава и да је једино Бог Спаситељ. Међутим, Бог није неки насилник, никога неће спасавати на силу, супротно његовој вољи, укидајући му слободу, јер ако се човек затвори у себе, ако се зачури у неки свој свет, у неке своје идеје, или ако човек директно или индиректно каже Богу: „ја тебе нећу, не требаш ми“, — Бог ће и то испоштовати. Међутим, тада настаје пакао и мука за тог човека, али то ће заправо бити његов лични избор, израз његовог деструктивног слободног деловања и опредељења. Наиме, постаје више него јасно, да је прави и једини пакао, када човек деструктивном злоупотребом своје слободе, самог себе осуди на вечни пакао. Најгора ствар која може да се догоди јесте, да човек самога себе прогласи за бога, или да помисли да је сам себи довољан, да му је све дозвољено, да је он сам пуноћа бића и постојања, и да може на тај начин истински живети и постојати, мимо љубавне и слободне заједнице са Богом, која се остварује једино у Христу, у Цркви и то искључиво делатношћу Духа Светога.

Сагледавање греха као егзистенцијалног промашаја и неуспеха, који води у смрт, доводи нас и до препознавање греха као

показатеља наше свесности о одвојености од Бога, тј. отуђености и одвојености од истинског живота и постојања. Грех тако постаје мера нашег свесног препознавања смрти² као онтолошке промашености и одвојености од Бога, тј. од Живота и истинског постојања. Наиме, човек кроз свесно искуство неуспеха, промашаја, греха и смрти, може да се приближи истинском открочењу живота, у смислу егзистенцијалне могућности васпостављања слободне и љубавне заједнице са Богом, у Христу. На овај начин, грех може да постане почетна тачка истинске промене начина живота, покајања, преумљења, односно једне радикалне промене читавог човековог животног става и усмерења — у његовом егзистенцијалном становиштву, а не само у његовом спољашњем етичком понашању. Покајање је то препознавање, да је човекова отуђеност од Бога, од других, та његова индивидуалност и самодовољност апсолутно неподесна и суштински погрешна: тако да покајање може и треба да означава и потрагу за истинским животом, који се остварује у слободном и личном односу са Богом, то је жеђ и глад за личном и љубавном заједницом са Њим. У наставку позабавићемо се односом покајања и Свете Тајне крштења.

2. Однос покајања и Свете Тајне крштења

Улазак у Цркву, успостављање слободне и љубавне заједнице са Богом, у Христу, Духом Светим за православне је увек било везано за Свету Тајну крштења. Литургијска форма крштења показује потребу дубинског и радикалног заокрета у начину живота и размишљања, показује да онај који се крштава претходно је призван на покајање, преумљење, односно претходно је требао да се одлучи да ће коренито и суштински променити свој начин живота и постојања. Литургијска форма нам показује да нико није могао да буде крштен, ако претходно није био призван да живи једним другачијим начином живота од оног уобичајеног дотадашњег, биолошког и природног. Промена начина живота је повезана са окретањем онога који се крштава од Запада ка Истоку. Наиме, свако ко је желео да се крсти, да постане члан Цркве, он је био позван да промени из

² О разматрању проблема смрти у хришћанској онтологији и о томе како хришћани виде решење тог највећег проблема како за човека тако и за целу творевину у Христу, свеобухватније види у студији: Мидић, 2012.

основа дотадашњи природни начин живота, односно да се окрене од Запада ка Истоку. Запад је представљао дотадашњи природни и биолошки начин живота, а Исток је у светоотачкој литератури протумачен као место одакле се очекује Христос Спаситељ да поново дође, који је и називан Сунце Истока, Источник, Исток нашег живота. Све је то указивало на будући есхатолошки догађај, одакле су Хришћани очекивали своје вечно постојање. Исток је био везан за тај будући догађај Другог Доласка Христовог, када ће Он васкрснути мртве и преобразити оне који су имали са Њим заједницу. Наиме, све то показује да су хришћани свој нови идентитет везивали, не за овај овоземаљски природни начин живота, него за будући век, за будући есхатолошки догађај васкрсења мртвих у Христу, за васкрсење као улазак у нови и вечни живот.³

То окретање, промена, заокрет, нови начин живота, које је било везано за Свету Тајну крштења се назива новим рођењем, препорођењем, обновљењем и новим животом у слободној и љубавној заједници са Богом, у Христу, Духом Светим. Ново рођење је било потпуно друкчије него што је било оно прво биолошко, природно рођење, јер је укључивало и један нови начин постојања, личносни начин постојања, нову личност, нову ипостас, која свој нови идентитет црпи из свог слободног личносног односа са Богом, у Христу. Крштење као ново рођење представља рођење за нови живот у Цркви, али и истовремено подразумева улазак у једну црквену литургијску заједницу. Крштењем улазимо у Цркву, у једну есхатолошку заједницу, заједницу која живот значи, из које црпимо свој нови идентитет. Такође, свако крштење било је поистовећивано са смрћу и васкрсењем. Ово поистовећење са смрћу је значило

³ Перић, 2013, стр. 197: „Човек је биће призвано да буде носилац и сведок вечног и истинитог живота. То његово природно призивање постало је Христовим Васкрсењем из мртвих најдубља стварност човека и свеколике творевине. Јер од тренутка Христовог Васкрсења људска природа, људско биће и творевина у целини, заквашени су једном за свагда, квасцем вечног и истинитог живота. Први Васкрсли из мртвих, 'прворођени из мртвих' (Кол 1, 18), Христос Господ постаје Васкрситељ свих и свега. Првенац свих оних који ће у Њему и Њиме васкрснути, у онај незалазни и последњи Дан. Поуздана вера потврђује да је Христос васкрсао, и да је Он постао Првина и Првенац, оних који ће васкрснути из мртвих, поставши тиме Зачетник Новог Човечанства, не више човечанства рађаног да умире и нестаје, него рођеног да вечно живи“.

учествовање у смрти Христовој, а означавало је и умирање старог човека, а васкрсење је претпостављало учествовање у Васкрсењу Христовом, као и рађање новог човека у Христу за живот вечни. Крштење је било ново рођење и претпостављало је слободну и љубавну заједницу са Богом у Христу. У тој заједници, што је и најважније, ми добијамо живот од Другога, од Господа Христа, од Цркве, од Духа Животодавца, а немамо га сами по себи, то јест. на основу природног или биолошког постојања.

Митрополит Амфилохије Радовић је апсолутно у праву када вели да „призив на покајање није ништа друго до призив на Тајну крштења као тајну погружења у нову богочовечанску стварност живота, кроз препород и очишћење душе и тела. То је уствари 'свлачење' старог човека, који живи по похотама прелести и његово облачење у новог, обликованог по Лику Онога који је човека створио. Оно је призив на сараспињање са Христом и саваскрсавање са Њим. Као такво, покајање претходи Тајни крштења, предуслов је за њега, а истовремено се њиме потврђује и посведочује. Оно не само да претходи Тајни крштења него јој и следи. Зато се оно с правом назива и 'обновом крштења'. Покајањем се чисти упрљана хаљина Тајне крштења и поново обнавља крштењем задобијена благодат и чистота“.⁴

Човек и након крштења може да погреши, може да се поново испрља грехом, да доживи промашај у свом настојању да превазиђе своју слабост, ограниченост и увек присутну могућност да сагреша. Он није увек способан да одоли искушењима разне врсте, није увек успешан у контролисању својих жеља. Он често пада током свог подвизавања, током свог вежбања слободе. Међутим, Црква га прима назад, снисходи и помаже му у превазилажењу тог неуспеха и промашаја, у свему томе препознаје знак његове личне борбе и подвига. Ако се човек искрено каје, Црква то прихвата као меру трагедије његове слободе, тј. као потврду конструктивног изражавања слободе његове личности. Начин на који човек бива прихваћен и враћен у живот, у љубав и заједницу Цркве, такође представља Тајну благодати и човекољубља Божијег. Наиме, покајање у Цркви представља догађај у коме се човекова слобода још једном прихвата благодаћу Божијом.

⁴ Радовић, 1993, стр. 146.

Управо из ових разлога, светоотачко предање ће Свету Тајну покајања и исповести назвати благодатним даром, који се дарује искреним покајницима и након крштења. Многи Оци Цркве називају покајање различитим именима, тако нпр. називају га „благадаћу после благодати“, то јест благадаћу која се даје људима после крштења, као посебан благодатни дар и могућност непрестаног обнављања и усавршавања ума, срца, душе и целокупног човековог бића. Покајање је човеково васпостављање из греховног пада и избављење из греховног ропства. Свети Јован Лествичник⁵ говори о покајању управо на тај начин, он вели да је покајање „обнова крштења“, „помирење са Господом“, да је то нови „завет са Богом да ће се водити један нови живот“. Покајање је за Лествичника „кћер наде и порицање безнадежности“. Свети Јован Златоусти вели да је покајање „дар небески и чудесна сила, која спојена са милошћу Божијом и снагу закона превазилази, па зато и не одбија блудника, не одбацује прељубочинца, не одвраћа се од пијанице, не гнуша се незнабошца, не одбацује онога који осуђује, а ни хулника, па ни гордељивца не презире, но их све прима. Јер, покајање је ломача греху“.⁶

Кроз ове различите мисли Отаца о покајању, Црква нам предочава да је сврха покајања, као и сваке Свете Тајне, јесте достизање и остварење онтолошке истине човека у Христу, што такође означава и пројаву истине Божије. Потребно је истаћи да човеков промашај, неуспех и грех није искључен из Цркве, нити представља опасност за њену истину. Напротив, истина Цркве је прихватање човековог греха, али и његов преображај у живот заједнице и јединства. Из црквеног јединства ништа није искључено, а поготово не грешни човек „у покајању“. Покајање је препознавање наших слабости и грехова у светлости Божије милости, у контексту нашег егзистенцијалног односа са Њим. Тај личносни и спаситељни однос је мера „новог човека“, а то у контексту покајања означава меру васпостављања и оживљавања нашег крштењског обновљења, очишћења од грехова, порицања смрти и онтолошког присаједињења себе истинском животу у Богу. Ово нам све говори да црквено-литургијски начин постојања може да прихвати чак и човекову смрт, односно да и саму

⁵ Св. Јован Лествичник, 1993, стр. 59.

⁶ Св. Јован Златоусти, 2004, беседа 7, стр. 104.

смрт може да накалеми на живот. Ово прихватање и калемљење греха и смрти на живот заједнице са Богом, представља један нови начин постојања, који отеловљује Црква, односно представља егзистенцијалну чињеницу црквеног јединства, као што се сваки пут открива на евхаристијском сабрању.

3. Покајање као премудри благодатни дар човекољубља Божијег

Покајање означава промену целог човековог унутрашњег стања, промену целог човековог бића. Отуда призив за покајање треба да представља призив на потпуно нови начин живота, на ново и обновљено доживљавање себе и свега око себе, на духовну промену и преображај целокупног човековог бића и живота. То је духовна промена, обновљење и преображај целог човека, то јест човекове душе, срца, осећања, воље, мисли и ума. Овај нови начин живота није нешто формално и спољашње, него је једна дубока унутрашња духовна стварност, кроз коју се обнавља, рађа и васпоставља нови човек. Истинско покајање треба да реализује један нови завет са Богом у Христу, за вођење новог живота. Покајање је неопходно као једно перманентно стање, непрестано присутно и понављајуће у животу сваког човека Цркве Христове.

Покајање је толико неопходно и потребно да само Јеванђеље почиње од њега. Свети Јован Крститељ и Претеча Господњи када је почео да проповеда говорише: „Покајте се, јер се приближило Царство небеско“ (Мт 3, 2). Свети Јован Крститељ појавивши се у пустињи, одмах крштаваше проповедајући крштење покајања за опроштај грехова (Мк 1, 4). А исту заповест и поруку изрекао је и Сам Христос, у Матејевом и Марковом Јеванђељу, где су записане као прве Његове речи: „Покајте се, јер се приближи Царство Небеско“ (Мт 4, 17. Мк 1, 15). Ово исто настављају да проповедају сви Христови Светитељи у Православној Цркви, од Светих Апостола до наших дана. Према томе, мера тог новог живота и новог човека није нити може да буде неки степен знања које човек може да постигне само својим умовањем, трудом и делатношћу, није ни стручно усавршавање које човек може да постигне некаквим саморазвојем и самоостварењем. Мера тог новог живота и човека је безмерна и неизмерна, јер је она усмерена на Царство Божије, које

се „приближило“. Царство Божије је у ствари Сам Спаситељ Исус Христос⁷ као Дародавац сваког добра и новог живота, као и новог људског лика, силом и делатношћу Духа Светога, у Цркви Његовој.

На основу до сада изложенога, јасно је да је покајање дато и установљено од Христа⁸ као благодатни дар неизрециве љубави Божије, и да се као такво заснива на великој милости Божијој, на премудром човекољубљу Творца, као и на неизрецивом дуготрпљењу Божијем. Ово можда понајбоље илуструје предивна прича у Откровењу Светог Јована Богослова која нам јасно говори о великом дуготрпљењу Господњем у ишчекивању нашег покајања. „Ја оне које љубим карам и поправљам; зато ревнуј, и покај се. Ево стојим на вратима и куцам; ако ко чује глас мој и отвори врата, ући ћу к њему и вечераћу с њим, и он са мном“ (Отк 3, 19–20). Овакав став прихватања грешника од стране Бога, изазива и иницира у њима радикалне преокрете и егзистенцијалне промене у животу. Бог управо из ових човекољубивих разлога показује преизобилну љубав, ишчекивање и дуготрпљење, очекујући искрено покајање, преумљење, наше исправљање, обраћање и поновно враћање у заједницу и јединство са Богом. Дејство благодатног покајања, по Светим Оцима, посебно истиче две веома важне егзистенцијалне чињенице, а то су: премудро човекољубље и дуготрпљење Божије. То премудро човекољубље и дуготрпљење Божије непрестано одлаже „казну“, односно пролонгира препуштање самих грешника суровим последицама њихових грехова и промашаја. На основу овога, сасвим је јасно, да Света Тајна покајања јесте и тајна Божије благости и човекољубља. Свети Јован Златоусти то најбоље описује говорећи следеће:

⁷ У овом контексту врло је умесно становиште Игнатија Мидића који вели следеће: „Дух Свети уводи Христа у историју и тиме почиње есхатон, Царство Божије. Исус Христос и његово рођење нису последица историје, него Он одозго силази посредством Св. Духа. Дух Свети доноси у историју нешто што није историја, доноси Христа — Царство Божије“ (Мидић, 2008, стр. 32).

⁸ Света Тајна покајања и исповести је богоустановљена Тајна коју је установио Христос обраћајући се својим ученицима, речима: „Што год свежете на земљи биће свезано на небу, и што год раздријешите на земљи биће раздријешено на небу“ (Мт 18, 18). Исто тако и другом приликом говорећи: „Примите Дух Свети! Којима опростите грехе, опраштају им се; и којима задржите, задржани су“ (Јн 20, 23). Опраштање и отпуштање грехова је прешло са апостола на епископе и свештенике.

„Међутим погледајмо дејство благодати покајања над онима који греше, јер се и код њих може уочити истоветни узрок Божијег човекољубља. Да казна не чека поправљање, свет би сасвим био истребљен и изгинуо би. Да је Бог са кажњавањем журио, Црква не би имала Павла, и тако великог мужа не би добила, и зато је Бог трпео хулника да би показао покајника. Дуготрпљење Божије, дакле, учинило је да прогонитељ постане проповедник, дуготрпљење Божије преобратило је вука у пастира, дуготрпљење Божије учини од цариника Јеванђелисту, а истим дуготрпљењем Божијим сви смо помиловани јер смо се сви променили, сви обратили“.⁹

Из овог одељка произилази неколико основних ставова који нам саопштавају много тога о покајању, које ваља посебно нагласити. Промишљање Светог Јована Златоустог о дејству благодати покајања је толико суптилно да је потребно доста логичког напора и исправног промишљања да би се у потпуности разумело. Пре свега, очигледно је, да је дејство благодати покајања најтешње повезано са дуготрпљењем Божијим, али је оно неизоставно спојено и са човекољубљем Божијим. Златоусти у претходно наведеном пасусу наводи пример Апостола Павла, истичући да Бог намерно није журио са кажњавањем гонитеља Савла, јер Црква не би добила и имала тако великог мужа, прозваног касније „Апостол народа“. Бог је због тога тако дуго трпео хулника и гонитеља, да би га преобразио и показао као великог покајника. Из свега реченог, потпуно је јасно да је покајање вишеслојно и комплексно. Са покајањем је спојена благодат, милост и љубав Божија. Покајање је благодатни дар, и као такво је израз благодати Божије, и директно је повезано са неизрецивим човекољубљем Божијим. А оно је уистину безмерно, као што му је и благост неизрецива.

Свети Јован Златоусти сматра да милостиви Бог када грешника дуго трпи, Он то чини из два разлога, односно да има двоструку спасоносну намеру. Са једне стране, Бог промишља о његовом спасењу путем покајања, а са друге, промишља и о потомцима овога, који ће у врлинама узрастати, и на тај начин припрема свеукупну благочестивост за све њих¹⁰. Дакле, Бог је дуготрпељив зато да би се онај што греша покајао и да не би било ускраћено онима, који ће се након њега родити спасање. У случају да онај који је

⁹ Св. Јован Златоусти, 2004, беседа 7, стр. 106.

¹⁰ Исто, стр. 104.

сакрешио неће да се покаје, Бог и тада настоји да сачува корен, не сасеца га одмах, управо да би и његове будуће плодове тј. потомке сачувао. Бог казну одлаже, ради користи оних других, односно одлаже казну очекујући спасење других, који ће се покајати. Зластоусти као пример за овакво промишљање наводи Тару, оца Аврамовог, који беше незнабожац, али за то своје неверје, не беше кажњен. То уистину беше праведно. Јер, када би Бог најпре корен посекао, како би после, такав и толике вере плод (Патријарх Аврам) израстао?¹¹ Господ је изабрао Аврама да буде чувар праве вере у једнога Бога и обећаног Спаситеља. И као што је Свети Апостол Павле после свог покајања и преобраћења постао „Апостол народа“, тако је и Патријарх Аврам због своје вере и оданости Богу постао „Отац вере“.¹²

Постоје многи примери искреног и спасавајућег покајања, које бисмо могли навести у Старом и Новом Завету. Поред Таре оца Патријарха Аврама, свакако један од најпознатијих и највећих примера покајања у Старом Завету је Цар Давид. У Новом Завету поред већ поменутог Апостола Павла, можемо поменути као упечатљиве примере искреног покајања, и следеће приповести: одрицање од Христа и кајање Апостола Петра, као и познату јеванђелску причу о блудном сину. Свакако, не треба заборавити ни приповедање о исповедању својих злих дела десног разбојника распетог на крсту поред Распетог Христа. Он је пример како покајање и милосрђе Божије могу да спасу највећег грешника и на самом крају живота. Овај покајани разбојник на крсту исповедајући своја зла дела, кајући се због истих, додацује свом злом другу следеће: „Зар се ти не бојиш Бога?“. Свемилостиви и човекољубиви Господ на његово искрено покајање и усрдну молбу, по превеликој милости Својој, свагда моћнијој од греха људских, у последњи час успоставља

¹¹ Исто, стр. 104–105.

¹² Могли бисмо овде додати и чињеницу да Јевреји и Муслимани Аврама поштују као свог „родоначелника“ по крви, док га ми Хришћани поштујемо као великог старозаветног Патријарха и Угодника Божијег и као свог Оца у непоколебљивој оданости Богу и вери у Њега. О Авраму се говори као о узору истинске вере, као о „Оцу вере“. Видимо да и у случају Аврамове вере, неприкосновено и истинско веровање Богу, себепредавање Богу, представља слободни догађај вере, која постаје живот оних стварности који је Бог обећао, које су у Његовој власти и као такве су есхатолошке и истините.

слободну и личну заједницу са њим, спасавајући га, говорећи му: „Заиста ти кажем, данас ћеш бити са мном у Рају“ (Лк 23, 39–43).

Овде ћемо навести још једно занимљиво место код Златоустог учитеља, где он износи још једно интересно тврђење, обично непознато уобичајеном расуђивању. Он наводи да је Бог према свима милостив, али ипак своје дуготрпљење показује највише према грешницима. Господ их својим божанственим гласом непрестано позива и подстиче на покајање, говорећи им: „Јер нисам дошао да зовем праведнике но грешнике на покајање“ (Мт 9, 13). Сам Бог нас позива: „Ходите к мени сви... и ја ћу вас одморити“. Бог позива све, будући да хоће да се сви спасу. Човекољубиви и Милосрдни Бог не жели смрти грешнику, него да се обрати и жив буде¹³. Бог упорно подстиче грешнике да Му приђу и да се покају, да се обрете, да се слободно баце у преизобилно море милосрђа Божијег, јер уистину „бива радост пред анђелима Божијим због једнога грешника који се каје“, и опет понавља говорећи: „Кажем вам да ће тако бити већа радост на небу због једнога грешника који се каје, неголи за деведесет девет праведника који немају потребе за покајањем“ (Лк 15, 7).

Понекада нам се учини, да се Бог јавља према праведнима веома строг и страшан, а опет према грешницима као благ, дуготрпељив и брз на њихово помиловање. Управо због тога се Јован Златоусти просто запитав и зачудио, откудa толико велика строгост према праведнику и тако велико снисхођење и милосрђе према грешнику? Који је смисао и прави разлог таквог деловања? Златоусти богослов о томе овако расуђује: познато је да Бог различито поступа и разноврсне мере употребљава. Он све то чини не зато што је превртљив, већ је то смислено и спасоносно деловање, јер он своју милост, увек и искључиво на човекову корист управља. Златоусти детаљно објашњавајући своје становиште вели следеће: Човекољубиви и Милосрдни Бог, ако би грешника који неодступно пребива у гресима само плашио, навео би га на очајање, па и на сумњу у избављење и наду, а са друге стране, ако би праведника само хвалио, улењео

¹³ Још у Старом Завету Бог громогласно и јасно вели: „Ако ли би се безбожник обратио од свијех гријеха својих које учини, и држао би све уредбе моје и творио суд и правду, доиста ће живјети, неће погинути. Безакоња његова што их је год учинио неће му се више спомињати, у правди својој коју чини живјеће. Еда ли је мени мило да погине безбожник? говори Господ, а не да се одврати од путева својих и буде жив?“ (Јез 18, 21–23).

би га у добродетељном труду, те овај не би, као већ блажен, и даље добродетељ упражњавао. Дакле, Бог из ових разлога грешника милује, а праведника укорава. Укратко речено, праведника страхом учвршћује, а грешника у покајању, благодаћу и милошћу подиже и охрабрује, дајући му наду и утеху за избављење и спасење¹⁴. Према томе, Човекољубиви и Дуготрпељиви Бог дарујући грешним људима благодатни дар покајања, увек се руководи и управља искључиво гледајући на њихову корист и вечно спасење. Покајање тако постаје знак Божијег снисхођења и човечности, оданости и неизмерне љубави према грешнима.

Међутим, овде треба указати на још једну веома важну чињеницу, а то је да се Света Тајна покајања и исповести органски повезује, и у потпуности остварује једино у Светајни Божанствене Евхаристије, у Тајни Христовој, у Цркви. Изузетно је важно подвући да једино савршавање Свете Тајне Евхаристије пружа свим осталим Светим Тајнама, могућност њиховог потпуног савршавања и деловања. Због тога је потребно посебно истаћи и нагласити да и Света Тајна покајања и исповести, опраштања грехова и самог спасења, једино могућа уколико се на прави начин возглављује у Светајни Евхаристије. У том контексту, покајање свакако треба да представља повратак литургијском начину постојања, без кога је само по себи бескорисно и излишно. У наставку ћемо показати суштинску важност довођења у везу Свете Тајне покајања и исповести са литургијским начином постојања, и то не у смислу некаквог условљавања Евхаристије формалном исповешћу, него посматрајући покајање и исповест само по себи недовољним за опраштање грехова у контексту спасења, без неопходног приступања бесмртним Тајнама Евхаристије. Видећемо да се Свете Тајне у потпуности не савршавају саме по себи, нити су у стању да дејствују и да нам пренесу своје дарове, уколико им се не придода света вечера Божанствене Евхаристије, односно уколико се не инкорпорирају и возглаве у Светајни Божанске Евхаристије.

¹⁴ Св. Јован Златоусти, 2004, беседа 7, стр. 106–107.

4. Покајање — повратак литургијском начину постојања

Видели смо у првом делу рада да покајање као радикална промена живота води човека ка крштењу, ка новом рођењу, новом начину постојања у Цркви. Из свега тога постало је јасно, да покајање и крштење истовремено као и миропомазање тј. даривање Духа Светога, новокрштеног и миропомазаног покајника уведе у Свету Литургију, у црквено-литургијски начин постојања и заједничарења са Богом у Христу. Покајник, новокрштени на тај начин постаје члан Цркве, постаје учесник и заједничар литургијске заједнице. Дар Духа Светог који је примио Светом Тајном миропомазања, јесте и предокус божанског усиновљења, које ће уживати Свети у Царству Божијем. Дакле, онај који се крстио, миропомазао и присајединио Христу у Божанској Евхаристији, он је примио силу и благодат да постане син и наследник Божији и сунаследник Христов и заједничар Царства Божијега. Сходно томе, све ово нам показује и сведочи о нераскидивој повезаности покајања, праштања и спасања са Царством Божијим. Неопходно је подсетити да је Света Литургија од почетка била икона будућег Царства Божијег. У овом контексту треба разумети позивање да се „покајемо, јер се приближило Царство Божије“.

Потребно је нагласити да нови живот покајника, новокрштеног, није живот који се заснива на неким законима (било Божијим или људским), него је то слободни и љубавни однос, то је заједница слободе и љубави са Богом, људима и целим светом, у Христу. Будући да је главни и неопходни услов за крштење слобода човека, али и слобода Божија која прима новокрштеног у литургијску заједницу. Литургијска заједница тако постаје нови начин постојања човека и природе. Литургијска заједница јесте сам Христос, који је као Личност Оваплоћени Син Божији, али Који у својој Личности сада уједињује многе људе, који тако постају Тело Христово, Тело Сина Божијега, Тело Цркве. Литургијска заједница не представља само Тело Христово, него самог Христа¹⁵, који је њена глава и начелник. Исус Христос је глава и начелник литургијске, евхаристијске

¹⁵ Веома је важно истаћи да се Евхаристија поистовећује са Христом. Христова Личност даје идентитет Евхаристији. Црква и Евхаристија се поистовећују са Личношћу Христа. Идентитет Цркве као Тела Христовог извире из Личности Христове. Подробније о свему томе види: Мидић, 2008, стр. 140–146.

заједнице многих људи, али и целе створене природе, који преко њега, посредством Светог Духа долазе у заједницу с Богом Оцем. Све евхаристијске молитве, су преко њеног началника Христа, упућене су ка Богу Оцу и везане су за Бога Оца. Литургијска евхаристијска заједница, Црква и Христос се овде поистовећују, и као такви су једини лек против смрти. Црква је као таква — онтолошка категорија, и има везе са онтологијом, са новим начином постојања човековог бића и природе са Богом, у Христу, у Којем се једино превазилази и побеђује смрт. Због тога је покајање својеврсно учествовање у смрти и Васкрсењу Христовом, то је преображај смрти у васкрсење и живот. За хришћане је Христос као Оваплоћени Син Божији Који је узео тело и постао човек, апсолутно мерило истинитости човека. „Дакле, истина о човеку и сама тајна човека, у потпуности се открива само и једино у светлу Христа Богочовека”.¹⁶ Исто тако, васкрсење мртвих је апсолутни предуслов за истинито постојање човека и природе, и то не само за њихово боље постојање у етичком смислу, већ за њихово истинско вечно постојање у онтолошком смислу. Веома важно је нагласити да победа и превазилажење смрти (као највећег непријатеља човека и створене природе), се не може остварити никаквим, моралним, етичким или чак подвижничким животом човековим — мимо заједнице са Богом, у Христу, као ни без Другог доласка Христовог и васкрсења мртвих. А све то показује да је суштина Цркве, њена истинитост у есхатону, док се њена историјска пројава поистовећује са Божанственом Евхаристијом и евхаристијским начином постојања човека и природе, који чине икону есхатона, односно будућег Царства Божијега.

Покајање представља васпостављање човековог личносног постојања, које је једино остварљиво у заједници слободе и љубави, у Цркви, као резултат тог црквеног евхаристијског онтолошког заједништва и благодатног дара човекољубља Божијег. Само покајање јесте остварење истине човека у онтолошкој заједници са Богом, у Христу. Покајање је начин постојања које човека накалемљује на Христову богочовечанску Личност. Сврха покајања свакако није да васпостави некакву индивидуалну „врлину“ или психолошку самодовољност. Покајање представља сигуран и неопходан пут који води ка спасењу, а оно се остварује у Цркви, кроз човеков

¹⁶ Перић, 2015а, стр. 125.

перманентни проблем, дилему и подвиг, који се састоји у томе: како досегнути, применити и сачувати светокрштењски и литургијски начин живота.

Суочен са реалношћу смрти, без чијег укидања просто не можемо говорити о истинском постојању човека, покајник као новокрштењски у Цркви, у потпуности схвата да је грех промашај постављеног циља, и да води у смрт. Истински покајник схвата да је овај свет смртан и да у злу лежи, а да је једини Спаситељ и Избавитељ од греха, смрти и ђавола сам Христос Богочовек. Ово сазнање и лично искуство човека покајника у Цркви, уверава га да је једини Онај који ослобађа, који може ослободити створену природу и човека, тј. тело човечије од смрти, јесте Господ Исус Христос. Управо такво сазнање доводи га до тога, да његов живот постаје захвалност и благодарност Богу, тј. Евхаристија Богу. Размишљајући на тај начин, човек Цркве схвата да све што има: биће, живот, постојање, породицу, разно разне могућности у животу, да све то није никако плод само човекове делатности и труда, него је првенствено, благодатни плод љубави Божије и неизрецивог дара човекољубља Божијег. Све добро што имамо, дар је преизобилне љубави Божије. Најбољи показатељ свега овога је централна литургијска молитва која говори о благодарности човека Цркве за све оно што је Бог учинио за све нас, од тренутка стварања, отпадања од Њега, домостроја спасања, избављења, па све до даривања живота вечнога. Све ово указује и показује да је покајање, праштање и спасање најтешње повезано са Божанственом Евхаристијом, односно са литургијским начином живота.

Покајање не само да је најтешње повезано са литургијским начином живота, него треба и да нас изнова уводи у литургију, а то поновно враћање и учествовање у Светој Литургији треба да означава нашу веру и одлучност да се кајемо и да желимо опет да будемо у слободној и љубавној заједници са Богом и ближњима, а једини исправан начин за упражњавање тог начина живота и постојања, које превасходно има егзистенцијални и сотириолошки значај, јесте учествовање у литургијском животу Цркве. Из свега овога следи важан закључак, да покајање није само по себи циљ. Наиме, видели смо да је крштење јединствени *per excellence* чин очишћења од греха, којим се улази у Цркву, такође на сличан начин Света Тајна покајања и исповести, након крштења,

представља једини и неопходни пут ка измирењу и враћању Цркви, тј. представља повратак онтолошком јединству са Богом, али једино кроз литургијско-евхаристијски начин постојања.

Оно што посебно треба подвући и нагласити је следеће: покајање треба да нас поново врати у литургију, односно требало би, да нас непрестано подстиче, да нас изнова подсећа на спасавајући светокрштењски и светолитургијски начин постојања, у заједници слободе и љубави са Богом, у Христу, Духом Светим. У том смислу, покајање је уистину неопходно, јер у Цркви сви морамо да будемо покајници. Наиме, као људи Цркве, сви смо грешни, сви непрестано грешимо¹⁷ и долазимо „у сукоб са Богом“ на разне начине, управо због тога сви морамо бити покајници, сви морамо имати тај покајнички дух смирења и љубави према Богу и ближњем. На основу свега реченог, могли бисмо слободно рећи, да у Цркви може бити грешника, али никако не би требало бити непокајаних, или оних који се непрестано не труде да буду у „духу покајања“.

Покајање посматрано из црквено-литургијске, односно евхаристијско-онтолошке перспективе је један стални, перманентни начин постојања човека, а не само некакав повремен, периодични гест или одређени људски напор или труд за побољшањем животних навика. Покајање је позив и заповест Божија са којом човек треба да непрестано живи, као са најличнијим егзистенцијалним ставом коме нема краја у времену, а све то да би постао истински заједничар новог живота вере и царства љубави. У том смислу, покајање није само једна врлина, прелазни тренутак, привремено расположење, делимична или пролазна појава која може да се ограничи и сконча, него је слободни и непрекидни подвиг који се остварује као свеживотно стање живљења, постојано и трајно. Оно је природно и свакодневно делање човека Цркве. Покајање у литургијском контексту јесте непрестана тежња и подвиг човека Цркве, за слободном и љубавном заједницом са Богом и другим, у Христу.

¹⁷ Треба подсетити да је уопште не грешити немогуће за човека, и да то својство припада искључиво Богу. Исто тако покајати се и исправљати се после сагрешења, својствено је благоразумним људима и онима који се спасавају. Уп. Св. Григорије Богослов, *Беседа* 16, PG 35, 953BC.

Врло је индикативно, да је признавање сопствене грешности, искање милости и човекољубља Божијег, као јасних израза покајања верних, свакако једна веома заступљена и доминирајућа тема у свим Литургијама без изузетка¹⁸. Ово све указује на нераскидивост и нераздвојивост покајања и исповести од Божанствене Евхаристије. Покајање је непрекидни повратак Богу, непрекидно тражење и откривање Љубљеног, трајна жеља и јака чежња које прате оне који са осећањем своје грешности и одрешености од индивидуалне воље, траже да постигну љубав, у истинској заједници љубави, тамо где је Бог „све у свему“ (1Кор 15, 28). Са Светом Тајном покајања у Цркви се непрекидно понавља друго одрицање од Сатане и друго присаједињење Христу. А то је могуће једино у Божанственој Евхаристији као саборној Тајни, Тајни искупљења, мира и љубави, а због свега овога и Тајни јединства и спасења. За нас грешне, слабе, раздвојене и одвојене, то поновно присаједињење Богу, кроз покајање, смирење и опраштање грехова, могуће је само у Христу, у Тајни Христовој, у Божанственој Евхаристији, у јединству Његовог Тела и у заједници Његове Чаше. Заједница са Богом у Христу је онтолошке природе, а не етичке, јуридичке или психолошке, тако да њен прекид означава удаљеност, одвојеност од Бога и смрт. Будући да је Христос поново успоставио слободну и љубавну заједницу са Богом, покајање као опраштање грехова, измирење и поновно присаједињење човека са Њим итекао има смисла, и само у том случају заиста има онтолошке последице. Оно што би требало да истакнемо као закључак јесте следеће: да мимо заједнице са Христом, мимо онтолошког присаједињења са Богом, кроз причешћивање Тајнама Христовим у Божанственој Евхаристији нема, нити може да има икаквог валидног и учинковитог покајања.

Према томе, у Православној Цркви треба да постоји апсолутно сазнање и свест да се коначно разрешење од сагрешења — опростај грехова — остварује у потпуности, не приликом Свете Тајне исповести, већ искључиво на Божанственој Евхаристији причешћивањем Телом и Крвљу Господа нашега Исуса Христа, који се дају вернима „на отпуштање грехова“ и на живот вечни. Јер само исповедање грехова и искрено покајање за сва своја сагрешења, код верних

¹⁸ Милошевић, 2004, стр. 114.

неће имати потпуно дејство, уколико не вечерају Свету Вечеру.¹⁹ Као потврду овакве констатације навешћемо један одељак код Светог Николе Кавасиле у његовом спису „О животу у Христу“, који јасно и недвосмислено сведочи о истинској и најтешњој повезаности покајања и отпуштања грехова са Божанственом Евхаристијом, односно са литургијским начином постојања. Свети Никола Кавасила у том смислу, вели следеће:

„Блажени Дионисије чак каже да се ни саме свештене Тајне не савршавају, нити су у стању да нам пренесу своје дарове уколико им се не придода света Вечера божанске Евхаристије; а још мање је могуће да човеков труд и врлина изгледе грехе људске и буду у стању да савршавају такве Тајне. Уосталом, једна од светих Тајни је и та да се од казне, коју је судија Бог одредио, ослободе они који се покају за своја сагрешења и исповеде их пред свештеницима; али, чак ни то нема учинка уколико не вечерају свету Вечеру. Због тога се крштавамо само једанпут, а светој Трпези приступамо много пута: пошто смо људи, сваки час долазимо у сукоб са Богом, па кад се постарамо да изгладимо своје недело, потребно нам је и покајање, и подвиг, и победа над грехом“.²⁰

Богословска мисао Светог Николе Кавасиле непрекидно се ба-ви чињеницом човековог спасења, као његовог избављења од греха и смрти, а то је могуће једино кроз сједињење човека са Богом, у Христу. Једини спаситељни лек за човека јесте светотајинско евхаристијско заједничарење са Христом, „...због тога Христово Тело представља једини лек против прегрешења, а Његова Крв једино отпуштење грехова“.²¹ Никола Кавасила просто инсистира на евхаристијској онтологији постојања у заједници са Богом, односно на онтолошком личносном сједињењу и јединству човека са Христом, које му омогућава стицање највиших божанских добара, који представљају благодатне дарове и плодове „Христове праведности“. У том смислу, Кавасила даље истиче: „...исто тако ни човечанска праведност сама по себи никуда не води; међутим, када се човек са Христом сједини и постане заједничар Тела и Крви Његове, тада сместа постаје могуће стицање највиших добара, отпуштање

¹⁹ Милошевић, 2004, стр. 118.

²⁰ Св. Никола Кавасила, 2002, стр. 128–129.

²¹ Исто, стр. 127.

грехова и стицање Царства небеског, који представљају плодове Христове праведности“.²²

Ову велику истину о неопходности разумевања и прихватања евхаристијске онтологије током векова непрекидно истичу сви велики и богоносни Оци наше Свете Цркве. Свети Никола Кавасила је само један од баштиника ове важне истрајности и неопходности, непрестаног подсећања на насушну потребу евхаристијске просветљености и сазнања верних о овој круцијалној истини Цркве. Ово евхаристијско просветљење верника, које се заснива на евхаристијској онтологији, тиче се у њиховом животу схватања и доживљавања истине као слободне, љубавне заједнице живота, и то по слици Светотројичног јединства. На крају, треба истаћи да истинити, вечни и бесмртни живот је могућ једино као слободна заједница са Тројичним Богом, у Христу, дејством Духа Светога, у црквеном евхаристијском искуству. Дакле, онтолошке димензије Божанствене Евхаристије јесу димензије несводљивог и непропадљивог вечног живота, који се поистовећује са вечним познањем и доживљајем божанске истине усиновљења, спасења и обожења у Христу, односно премудрог и промисленог возглављења свега створеног у Богочовеку, а које се остварује и делује искључиво унутар евхаристијске црквене заједнице.

²² Исто, стр. 129.

Литература

- Мидић, И. (2008). *Биће као есхатолошка заједница*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смрти у хришћанској онтологији*. Пожаревац: Одбор за просвету и културу Епархије браничевске.
- Милошевић, Н. (2004). Света тајна исповести и покајања. *Беседа*, 6, 111–118.
- Перић, Д. (2013). Есхатолошке димензије антрополошких појмова код Светог Апостола Павла. *Богословље*, 2, 182–197.
- Перић, Д. (2015а). Богочовек Христос почетак и крајњи циљ Библијске антропологије. Шијаковић, Б. (пр.), *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати* (Зборник радова научног скупа, књига 17) (стр. 125–137). Београд: ПБФ.
- Перић, Д. (2015б). *Теме Хришћанске антропологије, Књига I, Прилози за ранохришћанску антропологију прва два века*. Београд: ПБФ.
- Радовић, А. (1993). Покајање као пут личног и свенародног препорода. У Радовић, А., *Основи православног васпијања*. Врњачка Бања: Св. Симеон Мироточиви.
- Св. Григорије Богослов. *Беседа* 16. PG 35.
- Св. Јован Златоусти (2004). *Беседа о покајању*. Београд: Задужбина Светог манастира Хиландара.
- Св. Јован Лествичник (1993). *Лествица*. Манастир Хиландар.
- Св. Никола Кавасила (2002). *О живоћу у Христу*. Нови Сад: Беседа.

**ПОКАЈАЊЕ У ОТАЧКОМ, ЛИТУРГИЈСКОМ
И КАНОНСКОМ ПРЕДАЊУ**

Проф. др Раде Кисић

**ПОКАЈАЊЕ КАО *COMPUNCTIO AMORIS* У
УЧЕЊУ Св. ГРИГОРИЈА ДВОЈЕСЛОВА**



Проф. др Раде КИСИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 21. 12. 1977. у Требињу, Босна и Херцеговина

Образовање

2004. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из богословских наука

2010. Вестфалски Вилхелмов универзитет у Минстеру, Католички теолошки факултет, докторат из богословских наука

Академска каријера

2011. Доцент на Катедри за догматику за предмет Основи протестантске теологије

2016. Ванредни професор на Катедри за догматику за предмет Екуменско богословље

Област истраживања

Екуменско богословље, западна патристика

УДК 27-1 Григорије I, рара
27-55-543.8-1 Григорије I, рара

Раде Кисић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
rkisic@bfspc.bg.ac.rs

Покајање као *compunctio amoris* у учењу Светог Григорија Двојеслова

Айсиџракџи: У латинској патристичкој традицији Свети Григорије Двојеслов је познат као теолог који је учење о покајању учинио централним појмом не само своје већ и целокупне западне духовности. Из тог разлога папа Григорије је назван *doctor compunctionis*. Значај који Свети Григорије приписује покајању базира се на сложености самог појма *compunctio*, односно на папином разумевању овог појма. Појам покајања у Григоријевом учењу не обухвата само покајање због почињених грехова односно свест о сопственој грешности него и покајање које проистиче из чежње за Царством небеским (*patria caelestis*), тј. *compunctio amoris*. Описујући духовни напредак папа пише да човек из страха од вечних мука најпре оплакује сопствену грешност (*sc. compunctio timoris*) да би напредујући у љубави према небеским радостима почео да оплакује раздвојеност од небеске заједнице (*sc. compunctio amoris*). Ова друга димензија покајања постаје у Григоријевом учењу покретач егзистенцијалног заокрета (*conversio*) ка вечном и небеском, који као и само покајање није неко делимично или повремено стање већ је трајни егзистенцијални став који човека континуирано приближује Богу.

Кључне речи: Свети Григорије Двојеслов, покајање, Царство Божије, *compunctio*, *conversio*.

У светоотачком предању Католичке Цркве Св. Григорије Двојеслов познат је као један од четири *egregii doctores ecclesiae* (заједно са Св. Амвросијем Миланским, Блаженим Августиним и Блаженим Јеронимом). Поред тога, епитет који се у западној традицији додаје уз његово име „велики“, можда најбоље сведочи о томе колики углед

и поштовање не само као архијереј већ и учитељ Цркве Григорије ужива како у Католичкој¹ тако и у Православној Цркви², али и у појединим протестантским црквама.³ Са друге стране, у прошлости је било и оних који су папу Григорија сматрали осредњим теологом, који је догматику претворио у техничке упуте за клир помешавши је притом са народном религиозношћу.⁴ Разлоге за постојање овако супротстављених ставова треба тражити у улози која се папи Григорију приписује у развоју теолошке мисли на западу али и Григоријевом поимању теологије.

Св. Григорије је наиме често посматран као „le pont entre l'age patristique et la culture monastique du moyen âge“⁵, односно као онај ко је у средњи век пренео најзначајнија светоотачка учења, те је стога и његова теологија процењивања из те перспективе, односно,

¹ Види Fuhrmann, 1980, стр. 90: „Gregor der Große war der Musterpapst des Mittelalters. Kein Papst — auch nicht Leo I. — wurde so oft zitiert wie er und neben Ambrosius, Hieronymus und Augustin ist er als vierter unter die ‚vorzüglichen Kirchenlehrer‘ erhoben worden. In dieser Rolle erscheint er meist auf Bildern. Kein Papst wurde so häufig dargestellt.“

² Упркос његовој расправи са цариградским патријархом Св. Јованом Посником о звању „васељенски патријарх“, као и извесној резервисаности према византијским теолозима, Св. Григорије ужива велики углед у Православној Цркви. Види о томе Demasopoulos, 2009, стр. 600–621; Kessler, 2007, стр. 89–98.

³ Види о томе нпр. Luther, 1883, 54, стр. 229–230: „Jener S. Gregorius ist der letzte Bischoff zu Rom gewesen, Und hat nach jm die Römische Kirche keinen Bischoff mehr gehabt, bis auff diesen tag, wird auch keinen mehr kriegen, es würde denn eine wuenderliche enderung, Sondern eitel Bepste... Denn das ist gewis, wie gesagt, das zu S. Gregorius zeiten kein Bapst ist gewesen, und er selbs auch sampt seinen vorfaren kein Bapst hat wollen sein, Dazu mit vielen Schrifften das Bapstum verdampft... Aber er ist kein Bapst und wil auch kein Bapst sein, wie denn seine Bücher solchs zeugen, zu schanden allen Bepsten, so sich selbs nach jm und wider jn erhebt haben.“

⁴ Види Harnack, 1964, Bd. 3, стр. 258: „Gregor hat nirgendwo einen originellen Gedanken ausgesprochen; er hat vielmehr überall den überlieferten Lehrbegriff conservirt, aber depotenzirt, das Geistige auf das Niveau eines grob-sinnlichen Verständnisses herabgedrückt, die Dogmatik, soweit es anging, in eine technische Anweisung für den Klerus verwandelt und sie mit der volkstümlichen Religion zweiten Grades verschwistert.“

⁵ Leclercq, 1957, стр. 30. Види такође Fiedrowicz, 1995, стр. 349: „Blickt man auf die zentralen Themen, die das Kirchenverständnis widerspiegeln, dann zeigt sich, dass sie größtenteils bereits in der vorangegangenen patristischen Tradition entfaltet worden waren.“

оригинални елементи у његовој теологији често нису наилазили на довољно пажње.⁶ Поред тога, вредновање Григоријеве мисли условљавала је чињеница да је он пре свега пастирски орјентисан теолог, односно духовник, архијереј и пастир Цркве, несклон спекулативном и систематском приступу у теологији. Захваљујући пре свега свом аскетском богословљу Григорија поједини аутори сматрају мистичким теологом већим од Августина.⁷ Сматрајући да крај овоземаљског света није далеко⁸ Св. Двојеслов је био посвећен подучавању верних зарад изграђивања Цркве и циљ његовог богословствовања није био систематско излагање појединих делова из хришћанске догматике или етике, већ указивање вернима да се приближило Царство Небеско и да се кључ хришћанске вере налази у позиву: „Покајте се, јер се приближило Царство небеско“ (Мт 3, 2).

Conversio

Колики је значај папа Григорије придавао покајању и колико се том темом бавио у својим списима можда најбоље илуструје чињеница да је у стручној литератури назван „*doctor compunctionis*“⁹. Библијски појам *compunctio* (Дап 2, 37: *his auditis compuncti sunt corde...*) био је добро познат у латинској патристичкој традицији, посебно монашкој, и налази се код Касијана и у Бенедиктовим правилима, али Григорије га је учинио централним појмом латинске духовности.¹⁰ Папа Григорије се покајањем бави пре свега у контексту учења о обраћењу (*conversio*) које представља саму суштину његове теологије. *Conversio* односно обраћење за Св. Двојеслова

⁶ Види Straw, 1988, стр. 13: „Gregory’s spirituality is often little more than variations of tradition; yet slight changes can be of great consequence, creating new, distinctive styles. Gregory shows that the shift from late antique to medieval spirituality is gradual, a change by quantitative degrees that eventually becomes qualitative and dramatic.“

⁷ Види McGinn, 1996, стр. 70.

⁸ Идеју о *senectus mundi*, која је свакако већ од IV века била позната у латинској литерарној традицији (не само хришћанској), Григорије прихвата и, због специфичних историјских околности са краја VI века, често експлицира. Види о томе Kisić, 2013, стр. 156–165.

⁹ Види McGinn, 1996, (фуснота 7) стр. 86.

¹⁰ Исто, стр. 85–86.

представља пре свега егзистенцијални заокрет од временског ка вечном, од пропадљивог ка непропадљивом, од видљивог ка невидљивом, од спољашњег ка унутрашњем... Св. Двојеслов у својим размишљањима и теолошком исказу често полази од анти-теза које осликавају суштинску разлику између овог света и Царства небеског, односно између временског и вечног.

Описујући човеково стања након првородног греха Григорије истиче да је човек сада окружен видљивим, пропадљивим светом и да је због немања моћи духовног поимања стварности (*spiritalis intelligentia*) слеп за невидљиви свет, односно за своје истинско назначење.¹¹ Стога Григорије истиче неопходност заокрета од временског ка вечном, од материјалног ка нематеријалном, итд. У контексту овог егзистенцијалног заокрета Григорије користи три термина: *convertere/conversio*, *paenitere/paenitentia* и *compungere/compunctio*. Док *conversio* користи у смислу библијског *μετάνοια*, *paenitentia* и *compunctio* посматра као модусе остварења *conversio*, односно они описују појединачне фазе кроз које се *conversio* одиграва, али су такође и мотиви који човека подстичу на *conversio*.¹²

Премда Григорије у својим делима говори о више различитих *conversiones*, ипак је у његовој теологији кључан *conversio* од временског ка вечном, тј. елементи антитезе *temporalis – aeternus* представљају два пола између којих се одиграва савршени *conversio*.¹³ У посвети свом пријатељу надбискупу Леандару Севилском, која се налази на почетку његовог дела *Moralia in Iob*, Григорије на сопственом примеру илуструје борбу за заокрет од временског ка вечном. Пре монашења Св. Двојеслов је заузимао високо место у римској градској администрацији и, по сопственом признању, дуго је одлагао обраћење јер је био превише заузет световним пословима. Међутим, када је схватио да су га световне бригае потпуно обuzele, чак и његово унутрашње биће, напустио је своју службу и

¹¹ Види S. Gregorii Magni, 1979, стр. 261; S. Gregorii Magni, 1998, *Moralia in Iob* V, 34, 61, стр. 572: *Nulla enim visibilia cogitat [sc. mens], eaque et cum non agit, eorum imagines introrsus trahit: dumque in imaginibus corporeis iacet, surgere ad incorporea non valet. Unde fit, ut tanto deterius Creatorem nesciat, quanto in cogitatione sua familiarius corpoream creaturam portat.*

¹² Види Schambeck, 1995, стр. 241.

¹³ Види Kisić, 2011, стр. 219.

све световно да би се у манастиру посветио љубави према вечном Царству небеском.¹⁴

Compunctio timoris / amoris

На почетку егзистенцијалног заокрета од временског ка вечном стоји покајање, тј. први корак при *conversio* чини *compunctio*. Термином *compunctio* Св. Григорије означава покајање, односно два вида покајања. У његовом, у источној традицији вероватно најпознатијем делу, *Дијалозима* стоји:

„Углавном разликујемо две врсте покајања, јер душа, која чезне за Господом, најпре из страха а потом из љубави осећа покајање. Наиме, она најпре пролива сузе јер се при подсећању на своје грехове због њих плаши вечних мука. Али када се због дуге туге и бојазни изгуби страх, настаје из поузданог прихватања опроштаја извесни осећај сигурности и душа бива сасвим испуњена љубављу према небеским радостима. Док је раније плакала да би измакла мукама, касније плаче још горче, јер је одвојена од Царства Небеског. Јер она посматра анђелске хорове, сабор блажених духова и величанство вечног гледања Бога; она сада плаче више због тога што је одвојена од вечних добара, него што је пре плакала из страха од вечних мука. Тако бива да савршено покајање из страха душу доводи до покајања из љубави.“¹⁵

¹⁴ Види S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob*, Epistola ad Leandrum 1, 1979, стр. 1: *Quoniam diu longeque conuersionis gratiam distuli et postquam caelesti sum desiderio afflatus, saeculari habitu contegi melius putaui. Aperiebatur enim mihi iam de aeternitatis amore quid quaererem, sed inolita me consuetudo deuinxerat, ne exteriorem cultum mutarem. Cumque adhuc me cogeret animus praesenti mundo quasi specie tenus deseruire, coeperunt multa contra me ex eiusdem mundi cura succrescere, ut in eo iam non specie, sed, quod est grauius, mente retinerer. Quae tandem cuncta sollicitate fugiens, portum monasterii petii et relictis quae mundi sunt, ut frustra tunc credidi, ex huius uitae naufragio nudus euasi.* Види такође Kisić, 2011, (фуснота 13) стр. 219–220.

¹⁵ Gregor der Große, 1933, стр. 170–171: „Man unterscheidet aber hauptsächlich zwei Arten von Zerknirschung, weil die nach Gott sich sehrende Seele zuerst aus Furcht und dann aus Liebe Reue empfindet. Zuerst nämlich vergießt sie Tränen, weil sie bei der Erinnerung an ihre Sünden sich wegen dieser vor der ewigen Pein fürchtet. Wenn aber durch lange Trauer und [S. 171] Angst die Furcht sich verloren hat, entsteht aus der zuversichtlichen Annahme der Verzeihung ein gewisses Sicherheitsgefühl, und die Seele wird ganz von Liebe zu den himmlischen Freuden erfüllt. Während sie früher weinte, um der Pein zu entgehen, weint sie

Покајање у Григоријевој теологији, дакле, не подразумева само покајање ради почињених грехова (*compunctio timoris*) него и *compunctio amoris*, односно покајање које проистиче из љубави према небеској домовини (*patria caelestis*). Овако схваћено покајање није тек један елемент духовног живота (како се то данас обично сматра), него је то пре свега егзистенцијални став, који, са једне стране познаје близину Божију, али са друге стране у уму свом држи свест о грешности. Кејси то дефинише на следећи начин: „Покајање је дакле двострука осетљивост. Оно пред нас ставља и реалност наше грешности и хитност наше жеље да сасвим будемо обухваћени Богом.“¹⁶

Постоји мноштво места у Григоријевим делима где он говори о сложености појма покајања. У *Moralia in Iob* наводе се четири начина на која душа бива подстакнута на покајање:

„Постоје четири начина како душа праведника бива привучена на покајање. Када се присећа својих преступа, размишљајући где је била (*ubi fuit*); када сама себе преиспитује и плаши се Божијег суда, размишљајући где ће бити (*ubi erit*); или када се истински забрине због беде овог живота и оплакује то где јесте (*ubi est*); или када посматра добра небеске домовине и, будући да их још увек није достигла, са јадиковањем гледа ка месту где још увек није (*ubi non est*).“¹⁷

Прва два начина се очигледно односе на *compunctio timoris*, док друга два одговарају *compunctio amoris*. Поред тога Св. Двојеслов у *Омилијама на Језекиља* користи библијску слику два олтара, месинганог, који је био постављен испред шатора од састанка, и златног,

nachher bitterlich, weil sie vom Himmelreiche getrennt ist. Denn sie betrachtet die Chöre der Engel, die Gesellschaft der seligen Geister und die Herrlichkeit der ewigen Anschauung Gottes; sie weint jetzt mehr darüber, dass sie den ewigen Gütern fern ist, als sie früher aus Furcht vor der ewigen Pein weinte. So kommt es, dass die vollkommene Furchtreue die Seele zur Liebesreue bringt.“

¹⁶ Casey, 1981, стр. 309: „Compunction is, therefore, a dual sensitivity. It places before us both the reality of our sinful condition and the urgency of our desire to be possessed totally by God.“

¹⁷ S. Gregorii Magni, 1985, *Moralia in Iob* XXIII, 21, 41, стр. 1175: *Quattuor quippe sunt qualitates quibus iusti uiri anima in compunctione uehementer afficitur, cum aut malorum suorum reminiscitur, considerans ubi fuit; aut iudiciorum Dei sententiam metuens et secum quaerens, cogitat ubi erit; aut cum mala uitae praesentis sollerter attendens, maerens considerat ubi est, aut cum bona supernae patriae contemplatur, quae quia necdum adipiscitur, lugens conspicit ubi non est.*

који се налазио пред ковчегом од сведочанства (Изл 39, 37–39; 40, 5. 24–25).

„Једно покајање настаје из страха, друго из љубави, јер је једно избећи казну а друго чежња за наградом. Тако је било прописано у закону да у шатору од састанка требају бити два олтара — један напољу, други унутра; један у дворишту, други испред ковчега од сведочанства; један пресвучен месингом, други обложен златом. На месинганом олтару спаљују се комади мяса, а на златном олтару пали се кад мирисни (види Изл 39, 37–39; 40, 5. 24–25). То да се напољу спаљују комади мяса, а унутра кад мирисни не значи ништа друго до онога што видимо сваки дан: да, наиме, постоје две врсте покајања, и стога се једни из страха ударају у груди, док други напротив из љубави јадикую. Јер многи мисле на своје грехове и из страха од вечних мука сваког дана проливају покајне сузе. Они оплакују зло, које су учинили, и пороке спаљују ватром покајања, посебно ако у унутрашњости својој још увек осећају њихову привлачност. Нису ли они месингани олтар на коме они спаљују комаде мяса, будући да они још увек оплакују своје телесне грехе. Други су пак слободни од телесних порока или захваљујући дуготрајним сузама покајања осећају да су изван опасности: њихове покајне сузе су израз горећег, љубавног жара; они пред очима срца држе плату небеске домовине и жуде да буду код оних грађана [небеске домовине] горе.“¹⁸

¹⁸ Gregor der Große, 1983, стр. 463–464: „Die eine Reue entsteht aus Furcht, die andere aus Liebe, denn etwas anderes ist es, der Bestrafung zu entfliehen, etwas anderes das Verlangen nach Belohnung. So war im Gesetz angeordnet, dass im Bundeszelt zwei Altäre sein sollten, der eine draußen, der andere drinnen, der eine im Vorhof, der andere vor der Bundeslade, der eine von Kupfererz überzogen, das andere mit Gold umkleidet. Auf dem erzenen Altar werden Fleischstücke verbrannt, auf dem goldenen Alter wird Räucherwerk angezündet (vgl. Ex 39, 37–39; 40, 5. 24–25). Dass draußen Fleischstücke, drinnen Räucherwerk verbrannt werden, bedeutet nichts anderes, als was wir jeden Tag sehen: dass es nämlich zwei Arten von Reue gibt, wonach die einen sich aus Furcht an die Brust schlagen, andere hingegen aus Liebe in Wehklagen ausbrechen. Denn viele danken an ihre Sünden und vergießen aus Furcht vor den ewigen Strafen täglich Reuetränen. Sie beklagen das Böse, das sie getan haben und zünden die Laster mit dem Feuer der Reue an, zumal sie noch immer deren Verlockungen im Inneren spüren. Sind sie nicht der erzene Alter, auf welchem Fleischstücke verbrennen, da sie noch immer ihre fleischlichen Werke beklagen? Andere jedoch sind von fleischlichen Lasten frei oder fühlen sich dank langanhaltender Reuetränen außer Gefahr: ihre Reuetränen sind Ausdruck brennender Liebesglut, sie halten sich den Lohn des himmlischen

Поред упечатљивог описа две врсте покајања, Св. Григорије у овом одељку посебно истиче покајне сузе као нешто што нужно прати покајање¹⁹, односно у његовом учењу сузе су често знак препознавања истинитости покајања.²⁰ У складу са разликовањем између две врсте покајања, Григорије такође прави разлику између нижих суза, које су плод сагледавања сопствене грешности, и виших суза које су резултат чежње за небеским добрима.²¹ Покајање из страха производи у човеку тугу, страх, огорченост и стога су сузе природна последице *compunctio timoris*.²² Међутим, покајне сузе које настају као плод чежње за небеском домовином Григорије назива „слатким сузама“²³. Овоземаљски живот Св. Двојеслов посматра готово искључиво као прогонство, које свети, чије су очи духа усмерене ка узвишеним стварима, оплакују.²⁴ Док душа свесна својих грехова бива рањавана мачем покајања и у потоцима суза сапира своје грехове, она понекад бива уздигнута ка созерцању

Vaterlandes vor die Augen des Herzens und verlangen, bei jenen Bürgern droben zu sein.“

¹⁹ Види S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* IV, 19, 35, стр. 185: *Sed cum uehemens paenitentiae spiritus mentem occupat, omnem in ea explorationem reprehensibilis gaudii perturbat ut nihil ei iam nisi flere libeat, nihil nisi quod se terrere possit attendat. Ponit namque ante oculos illinc distractionem iustitiae, hinc meritum culpaе; conspicit quo supplicio digna sit, si parentis pietas desit, quae per lamenta praesentia ab aeterna eruere poena consuevit.*

²⁰ Види S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* II, 35, 57, стр. 95; Schambeck, 1995, (фуснота 12) стр. 247.

²¹ Gregor der Große, 1933, стр. 171–172.

²² Више о томе и о везама са монашком теологијом истока види код Schambeck, 1995, (фуснота 12) стр. 247–251.

²³ Gregor der Große, 1983, стр. 282. Види такође S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* V, 8, 14, стр. 227: *Luctu enim suo anima pascitur, cum ad superna gaudia flendo subleuatur, et intus quidem doloris sui gemitus tolerat; sed eo refectionis pabulum percipit quo uis amoris per lacrimas emanat.*

²⁴ Види S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* V, 2, 2 (CChr.SL 143), стр. 219–220: *Lux enim miseris datur quando hi qui sublimia contemplantes, esse se in hac peregrinatione miseros agnoscunt, claritatem transitoriae prosperitatis accipiunt. Et cum ualde defleant quia tarde ad patriam redeunt, tolerare insuper honoris onera compelluntur; Vgl. S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* V, 3, 3, стр. 220: *In amaritudine quippe animae sunt omnes electi, quia uel punire flendo non desinunt quae delinquerunt, uel graui se maerore afficiunt, quia longe huc a facie conditoris proiecti, adhuc in aeternae patriae gaudiis non sunt.**

узвишених ствари и у чежњи ка њима бива мучена слатким сузама.²⁵ Ову чежњу према небеској домовини, коју Григорије у својим делима веома често експлицира и која чини срж његове духовности, у људима распламсава управо Христос. Св. Двојеслов стога говори да Христос оне, који су живећи у прогонству овоземаљског живота испуњени љубављу према Царству Небеском, „преумилно мучи, слатко ставља на патњу и радосном тугом испуњава“²⁶.

У контексту покајања Григорије врло често образлаже неопходност одрицања од овоземаљског, материјалног, пролазног, спољашњег. Покајање као егзистенцијални заокрет у човеком животу подразумева усмерење ка вечности која долази, односно окретање од временског које пролази²⁷: „У покајању пуном суза ми не смемо тражити ништа земаљско, ништа пролазно. Само Он, који је све створио, треба да нам буде довољан.“²⁸ Будући да се у овоземаљском животу не може достићи пуноћа назначења човечијег, и будући да је човечија природа несавршена, што је последица првородног греха²⁹, Григорије истиче да је *compunctio* континуирани и непрекидни процес у овоземаљском животу.³⁰

²⁵ Види Gregor der Große, 1983, стр. 282.

²⁶ Gregor der Große, 1983, стр. 321: „...wonnevoll quält, süß peinigt und mit freudiger Trauer erfüllt.“

²⁷ Види Gregor der Große, 1983, стр. 76: „Vor uns liegt ja das Ewige, hinter uns das Zeitliche, jenes erreichen wir im Vorwärtsschreiten, dieses lassen wir gleichsam hinter dem Rücken, indem wir es aufgeben.“

²⁸ Gregor der Große, 1983, стр. 464: „Wir dürfen in tränenreicher Reue nichts Irdisches, nichts Vergängliches suchen. Er allein, der alles geschaffen hat soll uns genügen.“

²⁹ Види S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* IV, 34, 68, стр. 213: *Vanitati quippe creatura non uolens subditur quia homo, qui ingenitae constantiae statum uolens deseruit, pressus iustae mortalitatis pondere, nolens mutabilitatis suae corruptioni seruit*; S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* VIII, 10, 19, стр. 395: *Ad hoc namque homo conditus fuerat ut stante mente, in arcem se contemplationis erigeret, et nulla hunc corruptio a conditoris sui amore declinaret. Sed in eo quod ab ingenta standi soliditate uoluntatis pedem ad culpam mouit a dilectione conditoris in semetipsum protinus cecidit.*

³⁰ Види Gregor der Große, 1983, стр. 464: „Der goldene Alter vor dem Vorhang sind die Herzen der Heiligen, die aus Liebe zu Gott in großen Tugenden auflodern, in heiligem Verlangen nach ihm erglühen, den sie, da ihr Antlitz verhüllt ist noch nicht sehen können. Zwischen der Bundeslade und dem Alter ist ja ein Vorhang, weil das Hindernis, das uns von dem Schau Gottes fernhält, unsere Verderbtheit,

Плодови покајања

Премда је Св. Двојеслов у својим излагањима о покајању пре свега оријентисан на Царство Небеско, тј. примарни плод покајања јесте усмереност као долазећем Царству небеском, односно задобијање Царства небеског, покајање рађа плодове и у овоземаљском животу. Покајање односно промена става према овоземаљским стварима представља претпоставку исправног разумевања Светог Писма.³¹ У Омилијама на Језекиља Св. Двојеслов тумачећи део из Књиге пророка Агеја (1, 5–6: „Зато сада овако вели Господ над војскама: узмите на ум путеве своје. Сејете много, а увозите мало; једете, а не бивате сити; пијете, а не напијате се; одевате се, а ниједан не може да се згреје; и који заслужује новце, меће их у продрт тоболац.“) објашњава однос између одрицања од света и разумевања Светог Писма истичући да се они који слушају реч Божију а желе овоземаљска добра и славу никако не могу наситити јер једно једу а за другим гладују³² и наставља:

„Онај ко ухо окреће према речи проповеди, али не мења своје настројење, пије а да се притом не опије. Ипак кроз опијеност се обично промени свест онога који пије. Онај ко се стога посвећује проучавању речи Божије, али жуди за стварима овога света, пије али не бива опијен. Да је стварно био опијен, сигурно би променио своје настројење тако да више не би жудео за земаљским, и не би више љубио пролазне ништавности којима је био склон.“³³

Поред тога, Светом Писму исправно приступају они који, тумачећи га, увиђају своје преступе и кроз сталне сузе оплакују своје грехове одричући се свега земаљског, што им уосталом и постаје

noch nicht weggeschafft wurde. Solange wir daher diesseits des Vorhanges sind, müssen wir gleich glühendem Räucherwerk in Liebesflammen brennen.“

³¹ Види о томе опширније Kisić, 2011, (фуснота 13) стр. 76–77.

³² Види Gregor der Große, 1983, стр. 190.

³³ Gregor der Große, 1983, стр. 190: „Wer das Ohr dem Wort der Verkündigung zuwendet, aber die Gesinnung nicht ändert, trinkt, ohne berauscht zu werden. Wird doch für gewöhnlich durch die Berauschung das Bewusstsein des Trinkenden verändert. Wer sich daher dem Studium des Wortes Gottes widmet, aber nach den Dingen dieser Welt begehrt, der trinkt und wird nicht berauscht. Wäre er wirklich berauscht worden, hätte er sicherlich seine Gesinnung geändert, so dass er nicht mehr nach Irdischem trachtet und die vergänglichen Nichtigkeiten, denen seine Zuneigung gegolten hatte, nicht mehr liebt.“

терет и страно.³⁴ Св. Двојеслов ово посебно наглашава када је реч проповедницима речи Божије, наводећи да проповедник који љуби небеско чита из своје сопствене унутрашњости, како да друге увери у неопходност презирања земаљског.³⁵ Дакле, са једне стране, покајање јесте предуслов исправне егзегезе а са друге стране свакодневно читање Светог Писма управо треба да подстакне на покајање. Управо из тог разлога Св. Григорије је неретко истицао значај свакодневног *lectio* у монашким заједницама. Заједница пред којом је тумачио Књигу о Јову није од њега очекивала тек алегоријско тумачење текста, него тумачење које би подстакло на покајање и обраћење, односно које би дало смернице за монашки живот и морално подучавање.³⁶

Кроз обраћење (*conversio*) човек постаје свестан овоземаљске таме и окреће се ка светлости, а покајање је пут ка истинској светлости Господњој.³⁷ Григорије тиме повезује покајање са могућношћу контемплативног искуства (*contemplatio*), што је по њему крајње назначење и циљ човековог живота. Пре првородног греха човек је наиме био у могућности да доживи најузвишенију контемплацију, али је након тога, због губитка *ingenita standi soliditas*, готово изгубио могућност контемплације.³⁸ Окупираност овоземаљским и видљивим стварима као и унутрашња борба духа са материјалним телом довели су до тога да је контемплација постала тешко остварива

³⁴ Види Gregor der Große, 1983, стр. 192: „Oft beobachten wir, wie sich manche mit ganzer Aufmerksamkeit dem Studium der heiligen Lesung widmen und aus den Worten des Herrn erkennen, in wie vielem sie gefehlt haben; wie sie sich mit Tränen zermartern, von unaufhörlichem Schmerz geplagt werden, sich an keiner Lustbarkeit dieser Welt ergötzen, so dass ihnen das gegenwärtige Leben zur Last und selbst das Tageslicht zum Ekel wird.“

³⁵ Види Gregor der Große, 1983, стр. 193: „Zur Predigt trägt das Bewusstsein heiliger Liebe mehr bei als alle Redekunst, und wenn der Prediger Himmlisches liebt, liest er aus seinem Inneren, wie er andere von der Verachtung des Irdischen überzeuge.“

³⁶ Види Greschat, 2005, стр. 51–52.

³⁷ Види Schambeck, 1995, (фуснота 12) стр. 254.

³⁸ Vgl. S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* VIII, 10, 19, стр. 395: *Ad hoc namque homo conditus fuerat ut stante mente, in arcem se contemplationis erigeret, et nulla hunc corruptio a conditoris sui amore declinaret. Sed in eo quod ab ingenita standi soliditate uoluntatis pedem ad culpam mouit a dilectione conditoris in semetipsum protinus cecidit.*

у овоземаљском животу. Тумачећи јеванђелску причу о исцелењу слепца (Јн 9, 6) Св. Григорије наводи да је управо Христос слепом човечанству вратио светло контемплације, иако је ова контемплација због човекове *mutabilitas*³⁹ привремена и пролазна.⁴⁰ Међутим, пут ка овој краткотрајној контемплацији води преко покајања: „Када дух такорећи дизалом покајања бива уздигнут у висине, он посматра све, што је у односу на њега ниже, са сигурнијим судом.“⁴¹ Штавише, Св. Двојеслов директно повезује интензитет покајања са интензитетом контемплације, говорећи да што се неко више каје односно себе смирава то су више уздиже у контемплацији.⁴²

Поред тога Св. Григорије покајање повезује и са деловањем у овом свету (*actio*), посебно када је реч о проповедницима речи Божије. Беседећи пред епископима окупљеним у Латеранској крстионици Св. Двојеслов умиваоницу од месинга, коју је Мојсије поставио између шатора од састанка и олтара (Изл 30, 18), алегоријски назива „купјељем покајања“⁴³ и истиче да се свештеници у њој морају умивати како би приступили Светињи на Светињама. Са друге стране, покајање треба и да подстакне свештенике на већу пажњу према ближњима, тј. горчина сопственог покајања не сме да их одврати од пажње према ближњима.⁴⁴

Немогуће је у овом кратком тексту поменути све аспекте појма покајања које Св. Двојеслов излаже, јер оно прожима све аспекте

³⁹ Превазилажење овоземаљске и непрекидна контемплација могућа је само у Царству небеском. Види Gregor der Große, 1983, стр. 64: „Indem wir die Wahrheit seiner [sc. Gottes] Natur schauen, werden wir, von unserer Veränderlichkeit befreit, in Ewigkeit wandellos feststehen. Wir werden an der Unveränderlichkeit dessen teilhaben, den wir schauen, denn in der Schau des Lebens entrinnen wir dem Tod, und in der Schau der Unveränderlichkeit übersteigen wir unsere Wandelbarkeit.“

⁴⁰ Види S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* VIII, 30, 49, стр. 420–421: *Vnde et Redemptor ueniens saluam luto miscuit et caeci nati oculos reparauit; quia superna gratia carnalem cogitationem nostram per admixtionem suae contemplationis irradiat et ab originali caecitate hominem ad intellectum reformat.*

⁴¹ S. Gregorii Magni, 1979, *Moralia in Iob* I, 35, 48, стр. 50: *Cum enim mens per quamdam compunctionis machinam ad alta sustollitur, omne quod ei de se ipsa, sub se ipsa est, diiudicando certius contemplatur.*

⁴² Види Straw, 1988, стр. 225.

⁴³ Види Gregor der Große, 1997, стр. 285.

⁴⁴ Исто.

духовног живота у Григоријевом богословљу. Садржај његовог појма *compunctio* Мек Гин описује следећим речима: „Григоријански *compunctio* је плодоносна, духовна сила, која укључује покајање ради грехова, верно страхопоштовање пред судом Божијим, одрицање од света, чежњу за небеском домовином, контемплативно самопознање и слатку тугу због нужног силаска са висина непосредног искуства Бога.“⁴⁵ Овако схваћен појам покајања нема много заједничког са савременим схватањима покајања, где се оно најчешће повезује са исповешћу и о њему се неретко размишља и расправља у јуридикским категоријама. Насупрот томе, у Григоријевом богословљу покајање није тек један од елемената духовног живота него је то целосан егзистенцијални став који пројављује опредељење за Царство небеско.

Литература

- Casey, M. (1981). *Spiritual Desire in the Gospel Homilies of Saint Gregory the Great* (CistS 16).
- Demacopoulos, G. E. (2009). Gregory the Great and the sixth-century dispute over the ecumenical title. *Theological Studies*, 70, 600–621.
- Fiedrowicz, M. (1995). *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke*. Freiburg–Basel–Wien.
- Fuhrmann, H. (1980). *Von Petrus zu Johannes Paul II. Das Papsttum, Gestalt und Gestalten*. München.
- Gregor der Große (1933). *Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen vier Bücher der Dialoge*. III, 34 (übers. von J. FUNK, BKV² 3, Des heiligen Papstes und Kirchenlehrers Gregor des Großen ausgewählte Schriften 2). München.
- Gregor der Große (1983). *Homilien zu Ezechiel*. Einsiedel.
- Gregor der Große (1997). *Homiliae in Evangelia. Evangelienhomilien I*. Freiburg im Breisgau.
- Greschat, K. (2005). *Die Moralia in Iob Gregors des Großen. Ein christologisch-ekklesiologischer Kommentar*. Tübingen.
- Harnack, A. (⁴1964). *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3 Bde., Darmstadt.

⁴⁵ McGinn, 1996, (фуснота 7), стр. 88.

- Kessler, S. Ch. (2007). *Papa universalis — patriarches oikumenikos*. Theologische Implikationen zum Thema der Einheit und Katholizität der Kirche im Titelstreit zwischen Gregor dem Großen und Johannes dem Faster. У Hainthaler, T., Mali, F., Emmenegger, G. (yp.), *Einheit und Katholizität der Kirche* (стр. 89–98). Innsbruck–Wien.
- Kisić, R. (2011). *Patria caelestis. Die eschatologische Dimension der Theologie Gregors des Großen*. Tübingen.
- Kisić, R. (2013). *Senectus mundi in der Theologie Gregors des Großen*. ΦΙΛΟΘΕΟΣ, 13, 156–165.
- Leclercq, J. (1957). *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastique du Moyen Age*. Paris.
- Luther, M. (1883). *Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet*. „Weimarer Ausgabe“: Kritische Gesamtausgabe der Werke Luthers, Weimar 1.
- McGinn, B. (1996). *Die Mystik im Abendland, Band 2: Entfaltung*. Freiburg–Basel–Wien.
- S. Gregorii Magni (1979). *Corpus Christianorum series Latina [CChr.SL] 143*. Turnhout.
- S. Gregorii Magni (1985). *Corpus Christianorum series Latina [CChr.SL] 143B*. Turnhout.
- S. Gregorii Magni (1998). *Homiliae in Evangelia II, 30, 10* (Fontes Christiani [FC] 28/2). Freiburg u. a.
- Schambeck, M. (1995). *Contemplatio als Missio. Zu einem Schlüsselphänomen bei Gregor dem Großen* (StSSTh 25). Würzburg.
- Straw, C. (1988). *Gregory the Great. Perfection in imperfection* (Transformation of the Classical heritage 14). Berkeley – Los Angeles – London.

Протођакон доц. др Предраг Петровић

**ПОРЕКЛО ЗЛА У СПИСУ „О БОЖАНСКИМ ИМЕНИМА“
БОЖАНСТВЕНОГ ДИОНИСИЈА АРЕОПАГИТА**



Протођакон

доц. др Предраг ПЕТРОВИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 2. 12. 1963. у Зрењанину, Србија

Образовање

1991. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из богословских наука

2005. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, магистар богословских наука

2013. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, доктор богословских наука

Академска каријера

2015. Доцент на Катедри за догматику за предмет Увод у богословље (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Систематска и догматска теологија

УДК 27-1 Псеудо-Дионисије Ареопагит
27-145.3 Псеудо-Дионисије Ареопагит

Предраг Петровић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
ppetrovic@bfspec.bg.ac.rs

Порекло зла у спису „О божанским именима“ божанственог Дионисија Ареопагита

Айсџиракџи: Тема која би подразумевала проблем порекла, односно, узрока зла недостаје богословским текстовима нашег времена. Подразумевани начини размишљања о злу, као и разноврсни аспекти зла преузети су, заправо, из тзв. јелинског, али и манихејског учења о злу. Дионисијев спис „О божанским именима“ отвара многа питања о узроку (узроцима), односно, о пореклу, или, пак, о началу (или началима) зла. Дионисијева односна разматрања ове теме отварају и данас вишезначне перспективе не само нашег реалног живота у Цркви, већ и реалног постојања творевине око нас. У том смислу, Дионисијеве речи показују и врлине покајања и праштања унутар првог свештеног дара Цркве повезаног са светом тајном Крштења, која је дејствена у сваком богоподражајном саображавању воље човека божанским вољама возглављеним у богослужбено-символичном начину постојања Цркве.

Кључне речи: зло, добро, Бог, анђели, демони, душа, ум, тело, материја, (црквена) служба, грех, покајање, праштање.

Узрок постојања и зло

Свака аспект теме нашег богословског скупа подразумева и одређење према проблему онога што називамо *злом*, као и нашег Бога, Свете Тројице као Узрока свеопштег постојања. Врлине покајања и праштања јесу непосредни одговор на учињено зло човеку или творевини око њега. У том смислу, Господ нас учи да због свесног или несвесног чињења зла, човек потребује врлину покајања, али и врлину безусловног праштања због њему нанешеног зла. Да бисмо

врлине покајања и праштања могли поставити у њихов природни, богослужбено-символични оквир, сматрамо потребним покренути питање порекла зла, будући да зло у негативно-символичном контексту као да представља „предуслов“ постојања ових врлина. Због тога ће већи део излагања бити посвећен проблему порекла зла, а други, конкретним одређењима и начину „исправљања“ учињеног зла у контексту богослужбено-символичног начина постојања Цркве, односно, света¹.

Хришћански аргументи против тзв. јелинског, као и манихејског² сагледавања узрока, односно, љорекла зла имају своје моћно све-тоотачко упориште у Дионисијевом сагледавању појма, значења, али и свега што се уобичајено подводи под тзв. дејства зла. Своје виђење порекла, односно, узрока постојања зла, Дионисије започиње питањима повезаним са проблемом богоименовања, наводећи: „ако је лепо и добро, од свега (постојећег) вољено (ἐραστόν)³ и жудно (ἐφетόν) и љубљено (ἀγαπητόν)... како (то да) демонско мноштво не жуди (οὐκ ἐφίεται) за лепим и добрим, већ је отпало од анђелског чина (ταυτότης) који жуди за добрим⁴, будући (да је зло усмерено) према материји (πρόσυλος δὲ οὐσα), (и) узроком свеколиког зла бива и себи и другим (стварима) за које се говори да озлобљују (ὅσα κακύνεσθαι λέγεται)? И како уопште, од добра произишао род демона (δαίμόνιον φύλον) није доброврстан (ἀγαθοειδές)? Или, како (то да) се добар поставши од добра изметнуо (ἡλλοιώθη)? И шта је то што га је покварило? И уопште, шта је зло? Од каквог је начала настало, и у којима је од дића? И како је добри изволео да га сазда? И како је изволевши могао (да га сазда)? И ако је зло од другог узрока, који би (то) другачији узрок био, осим добра? И како, будући да промисао постоји, постоји зло, или потпуно дивствујуће, или неуклоњено (ἢ γινόμενον ὅλως ἢ μὴ ἀναιρούμενον)? И како неко од дића жуди за њим уместо за добрим?“⁵ Ако дубље сагледамо ове Дионисијеве речи, јасно је и да начин на који он поставља ова питања у потпуности одговара општеприхваћеној богословској

¹ О богослужбено-символичном начину постојања света као Цркве види више код Петровић, 2010.

² Μάξιμος Ὁμολογητής. Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων. PG 4, 272A.

³ О теми богоименовање ероса види Петровић, 2013.

⁴ Види, Μάξιμος Ὁμολογητής. Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων. PG 4, 272D.

⁵ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. Περὶ θεῶν ὀνομάτων. PG 3, 713D–716B.

логици сагледавања порекла и постојања зла. Међутим, да ли је ова врста логике оправдана?

Најпре, не смемо заборавити да Дионисије своје речи управља против тзв. Јелина, али и манихеја, као „предстојашчих учења о злу (τοὺς τοῦ κακοῦ δόγματος προεστῶτας)”⁶, односно, као твораца оваквог приступа пореклу зла. Сам Дионисије као да одговара на наше питање речима: „Ова (питања) можда постави недоумна реч (ἄπορῶν λόγος). А ми ћемо одвратити (тој речи): да (треба да) загледа у истину ствари”⁷.

Овакво полазиште у истраживању порекла, односно могућег узрока зла, отвара другачију гносеолошку перспективу према спознаји узрока зла, тако да Дионисије наставља речима: „и слободни смо прво рећи: зло није од добра, и ако јесте од добра (тада) није зло; јер нити је од ватре да хлади, нити од добра да саздаје *не добра* (дића). И, ако су сва дића од добра (јер је природа *добра* да ствара и спасава, а природа *зла* да трулежи и уништава), ниједно од дића (тада) није од зла; нити би било самог зла, ако би (зло) било по себи зло. И, ако, дакле, није тако, (тада) зло није потпуно зло, него има (у себи) некакав делић добра по коме (и) читаво (зло) јесте (односно, постоји)”⁸.

Будући да сва дића жуде за добром и добро имају за своје начало и крај, односно, циљ свога дића, тада зло не може бити у дићима, нити она могу бити лишена тежње ка добру. Дионисије у том смислу наводи: „И ако су сва дића од добра, и (ако је) добро иза (свих) дића (ἐπέκειναι τῶν ὄντων), тада је у добру и недиће диће (ἐν τὰγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν, ὄν), а зло нити диће јесте, иначе није потпуно зло, нити је недиће; јер (недиће) уопште не постоји као недиће, осим, ако се (о њему) говори да је у добру надсуштински. Добро, дакле, јесте надустановљено много раније (πολλῷ πρότερον ὑπερίδρυμένον) и од простог дића и од недића. А зло није нити у постојећим дићима, нити у непостојећим, али је и од самог недића удаљеније од добра, (и) другачије, и несуштинскије (ἁλλότριον καὶ ἀνουσιώτερον). Одакле је зло, рећи ће неко. Ако нема зла, онда су врлина и зло исто, и аналогно томе (и) у целости и делимично, и нити ће оно што војује

⁶ Μάξιμος Ὁμολογητής. Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων. PG 4, 272A.

⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. Περὶ θεῶν ὀνομάτων. PG 3, 716B.

⁸ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. Περὶ θεῶν ὀνομάτων. PG 3, 716BC.

против врлине бити зло⁹. Дионисије на овом месту жели рећи да су много пре спољашњих појава антитеза, односно, спољашњих пројава врлина и њима раздељених супротности (праведно-неправедно, разборито-разуздано, итд.), у души већ раздељене врлине и зла, јер је нужно да се добру супротстави неко зло. Појаву зла, Дионисије као да првобитно налази у души. Добро није супротно самом себи, већ, како он рече, будући „од једног начала и (будући) потомак једног узрока, радује се заједници и јединству и пријатељству. И није мање добро против већег добра, јер и мање топло или хладно није против више (топлог или хладног)“¹⁰.

Међутим, Дионисије сада као да противречи претходно изреченом ставу по коме „зло није у постојећим бићима“, јер сада говори да је зло „у постојећим бићима, и да јесте биће и супротставља се и противи добру. И ако је то пропадљивост бића, зло не изгони само биће (из постојања), него ће и оно бити биће, и упостојитељ бића (καὶ ὄντων γενεσιουργόν)“¹¹. Ову, наизглед, противречност у његовом излагању морамо сагледавати у контексту сада другачијег приступа у његовом истраживању зла од оног малопређашњег. Тако, на пример, ако бисмо зло поистоветили са трулежношћу, запазили бисмо да пропадљивост учествује у природним процеси-ма као конститутивни елемент живота, не само у чињеници да се туђом пропадљивошћу хране друга бића, тако да трулежност даје храну живим бићима, већ да неко управо на такав начин тумачи Господњу парадигму по којој „ако зрно пшенице павши на земљу не умре, једно остане, а ако умре многи род роди“ (Јн 12, 24). И заиста, може нам се учинити да на неки нама необјашњиви начин из трулежи, односно смрти једног семена израста живот, нови, већи и богатији родом. (Нешто попут мита о Фениксу који израста из сопственог пепела). Ако бисмо, дакле, трулежност поистоветили са злом, могли бисмо доћи у заблуду; зло би било биће. Управо то жели Дионисије да избегне на овом месту свог текста. Зло, дакле, у овом смислу наизглед показује да није само по себи безвредно, јер учествује у изградњи бића. Али, када се и чини да из пропадљивости настаје постање, то бива не силама зла, већ мањим

⁹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 716CD.

¹⁰ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 717A.

¹¹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 717AB.

присутвом добра, као када болест показује „недостатак поретка, али не читавог (поретка), јер када би се то десило, не би постојала ни болест; болест остаје и постоји имајући за суштину (макар) и најмањи поредак, (и) у њему мимопостојећи (καὶ ἐν αὐτῇ παρυφισταμένη)“¹². Постојање болести не подразумева постојање самобића које би сапостојало поретку бића или ствари. Оно што би по свему добром било ускраћено „нити је биће, нити је у постојећим (стварима)... А оно што је на неки начин биће, а на неки начин небиће, јер је отпало од вечног бића, не постоји (οὐκ ἔστι), али, будући да има удео у бићу, толико (и) постоји и, уопште, биће његово и небиће одржава се и очувава. А зло, отпавши од читавог добра, нити је у бићима већег (удела) добра, нити (у бићима) мањег (удела) добра. А оно (биће) које на неки начин јесте добро, а на неки начин није добро, нечим (својим) војује против добра, али не (војује) против читавог добра; држи се самог удеоништва у добру, и добро (јесте оно које) осуштињује и лишеност његовог потпуног причасништва добрим“¹³. Овај део свога излагања Дионисије завршава речима: „(то) значи да зло није биће“¹⁴.

Бића и узрок постојања зла

Ако зло није биће, намеће нам се недоумица: да ли је и на који начин његов узрок међу, или у бићима? Дионисије говори да: „...да зло по себи не твори никакву суштину нити постање, него само квари по себи и трулежи постојање бића (τὴν τῶν ὄντων ὑπόστασιν)“¹⁵. Дакле, добро даје постање, а не зло, и не може зло и трулежност да произведе биће, већ „због добра јесте и биће и добро биће (ἀγαθὸν ὄν) и творење добара. Или боље (речено), не може по себи исто бити и добро и зло, нити је од истог пропадљивост и постање, нити је то по себи иста сила, нити самосила или самопропадљивост (οὔτε αὐτοδύναμις ἢ αὐτοφθορά). Само(својно) зло (αὐτόκακον) није нити добро, нити (је) упостојитељ (οὔτεγενεσιουργόν) нити твораштво бића и добара, док добро, ако се (у бићу) потпуно усади, чини добра савршеним и непомешаним и целовитим, а она (бића) која имају

¹² Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720D.

¹³ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720CD.

¹⁴ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 721B.

¹⁵ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 717B.

мање удеоништво, јесу несавршена добра и помешана због недостатка (потпуног) добра¹⁶. Дионисије све крајеве постојања сагледава кроз већа или мања удеоништва у добру, односно, у Богу, јер је Добро, једно од божанских имена. Аналогија удеоништва у добру показује се у свим нивоима, односно, начинима постојања, што не значи да су својим мањим удеоништвима у добру нека бића или мало или више удеоници у злу. Напротив, Мојсијево предање нас учи о различитим нивоима постојања творевине, тако да разликујемо четири видљива нивоа постојања у којима се запажају јасне специфичности у начинима појединачних постојања. Када Господ говори да смо ми много претежнији од птица (Мт 6, 26), или љиљана у пољу (Мт 6, 28–30), Он заправо говори о различитим удеоништвима бића у божанском добру, а не о њиховим мањим или већим од нас удеоништвима у злу. Својим парадигмама Господ усмерава наш ум не само ка небеским постојањима, већ и ка природи око нас, која, иако несловесна, показује своју устаљеност постојања у добру, аналогно свим нивоима и врстама бића. Дионисије због тога говори о већим, мањим или најмањим удеоништвима бића у добру тако да и бића и ствари које имају најмања удеоништва у добру потребују нашу пажњу због чињенице да је и њима омогућено удеоништво у добру (са њиховим места постојања). Свеколика доброта усађује се у свим бићима „и не достиже само до сведобрих суштина око себе (τῶν περὶ αὐτὴν παναγάθων οὐσιῶν), него се протеже до последњих (твари), дивајући у једнима потпуно присутна, у другима мање (ὕφεμένως), а у осталим незнатно (ἐσχάτως), по моћи сваког од бића за (свој) удео у њој“¹⁷. Причасништво у добру запажа се не само у бићима која су мање или више удеоници у добру, или у онима који имају затамњеније (ἀμυδροτέρων) удеоништво, већ и у онима у којима „добро постоји по последњем одјеку“¹⁸. Домет добра од краја до краја божанске творевине могла би се тумачити парадигмом гласно изговорених речи, или, пак, звуком који на различите начине примају и разумевају ближа или даља бића, али и нежива твар која показује различите реакције у зависности од јачине, или фреквенције звука. Да не постоји оваква, рекли бисмо,

¹⁶ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 717C.

¹⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 717D–720A.

¹⁸ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720A.

свештена природа добра, односно, свештена природа свеколиког постојања, тада не би било ни поретка постојања; то значи да добро у свеопштој структури постојања творевине омогућује појединачно причашћивање добрим у складу са моћима појединачних бића да учествују у заједништву, јединству и пријатељству. Дејство добра омогућује да и „оно што војује против добра, његовом силом и јесте и може да војује“¹⁹. Дионисије стога говори да „оно што је на сваки начин лишено добра, нити је игде, нити беше, нити јесте, нити ће бити, нити може да буде“²⁰.

Господ не оставља могућност да зло постоји тако да и поред обмане себе начини добрим, тако да Дионисије наводи „истину Речи која говори: 'Не може дрво добро плодове зле раћати (ποιεῖν)', нити обратно“²¹. По њему ниједно двојство не може бити начало, нити „од једног и истог могу настати две супротне (ствари), јер само начало (тада) није просто и јединствено, већ разделено и двоврсно (δυοειδῆ) и себи супротстављено и измењено (ἡλλοιωμένην)“²². С друге стране, не могу ни две ствари или бића имати супротна начала и међусобно војевати, јер када би тако било, Бог би имао неко начало које га узнемирава, „и све би било неуређено и у вечној борби... и зло није у Богу, нити је зло убожено (οὐκ ἔνθεον), али зло није ни од Бога“²³. У том смислу, Дионисије као најдожанственије од свега у Богу види Бога као Узрок постојања²⁴.

Анђели, демони и узрок зла

Своје даље излагање о узроку зла Дионисије наставља са ставом да зло није ни у анђелима, и наводи: „Ако дожанску доброту објављује доброврсни анђеол (ἀγαθοειδὴς ἄγγελος), оно биће, (које је) друго(врно) (δευτέρως) по удеоништву (у добру), као (што је) по узроку објављено првотно (ὅπερ κατ' αἰτίαν τὸ ἀγγελλόμενον πρῶτως), (тада) анђеол јесте икона Бога, јављање невидљиве светлости,

¹⁹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720A.

²⁰ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720B.

²¹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 721C.

²² Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 721CD.

²³ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 721D.

²⁴ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 724A.

огледало непомућено... лепота доброобразне боговрсности... Није, дакле, зло ни у анђелима²⁵. На овом месту, Дионисије у своје речи уноси извесну меру ироније будући да се анђели пројављују и као бића која кажњавају, тако да са анђелима поставља у исту раван и оне који уразумљују грешнике, али и свештенике који неподобне удаљују од божанских тајни. Стога по њему, није кажњавање зло, већ се зло показује управо у чињењу ствари које завређују казну, тако да није зло „бити по заслуги (кат' ἀξίαν) од свештеника удаљен, него (је зло) да неко буде укаљан и несвештен и неподобан за пречисте (тајне)“²⁶.

Узрок постојања зла најчешће се везује за демоне. Дионисије, међутим, наводи да демони нису по природи зли, јер „ако су по природи зли, нити су од добра (настали), нити су међу постојећим (бићима), нити су се од добрих превратили природом, бивши (сада) вечно зли. Најзад, да ли су себи зли, или (су зли) другима? Ако су себи (зли), (тада) трулеже (сами) себе; (а) ако су другима, како? Трулежећи, или, шта трулежећи? Суштину, или силу, или енергију? Ако суштину (трулеже), прво, не (пропада ништа) мимо природе, јер (бића која су) по природи непропадљива, не пропадају, већ она која прихватају пропадљивост. Затим, нити је то у свему и сво зло... него у недостатку поретка по природи, логос склада и симетрије слаби да пребива као такав (ὡσαύτως ἔχων). А немоћ није потпуна; јер када би била, пропадљивост би и подлежашчег (односно, судјекта) уништила, и таква пропадљивост била би пропадљивост саме себе. Тако (да) зло није зло (по себи), већ (је) недостатак добра; јер оно што је потпуно лишено добра не може бити међу постојећим (бићима). И иста је реч о пропадљивости силе и енергије“²⁷. Проблем зла код демона Дионисије сагледава у контексту њиховог настанка од Бога. Изнова полази од Бога као Добра које „приводи и упостојује (παράγει καὶ ὑφίστησι)“²⁸ добра бића. Иако се називају злим, треба одговорити и на питање по чему јесу зли. Очигледно да по природи коју су добили од Бога нису зли, али да су зли по томе

²⁵ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 724B.

²⁶ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 724C.

²⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 724C–725A.

²⁸ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725A.

што су „онемоћали (ἀσθενήσαντες) да одрже сопствено начало”²⁹. Запажамо да је Дионисије знао за израз (ἀσθενήσαντες) који данас не налазимо на односном месту Јудине посланице (6). Могуће је и да Дионисије, заправо, Јудин стих тумачи у намери да слабост (ἡ ἀσθένεια) покаже не невољним, од споља и силом наметнутим, већ унутрашњим, вољним нарушавањем „склада и симетрије” постојања бића. Склад бића код људи нарушава неумерено, или неумесно наметање сопствене циља (који се појавно учинио добрим) најпре себи, а потом и другима. У том смислу Дионисије и поставља питање: „Јер по чему... говоримо да се озлобљују демони, ако не у престанку постојаности (τῆς ἔξεως) и енергије дожанских добара? У супротном, ако су демони по природи зли, вечно су зли; али опет, зло је нестално. Дакле, ако су овакви вечно, нису зли, јер да је нешто вечно такво, одлика је добра. А ако нису вечно зли, нису зли по природи, већ по сиромаштву анђелских добара. И нису по свему лишени добра, (и) по томе јесу и живе и умују, и уопште, у њима је неки покрет тежње (καὶ ὅλως ἐστὶ τις ἐν αὐτοῖς ἐφέσεως κίνησις)”³⁰. Демони се називају злима због немоћи да дејствују по сопственој природи, односно, по природи добра. Демонима је зло одвраћање, и излажење из сопственог достојанства, неуспех, не-савршеност, онемоћалост, бекство и пад њихове спасавајуће силе савршења³¹. Дионисије другим речима наводи: „шта је то што је зло у демонима?“, и одговара, „Бесловесни гнев, безумна жудња, непромишљено умишљање. Али ове (ствари), иако су у демонима, оне нису потпуно и у свему зле, нити су саме по себи зла. Јер код других животиња, зло и пропадљивост (животиња) није од оваквих свеза, већ од њиховог одбацивања; (оваква) свеза спасава и твори постојање природе животиње која је као такву има”³². Зло се, дакле, у демонима идентификује не са природом коју имају, већ са саображавањем природе, коју немају. За Дионисија, на тај начин, „није се изменило читаво добро дато њима, већ су они отпали од читавог добра које им је дато. И (ми) говоримо, анђелски дарови

²⁹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725A.

³⁰ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725AB.

³¹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725B.

³² Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725BC.

који су им дати нису се никада изменили, него су потпуни и свеблистави, иако их они не виде... и жуде за злом, жудећи за небићем³³.

Зло и антрополошки ниво постојања

Своју богословску потрагу за злом Дионисије сада покушава да истражи у душевним сферама. Ако добра бића сабивствују злима промисаоно, то није зло, него је добро и од доброг, да би зло постало добро. Ако душе постају зле, чиме се озлобљују, ако не недостатком добрих постојаности и енергија, и склизнућем ка сопственој немоћи и неуспеху (?), као што „за ваздух око нас говоримо да се помрачује због недостатка и одсуства светлости; а ова светлост, вечна је светлост која и таму обасјава. Нити је, дакле, у демонима нити је у нама, зло као зло биће, већ недостатак и утихлост савршења сопствених добара³⁴.

Међутим, ако зло није биће, нити део бића, и ако је зло тамо где се запажа делимична лишеност добра, због чега сваки човек, па и онај који је највише зао, тако тешко подноси њему нанесено зло? Како може човека да боли зло, за које раније закључисмо да није биће? Да ли се, најзад, и како, у човеку „рађа“ зло? Или, пак, до које мере добро може бити употребљено да би зло одавало утисак свога постојања? Другим речима, како одредити границу злобе, односно, недостатак добра коју човекова природа (створена као добра) може да издржи а да се не преметне у небиће?

Ако узмемо за пример неког човека који је разуздан, раскалашан, он, иако се лишава добра по својој „несловесној жељи³⁵, он нити јесте у добру, нити жели нешто од бића, али он ипак има удела у добру „по самом затамњеном одјеку јединства и пријатељства³⁶. На исти начин и гнев има удео у добру по свом покрету и жељи да заправо умишљеним добром поправи и врати она бића или ствари које је замислио злим. Тако и човек који жуди за најгорим могућим животом, будући да жуди за животом за који је умислио да је најбољи, тиме што жели чак и такав живот да живи, има уде-

³³ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725C.

³⁴ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 725D–728A.

³⁵ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720B.

³⁶ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720B.

оништво у добру, и ако бисмо, изузели читаво добро „нити би било суштина, нити живота, нити жудње, нити покрета, нити ичега другог“³⁷.

Узрок зла и телесна (материјална) димензија постојања

Следећи аспект Дионисијевог предања о пореклу, или узроку постојања зла повезан је са могућношћу постојања зла међу животињама, у читавој природи и у телесности као таквој. Дионисије животињску природу и карактере постојања види као постојања и дејства по природи. Када би се, по његовим речима, из природе одузела „жестина, жудња и остало за шта се говори (да је зло), а (да) није потпуно зло у својој природи, (одузимајући тада) зрелост и понос код лава, не би ни било лава, (или) пријазност по свему код пса, не би било пса, јер је (особина) пса очување и приступање (једнима), и удаљавање других“³⁸. Очување природе, дакле, није зло, што видимо из постојаности сваког нивоа творевине за очувањем својих појединачних особина по којима и јесу, док је пропадљивост природе „слабост и недостатак природних постојаности и (постојаности) енергија и сила. И, ако све кроз постање у времену има (своју) потпуност, (тада) нема (потпуне) непотпуности (на)спрам читаве природе (οὐδὲ τὸ ἀτελὲς πάντη παρὰ τῷ ὅσῳ τὴν φύσιν)“³⁹.

Дионисије, надаље, одриче постојање зла у читавој природи, јер, „ако су сви (појединачни) природни логоси од свеколике природе (παρὰ τῆς καθόλου φύσεως), ничега у њој нема супротстављеног; а појединачно, једној (ствари једно бива) по природи, а (што) другој није по природи (τὸ δὲ οὐ κατὰ φύσιν). Једној (могућности) је друга (могућност) мимо природе; једној је (ствари њено дејство) по природи, а друго је мимо природе (παρὰ τὴν φύσιν). А зло природе (је) мимо природе, лишено ствари (које су од) природе (οἱ στέρησις τῶν τῆς φύσεως), тако да не постоји зла природа, него је зло оно у природи, што слаби остварење природних (ствари)“⁴⁰.

³⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 720C.

³⁸ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 728B.

³⁹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 728B.

⁴⁰ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 728C.

Зло нема свој узрок ни у телима, зато што ружноћа и болест јесу недостатак облика и лишеност поретка, а то није потпуно зло, већ мање добро, и ако би потпуно нестала лепота, облик и поредак пропало би и читаво тело. Дионисије наводи да „тело души није узрок зла“⁴¹, а што се запажа у чињеници да зло постоји и мимо тела, као код демона. Оно што је умовима, душама и телима зло, јесте „слабост и отпадање од постојаности сопствених добара“⁴².

Када разобличује „многопомињано ’у материји је зло’, како говоре, ’као материја’“⁴³, Дионисије полази од чињенице да материја има удеоништво у лепоти и облику света. Ако би (материја) и била без лепоте и облика, како би и творила било шта, када по себи нема ни моћ страсти. Материја не може бити зла, зато што када ни на који начин не би постојала, не би могла бити нити добра, нити зла, а ако је (материја) некакво биће, а сва бића су од добра, и када би она била од добра, или ће добро бити творац зла, или ће зло, будући од добра, бити добро, или ће творити добро које сада, будући од зла, бива зло. Ако би, опет, постојала два начала, опет би зависила од неког вишег начала. Надаље, ако би, по речима Дионисија, „неко рекао да је материја нужна због испуњења читавог света, како је (онда) материја зла? Јер, једно је зло, а друго је (оно што је) нужно. А како добри од зла приводи нешто у постање? Или како је зло потребитељ зла?“⁴⁴ С друге стране, зло бежи од природе добра, тако да није могуће да материја, ако је зла, рађа и храни природу. Зло тада не може ништа да породити, нити да одржава, нити да чини, нити да спасава. Због тога, ако се говори, да материја душама не доноси зло, већ да их привлачи, то не може бити истина, због тога што су многе душе усмерене ка добру. Усмереност ка добру не би била могућа када би материја по себи привлачила душе ка злу. Дионисије из предреченог закључује да „није од материје зло у душама, већ због разузданог и (по)грешног покрета“⁴⁵.

Надаље, ако се говори да се лишеност, односно, недостатак по својој сили бори против добра, то подразумева да је потпуна

⁴¹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 728D.

⁴² Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 728D.

⁴³ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 729A.

⁴⁴ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 729B.

⁴⁵ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 729B.

лишеност и потпуна немоћ. Ако лишеност, односно, недостатак није потпун, већ делимичан, он има силу не по својој лишености, већ по томе што није потпуна лишеност, потпуни недостатак⁴⁶. То значи да ако лишеност добра није потпуна, то још није зло, а ако лишеност бива потпуна тада и природа зла нестаје.

Добро има један и целовит узрок постојања, а зло чине многи и делимични недостаци. Бог познаје зло као добро, не због једне и исте врсте познања добра и зла, већ због тога што су за Њега „узроци зла силе добротворне (αἱ αἰτίαι τῶν κακῶν δυνάμεις εἰσὶν ἀγαθοποιοί)⁴⁷. Ако би зло било вечно и могло да ствара и дејствује, одакле би те своје особине имало? Будући да све што постоји по природи има и свој узрок постојања, и ако је зло безузрочно и неодређено, онда те особине нема по природи, нити је у природи оно што је мимо природе. Дионисије поставља питање: „Да ли то значи да је душа узрок зла, као што је огањ узрок загревању, и било шта што му приђе, испуњава злим? Или је душа добре природе, па некада чини једно, а некада друго? Ако је (душа) природом (зла), тада је њено биће зло? Одакле њој биће, ако не од *творачкој доброј узрока* (ἐκ τῆς δημιουργικῆς... ἀγαθῆς αἰτίας) свих бића?“⁴⁸.

Дионисије изнова полази из другачије гносеолошке перспективе имајући за основ један узрок свих појединачних добара, док у супротстављању зла добру он види да зло има многе узроке. Због тога, „творци зала нису логоси и силе, већ немоћ и слабост и нескладна помешаност (ствари) несличних“⁴⁹. У том смислу веома је значајна космолошка перспектива христологије Халкидонског ороса.

Нико ко чини зло нема у виду само зло, већ жудећи за добром чини зло. Дионисије наводи да „због тога, зло нема ни ипостас, већ пара-ипостас (παρὰ ὑπόστασιν), насталу због добра, а не због себе“⁵⁰. Будући да зло има узрок у другим стварима, тако да не поседује сопствено начало, и зло је, по његовим речима, „мимо пута и мимо циља, и мимо природе (παρὰ τὴν φύσιν), и мимо узрока, и мимо начала, и мимо циља, и мимо границе (παρὰ τὸν ὄρον), и мимо

⁴⁶ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 729C.

⁴⁷ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 729C.

⁴⁸ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 729C–732A.

⁴⁹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 732B.

⁵⁰ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 732C.

воље, и мимо ипостаси. Зло је лишено, и недостатак, и слабост, и несклад, и грех, и (зло је) бесциљно, и нелепо, и неживо, и неумно, и несловесно, ... и неосновано, и неузрочно, и неодређено, и неродно, ... и неслично, ... и мрачно, и несутинско, и по себи није никако (и) нигде (и) никакво биће⁵¹. Зло, међутим, није за свако биће на исти начин зло. Демонима је зло када су мимо свог доброволног ума, зло за душу је бити мимо њеног логоса постојања, а телу зло јесте дејство мимо природе његовог постојања⁵².

Дионисијево сагледавање порекла зла-теорија или...

Неки аутори поредили су Дионисијево сагледавање зла попут значаја нуле (0) у математици⁵³, што сматрамо једним обликом „теоретисања“ на тему о злу, које, заправо, представља део, могли бисмо рећи, реалних догађаја који се непрекидно дешавају у свеколикој творевини. Због тога, значајно питање које нам се намеће гласи: да ли је Дионисијево разматрање узрока, односно, порекла зла, једна теоретска гносеолошка могућност, или оно има одређења по наш свакодневни живот? У ком контексту сагледавати врлине покајања и праштања? Другим речима, да ли је по питању порекла зла, оправдано назвати предање Дионисијевих списа црквеним? Када Дионисије узрок постојања назива *творачки добри узрок* (τῆς δημιουργικῆς... ἀγαθῆς αἰτίας), он има намеру да сва одређења узрока усмери, заправо, ка богоименовању Узрока, да не би било могуће сагледавати узрок постојања као географски, односно, просторно временски појам, већ као творачку делатност места на коме и сам Бог почива. На тај начин, божанско стварање света не подразумева само „процесни почетак“ света, који је „изгубљен“ у неком прошлом времену, већ подразумева и божанску домостројну делатност која се распростире у сваком тренутку времена кроз читав свет, по једном од тајноводстава Господње поуке: „Отац мој до сада дела, и ја дела“ (Јн 5, 17). Божанско делање подразумева заједнички домострој спасења Свете Тројице од почетка створеног постојања света. У супротном, уколико би божанско стварање

⁵¹ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 732CD.

⁵² Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3, 733A.

⁵³ Rolt, 1920, стр. 21.

света било одвојено од одржавања бића, односно, уколико би Узрок постојања био сагледаван искључиво као просторно-временски „окидач“ постојања, наш однос са Богом био би нејасан, и Дионисијево учење о добру и злу било би попут неких других учења о добру и злу, како то на сумњиве начине покушавају да оправдају Сара Клитеник Вер (Sarah Klitenic Wear) и Џон Дилон (John Dillon) у покушају да Дионисијеве аргументе критичко-историјском пројекцијом некако сместе у размеђа односних аргументација Прокла, Плотина и Јамвлиха⁵⁴, док тзв. онтологију Дионисијеве философије, Шафер (Christian Schäfer) види у комплетном копирању Прокловог учења о злу⁵⁵.

Да ли Дионисијева одгонетка порекла зла може бити сагледавана у неком од тзв. природних процеса нашег времена? Видели смо да Дионисије, између осталог, говори о злу као о одсуству потпуне симетрије бића, односно о нескладном мешању несличних ствари у природи. Овде се не ради само о дубоко промишљаном и, рекли бисмо, темпираном злу утицајне групе људи, као дејству свесног мешања ствари које су у природи непомешане, да би се изазвало уништење живота на Земљи, већ и о многим природним појавама које у наше време представљају праве еколошке катастрофе⁵⁶. Многе конкретне проблеме у вези са поремећајима у природи, односно, о мешању елемената који угрожавају свеколики живот на Земљи писали смо и на другом месту⁵⁷.

Следеће, за нас значајно одређење узрока зла које изнова отвара свагда актуелан проблем покајања и праштања односи се на сагледавање зла кроз нашу немоћ (попут немоћи поменуте код апостола Јуде, стих VI) да одржимо достојанство чина, односно, службе, као појединачног места спасења. Познање сопственог места спасења, његових граница и дејстава, за Дионисија, јесте последица вољног примања *їрвої свешїеної дара* који човек добија од

⁵⁴ Wear и Dillon, 2007, стр. 75.

⁵⁵ Schäfer, 2006, стр. 133.

⁵⁶ Један од примера види код: Isaksen, Berntsen, Dalsøren, Eleftheratos, Orsolini, Rognerud, Stordal, Søvde, Zerefos и Holmes, 2014, стр. 518–535. Види и део излагања Владимира Романовског, истраживача са Универзитета Аљаске, на интернет страници, <https://www.youtube.com/watch?v=IFgCP4etoh8> 02. 05. 2018. 18:45. (од 5:46–6:26, и од 10:05–10:14).

⁵⁷ Види Петровић, 2018.

Бога. Први свештени дар као вишезначна стварност омогућује да неко најпре постаје свестан свог реалног положаја у, и према свету који га окружује, што подразумева и одговорност за очување граница човекових дејстава у односу на друге људе, односно, друге црквене службе. У том смислу, без послушања конкретном јерархијском узроку⁵⁸, чија је јерархија надилазна⁵⁹, немогуће је одржати први свештени дар непорочним. Човек у том случају твори само оно што му се учини добрим, а заправо зло које ће се због непослушања изродити започиње самим помислом на добро. Због тога, послушање јерархијском узроку, као вишем логосу мудрости, јесте први показатељ прихватања првог свештеног дара Духа Светога. Непослушање отвара, рекли бисмо, широка врата на путу самопропасти и пропасти других, будући да послушањем унутар првог свештеног дара човек јасно показује да жели да уз Божију помоћ, односно, богоподражајно војује против граница сопствених егоизама које му намеће његова смртност и његова искључива оријентација према очувању себе самог.

Међутим, када човеку који живи послушањем, ум породи мисао о добру, први свештени дар омогућује да се човеков коначни наум, или, одабрани циљ дејства најпре смести у богоподражајне оквире сопственог места спасења, што представља предуслов за поштовање места спасења другог човека, али и предуслов промишљања и очувања осталих нивоа природе која и сама, на своје начине, жуди за спасењем. У супротном, ако човек нема послушања, или ако његово послушање зависи искључиво, или делимично од његових тренутних, углавном сентименталних, некада и демонски циљаних одавања утисака о послушању, тада први свештени дар као да одступа, и човек тада живећи у сопственом метежу непослушања, односно, „себепослушања“, не успева да дејствује ни душевна, а некада ни телесна дејства, које би по природи требао дејствовати. Тада мисли као породи ума наступају познатим егоистичним законима смрти. За такве, наизглед добре породе ума човек живи у убеђењу да су вредни његовог труда, или да су реални, или да постоје као спасоносни, а већ у своме зачетку они су заправо зли, јер су лишени стварности послушања као првог знака да је заиста вољно

⁵⁸ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*. PG 3, 505B.

⁵⁹ Види, Петровић, 2015, стр. 150.

прихваћен први свештени дар, те да је дејство слободне воље човека богоподражајно. У супротном, место спасења измешта се просторно тако, да сада други човек и друго биће бивају поистовећени са немоћима лажно-појавног добра, и тада се пројављује несклад међу бићима, односно, међу службама; као да тада човек у другом човеку види отеловљење сопственог првородног греха и смрти. Због свега овога није никакво чудо да данас многи у Цркви немају истинску свест о сопственој служби као сопственом месту спасења, због чега настају најпре неразумевања, а потом, мањи или већи раздори. Витлани метежима овога света постајемо све више нестални, односно, зли, а зло је, по речима Дионисија, *несћално*, и стално другачијим бива и дејствује.

Због тога сматрамо да би најбоље било да „ућути свако тело“, докле год се изнова, и појединачно, не успостави први свештени дар који подразумева послушање путеводитељу као основи постојања. Присетимо се и речи Јована Лествичника, који о послушању, између осталог наводи: „послушност је умртвљење удова при живом разуму (νέκρωσις μελῶν ἐν ζώσῃ διανοίᾳ)... Послушност је гроб (само) воље (μνήμα θελήσεως) и уздизање скрушености... Послушност је одустајање од расуђивања при богатству расуђивања“⁶⁰. При томе, имамо на уму, да одрицање од сопствене (само)воље нема значење одрицања од моћи х(от)тења, јер, иако *дар с више*, спасење зависи константно и од наше воље за спасењем од Бога. У том смислу, Јован Лествичник, наводи да „треба још пре ступања (у послушање)... да просудимо кормилара, и испитамо, и, да тако кажем, искушамо (кормилара), да не бисмо доспели морнару уместо кормилару, болеснику уместо лекару, страсном уместо бестрасном, и да се не бисмо обрели на пучини уместо у пристаништу, (и) спремно се нашли за сопствени бродолом“⁶¹.

Најзад, после учињеног греха после свете тајне Крштења, покајање и праштање сведоче најпре о поновном обретењу у првом свештеном дару, односно, у сопственој свештеној служби као конкретном месту спасења, у којој се послушањем гради Црква, о чему је писао божанствени Дионисије Ареопagit, а што јесте и једини услов

⁶⁰ Ἰωάννης Κλίμαξ. (*Scala Paradisi*). PG 88, 680A.

⁶¹ Ἰωάννης Κλίμαξ. (*Scala Paradisi*). PG 88, 680CD.

пријемчивости за више свештене дарове наше заједничке стварности постојања у Цркви Духа Светога.

Литература

- Wear S.K., Dillon, J. (2007). *Dionysius the Areopagite and the Neoplatinist Tradition*. Hampshire.
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 3. (Migne, J. P., Ἑλληνικὴ Πατρολογία – Patrologia Graeca – PG, Paris, 1857. Reprint Ἀθῆναι, 1987).
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης. *Περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας*. PG 3, 505B.
- Ἰωάννης Κλίμαξ. (*Scala Paradisi*). PG 88.
- Isaksen, I.S.A., Berntsen, T.K., Dalsøren, S.B., Eleftheratos, K., Orsolini, Y., Rognerud, B., Stordal, F., Søvde, O.A., Zerefos, C., Holmes, C.D. (2014). Atmospheric Ozone and Methane in a Changing Climate. *У Atmosphere*, 5, стр. 518–535.
- Μάξιμος Ὁμολογητής. *Σχόλια εἰς τὸ Περὶ θεῶν ὀνομάτων*. PG 4.
- Петровић, П. (2010). *Символ и сјасење (Савремени ејзисџеницијални огрази соџириолошких начела древне Цркве)*. Београд: Институт за теолошка истраживања.
- Петровић, П. (2013). Богоименовање ероса у Corpus Dionysiacum и свештени смисао богоименовања. *Бојословље*, 2, 172–181.
- Петровић, П. (2015). *Свешџени иласови џананој шайайџа (Свешџеноџајинсџива џправославној дојословља)*. Београд: Отачник.
- Петровић, П. (2018). *Недески симболи дожанској домосџроја сјасења (Есхаџолошко-исџоријски асџекџи космолошких дојађаја)*. Београд: Институт за теолошка истраживања – Отачник.
- Rolt, C.E. (1920). *Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology*. Lindon: Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.
- Shäfer, C. (2006). *The Philosophy of Dionysius the Areopagite*. Boston.

Доц. др Србољуб Удипариповић

**СВЕТА ТАЈНА ИСПОВЕСТИ И ПОКАЈАЊА И ОБНОВА
ЛИТУРГИЈСКОГ ЖИВОТА У ПРАВОСЛАВНОЈ ЦРКВИ:
ИЗВЕСНЕ НЕДОУМИЦЕ И АКТУЕЛНИ ИЗАЗОВИ**



Доц. др Србољуб УБИПАРИПОВИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 28. 9. 1978. у Сарајеву, Босна и Херцеговина

Образовање

2004. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из богословских наука

2007. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, магистар богословских наука

Академска каријера

2014. Доцент (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Теологија — литургика

Србољуб Убипариповић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
ubiparipovic@yahoo.com

**Света тајна исповести и покајања и обнова
литургијског живота у Православној Цркви:
извесне недоумице и актуелни изазови**

Айсиџракиј: У истраживању бивају проучавани историјски, телетургијски и богословски аспекти свете тајне исповести и покајања у светлу литургијске обнове као незаустављивог процеса у Православној Цркви. Савремени друштвени и културолошки изазови са којима се суочава богослужбени живот заједничара Христових, потом усредсређивање пажње на изворну свезу и нераскидиви однос светих тајни и божанствене Евхаристије као Светајне Цркве, као и апорије које одликују владајућу пастирствујућу праксу, јесу одговарајући поводи за неопходно и темељно сагледавање улоге и смисла исповести и покајања кроз призму свеукупне светотајинске теорије и праксе на Истоку.

Кључне речи: исповест, покајање, литургијска обнова, Евхаристија, Црква.

Тематика овог литургиолошког истраживања посвећена је теоретским и практичним димензијама једне од најкомплекснијих светих тајни у Православној Цркви, посматрано кроз призму литургијске обнове на Истоку¹. Само овај податак јасно и недвосмислено сведочи

¹ О појединим оценама досадашњег тока литургијске обнове у Православној Цркви видети опширније: Denysenko, 2018, стр. 186–208; као и публиковане верзије саопштења са међународног теолошког скупа о литургијској обнови, одржаног на Богословском факултету Часног Крста у Бруклину (Масачусетс, САД), у периоду 15–16. марта 2013. године, као што су: Taft, 2016, стр. 13–27; Calivas, 2016, стр. 39–86; Zymaris, 2016, стр. 87–109; Winner, 2016, стр. 111–123; Klentos, 2016, стр. 125–139; Alexopoulos, 2016, стр. 209–223; Larin, 2016, стр. 225–246.

у прилог особите храбрости и, усудили бисмо се констатовати, високог степена црквене и теолошке одговорности организатора научног скупа, а који су с правом увидели неопходност богословског промишљања свих могућих аспеката Богом установљене тајне исповести и покајања.

После скоро четрдесет година постепене обнове литургијског и богословског израза на овдашњим просторима², стиче се утисак да у низу одређених тема, које су проблематизоване и разматране на досадашњим теолошким и научним скуповима, однос божанствене Евхаристије као Светајне Цркве и светих тајни и свештених молитвословља није завредњивао нарочиту пажњу³. Међутим, свагда актуелна преиспитивања везе исповести и присаједињења Телу и Крви Господњој, потом поимање исповести као својеобразног пред-услова за свето причешће или пак, негирање дотичног мишљења и инсистирање на разумевању исповести као личног доживљаја, у оквиру чега је свештеник посредник између Бога и оних који се кају, предочавају чињенично стање и забрињавајућу слику савременог светотајинског живота у нашој Цркви⁴. Уколико још помемемо и податак да је у појединим нашим парохијским заједницама благословено превазилажење евхаристијског минимализма путем редовног општења хришћана у литургијском Приносу пропраћено напуштањем било какве припреме, па и повремене праксе исповести као показатеља жеље за ревноснијим и посвећенијим узрастањем у меру раста распетог и васкрслог Сина Божијег, онда се с тим у вези намеће више питања која гласе: у чему се очитују суштина и

² Процес и последице обнове литургијског живота у Српској Православној Цркви у XX и XXI столећу разматрани су и сагледавани, између осталог, од стране више истраживача: Вукашиновић, 2015, стр. 131–177; Glibetic, 2012, стр. 393–414; Јевтић, 2009; Јевтић, 2008; Јевтић, 2007д; Јевтић, 2007а; Вукашиновић, 2001.

³ Треба нагласити да, насупрот гореизложеној констатацији, изузетак представљају следећи радови проф. др Ненада Милошевића: Милошевић, 2015, стр. 37–46; Милошевић, 2013, стр. 53–61; Милошевић, 2012, стр. 52–58; Милошевић, 2011, стр. 9–50.

⁴ Као један од нарочитих изазова у литургијском животу православних хришћана треба препознати и однос према смрти и упокојенима, о чему консултовати: Мидић, 2012; Милошевић, „Однос заупокојених последовања и Божанствене Евхаристије“, у: Милошевић, 2011, стр. 9–15; Убипариповић, 2015, стр. 691–715.

циљ свете тајне исповести и покајања, да ли је њена актуелна форма на овдашњим просторима прихватљива и делимично страна изворном литургијском предању, те да ли је уопште могуће, упркос веома озбиљним друштвеним и културолошким изазовима наше епохе, веродостојно и благообразно савршавати и тумачити ову свету тајну „у Духу и истини“?

Прецизно излагање одговора на предочена питања претпоставља пажљивије и подробније литургиолошко проучавање богословско-историјских и телетургијских аспеката свете тајне исповести и покајања.

1. Богословско-историјски аспекти свете тајне исповести и покајања у Православној Цркви

С обзиром да су одређени савремени литургиолози и други истраживачи писаним путем⁵, као и цењени излагачи на овом скупу, у знатној мери осветлили одређена библијска, литургичка и канонолошка становишта у вези са поменутом светом тајном кроз историју, у овом поглављу ће бити истакнуто неколико општих увида у задату тематику.

Установа и пут богословско-историјског развоја тајне исповести и покајања у Цркви⁶ нераскидиво су везани за хришћанску иницијацију, односно тајну постајања човека живим каменом грађевине Божије у Духу (видети: 1Пт 2, 4–8; Еф 2, 19–22). Отуда, суштина новог начина постојања свакога хришћанина изражавана је и потврђивана његовим литургијским утеловљењем у Тело Христово, а што није поимано искључиво као дело личне побожности и личносног освећења, већ пре свега као акт испуњења и пројаве припадности Цркви. Такав вид егзистенције подразумевао је и насушну потребу преиспитивања његове савести, тојест њега као целосне личности кроз призму свести Цркве Божије као заједнице.

⁵ Видети: Parenti, 2017, стр. 111–141; Σκαλτσής, 2009, стр. 385–454; „Покаяние“. У *V Международная богословская конференция РПЦ*. 2009, стр. 167–274; Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси“, у: Милошевић, 2011, стр. 16–26; Арранц, 2003, стр. 6–358; Симић, 1983, стр. 23–32.

⁶ О старозаветним и новозаветним основама свете тајне исповести и покајања видети: Σκαλτσής, 2009, стр. 394–404.

Ка таквом схватању нас упућују, пре свега, оваплоћени Син Божиј⁷, потом свети апостол Павле у својим посланицама⁸, одређене Саборне посланице⁹, спис Дидахи¹⁰ и Свети Игњатије Антиохијски¹¹. Грех је, сходно томе, тумачен као изневеравање гореописаног односа или напуштање истог, те противљење и удаљавање од Бога и Његове Цркве, што је имало за последицу губитак благодати Духа Светога и напуштање благодатног окриља Тела Христовог. Једини пут повратка Цркви или у блажим случајевима могућност за учвршћивање већ пољуљаних односа са заједницом деце Божије састојали су се из светотајинског враћања отпалог заједници светих у Христу Исусу, било због греха или почињених преступа, а чији је довршетак или пуноћа по превасходству Тајна Нове Пасхе или Света Литургија. Упоредо са тим, не треба заборавити да је света тајна исповести и покајања као *чин измирења и ѧрисаједињења* Цркви у древна времена спровођена у дело над онима који су отпали после крштења или пак, били изопштени из заједнице деце Божије ради тешких и јавних грехова и преступа, наведених у хришћанском предању¹². Том приликом је, дакле, прављена јасна

⁷ Спаситељ благовести новозаветно поимање греха, покајања, праштања и спасања како речима, тако и делима, о чему говоре многобројна места у еванђелским текстовима. У низу таквих, релевантних сведочанстава, треба препознати и Христове речи: „Ако ли ти згрјеши брат твој, иди и покарај га насамо; ако те послуша, добио си брата својега. Ако ли те не послуша, узми са собом још једнога или двојицу да на устима два или три свједока остане свака ријеч. Ако ли њих не послуша, кажи Цркви; а ако ли не послуша ни Цркву, нека ти буде као незнабожац и цариник. Заиста вам кажем: Што год свежете на земљи биће свезано на небу, и што год раздријешите на земљи биће раздријешено на небу“ (Мт 18, 15–18).

⁸ Видети: 1Кор 5, 1–13; 11, 27–32; 2Кор 2, 5–8; 2Сол 3, 6–15.

⁹ Видети: Јак 4, 1–10; 5, 16. 19–20; 1Јн 1, 7–10; 2, 1–2; 3, 4–9; 5, 16–18.

¹⁰ Видети: *Учење Дванаесторице Апостола (ΔΙΔΑΧΗ)* IV, 14; XIV, 1–2; XV, 3; у: Јевтић, 1999, стр. 136. 142. 143.

¹¹ Видети: Игњатије Богоносац, *Посланица Филаделфијцима* VIII, 1; у: Јевтић, 1999, стр. 257.

¹² Треба нагласити да су у Цркви, током прва три столећа, била присутна два различита приступа у погледу почињеног греха после крштења и његовог потоњег раздрешења. Према становишту неких отаца и учитеља Цркве (Климент Александријски, Свети Иполит Римски, Тертулијан и Ориген), апостасија, идолопоклонство, убиство и прељуба сматрани су гресима који подразумевају подвргавање покајању до краја живота и препуштање

разлика између грехова који изопштавају човека из благодатног окриља Цркве и свесноспознајне грешности свакога човека који живи у свету, при чему су лично признавање сопствене склоности грехопадуге и покајање верних, као доминирајуће теме у свим литургијским типовима, имали примарни значај¹³. Следствено, пресудна улога у контексту изграђивања једне овакве светотајинске реалности припадала је, као и данас, епископу као возглављујућој личности целокупне црквене заједнице и ономе који поседује власт суда. Изворно је управо епископ био једини савршитељ свете тајне исповести и покајања у најширем смислу речи¹⁴, иако је у случају самртнога часа кајућег се хришћанина или оправданог одсуства епископа, презвитер могао према његовом благослову и сходно одговарајућим упутствима, измирити покајника са заједницом и присајединити га Цркви, припуштајући га општењу у Приносу¹⁵. Но ипак, после окончања прогона у време римског императора Декија (249–251), те услед појаве Новацијановог раскола и насушне потребе за устројавањем и вршењем покајне дисциплине поводом „(от)палих хришћана“, долази до увођења институције презвитера ради покајања (ὁ ἐπὶ τῆς μετανοίας πρεσβύτερος)¹⁶.

Прве осетније промене на пољу теоретских и практичних особености литургијског живота Цркве, па самим тим и свете тајне исповести и покајања, уследиће са формирањем парохија, потом

грешника суду Божијем, искључујући могућност његовог измирења и поновног враћања заједници током овоземаљског живота све до самртнога одра. Насупрот томе, Дионисије Коринтски, римски папа Калист и Свети Григорије Неокесаријски Чуддотворац заступали су снисходљивији став према грешницима, који ће уосталом касније и превладати, почев од Новацијановог раскола, и то у складу са одлукама: Другог Картагинског сабора, Анкирског сабора (3, 4, 5, 6, 7, 8. и 9. канон), Првог Васељенског сабора (11, 12, 13. и 14. канон), Лаодикијског сабора (2. и 19. канон), као и 11. каноном Светог Григорија Неокесаријског. О овој тематици консултовати подробије: Joseph, 2015, стр. 59–66; погледати материјал преузет са електронске адресе: <https://doc.rero.ch/record/257741/files/JosephV.pdf>; приступљено 30. јула 2018; *Свешћени канони Цркве*, 2005, стр. 74–76. 224–226. 289. 293. 432.

¹³ О томе видети подробије: Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси“, у: Милошевић, 2011, стр. 20–21.

¹⁴ Видети: Шести, седми и четрдесет трећи канон Картагинског сабора из 419. године, у: Јевтић, 2005, стр. 319–320. 335.

¹⁵ Видети: Joseph, 2015, стр. 44–46.

¹⁶ Видети: Σχολαστικῶν, 1864, 613A. 616AB; Joseph, 2015, стр. 46–49.

обнародовањем Миланскога едикта 313. године¹⁷, те непосредно пре и нарочито после објаве Солунског едикта 380. године, када хришћанска вера бива проглашена званичном религијом Римске империје. Две дотадашње фазе или два дела свете тајне исповести, тајни и јавни, о чему су већ аргументовано писали поједини савремени литургичари¹⁸, биће заступљени још извесно време, али ће одлука цариградског патријарха Нектарија из 391. године о укидању презвитера над кајућим се (οἱ πρεσβύτεροι ἐπὶ τῶν μετανοούντων) и остављању свакоме да према својој савести приступа Причешћу¹⁹, као и податак с краја VII и почетка VIII века, садржан у посланици едеског епископа Јакова презвитеру Томи, да су јектенија и молитва за оне који се кају, а које су некада произношене на Литургији, већ изашле из употребе, те да их ђакони у неким местима, ако то желе, произносе према древном обичају²⁰, више су него убедљив показатељ постепеног слабљења и потоњег нестанка другог, јавног дела исповести на Истоку, вероватно крајем 5. и почетком 6. века²¹. Не треба превидети да ће у слично време уследити и готово идентичан епилог у погледу институције катихумената. Коначно, из периода иконоборства неће бити сачуван довољан број веродостојних и целовитих литургијских извора на основу којих је могуће формирати детаљну слику о светој тајни исповести и покајања, у оквиру богослужбене теорије и праксе тадашњих хришћанских генерација у Источној Цркви.

Пружањем пресудног доприноса у победи над иконоборством, окруњеној 843. године, монаштво започиње да остварује директан утицај и на парохијски живот у Цркви. Овакав след догађаја ће нарочито доћи до изражаја на примеру свете тајне исповести и покајања. Монаси су, наимае, у својим киновима практиковали свакодневну тајну исповест игуману као духовнику или нарочито

¹⁷ О одликама литургијског живота древне Цркве током прве четири деценије IV столећа консултовати: Удипариновић, 2014, стр. 83–101.

¹⁸ Видети: Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси“, у: Милошевић, 2011, стр. 21–24; Пентковский, 2009, стр. 203–215.

¹⁹ О томе видети подробније: Σχολαστικοῦ, 1864, 616B–620A; Wagner, 2003, стр. 206.

²⁰ Видети: Пентковский, 2009, стр. 210–211.

²¹ Јавни део свете тајне исповести опстаје у Западној Цркви све до 8. столећа. О томе видети: Пентковский, 2009, стр. 204–207; Joseph, 2015, стр. 50.

одређеном монаху, засновану на откривању помисли²². Упоредо са постепеним умножавањем различитих чинопоследовања исповести у монашким срединама, вероватно већ током IX столећа, бива састављен *Канонариј* (*Ексомолоијџариј* или *Номоканон*), приписиван константинопољском патријарху Јовану Поснику (582–595) или пак, насловљаван као дело ученика Василија Великог монаха и ђаконa Јована, названог чедом послушања, да би у неким рукописним издањима ове две личности биле и поистовећиване²³. Овај својеобразни руководитељ за „духовне оце“ (исповеднике) у циљу прегледнијег поимања и савршавања тајне над кајућим се, чинили су детаљно набрајање огреховљених страсти и изрицање одговарајуће епитимије, потом смернице које се тичу учешћа хришћана у дожанственој Евхаристији, правила јела и пића²⁴, као и молитве произношене у периоду епитимије²⁵. Старија верзија

²² Видети: Пентковский, 2009, стр. 211–212.

²³ Видети: Ђакуков, 2014, стр. 576–579. О развоју пенитенцијалних зборника уопште у Православној Цркви консултовати: Troianos, 2012, стр. 158–160.

²⁴ *Ексомолоијџариј* Јована Посника разликује три категорије кајућих се, а који су подвргавани епитимији и посту. Према првој, световњацима је пост разрешаван у понедељак, среду и петак на уље, у уторак и четвртак на рибу, сир и јаја, док је у суботу, недељу и у празничне дане било потпуно разрешење. Сходно другој категорији, световњаци су се у понедељак, среду и петак уздржавали од меса, сира и рибе, док су се монаси, уколико нису боловали, уздржавали и од уља. Осталим седмичним данима световњаци су добијали апсолутно разрешење, а монаси само на сир, јаја и млеко. Уколико, међутим, они који су се кајали нису могли следити другу категорију или правило епитимије, или су пак били болесни, тада су припуштани трећој, најблажој инстанци. Она је подразумевала разрешење поста световњацима на рибу у понедељак, среду и петак, а монасима на уље, при чему осталим седмичним данима није био предвиђен пост. У периоду Велике четрдесетнице као најстрожијег поста у Цркви, *Канонариј* је налагао световњацима да се уздржавају од рибе а монасима од уља, изузев суботом и недељом. У случају немогућности држања овога правила, налаган је најблажи пост, и то световњацима разрешење на рибу уторком и четвртком, а монасима на уље, док је пијење вина било ускраћено осим суботом, недељом и празницима. За време пак, такозваних малих четрдесетница (Апостолског и Божићног поста), световњацима је прописивано уздржање од меса, а монасима од сира и јаја, при чему је у дане спомена Рођења Светога Јована Пророка, Претече и Крститеља Господњег и Ваведења Пресвете Богородице, дозвољавано разрешење на уље. Видети: Ђакуков, 2014, стр. 581–582.

²⁵ Осим правила поста, епитимијни период био је пропраћен и нарочитим

текста *Канонарија* ће бити проширена у Х веку у виду уграђивања канона са епитимијама намењених монахињама које се кају, док ће даљем развоју овакве врсте литерарног жанра допринети и дела као што су: *Омилија о ѿоме како се исповедајѿи свом духовном оцу и Учење оѿаца намењено онима који ѿреба да исповедају своје ѿреке*²⁶.

Упоредо са постепеним одвајањем светих тајни од Свете Литургије као Светајне Цркве²⁷, у светотајинском предању Истока доћи ће до узајамних утицаја, с једне стране, више преписа и редакција Посниковог *Ексомолоѿиѿарија* који садрже различита питања духовника онима који се исповедају²⁸, и аколутија исповести из евхологија монашке редакције с друге стране, а које су биле сачињене од различитих молитава у вези са покајањем. Последице таквог процеса биће пројављене на примеру појаве *Канонарија* који обухватају чинопослдовања исповести са неколико молитава узетих из евхологија, као и уграђивање питања ономе који се каје унутар чинова исповести у молитвословима монашке редакције²⁹.

Потоњи утицај на теоретску и практичну природу свете тајне исповести и покајања у Источној Цркви уследиће после Тридентског сабора (1545–1563), у виду приметне латинизације светотајинског живота Православне Цркве међу Словенима, нарочито упечатљиве

молитвеним правилом. Покајници су се молили четири пута дневно, што ће рећи ујутро, потом пред подневно јело, у време вечерње трпезе и пред одлазак на починак. Молитвено правило састојало се из: 50. псалма, Трисветога, Господе помилуј 100 пута, Боже, буди ми милостив 50 пута, и Господе сажреших, опрости ми 50 пута. Ако би дотично правило покајницима представљало оптерећење или га не би могли држати, у том случају се допуштало да врше половину свега наложеног или у крајњем случају трећину. Видети: Ги́уков, 2014, стр. 582.

²⁶ Видети: Troianos, 2012, стр. 160.

²⁷ О свези божанствене Евхаристије и светих тајни, као и њиховом потоњем одвајању од Литургије као темеља и печата сваке свете тајне и молитвословља у Цркви видети опширније: Milosevic, 2012.

²⁸ О преводима *Исповедних књига* (*Номоканунаца, Пениѿенцијалних или Покајничких зборника*) у српскословенском и рускословенском рукописном литургијском наслеђу, њиховом утицају на светотајински живот православних хришћана словенскога рода, те о проблематици и врсти исповедних питања, видети подробије: Бојанин, 2014, стр. 79–101; Бојанин, 2013, стр. 333–356; Бојанин, 2012, стр. 163–181; Бојанин, 2009, стр. 261–283; Корогодина, 2009, стр. 227–233; Корогодина, 2006.

²⁹ Видети: Пентковский, 2009, стр. 214.

на примеру Требника Митрополита Петра Могили и релевантних богословско-катихетских списа³⁰. Исто тако, монашки редови попут фрањеваца капуцина и језуита долазе на позив појединих православних јелинофонских митрополита на нека грчка острва током XVII столећа, како би *iproйовeдали* и *исioвeдали* православне хришћане³¹. Стога не треба да чуди што ће акценат у богословском поимању харизматског догађаја као што је тајна исповести са димензије измирења и присаједињења Цркви Христовој постепено бити премештен на духовну власт исповедника и раздрешење грехова у јуридикчком контексту, а што је било укорењено и у мисли Анселма Кентерберијског (1033–1109) о задовољењу Божије правде (*satisfactio*)³². Напослетку, стиче се утисак да је овакво светотајинско и богословско разумевање исповести и покајања и данас присутно код појединих свештенослужитеља у Православној Цркви.

2. Телетургијски (обредословни) аспекти свете тајне исповести и покајања

Све до публикавања превода *Евхолоија* (Требника или *Молий-вослова*) преподобног Јустина Поповића са грчког на српски језик³³, светотајински живот наше помесне Цркве савршаван је и тумачен, уопште узевши, у складу са веома упечатљивим речима једног од православних српских богослова с почетка 20. века, који се осмелио да начини вероватно један од првих покушаја упоредне анализе појединих светотајинских последовања на основу рукописних и штампаних грчких и црквенословенских требника рускословенске редакције. Та личност био је протопрезвитер Димитрије Јанковић, који је у свом чланку под називом *Обред ѿтајне ѿкајања ѿо ѿрчком ѿребнику*, утврдио: „Док се православна српска црква у

³⁰ О томе консултовати опширније: Вукашиновић, 2017, стр. 84–100. 114–122. 143–145; Вукашиновић, 2010, стр. 163–177. 187–190; Вуксан, 1991а, стр. 259–270; Вуксан, 1991б, стр. 241–272.

³¹ Видети: Καλλιакμάνη, 2009, стр. 83–84.

³² О релевантним светотајинским аспектима Анселмовог стваралачког опуса, као и појединим оценама његовог теолошког израза с православне тачке гледишта, видети: Williams, 1957, стр. 245–274; Τσελεγγίδης, 1995.

³³ Видети: Поповић, 1993. О историјском, пак, прегледу штампаних издања требника наше помесне Цркве и сложеној проблематици приређивања молитвослова, консултовати подробније: Вукашиновић, 2014, стр. 113–131.

вршењу разних требничких обреда придржава већином редакције требника Петра Могиле и у опште обреда православне руске цркве, дотле црква на истоку врши те обреде по нарочитој старинској некој редакцији, која се од руске у много чему разликује³⁴.

Иако је, по свему судећи, гореописана светотајинска реалност живота православних хришћана данас ипак, делимично измењена и, надамо се, квалитативно унапређена, на овдашњим простори-ма још увек можемо говорити о двојакој светотајинској пракси како у обредословном, тако и у богословском смислу речи, и то на примеру тајне исповести и покајања. Овде, првенствено, има-мо у виду још увек присутно инсистирање на произношењу та-козване разрешитељне молитве преузете из Могилиног требни-ка која гласи: „Господ и Бог наш Исус Христос благодатију и ще-дротами својего челољубија да прости ти чадо *имјарек*: всја согрјешенија твоја: и аз недостојниј иереј, властију јего мње даноју, прошчају и раздрјешају тја от всјех грјехов твојих, во имја Отцаѣ и Синаѣ и Свјатаго Духаѣ, Амин“³⁵ наспрам изговарања двеју молита-ва у преводу Требника преподобног Јустина *Госѡде Боже сѡсења слѡу Твојих*³⁶ и *Госѡде Боже наш, који си Петѡру и блудници сузама*

³⁴ Јанковић, 1904, стр. 120. У прилог поменутом тврђењу о доминантном утицају светотајинске теорије и праксе Московске Патријаршије на литургијски живот наше помесне Цркве и током првих деценија XX столећа, говори опширно упутство о савршавању свете тајне исповести и покајања публи-ковано у једном од најпрестижнијих богословских часописа у Карловачкој митрополији тога времена. Видети: Илкић, 1910–1911.

³⁵ *Требник Миѡроѡлиѡа Петѡра Моѡили*. (1646). Первая часть, Киѡв [репринт издање], Информацијно-видавничий центр Украјинској Православној Цркви, Киѡв, 1996, тнѡ-тнѡ. Упоредити: *Требникѡ*. (2004). Београд: Свети Архијерејски Синод Српске Православне Цркве, стр. 80. Премда је на примеру наведене мо-литве у Могилином требнику јасно и недвосмислено констатован утицај све-тотајинске теорије и праксе Римокатоличке Цркве после Тридентског сабора (1545–1563), не би требало сметнути са ума да је послетридентско обликовање строго јуридикчке форме такозване разрешитељне молитве у Западној Цркви („Deinde ego te absolve a peccatis tuis...“), последица настојања да се, пред из-азовима Протестантизма и безкомпромисног негирања светотајинске при-роде исповести, очува учење о улози свештенослужитеља у отпуштању гре-ха и вишеструком значају клира за црквени живот. О томе видети: Crnčević и Šaško, 2009, стр. 230–231.

³⁶ Видети: Поповић, 1993, стр. 30.

*йодарио ойрошїај їрехова*³⁷. Но ипак, питање које се у наше време неупоредиво мање пута поставља поводом актуелног последовања свете тајне исповести и покајања гласи: када и услед чега настаје оваква форма владајућег чина?

Одговор на дотично питање захтева сажето и прецизно појашњење. Светотајински и духовни живот хришћана у парохијским срединама засигурно није био изграђиван више од 1400 година уз помоћ владајуће аколутције тајне исповести. У основи овога последовања налазе се две најстарије молитве које су присутне у готово свим рукописним Молитвословима све до XV века, али и у оним који су већ садржали развијену форму исповести у виду нарочите службе³⁸, попут владајућег чина у нашој Цркви. У првој молитви за оне који се кају *Боже Сїасиїељу наш, Ти си їреко їророка Твоїа Наїїана* преовладава димензија покајања, а у другој молитви за оне који се исповедају *Госїоде Боже наш, који си Пеїру и блудници* доминира тематика исповести. С обзиром да су, према недвосмисленим закључцима савремених литургиолога, обе молитве првобитно чиниле саставни део Свете Литургије, исте су, после одвајања свете тајне исповести и покајања од Евхаристије, врло вероватно најпре биле основа својеобразног чина на почетку и на крају исповести³⁹. У прилог томе треба навести и сведочанство 53. поглавља *Законоїправила Свеїїоїа Саве*, где срећемо последовање, то јест две молитве за очишћење и измирење покајника. После три псалма: 50-ог, 37-ог и 102-ог, прва молитва садржи речи:

„Владико Господе Боже наш, који си кључеве Царства твога повјерио врховном Апостолу Петру, и на њему Цркву Твоју сазидао и дао му власт Твојом благодаћу да веже и разрјешава на земљи, услиши сада и нас недостојне који те призивамо на очишћење слуге твога овога ИМЕ. Покажи милост Твоју на њему, Ти који спасаваш оне који се уздају у Тебе. Ти си нам рекао, Господе, богоносним устима твојих пророка: *Обраїїїїе се Мени и Ја ћу се обраїїїїи к вама*, и још: *Не желим смрїїи їрешника, неїо да се обраїїи и живи*. Ти и сада, Човјекољупче, не окрени се од слуге твога ИМЕ који се обраћа од заблуде свога пута и моли од Тебе очишћење, него га посјети

³⁷ Видети: исто, стр. 30–31.

³⁸ О овој тематичи видети: Милошевић, „Света тајна исповести и покајања у теорији и пракси“, у: Милошевић, 2011, (напомена бр. 35) стр. 25.

³⁹ Видети: исто, стр. 25.

милошћу и подигни милосрђем Твојим, јер си Ти спасање оних који се кају, и Теби славу узносимо са Оцем и Пресветим Твојим Духом, сада и увијек и у вијекове вијекова. Амин“⁴⁰.

Друга молитва над покајницима, иако започиње речима *Боже, Ти си њреко њророка Наѡана*, није до краја идентична њеној актуелној верзији, већ у целости гласи:

„Боже, Ти си преко пророка Натана даровао опроштај Давиду када се исповиједио за своја сагрјешења, и примио Петра када је горко плакао због одрицања, и блудницу која је сузама омила ноге Твоје, и Манасију, и цариника и блудног (сина). И рекао си да исповиједамо једни другима сагрјешења наша, Вјеран је и Праведан да опрости нама гријехе наше, и да нас очисти од сваког гријеха. Господ и Спас наш Исус Христос нека ти опрости, моје духовно чедо ИМЕ, све што си пред Њим исповједио преко мене недостојног и у садашњем вијеку и у будућем, и да те удостоји неосуђена предстати на Суду Његовом јер је Благословен у вијекове вијекова. Амин“⁴¹.

Узимајући у обзир претходно изложено, могуће је констатовати да је наредна фаза развоја последовања свете тајне исповести и покајања била условљена, с једне стране, утицајем ексомологитарија монашког порекла и праксе исповести у монашким заједницама, а с друге стране, нестанком евхологија чисто азматског или парохиског порекла, те потоњом синтезом гореназначених елемената у акулотију монашке редакције, а која је преовладала са наступајућом епохом штампаних књига.

Закључна разматрања

Обнова литургијског живота у Православној Цркви подстакла је, између осталог, бројна преиспитивања у вези са односом божанствене Евхаристије и тајне исповести, али и у погледу њене суштинске и форме, што никако није знак слабости и декаденције, већ динамичности и живости њеног богослужбеног израза и својеврсног буђења. Упркос томе што је евидентно да је међу одређеним бројем бројем православних хришћана у нашој помесној Цркви и даље присутно јуридичко поимање греха и самог литургијског живота, као

⁴⁰ Стјепановић и Глигић, 2015, 53. поглавље: „Чин, тј. молитва за очишћење и измирење покајника“, стр. 270.

⁴¹ Исто, 270.

и формалистичко приступање светој тајни исповести и покајања, треба несумњиво покушати у мери могућег зацелити и унапредити тренутно стање оваквог светотајинског живота. Стога сматрамо умесним и конструктивним предложити обнову службе духовника, која је дуги низ векова постојала у нашој помесној Цркви⁴², то јест свештенослужитеља који би од епископа и повереног му народа Божијег били препознати као одговарајуће личности и произведени у духовнике, за почетак на нивоу катедралне цркве или једне од неколико парохија у градским срединама, а који би исповедали припадајући народ⁴³. Такође, било би неопходно спровести у дело постепено устаљивање времена савршавања тајне исповести у навечерје предстојећег литургијског сабрања или неколико дана раније, у прилог чему говори, на пример, и чувени предлог блажене успомене оца Александра Шмемана о нарочитом чину заједничке исповести једне парохијске заједнице⁴⁴. Подразумева се да би, упоредо са тим, било од особитог значаја и целисходности брижљиво, постепено и предано тајновођење или мистагошко руковођење парохијана речју Божијом, подвигом и молитвом, како би се продубљивала свест свакога хришћанина да је на темељу личне недостојности, пре свега, могуће изграђивати правилно поимање достојности хришћана ради учешћа у Трпези Господњој. На тај начин би се знатно лакше и потпуније могли разумети термини попут покајања, исповести, праштања и спасења.

Коначно, ово скромно истраживање закључујемо истицањем два упечатљива и подстицајна примера о неопходном, ширем схватању покајања и праштања у Православној Цркви. У *Изрекама сѿараца* (Τὰ Ἀποφθέγματα Γερόντων) забележена је и чувена

⁴² О томе консултовати: Грујић, 1923, стр. 45–53; „О исповедању свештенства и нарочитим духовницима за исповест“, 1900, стр. 152–153.

⁴³ Тренутна пракса исповедања православних хришћана, која допушта да то могу чинити сви парохијски свештеници без изузетка, није била доминантна у нашој помесној Цркви све до XX stoleћа. Поврх свега, индикативна је чињеница да је пак, у Западној Цркви двадесет и првом одлуком IV Латеранског сабора из 1215. године, наложена обавезна исповест сваког хришћанина парохијском свештенику најмање једампут годишње. О томе видети опширније: Joseph, 2015, стр. 55.

⁴⁴ Видети: Schmemmann, 1972, погледати материјал преузет са електронске адресе: <http://www.schmemmann.org/byhim/confessionandcommunion.html>, приступљено: 10. маја 2018. године.

поука аве Пимена о покајању која гласи: „Један брат упита аву Пимена говорећи: Учиних велики грех и желим да се кајем три године. Одговори му старац: Много је. Рече му брат: А до године дана? Рече старац: Много је. А присутни казаше: А до 40 дана? Старац опет рече: Много је. Напоследку он, пак, рече: Ја вам кажем, ако се човек свим срцем покаје и не начини поново покушај да би сагрешио, чак и после три дана прима га Бог [то јест његово покајање]“⁴⁵. Други пример тиче се кнеза Милоша и вожда Карађорђа. Свима су нам добро познати детаљи о мотивима, протагонистима и самом догађају убиства Карађорђа. Међутим, оно што нам је мање познато тиче се не само Вујице Вулићевића, ктитора манастира Покајнице, већ и покајања кнеза Милоша који је даровао позамашни новчани прилог светогорском манастиру Светога Павла ради једног јединог разлога — савршавања заупокојене службе у спомен убијеног вожда Карађорђа. Како нам је речено у овом манастиру, тамошњи монаси до дана данашњег сваке године уредно врше оно што је било својевремено молитвено и личносно настројење кнеза Милоша Обреновића, што ће рећи плод његовог преиспитивања савести кроз призму свести Цркве као заједнице прворођених из мртвих.

⁴⁵ *Appendix ad Paladium. Apophthegmata Patrum. Περὶ τοῦ ἀββᾶ Ποιμένος*, ιβ', PG 65, Parisiis, 1864, 325AB. Упоредити: *Appendix ad Paladium. Apophthegmata Patrum. Περὶ τοῦ ἀββᾶ Σισόη*, κ', PG 65, 400AB. 404C.

Литература

- Alexopoulos, S. (2016). Liturgical Renewal in the Church of Greece: Past, Present, Future?. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61, Numbers 1–2 (Spring–Summer), 209–223.
- Арранц, М. (2003). *Избранные сочинения по литургике: Таинства Византийской Традиции*. Том II. Рим–Москва: Папский Восточный Институт, Институт Философии, Теологии и Истории св. Фомы.
- Бојанин, С. (2009). Парохијска заједница у огледалу српских пенитенцијалних зборника. У Ђирковић, С., Чавошки, К. (ур.), *Средњовековно право у Срба у огледалу историјских извора* (стр. 261–283). Извори српског права XVI. Београд: САНУ.
- Бојанин, С. (2012). Пенитенцијални састави у дечанским требницима № 68 и № 69. У Суботин-Голубовић, Т. (ур.), *Дечани у светлу археолошко-графских истраживања* (стр. 163–181). Београд.
- Бојанин, С. (2013). Језик претње у средњовековним покајничким књигама. У Грковић-Мејдор, Ј., Кончаревић, К. (ур.), *Теолитивистичка проучавања словенских језика* (стр. 333–356). Београд: САНУ.
- Бојанин, С. (2014). Ђирило-методијевска традиција у покајничким књигама српске редакције (XIV–XVII век). У Радић, Ј., Савић, В. (ур.), *Свети Ђирило и Методије и словенско наслеђе (863–2013)* (стр. 79–101). Старословенско и српско наслеђе 1 / Palaeoslavica et Serbica antiqua I. Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Wagner, G. (2003). Покаянная дисциплина в Восточной традиции. У Арранц, М., *Избранные сочинения по литургике: Таинства Византийской Традиции*. Том II. Рим–Москва: Папский Восточный Институт, Институт Философии, Теологии и Истории св. Фомы.
- Williams, G. H. (1957). The Sacramental Presuppositions of Anselm's "Cur Deus Homo". *Church History*, Vol. 26, No. 3 (September), 245–274.
- Winner, S. (2016). Liturgical Renewal — Have We Missed the Boat? Half a Century of Engagement and Praxis. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61 Numbers 1–2 (Spring–Summer), 111–123.
- Вукашиновић, В. (2001). *Литургијска обнова у XX веку. Историја и догматске идеје литургијског покрета у Римокатоличкој цркви и њихов узајамни однос с литургијским животом Православне Цркве*. Београд – Нови Сад – Вршац.
- Вукашиновић, В. (2010). Руски и малоруски утицаји на литургијски живот Карловачке митрополије у XVIII столећу. *Саборнось*, 4, 163–208.

- Вукашиновић, В. (2014). Ка новом издању молитвослова: историјат и теолошка проблематика српских штампаних молитвослова у светлу кирилометодијевске преводилачке и мисионарске традиције. У *Зборник радова међународној научној скупи „Кирилометодијевско предање, језик и мисија Цркве у 21. веку“* (Православни богословски факултет у Београду, 6–7. децембра 2013. године) (стр. 113–131). Београд: Универзитет у Београду Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.
- Вукашиновић, В. (2015). Савремени токови Литургијског богословља у Српској Православној Цркви. У *Велики вход. Оједи из српској литургијској предања: XIII–XXI век* (стр. 131–177). Београд: Универзитет у Београду Православни богословски факултет, Институт за литургику и црквену уметност.
- Вукашиновић, В. (2017). *Српска дарокна теологија: дидлијско и светио-ѣајинско богословље у Карловачкој митрополији XVIII века*. [друго исправљено издање]. Београд–Врњци.
- Вуксан, Б. (1991а). Опросна писма пећких патријарха. *Балканика*, XXII, 259–270.
- Вуксан, Б. (1991б). Покајање и исповед код Срба у религиозној литератури и графици XVIII века. *Зборник Филозофској факултета*, XVII, 241–272.
- Γιάγκου, Θ. Ξ. (2014). Ἡ ἐξομολόγησις: τὸ μυστήριον τοῦ νόμου καὶ τῆς χάριτος. У Γκίκας, Α., Βάντσος, Μ., Κωτσιόπουλος, Κ. Π., Γιάγκου, Θ. Ξ., Νικολακάκης, Δ., Γκαбарδίνας, Γ. Χ., *Θεολογία καὶ σύγχρονη ἐκκλησιαστικὴ ζωὴ* (стр. 576–579). Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Μυγδονία.
- Glibetic, N. (2012). Contemporary Liturgical Renewal Movement in Serbia. У Groen, B. J., Hawkes-Teeples, S., Alexopoulos, S., (eds.), *Inquiries into Eastern Christian Worship: Selected Papers of the Second International Congress of the Society of Oriental Liturgy (Rome, 17–21 September 2008)* (стр. 393–414). Leuven: Peeters.
- Грујић, Р. М. (1923). *Средњевековно српско ѣарохијско свешћенство*. Скопље.
- Denysenko, N. (2018). Ressourcement or Aggiornamento? An Assessment of Modern Liturgical Reforms. *International Journal of Systematic Theology*, Volume 20, Number 2 (April), 186–208.
- Zymaris, P. (2016). Liturgical Renewal and the Reception of Communion: Progress and Challenges. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61, Numbers 1–2 (Spring–Summer), 87–109.

- Илкић, С. (1910–1911). О светом покајању. Пастирско и литургичнопрактично упутство за свршавање ове св. Тајне. *Бојословски иласник*, година IX, књига XVIII, свеска 5 (1910), 457–470; свеска 6 (1910), 537–545; година X, књига XIX, свеска 1 (1911), 36–44; свеска 2 (1911), 107–115; свеска 3 (1911), 193–201; свеска 4 (1911), 264–272; свеска 5 (1911), 351–359; свеска 6 (1911), 442–450; година X, књига XX, свеска 1 (1911), 7–15; свеска 2 (1911), 122–130; свеска 3 (1911) 191–207.
- Јанковић, Д. (1904). Обред тајне покајања по грчком требнику. *Источник*, година XVIII, број 8 (30. априла 1904).
- Јевтић, А. (прев.) (1999). *Дела айосѿолских ученика*. Врњачка Бања – Требиње.
- Јевтић, А. (прев.) (2005). *Свешѿени канони Цркве*. Врњци–Београд: Интерклима графика – ПБФ.
- Јевтић, А. (2007а). *Хрисѿос Нова Пасха: Божансѿвена Лиѿурија 1*. Београд–Требиње.
- Јевтић, А. (2007б). *Хрисѿос Нова Пасха: Божансѿвена Лиѿурија 2*. Београд–Требиње.
- Јевтић, А. (2008). *Хрисѿос Нова Пасха: Божансѿвена Лиѿурија 3*. Београд–Требиње.
- Јевтић, А. (2009). *Хрисѿос Нова Пасха: Божансѿвена Лиѿурија 4*. Београд–Требиње.
- Joseph, V. (2015). *Reserved Sins According to the CCEO and “latae Sententiae” Censures According to the CIC in Relation to the Sacrament of Penance: A Comparative Juridical and Pastoral Analysis*. [A Dissertation Submitted to the Chair of Canon Law in the Faculty of Theology at the University of Fribourg for Obtaining the Degree of Doctorate Fribourg/Freiburg – 1700] Switzerland.
- Καλλιакμάνη, Β. Γ. (2009). *Θεολογικά ρεύματα στὴν Τουρκοκρατία*. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρά.
- Klentos, J. (2016). Reorienting Tradition: Spirituality and Liturgy for a Future Generation. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61, Numbers 1–2 (Spring–Summer), 125–139.
- Корогодина, М. В. (2006). *Исѿоведѿ в России в XIV–XIX веках: Исследование и тексты*. Санкт-Петербург: Российская Академия наук, Институт русской литературы (Пушкинский Дом).

- Корогодина, М. В. (2009). Греческие и русские покаянные тексты: вопросы, поновления и епитимийники. У V *Международная богословская конференция Русской Православной Церкви „Православное учение о церковных Таинствах“* (Москва, 13–16 ноября 2007 г.) (стр. 227–233). Москва: Синодальная библейско-богословская комиссия.
- Larin, V. (2016). Liturgical Crisis in Russian Orthodoxy Today. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61, Numbers 1–2 (Spring–Summer), 225–246.
- Мидић, И. (2012). *Проблем смрти у хришћанској онтологији: смрт као „најјори нејријатељ“*. Пожаревац: Епархија пожаревацко-браничевска, Одбор за просвету и културу.
- Милошевић, Н. (2011). *У Духу и истини. Литургијско-канонске теме*. Београд: Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања.
- Милошевић, Н. (2012). Света тајна јелеосвећења у древним литургијским списима (од 1. до 8. века). У Шијаковић, Б. (пр.), *Зборник радова научној скупштини „Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати“* (Православни богословски факултет, 25. мај 2012.) (стр. 52–58), књига 12. Београд: ПБФ.
- Milosevic, N. S. (2012). “To Christ and the Church” (Eph. 5:32). *The Divine Eucharist as the All-Encompassing Mystery of the Church* [Edited by Bishop Maxim Vasiljevic, Translated by Fr. Gregory Edwards and Dushan Radosavljevic]. Los Angeles: Sebastian Press.
- Милошевић, Н. (2013). Света тајна јелеосвећења у рукописним Молитвословима (8. до 13. век). У Шијаковић, Б. (пр.), *Зборник радова научној скупштини „Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати“* (Православни богословски факултет, 21. децембар 2012.) (стр. 53–61), књига 13. Београд: ПБФ.
- Милошевић, Н. (2015). Проблем епиклезе у Чину малог водоосвећења. У Шијаковић, Б. (пр.), *Зборник радова научној скупштини „Српска теологија у двадесетом веку — истраживачки проблеми и резултати“* (Православни богословски факултет, 10. децембар 2015.) (стр. 37–46), књига 19. Београд: ПБФ.
- О исповедању свештенства и нарочитим духовницима за исповест (Одлука Архијерејског Сабора Православне Српске Цркве у Краљевини Србији од 17. септембра 1891. године). (1900). У *Зборник правила, уредаба и наредаба Архијерејског Сабора Православне Српске Цркве у Краљевини Србији (од 1839–1900. године)* (стр. 152–153). Београд: Архијерејски Сабор СПЦ.

- Parenti, S. (2017). Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali. *Rivista Liturgica*, Quinta serie, anno CIV, fascicolo 4 (ottobre–dicembre), 111–141.
- Пентковский, А. (2009). Покаянная практика христианской Церкви во второй половине первого тысячелетия по Р.Х. У V *Международная доѣословская конференция Русской Православной Церкви „Православное учение о церковных Таинсѣвах“* (Москва, 13–16 ноябѣря 2007 г.) (стр. 203–215). Москва: Синодальная библейско-богословская комиссия.
- Покаяние. у: V *Международная доѣословская конференция Русской Православной Церкви „Православное учение о церковных Таинсѣвах“* (Москва, 13–16 ноябѣря 2007 г.) (2009). Том III. Москва: Синодальная библейско-богословская комиссия.
- Поповић, Ј. (прев.) (1993). *Велики ѿредник*. Призрен: Манастир Ђелије.
- Симић, П. (1983). Покајна дисциплина у старој Цркви и данас. *Боѣословје*, 1–2, 23–32.
- Σκαλτσή, Π. Ι. (2009). Ἱστορικὴ ἐξέλιξη τῆς Ἀκολουθίας εἰς ἐξομολογούμενον. У *Λειτουργικὲς μελέτες II* (стр 385–454). Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ.
- Стјепановић, С., Глигић, С. (пр.) (2015). *Сарајевски ѿрејиис Закономѣравила Свеѣѣої Саве из XIV вијека — ѿревод*. [превод: др Слободан Продић] Дабар–Добрун: Братство манастира Добрунска Ријека – проф. др Станка Стјепановић
- Σχολαστικοῦ, Σ. (1864). *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*. Τόμος Πέμπτος, Κεф. ΙΘ', PG 67, Parisiis, 613A. 616AB
- Taft, R. (2016). Liturgical Renewal in Orthodoxy: Reflections, Cautions, Suggestions. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61, Numbers 1–2 (Spring–Summer), 13–27.
- Troianos, S. (2012). Byzantine Canon Law to 1100. У Hartmann, W., Pennington, K. (ур.), *The History of Byzantine and Eastern Canon Law to 1500*. (стр. 158–160). Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Τσελεγγίδη, Δ. Γ. (1995). *Η ἱκανοποίηση τῆς Θείας δικαιοσύνης κατὰ τόν Ἄνσελμο Канτερβουρίας*. Θεολογικὴ προσέγγιση ἀπὸ ὀρθόδοξη ἄποψη. Θεσσαλονίκη: Ἐκδόσεις Π. Πουρναρᾶ.
- Удипариповић, С. (2014). Литургијско и богословско наслеђе хришћанске Цркве — епоха императора Константина Великог. У *Милански едикт: наслеђе Свеѣѣої цара Консѣанѣина на ѿросѣорима северне Срдије* (стр. 83–101). Нови Сад: Беседа.

- Удипариповић, С. (2015). Однос Православне Цркве према упокојенима кроз историју и савремени богослужбени изазови. У *Зборник радова међународној научној скупи „Православни свети и Први светски раји“* (Београд, 5–6. децембар 2014.) (стр. 691–715). Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања – Службени гласник.
- Calivas, A. (2016). Liturgical Renewal in Orthodox Theology and Liturgical Praxis in Relation to the Sacrament of the Divine Eucharist. *The Greek Orthodox Theological Review*, Volume 61, Numbers 1–2 (Spring–Summer), 39–86.
- Crnčević, A., Šaško, I. (2009). *Na vrelu liturgije. Teološka polazišta za novost slavljenja i življenja vjere*. Zagreb: Hrvatski Institut za liturgijski pastoral pri Hrvatskoj biskupskoj konferenciji, Grafički zavod Hrvatske.
- Schmemmann, A. (1972). *Confession and Communion. Report to the Holy Synod of Bishops of the Orthodox Church in America* (Sunday of the Prodigal Son 1972). <http://www.schmemmann.org/byhim/confessionandcommunion.html>, приступљено: 10. маја 2018. године.

Презвитер доц. др Зоран Деврња

**ПОКАЈАЊЕ У КАНОНСКОМ ПРЕДАЊУ ЦРКВЕ
И САВРЕМЕНА ЦРКВЕНОСУДСКА ПРАКСА**



Презвитер

доц. др Зоран **ДЕВРЊА**

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 15. 3. 1971. у Београду, Србија

Образовање

2003. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из теолошких наука

2009. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, магистратура из теолошких наука

2014. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, докторат из теолошких наука

Академска каријера

2015. доцент на Катедри за канонско право (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Канонско право, државно-црквено право, теологија људских права

Зоран Деврња

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
zdevrnja@bfspc.bg.ac.rs

Покајање у канонском предању Цркве и савремена црквеносудска пракса

Апстракт: Покајање је неодвојиви део живота Цркве. Сâм улазак у Цркву крштењем подразумева искуство покајања као предуслов примања свете тајне погружења и *оцерковљења*. Поред тога, дубоко свесна човекове слабости и његове склоности да не види увек јасно егзистенцијалне исходе свога поступања, Црква је увек била отворена да прими натраг сваког свог члана који се било личним преступима било колективним подухватима удаљио и одвојио од ње. Канонско предање својим правилима покушава да нормира и каналише праксу покајања и да на најподеснији начин врати отуђене чланове у духовни амбијент Цркве. Тако су се издиференцирали канони који се баве покајном дисциплином палих клирика, повратком у Цркву оних који су се својом вољом обрели или су рођени и крштени у каквој јеретичкој, расколничкој или парасинагогалној заједници, као и оних који су се одрекли вере. Пред савремену генерацију теолога и каноничара се поставља питање када у процесу покајања и повратка Цркви треба пратити критеријуме које нам нормирају канони, а у којој мери је тај процес детерминисан самом литургијском праксом, актуелном црквеном свешћу и пастирском интуицијом епископа (свештеника), односно, на који начин данас успоставити суптилан и деликатан компромис између акривијског и икономијског у примени покајне праксе и каква је актуелна пракса црквених судова по том питању.

Кључне речи: покајање, Црква, епископ, црквени суд, свештени канони.

Увод

Покајање је неодвојиво од искуства живота у Духу Светоме, односно, не може се нити разумети, нити практиковати изван

светотајинског опита Цркве¹. Још нас је Апостол и Јеванђелист Јован Богослов упозорио да међу људима нема ни једнога који би могао рећи да нема греха (1Јн 1, 8–10), односно, наговестио нам је да нам је свима потребно (по)кајати се ради спасања. На први поглед, рекло би се да је са покајањем све јасно и разумљиво и да нема ничега што би нас могло смућивати или представљати некакву непознаницу у погледу одређивања значаја и места покајања у духовном животу хришћана. Међутим, када мало загребемо испод површине одмах се појављују недоумице, првенствено у разумевању греха, а потом и у дефинисању и практиковању покајања.

Покајање у Новом Завету

Наравно, о греху и покајању се може говорити из многих угла, а моја обавеза подразумева да покушам да расветлим феномен покајања из перспективе канонског предања Цркве. Међутим, будући да је нормативно изложено канонско предање изворно засновано на библијским сведочењима сматрам за потребно да претходно укажем на извесна места из Светог Писма, која су свакако свима вама позната, а која нам разоткривају трагични значај греха и његове последице, како за појединце тако и за целу црквену заједницу. Без тежње да вршим класификацију грехова, само бих нагласио да поједностављено сваки грех, независно од начина пројављивања, представља дело које је супротно Божјој вољи као апсолутном критеријуму добра (Мт 3). У еклизисалном кључу или контексту посматрано, грех би представљао чин који је противан Цркви, њеној благодатној пуноћи и мистириолошком сведочењу Будућег века (Мт 12, 31). У јеванђеоском духу и из перспективе шире сагледавањег новозаветног искуства, безпредметно је говорити селективно о греху — нпр. о греху против хришћанског морала, против црквеног учења, против црквеног поретка, као и другим видовима сагрешења употребом критеријума који приказују црквену стварност у сегментним формама, односно, у виду парцијализованих делова светотајинске пуноће и целине црквеног сведочења. У том смислу, дела неименованог коринтског блудника (1Кор 5, 1), Симона Мага (Дап 8, 18), Ананија и Сапфире (Дап 5, 1–11), многих других

¹ Види мој чланак, Деврња, 2013, стр. 405.

и свих нас, односно, свакога од нас, до данас, представљају исти образац неучествовања у преображавајућем искуству присуства Цркве у животу творевине. Мера нашег неучествовања је саобразна или еквивалентна мери нашег неверовања што, тако посматрано, оптерећује целу заједницу, односно, провоцира истинитост и аутентичност наших личносних идентитета које нам са поверењем, или боље речено са поуздањем у нашу веру коју смо на крштењу исповедили и коју смо позвани да мистириолошки дијахронијски сведочимо, дарује Црква, тј. литургијска заједница. Из овога исходи да постојање греха изискује исцељење вере, што имплицитно подразумева неопходност дистанцирања од Цркве носилаца или починилаца греха као дела неверовања, да не би бреме неистинитости и неаутентичности пало на плећа целе свештене заједнице (Јев 12, 12–25) што, у овом кључу вредновано, као реална животна пројава представља хулу на Светога Духа која се неће опростити (Мт 12, 31). Тако посматрано грех подразумева дистанцу, односно, он твори одвојеност и удаљеност од егзистенцијалног циља и процеса личносног осмишљавања, који персонификује Црква „обучена“ у корпоративност Христовог ипостасног идентитета, док покајање подразумева покрет супротан ентропијским силама маловерја са исходом исцељења вере као неопходног и конституишућег чиниоца учествовања у светотајинској реалности Цркве и вечном бићу које нам она дарује као искуство личносног постојања. У овом моменту долази до саглашавања мистириолошког процеса покајања, како га је од почетка разумела и практиковала Црква, са нормативно дефинисаним покајним поступком који је заступљен у извесним канонима. На овом месту би требало нагласити да поимање и спровођење покајања није било једнообразно у свим црквеним областима у првим вековима, на шта указује сапостојање више покајних пракси, а што се временом одразило и на канонска правила која такође носе обележја разноликости и плуралитета покајних форми. Ради тога би требало указати како на ауторитет Апостола Матеја, који сведочи да брату који је сагрешио не треба опростити само седам пута већ седамдесет пута седам (Мт 18, 21–22), и Апостола Луке, који говори о повратку (покајању) Блудног Сина (Лк 15), са једне, тако и на ранохришћанско сведочење посланице

Апостола Павла Јеврејима² у којој се наглашава да нема другог покајања осим оног које је претходило и водило крштењу (Јев 6, 1–8), са друге стране. Слично виђење покајања овом заступљеном у посланици Јеврејима имамо и у Јермином *Пастџиру* из средине 2. века³. Можемо закључити овај део констатацијом да су две доминирајуће црквене праксе покајања, једна акривијска и друга икономијска, одредиле и развој канонског предања и да каноне који подржавају један или други концепт имамо заступљене како на Истоку тако и у предању Цркве на Западу.

Покајање у канонским нормама

Када анализирамо канонско наслеђе Цркве које изражава покајни етос хришћана морамо да нагласимо да у групи тзв. дисциплинарних канона они који говоре о покајању представљају значајну мањину. Напросто, релативно мали број канона се поред апострофирања извесних погрешних егзистенцијалних избора појединаца или целих заједница, које поједностављено санкционише терминима „одлучује се“ или „свргава се“, бави самим процесом покајања, односно препознаје тај процес као особено осетљиву и рањиву фазу у животу хришћана који желе да се врате у окриље Цркве⁴. За сведено присуство покајне праксе у канонском наслеђу могли бисмо пронаћи два прихватљива комплементарна разлога. Први нам говори како је сама покајна дисциплина била већ развијен и у многоне спонтан и природан процес који се континуирано и без већих проблема спроводио у свим Црквама и као такав је био свима познат, тако да није постојала потреба за његовим ванредним наглашавањем у самом тексту канона. Други разлог се можда

² Тритопавлоски текст из друге или треће деценије 2. века.

³ Јермин *Пастџир* представља дело моралног величања и сотириолошког наглашавања значаја покајања у животу хришћана (*Пастџир* XLIX). Јерма пролази и кроз искуство личног, али исто тако и саборног (колективног) чина покајања, које схвата као егзистенцијалну неопходност хришћанског живота и иманентну одлику хришћанског веровања; види Јевтић, 1999, стр. 95–96.

⁴ Смисао и контекст покајања у хришћанским заједницама првог миленијума је у директној вези са разумевањем испустиошког дела Исуса Христа, Његовом крсном смрћу, као и разумевањем Његове безгрешности како код отаца Истока тако и у теолошком наслеђу Запада; види, Pannenberg, 1968, стр. 354–364.

може схватити као допуна првоне, а био би препознат као плод оклевања црквених отаца да се садржајније и детаљније у канонима баве праксом покајања, будући да она само по себи није била упитна, већ да је било далеко важније указати на облике понашања и поступке који нису у складу са црквеним сведочењем, са чиме се текстуално структурирање канона завршавало.

Летимичним прегледом канонског наслеђа које нам говори о покајању учавамо два правца у приступу овом феномену. На Истоку је канонско предање приступало покајању као наглашено аскетском⁵ и литургијском чину са доминитрајућим икономијским приступом при чему поред прецизно установљене градације самог процеса покајног приступања Цркви имамо развијену улогу епископа са овлашћењима да поред њене формалне и садржинске структуралности персонализује санкцију по мери сведочења сваког покајника понаособ. Ова традиција нам је позната из канона Григорија Неокесаријског из друге половине 3. века, а протеже се преко канонског наслеђа 4. века све до Трулског сабора на домак 8. века, а била је карактеристична претежно за малоазијске Цркве. Доминантна улога епископа у структурирању покајног процеса је у сагласности са мистериолошким и симболичким значењем његовог литургијског места које манифестује јединство светотајинске заједнице, хармонизује унутрашњи динамизам свих свештеничких и лаичких служби и афирмише његов пастирски, учитељски и судијски ауторитет којим он вреднује статус вере чланова црквене заједнице и њихова дела⁶. У сагласности са тим, аналогно одлучењу од црквене пуноће ради извесних сагрешења, Црква је формирала процес покајања који подражава поступност прилажења покајника литургијској заједници⁷ по угледу на приближавање катихумена „бањи“ крштења и изворишту новог живота у Духу Светоме⁸. Процес таквог повратка у Цркву одлученог, иако носећи

⁵ Покајање се у хришћанској традицији доживљава као аскетски (подвижнички) идеал којим се преображава и афирмише сама људска природа. О разлици између хришћанске аскезе и аскезе философа види Лудовикос, 2010, стр. 43.

⁶ Види мој чланак, Деврња, 2018, стр. 239.

⁷ Канон 11. Григорија (Неокесаријског) Чудотворца; Канони 4., 5., 6., 7., 8.,... Сабора у Анкири 314. године.

⁸ Афанасјев, 2002, „Покајање и вера као услови за пријем у Цркву“, стр. 90–113.

снажну моралну поруку, био је лишен морализма и сентиментализма, са једне стране, и јуридикности, са друге. Први облици процора јуридикског у разумевања греха као преступа нечијих права или општих норми обичајног, односно, писаног права имамо код Василија Великог и Григорија Нисијског, и наравно, у традицији која за њима следи. Св. Василије Велики изриче санкцију одлучења од Цркве онима који ступајући у брак превиде или занемаре правна овлашћења *paterfamilias*-а⁹, док Св. Григорије Нисијски елаборира на који начин грех оспорава права других (трећих) лица, односно како грех и покајање представљају не само стварности духовног и еклисијалног већ и социјалног и правног искуства и могу се као такви нормирати, класификовати и систематизовати¹⁰. Њихова отвореност за нормативно разумевање проблема греха и покајања није представљала раскид са литургијским поимањем ових феномена које је до 5. века доминирало у светотајинској самосвести Цркве, већ више њихову допуну и садржајнију социјалну артикулацију. Овај процес ће од 5. и 6. века добити на интензитету, а што је нарочито било стимулисано утицајем државног законодавства и узајамним утицајем канонске и нормативне свести на формирање црквене праксе. Потоња пракса формирања тзв. номоканона, односно, јединствених збирки правних и канонских норми истог супериорног ауторитета и важења, како за државне тако и за црквене институције, овај процес доводи до финализације у другој половини 9. века и црквене управе патријарха Фотија Цариградског¹¹.

⁹ Василије Велики, 42. канон: „Бракови који бивају без (сагласности) власника (родитеља или господара), блуд су. Зато, када је жив отац или господар, нису без одговорности они који се саставе, док, ако господари одобре ту свезу, тада брак добија сигурност.“ Брак без сагласности *paterfamilias*-а је по Василију блуд и производи последице адекватне том преступу, односно, онемогућава склапање брака и подразумева искључење из Цркве на неколико година.

¹⁰ Григорије Нисијски, 1. канон. У овом канону млађи од велике кападокијске браће прави бриљантну духовну и егзистенцијалну анализу страсти, греха и покајања са свим пратећим еклисијалним, али и правним последицама. Погледати и каноне 2., 3., 4., 5., 6., 7., и 8. истог светитеља.

¹¹ Формирањем Прохирона као законског зборника и Номоканона у 14 наслова долази до трајне симбиозе законског и канонског начела у искуству Цркве Истока што ће далекосежно одредити развој црквеног живота, као и покајне праксе.

Превазилазећи тачку кулминације превладавања правничке над еклисијалном свешћу, разумевање греха и покајања од 10. века постаје обележено морализацијом и психологизацијом духовног искуства што врхуни емоционализмом и сентиментализмом, и рекли бисмо са извесним оградом — поражавајућом баналношћу, у збирци канона који су да нас дошли под именом Јована Посника, а које бисмо слободно могли да апстрахујемо из канонског наслеђа средњовековне Цркве на Истоку, да нису били веома поштовани и примењивани будући замаскирани епитетом прилагођених и икономизованих Василијевих канона. Током свог даљег развоја у туркократији тренд опадања канонске свести и праксе покајања се конзервира и као такав опстаје у црквеној традицији до 19. века и периода националног ослобођења, што се одражава и на црквену организацију, нарочито црквених судова, све до наше савремености.

На Западу је развој канонског предања о покајању пратио ригористичку линију и као такав је забележен у најранијој канонској пракси 3. и почетка 4. века. Наведена ригористичка струја се еклисијално пројављивала као строгост у погледу епитимијалних форми, дужини и захтевности покајног процеса, а што је често подразумевало немогућност измирења са Црквом и приступање светим тајнама наомак наступајуће смрти. Канони сабора у Елвири нам то недвосмислено потврђују¹², а за њима и незнатно ублажена канонска традиција Картагинске Цркве¹³, као и потоња пракса Цркве на Западу. Покајни ригоризам је такође настао на литургијским основама трпећи извесно преиначење у тумачењу аскетске димензије светотајинске акривије која се прелила и на план социјалне улоге Цркве у процесу трансформисања вредности микро-друштва литургијске заједнице на ниво макро-друштва „Царства“. На тај начин су акривија и ригоризам врло рано отворили врата јуридикности и морализму у разумевању процеса покајања

¹² Сабор у Елвири, на југу Пиринејског полуострва, одржан око 306. године донео је 81 канон; Канон 7.: „Ако хришћанин доврши покајање за телесне/полне (сексуалне) преступе, а онда потом опет почини блуд, он или она не смеју да приме причешће чак и уколико се приближи (време) смрт(и).“ и Канон 8.: „Жене које без (оправданог) прихватљивог разлога напуштају своје мужеве и сједине се са другим човеком не смеју да приме причешће чак и уколико се приближи (време) смрт(и).“

¹³ Канон 27. Картагинског сабора.

на Западу и као такви постали мера друштвене артикулације вере Цркве и карактеристика психо-социјалног профила хришћана, што можемо пратити од Тертулијана, са краја 2. и почетка 3. века, затим Кипријана Картагинског, из половине 3. века, затим Августина у 5. веку, доста касније преко Анселма (Кентерберијског) (11. и почетак 12. века) до Аквинца (13. век), односно, схоластицизма, па све до римокатоличке традиције позног средњовековља и развијене фазе индустријализације, тј. све до енциклике *Rerum novarum*¹⁴, када у виду инцидента на Западу после дугог низа векова добијамо један исказ црквене вере по мери малог и реалног човека који у свом социјалном безизлазу често греша против Цркве, односно њене опресиве друштвене улоге, али има и жељу да се каје у тежњи да пронађе њен аутентични лик. У многим аспектима црквеног живота можемо јуридичност и ригористичност, као умртвљујуће елементе светотајинског динамизма, препознати и данас у ретрибутивним облицима црквених санкција. У својим крајњим исходима оба наведена правца у развоју покајне праксе Црква Истока и Запада воде ка истом, тако да се ни ми (Православна Црква), а ни римокатолици (још мање протестанти), данас не можемо похвалити да у пасторалној пракси негујемо светотајинску димензију разумевања последица греха и смисла покајања, упркос многим респективним теолошким увидима у дубину и значај еклисијалне димензије ове проблематике, а још мање се може препознати такав етос и свест у организацији и функционисању савремених црквених судова.

Еклисијална димензија покајања

Основна карактеристика канонског предања јесте да оно изражава постојећу црквену реалност, односно, оно се не бави конструкцијама стварности нити апстрактним решењима по моделу предвиђања последица на основу хипотетичких еклисијалних узрока. У том смислу, својим канонским наслеђем Црква се трудила да сасвим

¹⁴ *Rerum novarum*, енциклика Лава XIII која је донета 1891. године и која представља тачку преокрета у односу Римокатоличке Цркве према савременом друштву и човеку данашњице. Ова енциклика представља вредан покушај сагледавања модерног човека у његовом реалним културним и социјалним категоријама покушавајући да његов хришћански идентитет, самим тим и значење феномена покајања, препозна и у контексту савремености.

реално сагледа друштвени, социјални и духовни контекст настанка сагрешења и да, сходно томе, понуди адекватан и конкретној личности и њеним животним околностима прилагођен поступак покајања. У почетку је то чињено канонским одредбама локалне Цркве, да би временом ауторитет црквеног тела које нормира процес покајања прешао на обласни сабор изражавајући на тај начин заинтересованост свих околних Цркава за ток и исход покајног процеса унутар једне локалне Цркве. Управо је покушај проналажења и препознавања заједничке и саборне одговорности за усмеравање и нормирање процеса покајања који се унутар црквених заједница спонтано одвијао под ауторитетом локалног епископа¹⁵, а који је био утемељен на литургијским критеријумима, у периоду позне антике, односно до краја 4. и почетка 5. века, довео до формирања препознатљиве и особене свести о конститутивности узајамног јединства епископоцентричних евхаристијских заједница које поред одговорности за сопствени идентитет и унутрашњи поредак, негују одговорност и за друге идентитетски и структурално истоветне литургијске заједнице¹⁶. То је довело до дефинисања црквене и канонске свести која упитни статус појединца, било клирика или лаика, унутар једног евхаристоцентричног еклисијалног тела сматра исто тако упитним и спорним унутар свих других црквених заједница¹⁷. Поједностављено, установљен је принцип да свако ко је одлучен од евхаристијског јединства у својој Цркви не може заједничарити у светим тајнама ни у било којој другој¹⁸, и да је свако ко је примљен у евхаристијско јединство своје Цркве кредибилан

¹⁵ Канон 2., 5. и 7. Сабора у Анкири 314. године.

¹⁶ Канон 20. Картагинског сабора: „Ако, пак, презвитери или ђакони буду оптужени, (онда) пошто се сабере законски број изабраних из локалне области епископа, које оптужени затраже, то јест у име (тужбе на) презвитера шест, и за ђакон три, те ће заједно са њима дотични епископ оптужених испитати кривице њихове, уз очување истог обрасца о данима, и одгађањима, и испитивањима, и лицима између тужиоца и тужених. Кривице пак осталих (нижих) клирика нека сам месни епископ размотри и заврши.“

¹⁷ Канон 9. Картагинског сабора: „Удостојте да се одреди ово: да оне, који су доследно, због својих преступа били искључени из Цркве, ако неки епископ или презвитер прими у општење, нека још и он потпадне истој кривици (осуди), заједно са онима који избегавају (да изврше) канонску одлуку свога епископа.“

¹⁸ Канон 3. Антиохијског сабора.

заједничар у свим другим Црквама. Овакав развој канонске праксе доводи, са једне стране, до прецизнијег дефинисања кључне улоге локалног епископа у процесу спровођења покајног поступка, док са друге, умножава јурисдикцијске и административне надлежности локалних Цркава у виду обавезе издавања мирних и канонских писама¹⁹ клирицима и лаицима који одлазе из својих домицилних заједница да би у дужем временском периоду боравили областима (насељима) која су у канонској и светотајинској надлежност других епископа. Трећа последица развоја саборне димензије покајања које се одвија под духовним ауторитетом предстојатеља конкретне литургијске заједнице, а са одговорношћу према свим осталим црквеним заједницама, доводи до усложњавања институције црквеног судства, које се из оквира локалне цркве разраста у развијену структуру судова на митрополитанском и, од средине 5. века, на патријаршијском нивоу црквеног организовања²⁰. У том смислу се поред ауторитета епархијског црквеног суда, који својом организацијом подражава структуру литургијског сабрања на челу са литургом/епископом, појављују и судови вишег степена надлежности који преузимају ингеренције суђења епископима или другим клирицима²¹ на основу права апелације, а који су носиоци ауторитета митрополитског или патријаршијског сабора. Покушај Цркве да да одговор на питање судске надлежности локалних и саборских судова митрополитанског нивоа организовања, које се појавило у 4. веку, постало је веома важан и употребљаван наратив којим су сабори дефинисали домете сопствених црквених ингеренција и оквир самосталности²². Колико је ово питање било важно говори чињеница да су многи помесни сабори (нпр. Сабори у Антиохији 341.²³ и Картагини 419.) сазивани првенствено да

¹⁹ Канони 7. и 8. Антиохијског сабора.

²⁰ Канон 15. Картагинског сабора: „...ако је учињен призив (пренос апелацијом) од било којих црквених судија на друге црквене судије који имају већу власт, то неће нанети никакву штету онима чија се пресуда укида, ако не може бити доказано да су судили или из непријатељства, или пристрасно, или нечим подмићени...“

²¹ Канон 107. Картагинског сабора.

²² По овим подразумевам оквир канонске и јурисдикцијске надлежности који се употребом савремене терминологије поистовећује са појмом атокефалије.

²³ Канони 4., 6., 9., 11. и 12. Антиохијског сабора.

би решили проблем сукоба права на суђење и дефинисали супериорну надлежност суда митрополитанског сабора, док су се истовремено појавиле и тенденције увођења вишег нивоа суђења који би се могао разумети као наговештај система који ће се један век касније пројавити кроз патријаршијски организациони модел (Сабор у Сардици 343.²⁴). Ово питање се, у извесном значењском смислу, појавило као тема поводом расправе о статусу Кипарске Цркве на Трећем васељенском сабору²⁵, односно, поред многих својих димензија питање организационог статуса једне Цркве (у овом случају Кипарске), тицало се права на суђење које је одлукама овог сабора остало до данас у надлежности обласног црквеног сабора острва Кипра.

Савремено црквено судство

Проблематика савременог црквеног судства је заиста широка и потребује темељну анализу. Овом приликом ћу се задржати само на питању у којој мери ауторитет данашњих црквених судова својом судском праксом негује и подстиче покајну свест Цркве. Можда би се при покушају да се одговори на овај проблем требало само летимично осврнути на базични нормативни документ којим се руководе у раду наше обе црквеносудске инстанце²⁶. Само површан преглед овог документа указује да је бирократизован, преоптерећен правним квалификацијама и формално дистанциран у односу на предметну црквену реалност и на саме субјекте судског поступка, заступника тужбе и туженог. Наиме, протокол одлучивања је у највећој мери деперсонализован без директне и личне комуникације суда са црквеним тужиоцем и оптуженим. Процесна правила и систем класификације преступа и санкција не подстичу да се стекне потпуни и реалан увид у аутентичну еклисијалну димензију почињеног преступа, већ се превише простора оставља за интерпретације и „убедљивост“ виђења стварности једне или друге стране. Остављајући ове примедбе по страни, сматрајући да сами судови приликом одлучивања иду даље од нормативних

²⁴ Канони 3., 4. и 5. Сардичког сабора.

²⁵ Канон 8. Трећег васељенског сабора одржаног у Ефесу 431. године.

²⁶ *Правила и йосйуйак за црквене судове СПЦ.*

ограничења правилника о раду црквених судова и „интуитивно“ успевају да досегну до свештених импликација како инкриминисаног дела тако и последичног позиционирања његовог починиоца унутар литургијске заједнице, задржао бих се на пракси изрицања црквених санкција и њиховим последицама, у чему се понајвише пројављује оптерећеност нормативизмом и јуридричношћу који не доприносе афирмацији покајног етоса. Као адекватан пример могли бисмо навести ситуацију која настаје када монах, који без благоговора напусти манастир и који после неколико позива да се врати у аутентичност свога црквеног статуса истрајно остане у преступу, бива подвргнут црквеносудском поступку, са или без његовог вољног присуства, а која се завршава одузимањем монашког идентитета и враћањем у ред лаика. Иако на први поглед ово указује на оправданост „казнене мере“ подсетићемо да је бивши монах, а сада лаик, оваквом одлуком суда враћен у пуноправно чланство у Цркви са правом причешћивања без и једног показаног геста жаљења и покајања за учињени преступ. У оваквим одлукама се уочава тенденција судова да се нормативно реши настали административни проблем нерегуларног поретка манастирског живота настао неовлашћеним напуштањем манастира од стране једног монаха, а не да се првенствено сагледају мотиви и побуде његовог чина и одреде адекватне санкције које би га у другој фази приволеле на покајање и последично вратиле у пуноправни црквени статус, што би представљало позитиван исход унутар-литургијског конфликта у који је Црква невољно уведена. Актуелна судска пракса тежи ка коначним импликацијама без наглашавања питања статуса вере починиоца и његове покајне мотивисаности и истрајности, односно, поступности у процесу повратка Цркви²⁷. У том смислу је и улога епископа у процесу суђења од првобитно доминантне пастирске димензије задобила јуридричке обресе чиме престаје његово ангажовање на пољу афирмације покајања са циљем исцељења вере посрнулог члана, већ се ограничава на доношење одлука којима се задовољава нормативна диспозиција која одређено владање или модел понашања забрањује и осуђује. Премошћујући све битне

²⁷ Bonhoeffer држи да је покајање могуће само као пут спознаје кривице преступника према Христу. Кривица и покајање, по немачком теологу, представљају спознају отпада од Христа, а не повремене пропусте или заблуде, као ни прекорачење неког апстрактног закона; види Bonhoeffer, 2009, стр. 147.

елемента покајног процеса судови данас доносе одлуке са дефинисаним афирмативним еклисијалним импликацијама без и једног геста жаљења и покајања код верника који је себе довео у конфликт са црквеном пуноћом. Праксом изрицања санкција којима се шти-ти диспозиција норме задовољава се нормативистички императив али исцељење вере и из ње исходећих дела код оних који су сагрешили изостаје. У коначници овог разматрања феномена греха и покајања требало би подсетити да нам канонско предање нуди сасвим другачија решења од горе наведеног, као и да је оквир одговорности и ауторитативности данашњих судова, као и свих других црквених институција, ограничен менталитетским особинама савремених генерација које нису спремне на одлучно и темељно трансформисање сопствених светоназора и вредносних судова²⁸, што их (нас) чини у великој мери егзистенцијално дистанцираним и страним етосу покајања и покајног преображаја за живот вечни.

Закључак

Канонско предање Цркве доследно изражава место и значај тајне покајања у свакодневном животу хришћана. Исто тако, покајање, кроз поредак црквених судова, има своје важно и незаменљиво место у систему црквене организације, почев од локалног, преко митрополитанског до патријаршијског нивоа саборског организовања. У основи свих наведених модела налази се јединствена дијакхронијска литургијска свест која искуство покајања види као процес обнове изграђујућег и спасавајућег дијалога који црквена пуноћа, оличена у служби епископа, покушава да обнови и поново установи са својим посрнулим и дистанцираним чланом. Пролазећи кроз различите развојне фазе и мноштво спољашњих (друштвених, културних и правних) утицаја, како сам напред објаснио, догађај покајања је до данас остао доминирајућа одлика хришћанског етоса и претпоставка садржајног и личносно конституишућег живота у Духу Светоме.

²⁸ Духовни профил савремених хришћанских генерација у најбољој анализи даје Шмеман у књизи *Велики њосѝ*, препознајући нашу самодопадљивост, самодовољност, хедонизам и спремност на самооправдавање пред људима и пред Богом; види Шмеман, 1999, стр. 21.

Извори

- Светио Писмо Нової Завеїа*. Превод Комисије Светог Архијерејског Синода СПЦ.
- Свешћени канони Цркве* (2005). Превео, дао коментаре и уредио Атанасије Јевтић. Требиње–Београд: Захумско-херцеговачка епархија – ПБФ.
- Правила Православне Цркве са ѿумачењима* (2004). Превео и тумачио Никодим Милаш, фототипско издање. Шибеник.
- Правила и ѡсћуїак за црквене судове СПЦ*. Свети Архијерејски Синод СПЦ, Београд.

Литература

- Афанасјев, Н. (2002). *Сћуїање у Цркву*. Вршац.
- Bonhoeffer, D. (2009). *Etika*. Rijeka: „Ex libris“.
- Деврња, З. (2013). Анализа педагошко-образовног дискурса свештених канона Цркве. *Црквене сћудије*, 10, 401–415.
- Деврња, З. (2018). Дијалoшки идентитет Цркве и последице његовог урушавања. *Црквене сћудије*, 15, 234–246.
- Јевтић, А. (прев.) (1999). *Дела аїосћолских ученика*. Врњачка бања.
- Лудовикос, Н. (2010). *Психоанализа и ѡправославна ѿеолоїїја*. Београд: ИТИ – ПБФ.
- Pannenberg, W. (1968). *Jesus — God and Man*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Фидас, В. (2001). *Канонско ѡраво — доїословска ѡерсїекїїива*. Београд: ПБФ.
- Шмеман, А. (1999). *Велики ѡосћ*. Врњачка бања.

ПОКАЈАЊЕ И ДРУГИ

Ђакон доц. др Здравко Јовановић

**ПРЕУМЉЕЊЕ И ПОСТМОДЕРНИ ЗАОКРЕТ —
КОНТЕКСТУАЛНА КОНВЕРГЕНТНОСТ ПОЈМОВА**



Ђакон

доц. др Здравко ЈОВАНОВИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 5. 12. 1969. у Цириху, Швајцарска

Образовање

2002. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из богословских наука

2008. Каподистријски Универзитет у Атини, Теолошки факултет, магистар богословских наука

2014. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, доктор богословских наука

Академска каријера

2014. доцент (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Патрологија

Здравко Јовановић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
zjovanovic@bfspc.bg.ac.rs**Преумљење и постмодерни заокрет —
контекстуална конвергентност појмова**

Апстракт: Циљ у овом тексту јесте разматрање могућности да се о библијском појму „преумљење“ и културолошком појму „постмодерни заокрет“ размишља као о конвергентним појмовима као и о начинима артикулације њихове конвергентности у савременој богословској мисли. У овом смислу, упознавање са основним карактеристикама савремене (постмодерне) културе представља полазну основу за дискусију о питањима као што су — постмодерна дијагноза савременог културолошког контекста, изазови и питања које ова дијагноза отвара за богословско мишљење, перспективе за учинковиту савремену киригму Речи Божије, самокритичност богословског мишљења и дистанцирање од самодовољног, аутоританог и тријумфалистичког етоса, препознавање најрелевантнијих богословских тема које су дијалогски актуелне у савременој култури.

Кључне речи: преумљење, постмодерни заокрет, метанаративи, маргинализација теологије, постсекуларизам, постматеријализам, „други“.

Појмови μετανοια, μετανοεω су се релативно ретко појављивали у класичној грчкој књижевности. Њихово учесталије коришћење почиње тек са појавом κοινή дијалекта.¹ Појам μετανοια се на српски језик дословно преводи као — преумљење, али учестало и као — покајање, обраћење. Промена ума или свести која се подразумева овим појмовима, макар када је о теолошким текстовима реч, указује да су мишљење и деловање промењени у контексту нове егзистенцијалне спознаје као и због жаљења или кајања

¹ Види: Goetzmann, 1975, стр. 357–359.

због упражњавања старог начина живота.² Преумљење, међутим, не подразумева само интелектуално преусмеравање. Оно што се овим појмом жели нагласити јесте нови почетак, ново и одлучно животно настројење које укључује преусмеравање свих човекових животних енергија. Терминолошки посматрано, библијска идеја о преусмерењу животног стремљења, односно повратка (од Бога назначеном живљењу), проповедана од стране старозаветних пророка, преношена је и употребом глагола ἐπιστρέφω (Ис 45, 22; Ам 4, 6; Ос 5, 4; 6, 1). У сваком случају, независно од различитости терминолошких решења, темељна идеја је идентична. Животно преусмерење о коме су говорили пророци подразумевало је првенствено успостављање личног односа са Богом и одбацивање свега што би том односу могло да стоји на путу, укључујући одупирање злу и греху.

Библијско разумевање појма преумљење

У старозаветном Израиљу и лична и колективна народна огреховљеност сагледаване су пре свега као прекид или нарушавање заветног односа са Богом. Ова трагична околност требало је да најпре буде спознајно перципирана и констатована, али и да неизоставно да води ка васпостављању аутентичног односа са Богом. Угрожавање заветног односа са Богом у Старом Завету је доживљавано у тој мери драматично да је оно понекада од стране израиљске заједнице кажњавано чак и смрћу (Исл 32, 27–28; ИНв 7, 24–26). Видљиво показивање жеље да се добије опроштај грехова због напуштања заједнице са Богом и да се ова заједница поново успостави очитовало се свакако и мање драстичним манифестацијама покајања. У овом смислу, у Старом Завету се као индикације покајања нпр. помињу плач, пост и жртвоприношење (Суд 20, 26), облачење у кострет и раздирање хаљина (1Цар 20, 31–32; 2Цар 6, 30; 19, 1–2; Ис 22, 12), итд. Плач и ламентирање због личне кривице или кривице целокупног народа Божијег веома је изражено, примера ради, у псалмима (Пс

² Глагол μετανοέω се, интересантно, у преводу Седамдесеторице односио и на Бога — као појам који означава нешто што Богу, за разлику од човека, не приличи да чини — 1Сам 15, 29, али и као појам који означава нешто што Бог може чинити Ам 7, 3. 6. Бог се, наиме, „каје због или од зла“ (μετανοήσω περὶ τῶν κακῶν; μετανοῶν ἐπὶ ταῖς κακίαις — Јер 18, 8; Јл 2, 13).

60; 74; 79; 83), али и у спису о познатом као Плач Јеремијин (Плач 5). У Старом Завету говори се такође и о вапају „синова Израиљевих“ због учињеног сагрешења и „остављања Бога свог и служења Валима“, тј. због апостасије и идолопоклонства (Суд 10, 10). Посредовање пророка, као израз покајања пред Господом видљиво, је примера ради, у Мојсијевој заступничкој молитви у којој он тражи опроштај грехова Израиљевих због рукотворења идола и клањања истим (Исл 32, 30–34). Најдраматичнија историјска искуства која су Израиљци доживљавали у прогонству и робовању туђинским народима (Египат и Вавилон) представљала су прекретницу у контексту покајања јер је трагична судбина народа указивала на неодложну потребу за повратак Богу и завету склопљеном са Њим. У овом контексту посматрано, историја старозаветног Израиља сведочи о турбулентном односу између Бога и његовог изабраног народа. Првобитни призив и благослов Божији који своју пуноћу доживљава у склапању завета често је био изневеравао од стране Израиљаца и то одавањем идолопоклонству и забором сопственог заветног идентитета. Ово је често резултирало историјским неприликама које су тумачене као Божија казна за апостасију, која је повратно водила ка преумљењу, вапају Богу за измирење и опроштај грехова. Историјске странпутице, лутања и страдања водила су ка постепеном преумљењу са надом на васпостављање завета и поновно добијање благослова Божијег.

Старозаветна књижевност је, поред описивања комплексности појма преумљење у контексту живота изабраног народа, такође отворила и јасне перспективе за проширивање Божијих обећања и благослова и на народе који етнички не припадају Израиљу. Штавише, позив за преумљење је отворен за *све* народе под условом да они напусте идолопоклонство и исповеде једног истинитог Бога и да се окрену тражењу заједнице са њим (ἐπιστράφητε πρὸς με καὶ σωθήσεσθε — Ис 45, 22–24).³ Есхатолошка визија спасења и правде који ће се у будућности објавити, сходно старозаветним пророштвима, укључиваће и пагане који су се окренули вери Израилевој а њихово обраћење имаће за последицу њихову радост јер ће Бог из

³ Уп: „Мало је да ми будеш слуга да се подигне племе Јаковљево и да се врати остатак Израиљев, него те учиних виделом народима да будеш моје спасење до крајева земаљских“ (Ис 49, 6). Такође и: Пост 12, 3; 17, 4; 22, 18; Пс 2, 8; 22, 27; Ис 42, 6; 45, 14–16; 60, 3; Јер 16, 19–21; Зах 2, 11; Мал 1, 11.

љубави све народе учинити својима и „дом Божији зваће се домом молитве свим народима“ (Ис 56, 1–6). Историја спасања израиљског народа, њихове драматичне борбе са непријатељским народима и борбе са самим собом (са сопственим странпутицама и склоношћу ка запостављању завета склопљеног са Богом) постепено утврђују свест о неприкосновеној и неупоредивој светости Божијој и о човековој непоузданости и огреховљености. Укратко речено целокупна приповест старозаветних текстова могла би се окарактерисати као драматична приповест о преумљењу и константној борби за повратак Богу и самоме себи. Преумљење је подразумевало подвиг који се одвија на личном плану, али и на плану заветне заједнице Израиљаца са циљем указивања на пут спасања свим народима на Земљи.

Суштински важна обележја старозаветне мисли улила у се у новозаветну теологију и постала саставни део хришћанског искуства. Међутим, вера новоосноване новозаветне Цркве да је Исус обећани Месија и Син Божији и да су се у његовој личности испунила сва Божија обећања дата у Старом Завету корени то је променила разумевање односа између огреховљеног човека и Божије светости и праведности. Ово се пре свега односи на веру првих хришћана да је у личности Исуса из Назарета Царство Божије већ ушло у историју творевине и човека (Мк 1, 15; Мт 4, 17; Лк 11, 20). Царство Божије које је Христос инаугурисао својим доласком представља реалност у којој је могуће учествовати уз извесне предуслове. Први предуслов је свакако преумљење, односно јасно увиђање да је сваки пут који као своје исходиште и свој циљ нема Христа и остварење заједнице са Њим заправо странпутица која човека не приближава Богу. У овом смислу покајање и вера у Јеванђеље представљају предуслов за почетак пута ка Царству Божијем (Мк 1, 15).

Христовом позиву грешника на покајање због приближавања Царства Небеског претходио је идентичан позив Јована Крститеља (Мт 3, 2; 4, 17). У складу са традицијом старозаветног пророштва Јованов позив је био упућен целокупном народу Израиљевом, то јест онима који су били аутентично побожни али и онима који су толико веровали у своју побожност да су сматрали да им преумљење уопште и није потребно. Свети Јован Крститељ је, управо имајући на уму ове друге, указивао на потребу да покајање не представља

само формалан чин већ да је неопходно да оно покаже своје плодове, односно „род“ (Мт 3, 8). Поред овога Крститељ је, баш као и Христос, говорио о неопходности што скоријег преумљења али је то заснивао на другачијим основама у односу на старозаветне пророке. Наиме, различитост између старозаветне и новозаветне теологије, макар када је реч о теми преумљења, требало би вероватно понајпре тражити у временским оквиру који функционише као референтна тачка. Када је реч о старозаветним размишљањима о преумљењу, услед окретања Израиљаца идолопоклонству и разним другим формама понашања неспојивим са истинском побожношћу, они су били првенствено повезивани са догађајима из прошлости. Наиме, преумљење је подразумевало повратак у заједницу са Богом Авраама, Исака и Јакова и то у контексту завета које је Бог у давној прошлости склопио са изабраним народом Божијим.

Када је пак реч о Христовом позиву на преумљење он је пре свега повезан са догађајем будућности, односно са есхатолошким Царством Божијим које своју манифестацију у историји већ има у Његовим сопственим речима и делима. Овај позив би дакле требало разумевати као повезаност покајања не више са законом, као у старозаветној теологији, већ са конкретном личношћу, тј. личношћу Христовом. Преумљење задобија личносни карактер и подразумева веру која се пројављује у успостављању светотајинског односа са њом. У овом смислу преумљење се ни на који начин не своди само на индивидуални или приватни чин већ на, како то Христос каже „веровање у јеванђеље“ (Мк 1, 15), што имплицира учеништво.⁴ Преумити се, у контексту новозаветног богословља, значи поверовати у Јеванђеље и постати ученик Христос који иде за њим и припада широј заједници оних који у њега верују, то јест, Цркви.⁵

У Новом завету могу се пронаћи бројни одељци у којима се појмови μετανοια, μετανοεω не користе, али у којима је сама идеја преумљења или покајања недвосмислено присутна. Илустрације ради, идеја преумљења је очигледно присутна у стиховима: „ако се

⁴ Термин μαθητής је веома заступљен у Новом Завету (Мт 10, 1; 22, 16; Мк 2, 18; 5, 31; Лк 6, 17; 8, 9; Јн 1, 35. 37; 6, 66; Дап 9, 1) и повезан је са христолошким титулом διδάσκαλος (Мт 8, 19; Мк 10, 17; Лк 9, 38; Јн 3, 10).

⁵ Ово је додуше аспект који је наслеђен из старозаветне теологије; ни тамо преумљење није подразумевало индивидуални чин већ припадање заједници изабраног народа Божијег.

не обратите (σтраφῆτε) и не будете као деца, нећете ући у Царство небеско“ (Мт 18, 3),⁶ и: „сваки од вас који се не одрече свега што има, не може бити мој ученик“ (Лк 14, 33). У *Делима айосѿолским* глаголи μετανοέω и ἐπιστρέφω су постављени један поред другог што имплицира да је реч о два веома уско повезана концепта (Дап 3, 19 и 26, 20). Такође, у овом контексту, чињеница да се појмови μετανοία, μετανοέω не појављују много често у павловским списима⁷ и готово уопште не у јовановским списима (изузев Откривења) свакако не указује на одсуство идеје преумљења или обраћења. Примена другачијих терминолошких решења сведочи о томе да се о истом концепту говорило посредством појмова који конкретније објашњавају начин на који се преумљење разумева у новозаветној теологији. У том смислу Павле о вери и преумљењу говори посредством појмова као што су „у Христу (ἐν Χριστῷ)“, ⁸ „умирање и живљење са Христом (Рим 6, 8)“, „нова твар (καὶνὴ κτίσις — 2Кор 5, 17; Гал 6, 15)“, „облачење у Христа (Χριστὸν ἐνεδύσασθε — Гал 3, 27)“ и „нови човек (καὶνὸς ἄνθρωπος — Еф 2, 15; 4, 24; Кол 3, 10)“.⁹ У сваком случају, карактеристично је да се преумљење уско повезује са појмом вере, а нови живот који се преумљењем иницира означава пут од смрти ка животу, од таме ка светлости, пут победе истине над лажи и љубави над мржњом.

Један од најважнијих аспеката Христовог позива на преумљење, поред личносне, заједничне и есхатолошке оријентације, јесте и

⁶ Статус оних који ће ући у Царство небеско у Новом Завету је приказан као обрнуто пропорционалан статусу који човек има у свету. Насупрот честом истицању узора у античком свету међу херојима, војсковођама, државницима или философима, Христос као узоре издваја оне који су беспомоћни, рањиви (између осталог и због оновремене веома високе стопе морталитета у дечијем узрасту), лишени статуса и потпуно зависни од родитељског старања. Са друге стране, дечија способност да са чуђењем, дивљењем и вером посматрају живот и људе у великој мери објашњавају Христов избор парадигме. Децу је лако поучавати јер су пуна поверења, пријемчива и науку примају дубоко у себе. Упореди Плутархово мишљење по овом питању — εὐπλαστον γὰρ καὶ ὑγρὸν ἢ νεότης, καὶ ταῖς τοῦτων ψυχαῖς ἀπалаῖς ἔτι τὰ μαθήματα ἐντρίκεται — Plutarchus, 1927, стр. 1416.

⁷ Само шест пута — Рим 2, 4. 5; 2Кор 7, 9. 10; 12, 21; 2Тим 2, 25.

⁸ Види нпр.: Рим 3, 24; 6, 11. 23; 8, 1. 2. 39; 9, 1; 12, 5; 15, 17; 16, 3. 7. 9. 10; 1Кор 1, 2. 4. 30; 3, 1; 4, 10 итд.

⁹ Рим 6, 6; Еф 2, 15; 4, 22–24; Кол 3, 9–11.

његово указивање да је будуће Царство Божије обећано свима, са појачаним нагласком на оне који су маргинализовани, дискриминисани, сиромашни, мали, одбачени, беспомоћни, болесни.¹⁰ Штавише, овај позив подразумева и позивање оних који су од стране оновремених јудејских религијских ауторитета отписивани као сотириолошки изгубљене личности, то јест као грешници којима ни покајање не може помоћи (Лк 5, 30–32).

У јеванђељима термин „сиромах“ (πτωχός)¹¹ најчешће означава личности са крајње лимитираним финансијским средствима које су неспособне да се самостално издржавају и које примају милостињу,¹² али и личности које су друштвено хендикепиране и сличне по статусу онима који су болесни, потлачени и лишени слободе.¹³ Сиромаштво се односило на немогућност достојанственог живљења, на живот без потомства, на личну осујећеност за учествовање у темељним друштвеним активностима, на неспособност личности да задобије поштовање и самопоштовање у контексту стандарда које је друштвена заједница успоставила као критеријуме. Посматрано из уобичајене социолошке перспективе сиромаштво се посматрало као озбиљан хендикеп који подразумева непоседовање предности које доноси такозвани нормалан живот који значи снабдевеност основним физиолошким, материјалним, психолошким и ноетичким капацитетима.

У контексту појма „преумљење“ и са њим повезаним присајединењем заједници хришћана и усвајањем сасвим нових, превреднованих поимања достојанства човекове личности, један аспект егзистенције је од кључног значаја. За разлику од малих, сиромашних и одбачених, они који воде „нормалан“ друштвени и физиолошки живот, поред бројних уживања и задовољстава могу рачунати на један изузетно значајан фактор, а то је сигурност и извесност њихове егзистенције који проистиче из њихове социополитичке и

¹⁰ Уп: Мт 5, 3–5; 18, 10, 14; Лк 4, 18; Лк 7, 11–17; 16, 19–31; 18, 1–8; 21, 1–4; Мк 1, 40–44; 2, 1–11; 5, 25–34; 8, 22–25; 10, 46–52; Јн 15, 18–21; Јн 4, 4; 8, 1–11; 12, 1–8.

¹¹ Остали термини који се користе да би описали сличну егзистенцијалну ситуацију су: πενιχρός (сирот — Лк 21, 2); ὁστέρημα (сиротиња — Лк 21, 4); ἐνδεής (оскудица — Дап 4, 34); χρεία (потреба — Дап 2, 45; 4, 35; Фил 4, 16, 19; Тит 3, 14; 1Јн 3, 17).

¹² Мк 10, 21; Мк 14, 5; Мт 19, 21; Мт 26, 9; Лк 18, 22; Лк 19, 8.

¹³ Лк 4, 18; 7, 22; 14, 13, 21.

економске функционалности. Наиме, самопоуздање и сигурност су осећања које нормално функционалан појединац изводи из сопствене представе о својој личној будућности, имајући као темељ своје, управо на нормалној функционалности засноване, представе и аспирације о својим потенцијалима. За функционалну и социополитички комфортно позиционирану личност будућност (макар у имагинацији) доноси извесност и осећај сигурности. На супрот овоме, за личност која је лишена предности нормалног функционисања будућност је извор највеће могуће фрустрације и несигурности јер се она не може утемељити ни на чему што инхерентно припада таквој личности. Личност која припада овој категорији је болно свесна да се правила функционисања друштва и привилегије које происходе из активног учествовања у животу заједнице не односе на њу. Налазити се на маргинама друштва услед сопствене хендикепираности не значи само бити лишен правде, једнакости и могућности које су доступне пуноправним члановима друштва већ она често подразумева и немогућност да се сопствено трагично искуство маргинализовања икоме саопшти, да се оно учини достојним пажње ширег окружења. У овом смислу маргинализоване личности виде свет на другачији начин од осталих, виде га првенствено као место лишено будућности.

У потпуној супротности са оваквим вредновањем феномена сиромаштва и маргинализације, у новозаветним наративима се могу пронаћи констатације да је побожност сиромашних понекада изузетна,¹⁴ да се управо овим личностима проповеда Јеванђеље¹⁵ и да ће они примити своју есхатолошку награду.¹⁶ Штавише, у Христовој проповеди, сиромашни као да представљају превасходне наследнике Царства Божијег јер приближавање есхатона подразумева извесна радикална превредновања у разумевању достојанства и вредности човековог живота. У *Беседи на йори* (Мт 5–7), примера ради, такозване природне вредности и уобичајена друштвена хијерархија ових вредности су од самог почетка приповести потпуно преокренуте. Квалитети или боље речено недостаци који се уобичајено посматрају као непожељне и трагичне

¹⁴ Мк 12, 42–43; Лк 21, 2–3.

¹⁵ Мт 11, 5; Лк 7, 22; 4, 18.

¹⁶ Лк 6, 20.

околности за човеково постојање третирају се, ни мање ни више, као благослов. Христова проповед о преумљењу и приближавању Царства Божијег и Његово наглашено обраћање маргинализованим личностима представља јасан знак инрупције есхатона у историју. Позив на преумљење дакле, између осталог, има за последицу рехабилитацију маргинализованих појединаца и група и указивање на њихово искуство и њихов глас као на релевантне друштвене чиниоце. Порука коју Христос упућује маргинализованима је да потврда аутентичности њиховог идентитета, упркос томе што она не може бити реализована у контексту њихових сопствених капацитета и тренутне социополитичке афирмације, може доћи једино од стране Бога и Његовог безусловног прихватања њиховог неотуђивог људског достојанства. Једино Бог може њихову будућност учинити сигурном и њихов живот учинити смисленим, упркос трагичном животном искуству којем су изложени.

Постмодерни заокрет

Када је реч о покушају богословског вредновања постмодерне мисли, уколико би ово подразумевало сужавање фокуса само на фундаментале теме као што су истина, доброта или правда, било би веома тешко говорити о подударностима, понајпре због наглашених тенденција релативизовања ових тема у постмодернизму.¹⁷ Са друге стране, чини се неспорним да хришћанско богословље не би требало да занемарује постмодерна размишљања која су сагласна са њиховим темељним вредностима, као што су на пример она повезана са антрополошким, социолошким, политичким и

¹⁷ Резервисаност постмодерних мислилаца када је у питању тема истине свакако јесте била оправдана јер је понекада дискурс о истини задобијао размере претензиозности, објективизације и чак репресивних аспирација. Међутим, репресиван и ауторитаран приступ теми истине, иако по себи потпуно контрапродуктиван и лош, не дисквалификује аутоматски оправданост размишљања о истини нити о могућности епистемолошког утемељења ових размишљања. У овом смислу, теолози свакако морају узети у обзир неке од закључака постмодерних мислилаца у вези са неадекватним *начином* на који се интерпретирала тема истине у историји, али свакако не могу одустати покушаја да свој доживљај истине интерпретирају на нове, релевантне и непретенциозне начине.

другим аспектима, у којима је управо из домена постмодерне мисли у протеклим деценијама артикулисано много интригантних увида.

Постмодернизам је уобичајено карактерисан као начин размишљања који одбацује уопштавајуће или тоталитаризирајуће теорије, грандиозне метанаративе, теорије универзалних вредности, аксиолошки фиксно утемељење човекове егзистенције и сумња у могућност објективног сазнања. У овом смислу постмодернизам одликује и скептичност према спознаји истине. У постмодернизму понестаје ентузијазма и према идеји прогреса, која је била толико карактеристична за период модернизма, а нарочито за период у историографији познат као *Belle Époque*.¹⁸ Постмодерни мислиоци су такође изразито негативно настројени према елитизму у уметничком изражавању, што са своје стране имплицира својеврсни културолошки релативизам. У овом смислу постмодернисти снажно наглашавају значај културолошког плурализма у савременом свету, дисконтинуитета уместо континуитета и традиционализма, и изнад свега право на посебност и хетерогеност. У овом контексту, с обзиром на релативизовање наводно универзално важећих вредности, постмодерна мисао понекада може деловати обесхрабрујуће или чак и фрустрирајуће за свакога ко би желео да размишља о презентацији теолошког погледа на свет. Ово се пре свега односи на потенцијалну рецепцију теологије као покушаја конструисања новог метанаратива.¹⁹

¹⁸ Реч је о периоду између 1870. и 1914., односно између политичког уједињења Италије (1870) и Немачке (1871) и избијања Првог светског рата.

¹⁹ У контексту постмодерне теорије није увек било лако разматрати теме истине, моралности, љубави, религије, револуције, појма зла и сл. Једном речју, у постмодерној мисли често су на маргини остављана веома значајна питања којима су се филозофи и теолози бавили вековима. У овом смислу, постмодерна мисао је понекад заузимала позицију анти-философије или анти-теологије унутар које је библијски појам о боготкривеној вери тешко могао да за добије ширу релевантност. Теолошки посматрано, сама словесност човека указује на чињеницу да би њему, макар потенцијално, истина могла бити откривена. Маргинализовањем појма „истина“ готово целокупни социјални и политички живот може бити подложен веома бруталним облицима манипулације, баш као и у оним околностима када се интерпретација истине на ауторитаран начин одражава у друштву. Са једне стране, уколико је истина објективизирана и претворена у средство за угњетавање и узурпацију политичке и економске доминације она је брутална и манипулативна. Али,

Постмодернизам је од самог почетка рефлексиван на ову тему означен пре свега употребом појма *стање*,²⁰ тј. постмодерно стање. У поређењу са појмовима становиште или позиција, појам стање је, релативно говорећи, слабије фиксиран и подразумева читав сплет различитих филозофских, уметничких и разних других аспеката размишљања и деловања које своје опредељење имају не само у теоретским размишљању већ и у свакодневној животној пракси. У том смислу стање подразумева феномен који се може описати и термином окружење, у коме се пројављују свепрожимајући вредносни критеријуми који пресудно утичу на човеков живот.²¹

Оно што је карактеристично за постмодерну мисао је, свакако, заокрет у смислу односа према модернизму.²² Теоретски зао-

ништа мање, простор за манипулацију бива отворен уколико се било какав дискурс о истини сматра потпуно релативним.

²⁰ Lyotard, 2005 (у оригиналу — *La Condition postmoderne: report sur le savoir*, 1979).

²¹ Један од могућих начина јасног разликовања између модернизма и постмодернизма, који би и поред своје сведености могао бити функционалан у контексту овог рада, јесте онај који су предложили Марфи и МекКлендон. У складу са њиховим критеријумима за модернизам је карактеристично наглашавање индивидуализма док је за постмодернизам то радије колективизам. Murphy and McClendon Jr., 1989, стр. 191–214.

²² Сам термин „постмодерна“ или „постмодернизам“ у себи садржи извесну интеракцију два појма. Овде се тренутно нећемо упуштати у расправу или размишљања о томе шта је превасходније у овој придевској сложеници — да ли је то појам „пост“ или појам „модернизам“, тј. да ли је реч само о неким интерним противречностима модернизма који су се пројавили у постмодерној мисли или је реч о једном потпуно новом приступу феномену живота. Заокрет се манифестовао у много различитих аспеката човековог живота и стваралаштва. Један је, примера ради, аспект уметности. Наиме, за модерну мисао је било карактеристично да је она у приличној мери била самореферентна, намењена елитним друштвеним слојевима и нерадо се стављала у функцију било каквих других процеса, било да је у питању, рецимо, илустративни или наративни процес, као што је то био случај са уметношћу у служби иконографије у Средњем веку, него је постојала себе ради саме. Ларпурлартизам је функционисао као апологија једног оваквог сагледавања места уметности у човековом друштву. Постмодернизам у свом уметничком изразу донекле ревидира овај став и покушава да учини мање очигледном разлику између „узвишене“, врхунске уметности и оне „приземније“, мање комплексне и перформативне захтевне. Ово је нашло своје опредељење у естетизовању предмета из свакодневног живота, чак и тривијалних ствари које никада до тада нису третиране на такав начин.

крет у постмодерној мисли се, пре свега, тиче односа човека према природном окружењу, према човековој историји генерално, али и према човеку као појединцу. У модернизму овај однос је карактерисао пре свега фасцинација прогресом који би требало да осигура свеопшта примена просветитељског идеала споја рационалности и научног метода. Изнад свега, ово је подразумевало овладавање над природним ресурсима, али и специфичне аранжмане у социополитичком контексту који би учинили ефектинијим експлоатацију ових ресурса што би, неминовно, довело до радикалног и значајног побољшања човековог стања унутар историје. Ово је у модернистичкој мисли било пропраћено прибегавањем такозваним „метанаративима“ или „великим наративима“ који су наводно функционисали као нека врста објашњавајућег координативног система унутар кога су смештани, организовани и вредновани сви остали мањи наративи.²³ Реч је о разним религијским и философским метанаративима, политичким идеологијама, чак и о научном метанаративу, који су од стране постмодерних мислилаца у великој мери доведени у питање. Стога, кључна карактеристика постмодерне мисли је губљење поверења у велике метанаративе који су у модернизму врло често функционисали као изговор за голу репресију и тиранију.

Неки од метанаратива, у домену политичке идеологије, водили су до катастрофалних последица (метанаративи колонијализма, комунизма, фашизма, националсоцијализма, итд.).²⁴ У сваком случају, постмодерну мисао обележава дистанца у односу према метанаративима, упоредо са наглашавањем да је свако човеково знање пре свега локалног карактера. Локални карактер је до те мере епистемолошки и културолошки значајан да је неопходно релативизова-

²³ Види Лиотаров језгровити опис постмодерног стања: „Поједноставимо ли до крајности, можемо рећи да се неповјерење према метанаративима сматра 'постмодерним'. Оно је засигурно последица напретка знаности, но и напредак са своје стране претпоставља неповјерење. Застарјелости метанаративног приступа легитимности одговара управо криза метафизичке филозофије, а такођер и академске институције која је овисила о овој. Наративна функција губи своје чимбенике, великог јунака, велике опасности, велике заплете и велик циљ“, Lyotard, 2005, *Прегјовор*.

²⁴ Из перспективе појединих постмодерних мислилаца подједнако одбојан може бити и метанаратив хришћанске теологије, односно метанаратив о Богу као о метафизичком Бићу.

ти било какво инсистирање на истини која би имала универзалну применљивост. Одбацивање метанаратива подразумева, дакле, негирање могућности да је човек способан да трансцендира своје конкретно место у историји, политичком систему у ком је пони-као, у класи којој припада, у култури која га је формирала. У овом смислу друштво се посматра на неки начин трибалистички и, изнад свега, плуралистички. Постмодернисти наглашавају да човек увек сагледава реалност из свог културолошког и историјског контекста и није му могуће, без последица, напосто сервирати било какву врсту приче или „истине“ на насилан и обавезујући начин. Постмодернисти такође одбацују и појам природног поретка, природног смисла, природног закона и у аспирацијама које ови концепти подразумевају препознају политичке конструкте који су уобличени као инструменти одређене групације људи која жели да намеће, најчешће силом, своје виђење света.

Теологија у постмодерном времену

У постмодерном контексту, теолошка мисао би требало да буде изражавана на такав начин да одражава свест о томе да су савремени реципијенти васпитани на измењеним културолошким основама у односу на класичне периоде (античког, средњовековног и модерног доба) и да свако пренебрегавање тако важне чињенице може водити ка својевољној маргинализацији теолошке мисли, ка ескапизму и интроспективном настројењу које једноставно није спојиво са мисионарским императивом који Јеванђеље подразумева. У контексту аверзије постмодерног човека према метанаративима модернизма чини се да је пред нама време у извесној мери слично времену рудиментарног хришћанства када се теологија саопштавала пре свега у једном виду богочовечанске драме, као приповест о икономији спасења, а не као једна објективизирана идеолошка платформа која диктира одређене пропозиције или аподиктичке метафизичке истине. Теолози дакле могу да рачунају на саговорнике и заинтересованост једино уколико не наступају арогантно (као да су они сами, својим сопственим напорима дошли до извесних сазнања о Богу) већ са етосом смирења, као личности које само преносе апостолско сведочење, са ставом ненаметљивости и павловске прилагодљивости сензибилитету слушаоца. У овом

контексту, преумљење у сусрету са јеванђеоском киригмом би требало да подразумева прихватање еклисијалног наратива, то јест поистовећење личног животног наратива са апостолским наративом.²⁵ Уколико, у вези са темом преумљења, уопште трагамо за било каквом паралелом нашем времену тешко да можемо наћи бољу од оне са временом када су први хришћани успевали да се изборе за своје релевантно место у тадашњем друштву.²⁶

У времену модернизма теологија је била на периферији друштвених збивања, посматрана као ирелевантна и ретроградна и била компензована кроз различите супституте којима би се утешио примарни религиозни нагон (уз помоћ различитих идеја, од којих је кључна била идеја прогреса). Теологија је била скрајнута на рубове академског изучавања и није успевала да се наметне као релевантан саговорник на широј друштвеној сцени. У постмодерној мисли, управо захваљујући заокрету у односу на модернизам, перспективе се значајно мењају када је у питању друштвена перцепција важности религије и теологије.²⁷ Иако је тема места религије у постмодерној мисли веома комплексна чини се да је могуће навести бар два

²⁵ Од великог значаја, у овом смислу, јесте тема очувања верског идентитета у срединама које представљају нови животни простор, у коме традиционална културолошка предања не представљају преовлађујућу реалност. Уп: Јовановић, 2017, стр. 11–33.

²⁶ У овом смислу императив што снажнијег посвећивања библијским студијама и студијама раног Хришћанства представља, како се чини, незаобилазну стварност.

²⁷ Свакако је вредно констатације да постоји дилема да ли постмодерно стање још увек постоји или смо се заправо приближили његовом крају. Одговор на ово питање није лако дати. Оно што се може рећи је да је постмодерно стање при крају друге деценије 21. века дефинитивно није идентично оном времену из, на пример, из осамдесетих или деведесетих година 20. века, када је постмодерна мисао била у свом пуном замаху. У контексту турбулентних историјских дешавања са којима се сусреће човек на почетку трећег миленијума и свеprisутног страха од међународног тероризма и ширих глобалних сукоба, добрим делом проузрокованог занемаривањем тема као што су истина, правда, добро (пре свега посматраних и усвојених из религиозне перспективе), чини се да постоје предуслови да се неке од темељних претпоставки постмодернизма сагледавају у донекле измењеној перспективи. Савремена криза, очитована са почетком 21. века, указује на потребу да се извесни аспекти живота, пре свега утемељени у културама хришћанског света, поново промисле у светлости најновијих дешавања.

нова феномена чија је појава водила ка извесном превредновању и померању ка новом поимању друштвене и културолошке релевантности теологије. То су, примера ради, феномени постсекуларизма и постматеријализма.

Из више различитих разлога, у последњим деценијама актуелне су дискусије о такозваном постсекуларном стању, то јест о томе да је секуларизам доживео једну врсту имплозије и да се разградио изнутра.²⁸ Овај процес се одиграо релативно брзо и он је, чини се, започео управо тада када је постало очигледно да је секуларизам једноставно функционисао као политички систем, а не као некакав природан поредак ствари. Неки од историјских догађаја који су дефинитивно инаугурисали постсекуларно стање су, примера ради, пад комунистичких режима у Источној Европи, и, доцније, ескалација међународног тероризма (проузрокованог агресивним религиозним фундаментализмом), као одговор на интервенционизам у међународној политици. Конкретније, после великих терористичких напада у Њујорку и Лондону на почетку 21. века постало је јасно да више није било могуће банализовати и маргинализовати тему религије и теологије. Стога, закључак који се наметнуо је да је убудуће неопходно узимати најозбиљније у обзир теме религије, религиозности и теологије, уколико се жели деескалација тероризма и елиминација претње избијања глобалних сукоба.

Појам „постсекуларизам“, међутим, не би требало разумевати у смислу да он подразумева политичку реверзибилност, то јест повратак друштвено-политичког система у пресекуларно стање када су држава и религија функционисали у имагинарној симбиози. Религија и њена друштвена улога у постсекуларизму свакако није идентична улози коју је она имала у времену пре пројекта секуларизације. Овај појам напосто описује савремени историјски тренутак у коме религију више није могуће на вештачки и присиљан начин сузбијати у сферу приватног, као да је реч о нечему што постоји и функционише само у свести појединаца. Постсекуларизам подразумева појачану свест о друштвено-политичкој релевантности религије и религиозности (иако се разлози за ову релевантност могу тумачити и разумевати на различите начине).²⁹ У

²⁸ Уп: Cady, 2014, стр. 292–312.

²⁹ Види опширније у: McLennan, 2010; Parmaksiz, 2016; Branch и Knight, 2018;

сваком случају, у последње време не само да се учестало признаје значај фактора религиозности у савременом друштву, већ у академским истраживањима религијске студије у последње две деценије доживљавају својеврсну ренесансу. Овај феномен недвосмислено демантује предвиђања која су се у академском и, уопште, у јавном дискурсу могла чути у периоду модернизма о наводном, сасвим извесном, нестајању религије и интересовања за њу и њеном свођењу на маргиналну појаву и ствар приватне побожности која нема неку нарочиту културолошку релевантност.³⁰ Са друге стране, иако се веома учестало говори о феномену постсекуларизма, консензус стручњака из различитих области о тачном значењу овог појма још увек није постигнут. Међутим, упркос овој чињеници, за потребе овог текста о постсекуларизму можемо говорити као о феномену који се односи на отварање простора за поновну дискусију о релевантности религије у савременом друштвено-политичком контексту и, последично, о превазилажењу модернистичке поларизације религиозног и секуларног који је у највећој мери обликовао друштвену свест савременог човека у вези са овим темама. Многоструко увећана присутност рефлексивности о односу религије и секуларизма јасно указује на неодрживост става који би, поред почетних дистинкција између ова два појма, подразумевао даљу потребу и могућност диквалификације једног појма у односу на други (у овом конкретном случају дисквалификације религије у односу на пројекат секуларизма). Претпоставка која се узимала као самоочигледна неопходност дефинитивно више није функционална у свету постсекуларизма. Потискивање религије из свих битнијих сфера јавног живота као што су политика, економија, наука и култура, које је било неретко праћено тријумфализмом, показало се као погрешан и, штавише, као веома опасан идеолошки подухват. Последично, ово за теологију отвара велике могућности и даје јој значајну перспективу у контексту њене културолошке релевантности и ангажмана.

Kaufmann, 2009; Camilleri, 2012; Staudigl и Alvis, 2016.

³⁰ Илустрације ради, феномени масовно посећених сахрана папе Јована Павла Другог (2005) и српског патријарха Павла (2009) по себи јасно говоре о значају и виталности религије у наше време.

У ширем смислу, постматеријализам у савременој постмодерној култури представља феномен на чије је настајање, између осталог, у знатној мери утицао проблем угрожености природног окружења и, у скорије време, емигрантска криза проузрокована учесталим ратним сукобима и економском и политичком нестабилношћу. Из перспективе социолошке теорије, постматеријализам подразумева глобални феномен заокрета у приоритету вредносних критеријума и то од превасходног вредновања материјалних ствари ка превасходном вредновању нематеријалних ствари као што су тежња за слободом, самоостварењем и квалитетом живота. Постепени економски развој, посматрано из ове перспективе, водио је ка заокрету у домену вредносних приоритета и то комбинацијом два наведена чиниоца — драстичним смањењем оскудице у развијеном свету у времену након Другог светског рата и последичним утицајем искуства економске и политичке сигурности на појачано вредновање нематеријалних потреба у послератним генерацијама.³¹ У овом смислу, социолошки концепт материјализма би свакако требало разликовати од философског концепта (нпр. од Марксовог и Енгелсовог дијалектичког материјализма).³² Постматеријалистички културолошки заокрет као своју позитивну тековину донео је не само оријентацију ка самоостварењу и слободи већ и протезање свести о солидарности изван граница групе којој појединац припада, прихватању културне различитости и чак мању склоност ка слепој послушности лидерима. Другим речима, постматеријализам имплицира човеков развој, превазилажење ксенофобије и дискриминације свих врста, отвореност ка променама и усвајању нових идеја.³³

³¹ У социологији појам је популаризовао и промовисао Роланд Инглхарт (Inglehart, 1977, стр. 262–290). Према Инглхарту: „Теза материјализам/постматеријализам је заснована на две кључне хипотезе: 1) хипотеза оскудице — приоритети одражавају социоекономско окружење тако да се највећа субјективна вредност приписује оним стварима којих нема довољно; и 2) хипотеза социјализације — темељне вредности, у великој мери, одражавају услове који су преовлађивали у току година пре пунолетства“ (Inglehart, 1990, стр. 56).

³² Види опширније у: Hellevik, 1993; Abramson и Inglehart, 1995, стр. 75–122; Kaase и Newton, 1995, стр. 63; Braithwaite, Makkai и Pittelkow, 1996; Van Deth и Scarbrough, 1998; Inglehart и Abramson, 1999; Inglehart и Welzel, 2005, стр. 15–145.

³³ Види: Inglehart, 2018, стр. 8–59. Вредно је пажње, међутим, да се теза о

У контексту феномена постматеријализма, криза природног окружења је релативно стара тема и она, најкраће речено, подразумева спознају о крајње озбиљној угрожености екосистема и суочавање са чињеницом да је живот на Земљи рањивији него што се мислило нпр. у епохама које су претходиле Индустријској револуцији.³⁴ У двадесетом веку постало је драматично очигледно да планета више није у стању да подноси све аспирације за конзумирањем које би човек желео да оствари. Претња опстанку живота на планети практично принуђује да се квалитет егзистенције не вреднује искључиво на материјалистички начин. У овом новом контексту потребно је задобити ново, нематеријалистичко животно настројење које би водило ка новој социополитичкој платформи коју не би могла да дефинише само теологија без институционалне подршке друштва и политичких механизма у најширем спектру посматрано.³⁵ До-

културолошком заокрету од материјализма ка постматеријализму понекада тумачи и као поновна потврда оправданости секуларизације тиме што се наводно опадање друштвеног поверења у религијске институције и, уопште узев, у егзистенцијалну заинтересованост за живот у вери повезује са нарастањем егзистенцијалне сигурности која је обезбеђена у култури материјализма и водила је ка технолошкој модернизацији и порасту квалитета човековог живота. Уп: Norris и Inglehart, 2004, стр. 215–241.

³⁴ Веома упечатљиво, и хронолошки вероватно најраније, разматрање тема повезаних са кризом екосистема и ненамераваних или неантиципираних узнемирујућих последица човекових деловања може се пронаћи у научнофантастичној књижевности и то, понекад, деценијама пре него што су ове теме задобиле озбиљнију пажњу у савременој етици, социологији, философији итд. Иако су сценарији криза у овој књижевности постављени фиктивно, упозорења о могућој дистопијској будућности изазваној човековим неодговорним утицајем на природно окружење су крајње алармантна и уверљива. Нека од многобројних значајнијих дела са тематиком екофикције су нпр.: Кристофер, 1976; Балард, 1976; Абе, 1979; Легвин, 1980; Атвуд, 2004; Vasigaluri, 2014, итд.

³⁵ У седмој и осмој деценији двадесетог века питања у вези са будућношћу природног окружења постепено задобијају све већу пажњу јавности, као један део општег размишљања о будућности човечанства у контексту рапидно нарастајуће експлоатације природних ресурса. Јачање тзв. „зелених“ покрета осамдесетих година додатно појачава притисак на политичке елите развијених земаља да еколошка питања узимају у обзир чак и по цену смањивања производње и економског раста. Уп: Bardi, 2011, стр. 5–13; Carter, 2007, стр. 143–170. У последњим деценијама двадесетог века појављују се бројне студије које из теолошке перспективе покушавају да дају свој допринос широј јавној дискусији на ову тему. Уп. нпр: Ζηζιούλας, 1992; Northcott,

принос теологије, у контексту подсећања на хришћанско искуство аскетског етоса и евхаристијског односа према Божијој творевини, свакако може бити од велике помоћи у овом погледу.

За постмодерну мисао карактеристична је артикулација става да је потребно рехабилитовати оно што је од стране модерниста било ниподаштавано или запостављано јер није могло да се уклопи у пројекте које су диктирали модернистички метанаративи. У овом контексту, постмодерни мислиоци истичу да је све што је у модернизму било „друго“, што је било забрањивано и маргинализовано свакако вредно пажње и рехабилитације и посматра се као потенцијално дијалогски прегнантно. Ова чињеница свакако отвара значајне могућности за дијалог с обзиром на то да је ова тема ништа мање значајна за хришћанску теологију. Појам другог, одбаченог, презреног, малог, недостојног врло озбиљно фигурира у постмодернизму, међутим, како се чини, потребно је указати на искушење да се у постмодерној култури „другоме“ приступа са пренаглашеним пијететом, теолошким језиком говорећи, на готово апофатички начин. У жељи да се учини јасна дистанца у односу према модернистичком етосу, наглашава се да је уобичајеним категоријама, искуством и језиком практично немогуће изразити или реално описати „другог“. „Други“ се, парадоксално, у тој мери вреднује да постаје изузетно тешко о њему изрећи било какву позитивну описујућу мисао и на тај начин он, иако ужива највише поштовање, као да губи своје стварно постојање за нас. Потенцијална непожељна последица феномена да се „други“ третира искључиво на апофатички начин била би да он изнова бива лак за игнорисање. У овом смислу, последица идеализације „другог“ могла би бити неостварена комуникација и заједница са њим. Наиме, једностран приступ овој теми могао би као резултат имати следећи став — другог толико вреднујемо и уважавамо да са њим нећемо да имамо ништа. Други више неће бити подвргаван колонизацији, искоришћавању, његови природни ресурси више неће бити пљачкани (са изговорима које обезбеђују метанаративи модернизма) већ ће бити толико поштован да уопште неће бити контактиран. У том смислу, чини се да би хришћанско разумевање

појма другости, пре свега кроз призму појма „ближњи“, могао да буде од велике помоћи у заједничком напору да се тумачење ових појмова обогати.

У сваком случају, уколико постоји један добар кандидат за место маргинализованог или „другог“ у епохи модернизма за кога би у постмодернизму могло да постоји одговарајуће интересовање то би свакако могле бити религија и теологија. У овом смислу, постмодерни мислиоци ангажовано дискутују неке од класичних теолошких мотива као што су — κοινωνία,³⁶ ἀγάπη,³⁷ Μεσσίας, μεσσιανισμός,³⁸ καιρός,³⁹ παρουσία,⁴⁰ ἐσχατολογία,⁴¹ οἰκονομία,⁴² догађај,⁴³ итд. Овај постмодерни феномен свакако може послужити као шанса теолозима за отварање новог дијалога. Наиме, сама чињеница да се неки од наведених термина неретко налазе у фокусу постмодерних мислилаца може послужити као стимуланс да се из теолошке перспективе реконструише изворно значење сличних мотива анализом класичних и савремених теолошких текстова и да се размотри могућност постизања плодотворног дијалога.⁴⁴

³⁶ Blanchot, 1988; Nancy, 1991; Agamben, 1993.

³⁷ Watkin, 2011, стр. 10–13.

³⁸ Уп. нпр. Дериديو промишљање теме месијанског у односу према Марксу: Derrida, 2006, стр. 33–45; 69–82; 92–121; 209–213; Види такође и: De Kesel, 2012.

³⁹ Agamben, 2005, стр. 23; 51–53; Alexandrova et al., 2012, стр. 22–40.

⁴⁰ Nancy, 2008, стр. 58–86, 147–153.

⁴¹ Watkin, 2011, стр. 4–37, 185–197.

⁴² Agamben, 2011, стр. 17–52.

⁴³ Примера ради, Бадију закључује да је апостол Павле дефинисао нову човекову субјективност тиме што је повезивао (до поистовећења) парадоксалност универзалне или опште истине са јединственим *догађајем* Христа који је представљао антипод и јудејском закону и јелинској рационалности. Овај догађај, по Бадијуу, за Павла није подразумевао ескапизам и одбацивање света и његовог поретка већ стварање једног сасвим новог света који представља бесконачно продужење првобитно коначног историјског догађаја, догађаја који остаје истовремено и трансцендентан и иманентан у односу на свет. Уп: Badiou, 2003, стр. 4–39.

⁴⁴ У наведеном контексту ствари се крећу у правцу једног могућег конструктивног дијалога. О овоме сведоче и студије које су релативно недавно написане у вези са теологијом Св. Апостола Павла и то од стране постмодерних мислилаца који се декларишу као атеисти или агностици. Чини се да је ово по себи веома интересантна и индикативна чињеница. Уп. неке од најзначајнијих: Badiou, 2003; Agamben, 2005; Milbank, Žižek и Davis, 2010.

Закључак

У контексту кратке анализе појма „постмодерни заокрет“ и феномена повезаних са њим закључак који би, како се чини, могао да буде релевантан за теолошку мисао је да би она требало да се изражава на начин који одражава свест о специфичној ситуираност рецептијената, на које постмодерна култура утиче, као природно културолошко окружење коме они припадају. Другим речима, чак и у случају када теолози нису нарочито заинтересовани за комплексне и разноврсне увиде и дијагнозе постмодерних мислилаца, пренебрегавање чињенице да реципијенти теолошке мисли обитавају у култури у којој је постмодернизам један од преовлађујућих нормативних чинилаца, могао би потенцијално да води ка нежељеним последицама, од којих је незаинтересованост савременика за теолошку мисао једна од најизвеснијих. Имајући у виду могућу перспективу сопствене непродорности и ирелевантности у савременој постмодерној култури, учинковита киригма Речи Божије требало би, пре свега, да подразумева *самокријичност* у богословском мишљењу. Наиме, уколико уопште постоји могућност разматрања конвергентности између појмова „преумљење“ и „постмодерни заокрет“, чини се да би самокритичност и дистанцирање од самодовољног, ауторитарног и тријумфалистичког етоса представљало предуслов за дијалошку релевантност теологије у савременој култури.⁴⁵

Када је реч о конвергентности између теолошког мишљења и постмодернизма њу би понајпре требало тражити у инклузивности

⁴⁵ Уколико би савремена теолошка мисао игнорисала потребу самокритичности и наступала арогантно у савременом друштву, тада би она у извесној мери оправдала дискредитујуће констатације које понекад долазе из одређених психоаналитичких теорија. Наиме, евентуална ароганција и аподиктичност теолошке мисли би се могла протумачити као показатељ да је преумљење које је претходило укључивању у религијски живот било заправо мотивисано кривицом, патњом, страхом, емотивном депривацијом и разним другим облицима страдања који су подстакли преобраћење. У том случају могло би се испоставити као донекле тачно да религијско преобраћење може имати конотације патологије и да заправо може служити као инструмент за сузбијање страхова и конфликта који никада нису превазиђени, а потичу још из најранијег човековог узраста. Уп: Salzman, 1953; Roberts, 1965; Scroggs и Douglas, 1967; Paloutzian, 2014, стр. 209–239.

која је инхерентна у оба случаја. Наиме, укљученост целокупног човечанства (заправо целокупне творевине) у хришћанској сотириологији, без обзира на различитост биолошких, историјских, и културолошких статус маркера, представља потенцијални шири оквир за дијалог са мислиоцима постмодернизма и њиховим инсистирањем на рехабилитацији маргинализованих и дискриминисаних друштвених група, идеја и култура. У овом смислу, библијски појам „други“ и „ближњи“ и њихов пресудан значај за конституисање личног идентитета требало би интерпретативно актуелизовати у највећој могућој мери у савременој постмодерној култури. Повезивање појмова „преумљење“ и „други“ са темом личног идентитета подразумева да се преобраћење не посматра само као процес усвајања нових убеђења и вредносних судова, већ као фундаменталан догађај који води ка задобијању идентитета посредством успостављања односа и заједнице са другим личностима.

У контексту теолошког увида да постојање „другог“ или „ближњег“ не представља само објективну чињеницу и прилику за дијалогско обogaћење културолошке самосвести, већ конституент сопственог постојања, екзистенцијална афирмација ових појмова остаје пресудно важна. Следствено, велики изазов за теологију у постмодерном времену представља распрострањено разумевање вере као постекзистенцијалног феномена. Религија и вера се, нарочито у контексту постсекуларизма као релативно новог друштвено-политичког феномена, несумњиво поново препознају као веома значајни фактори у савременој цивилизацији, али закључак који се често изводи је да они представљају један антрополошки феномен који, барем када је реч о Хришћанству, не имплицира нужно повезивање личне вере појединца са широм заједницом у вери, тј. са Црквом. Индивидуализам, иако у великој мери представља продукт модернизма, свакако није нестао у постмодерном стању. Он је још увек присутан и доживљава различите форме испољавања, врло често у различитим сурогатима религије, у индивидуализованим активностима као што су самотрансценденција, *self-couching* и слично. Присутност ових појава и пракси изискује снажно наглашавање црквене димензије хришћанске вере.⁴⁶

⁴⁶ Уп: Jovanović, 2013.

Када је реч о феномену постматеријализма или постматеријалне културе, хришћанска космологија, антропологија и аскетско искуство могу значајно да допринесу дискусији у овом погледу. Сама криза у односу између савременог човека и његовог природног окружења је створена због несразмере између човекових реалних потреба и манипулативног, неконтролисаног искоришћавања творевине. Ова велика и драматична криза отвара у новом светлу стару тему, а то је однос науке и религије. Чини се да ће будућност човека и света у огромној мери зависити управо од дијалога и потенцијалног новог савезништва између науке и религије, уз предуслов поштовања узајамних епистемолошких компетенција. У овом смислу, када је о теолошкој перспективи реч, важно је да се прави јасна разлика између сцијентизма као идеолошког метанаратива и научног погледа на свет. Дијалог између науке и теологије је нарочито значајан рецимо у контексту тема трансхуманизма и постхуманизма које су врло актуелне у новије време. Потребе промишљања антрополошких тема као што су страдање, задовољство, срећа, љубав, дуговечност, трансцендирање тела, чини се, могу задобити своју поновну актуелност и управо је један од задатака теолога да ову могућност учине извесном. У том смислу, теологија личности и хришћанска антропологија несумњиво би могла бити од велике помоћи напорима човечанства да се суочи са савременим изазовима.

Литература

- Аде, К. (1979). *Четири међулегено годе*. Београд: Библиотека Кентаур.
- Abramson, P., Inglehart, R.F. (1995). *Value Change in Global Perspective*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Agamben, G. (1993). *Coming Community* (M. Hardt, прев). London: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2005). *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (P. Daley, прев.). Stanford: Stanford University Press.
- Agamben, G. (2011). *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government* (L. Chiesa, M. Mandarini, прев.). Stanford: Stanford University Press.

- Alexandrova, A. et al. (2012). Re-opening the Question of Religion: Dis-en-closure of Religion and Modernity in the Philosophy of Jean-Luc Nancy. *У Re-treating Religion* (стр. 22–40). New York: Fordham University Press.
- Атвуд, М. (2004). *Анџилова и косач*. Београд: Лагуна.
- Badiou, A. (2003). *Saint Paul: The Foundation of Universalism* (R. Brassier, прев.). Stanford: Stanford University Press.
- Bacigalupi, P. (2014). *Djevojka na navijanje*. Zagreb: Algoritam.
- Балард, Џ.Г. (1976). *Поштомљени свџи*. Београд: Библиотека Кентаур.
- Bardi, U. (2011). *The Limits to Growth Revisited*. New York: Springer.
- Blanchot, M. (1988). *The Unavowable Community* (P. Joris, прев.). New York: Station Hill Press.
- Braithwaite, V., Makkai, T., Pittelkow, Y. (1996). Inglehart's Materialism-Post-materialism Concept: Clarifying the Dimensionality Debate Through Rokeach's Model of Social Values. *Journal of Applied Social Psychology*, 26/17, 1536–1555.
- Branch, L., Knight, M. (2018). Why the Postsecular Matters: Literary Studies and the Rise of the Novel. *Christianity & Literature*, 67/3, 493–510.
- Cady, L. E. (2014). Public Theology and the Postsecular Turn. *International Journal of Public Theology*, 8, 292–312.
- Camilleri, J. A. (2012). Postsecularist discourse in an 'age of transition'. *Review of International Studies*, 38, 1019–1039.
- Carter, N. (2007). *The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dalton, A. M., Simmons, H.C. (2010). *Ecotheology and the Practice of Hope*. Albany: State University of New York Press.
- De Kesel, M. (2012). Deconstruction or Destruction? Comments on Jean-Luc Nancy's Theory of Christianity. *У Re-treating Religion Deconstructing Christianity with Jean-Luc Nancy* (стр. 63–79). New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. (2006). *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International* (P. Kamuf, прев.). New York: Routledge.
- Goetzmann, J. (1975). Μετάνοια. *У The New International Dictionary of New Testament Theology* (стр. 357–359). том 1 (C. Brown, прир.). Grand Rapids – Exeter: Zondervan – The Paternoster Press.
- Hellevik, O. (1993). Postmaterialism as a Dimension of Cultural Change. *International Journal of Public Opinion Research*, 5/3, 211–233.
- Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles Among Western Publics*. Princeton: Princeton University Press.

- Inglehart, R. (1990). *Culture shift in advanced industrial society*. Princeton: Princeton University Press.
- Inglehart, R., Abramson, P. R. (1999). Measuring Postmaterialism. *The American Political Science Review*, 93/3, 665–677.
- Inglehart, R., Welzel, C. (2005). *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R.F. (2018). *Cultural Evolution: People's Motivations Are Changing, and Reshaping the World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jovanović, Z. (2013). St. Irenaeus, Regula Fidei, and the Ecclesiological Context of Interpretation. *Philotheos — International Journal for Philosophy and Theology*, 13, 134–140.
- Јовановић, З. (2017). Дијаспора и очување националног, културног и верског идентитета и наслеђа — теолошка перспектива. У *Очување и заштити културно-историјског наслеђа Србије у иносјанству* (В. Голубовић, Б. Ђорђевић) (стр. 11–33). Институт за међународну политику и привреду, Београд.
- Kaase, M., Newton, K. (1995). *Beliefs in Government* (Beliefs in Government, Vol 5). New York: Oxford University Press.
- Kaufmann, M. (2009). Locating the Postsecular. *Religion & Literature*, 41/3, 68–73.
- Кристофер, Џ. (1976). *Смрти и правде*. Београд: Библиотека Кентаур.
- Легвин, У. (1980). *Свети се каже шума*. Београд: Библиотека Кентаур.
- Liotard, J. F. (2005). *Postmoderno stanje: izvještaj o znanju* (Т. Tadić, прев.). Zagreb: Ibis grafika.
- McLennan, G. (2010). The Postsecular Turn. *Theory, Culture & Society*, 27/4, 3–20.
- Milbank, J., Žižek, S., Davis, C. (2010). *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*. Grand Rapids: Brazos Press.
- Moltmann, J. (1985). *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation (Gifford Lectures 1984–1985)*. London: SCM.
- Murphy, N., McClendon, J. Wm. Jr. (1989). Distinguishing Modern and Post-modern Theologies. *Modern Theology*, 5/3, 191–214.
- Nancy, J.L. (1991). *The Inoperative Community* (P. Connor et al., прев., прир.). Minneapolis–Oxford: University Of Minnesota Press.
- Nancy, J.L. (2008). *Dis-enclosure: the deconstruction of Christianity* (B. Bergo et al., прев.). New York: Fordham University Press.
- Norris, P., Inglehart, R. (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Northcott, M.S. (1996). *The Environment and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O'Brien, K.J. (2010). *An Ethics of Biodiversity: Christianity, Ecology, and the Variety of Life*. Washington: Georgetown University Press.
- Paloutzian, R.F. (2014). Psychology of Religious Conversion and Spiritual Transformation. У *The Oxford Handbook of Religious Conversion* (L. R. Rambo, C. E. Farhadian, прир.) (стр. 209–239). Oxford: Oxford University Press.
- Parmaksız, U. (2016). Making sense of the Postsecular. *European Journal of Social Theory*, 21/1, 1–19.
- Plutarchus (1927). *De liberis educandis* 3.E. 6–8, Plutarch's moralia, том 1 (F.C. Babbitt, прир.). London – New York: William Heinemann – G. P. Putnam's Sons.
- Primavesi, A. (2000). *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth System Science*. London – New York: Routledge.
- Roberts, F.J. (1965). Some Psychological Factors in Religious Conversion. *British Journal of Social and Clinical Psychology*, 4/3, 185–187.
- Salzman, L. (1953). The Psychology of Religious and Ideological Conversion. *Psychiatry — Interpersonal and Biological Processes*, 16/2, 177–187.
- Scroggs, J.R., Douglas, W.G.T. (1967). Issues in the Psychology of Religious Conversion. *Journal of Religion and Health*, 6/3, 204–216.
- Staudigl, M., Alvis, J.W. (2016). Phenomenology and the Post-secular Turn: Reconsidering the 'Return of the Religious'. *International Journal of Philosophical Studies*, 24/5, 589–599.
- Van Deth, J.W., Scarbrough, E. (1998). Materialist–Postmaterialist Value Orientations. *The Impact of Values* (Beliefs in Government, Vol 4). 144–180.
- Watkin, C. (2011). *Difficult Atheism: Post-Theological Thinking in Alain Badiou, Jean-Luc Nancy and Quentin Meillassoux*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ζηζιούλας, Ι. (1992). *Η κτίσις ως ευχαριστία: Μια θεολογική ορθόδοξη προσέγγιση στο πρόβλημα της οικολογίας*. Αθήνα: Ακρίτας.

Протођакон доц. др Златко Матић

**СВЕТА ТАЈНА (САКРАМЕНТ) ИСПОВЕСТИ И ПОКАЈАЊА
У РИМОКАТОЛИЧКОЈ ЦРКВИ: ОД ТРИДЕНТСКОГ
ДО ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ КОНЦИЛА (И НАЗАД?)**



Протођакон

доц. др Златко МАТИЋ

*Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд*

Рођен 21. 12. 1971. у Смедеревској Паланци, Србија

Образовање

1999. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома

1999–2001. Папски универзитет Св. Тома Аквински, Рим, Екуменско-патристички институт Свети Никола, Бари, постдипломске студије

2001–2002. Папски универзитет Грегоријана, Рим, постдипломске студије

2016. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, докторат из теолошких наука

Академска каријера

2002. Предавач Догматике и Катихизиса у Богословији Св. Јован Златоусти у Крагујевцу

2016. Доцент за предмет Догматика са упоредним богословљем 2 (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Теологија

Златко Матић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Институт за Систематско богословље
zmatic@bfspc.bg.ac.rs

Света тајна (сакрамент) исповести и покајања у Римокатоличкој Цркви: од Тридентског до Другог ватиканског концила (и назад?)

Айсџпракџ: Након краће богословске анализе историјског развоја званичног магистеријума Католичке Цркве о сакраменту исповести, аутор посебно тумачи те ставове у савременим римокатоличким документима, насталим после Другог ватиканског концила. Такво ишчитавање извора наводи на закључак о сапостојању два приступа теми исповести и покајања код западних хришћана: једном старом, схоластичком, индивидуалистичком и новом, библијском и кинонијском. Овиме, тврди аутор, упоредна сакраментологија долази на сличне позиције као и друге области упоредне теологије, пре свих, упоредна еклисиологија: коегзистенција двеју онтологија у римокатоличком богословљу.

Кључне речи: исповест, покајање, индивидуализам, Тридентски концил, Други ватикански концил, упоредна мистириологија.

Увод

У оквирима комплетне широке области упоредне мистириологије, посебно, готово привилеговано место заузима питање свете тајне исповести и покајања. Ова проблематика је дубоко повезана са кључним богословским претпоставкама римокатоличке и православне Цркве, са њиховим евхаристијским богословљем, па чак и са онтолошким подметима њихове вере и наде. Управо је ова последња тврдња тема нашег истраживања, јер желимо да покажемо како је исповест показатељ не само великих утицаја римокатоличке мисли на православну свест, литургијску и пастирску праксу, него и то колико та света тајна пројављује својеврсну коегзистенцију двеју

онтологија у западној мисли. Узимајући у обзир да се сличне тврдње могу изнети и када се анализира читав опус Другог ватиканског концила, остаје отворено питање: којим путем ће кренути католичка мисао, не само у односу на сакраментологију, него, уопште, у контексту читавог богословља и црквеног живота? Од одговора на то питање директно зависи исход дијалога наших двеју Цркава, па зато поменуто тему упоредне мистириологије сматрамо егземпларном и веома битном¹.

С тим у вези, понудићемо најпре једну оквирну богословску визију покајничке праксе у раној Цркви, са посебним освртом на изворе који долазе из западног дела Цркве. Након тога ћемо указати на кључне моменте који су допринели промени такве поставке, све до њихове канонске артикулације на Тридентском концилу. Будући да постоји чврст став стручњака да се одредбе великог концила XVI века нису битније мењале све до Другог ватиканског концила, у следећем истраживачком одељку представимо конкретне промене које је у контексту сакраментологије и тајне покајања донео Други ватиканум. Нећемо, међутим, оставити по страни ни најновија дешавања у Католичкој Цркви, када је у питању рецепција последњег великог сабора Католичке Цркве и његове теологије сакрамента покајања и исповести. Током читаве анализе, све историјске моменте ћемо сагледавати кроз призму систематског богословља, односно, даваћемо им теолошка тумачења и указивати на њихове последице по литургијски живот Цркве. На крају ћемо, у виду синтезе, указати на јасне доказе онога што смо назвали коегзистенцијом двеју онтологија у католичкој теологији.

1. Покајничка дисциплина у западној Цркви: краћи историјски преглед²

Рана Црква је себе сматрала заједницом са Тројичним Богом помиренних, обраћених, светих, изабраних и спасених личности. Опраштање грехова је језгро новозаветне поруке, а спасање од смрти,

¹ Званични богословски дијалог Православне и Католичке Цркве разматрао је теме упоредне теологије светих тајни на састанцима Мешовите међународне комисије у Барију. (Уп. Матић, 2013, стр. 77–100).

² Уп. Kelly, 1999, стр. 238–246; 266–271; 532–537; Grossi и Di Berardino, 1984, стр. 179–202. Сличне изворе наводи и Tukara, 2017, стр. 12–22.

које је са њиме повезано, јесте садржај благе вести, која се преноси до краја света (уп. Лк 24, 47). Централни моменат и спојница ових реалности било је свето крштење, „једно крштење за опроштење грехова“ (Символ вере). Благодат новог живота у Христу, сјај славе Очевог у срцима просвећених, они носе, ипак, „у глиненим судовима“ (уп. 2Кор 4, 6–7). Иако хришћани не живе више по себи и за себе, него живи Христос у њима (уп. Гал 2, 20), често се дешава да „добро, што хоће не чине, него зло што неће, оно чине“ (уп. Рим 7, 19). Од новозаветних времена се, дакле, црквена заједница суочава са грехом, падом, па чак и отпадом појединих својих чланова (нпр. метафора неплодне лозе, која не остаје на чокоту истинског виноградара, Оца Христовог, па бива избачена, осушена и спаљена, у Јн 15, 1–7), али и са њиховим (по)кајањем и праштањем њихових грехова. Грех појединца има, очигледно, онтолошке последице (претња спаљивањем као нестајањем) и тиче се читаве заједнице (коју пали чине „пећином разбојничком“, како читамо у 2Клим 14, 1, на основу Мт 21, 13). Због тога се и оздрављење, процес повратка и коначни повратак палих, такође и неизоставно тиче читавог тела, целе Цркве. Управо због тога ће крајем II и почетком III века покајничка дисциплина бити веома слична катихуменату, у којој на свој начин учествују и верни и грешници свих категорија и сматраће се непоновљивом, тј јединственом у животу хришћана, иако је било различитих приступа том питању³. Сличност покајања и катихумената врхунила је у тоталном егзистенцијалном обрту покајника: непријатељ Бога и браће, постаје њихов сатрpezник. Зато се покајање, као и крштење испуњавало у причешћивању.

У контексту изразитог броја практичних варијација на тему форме покајања, изгледа покајничке дисциплине (дужине, врсте) и саме исповести, које назиремо у животу ране Цркве, овај еклисијални или *кинонијски* моменат нам се чини јединим општеприхваћеним и константним богословским ставом. О њему говоре најпре класична јеванђелска места, која се сматрају темељним (конституционалним)

³ Ригористичке струје су се позивале на: Јев 6, 4–6 („Јер није могуће оне који су једном просветљени, и окусили дар небески, и постали заједничари Духа Светога... када су отпали, поново враћати на покајање...“); 10, 26–31 („Јер ако ми грешимо хотимице и после примљеног познања истине, ту нема више жртве за грехе“); 1Јн 5, 16–17 (разликује грехе на смрт и не на смрт).

за покајничку дисциплину прве Цркве⁴, као што су Мт 18, 15–18; 16, 17–19; Јн 20, 21–23⁵. Осим њих, веома су битна сведочанства многих споменика постапостолског периода (прва два века), од којих ћемо поменути само оне типичне, који долазе из западне хемисфере Цркве Божје, као што су: *1Клим* и *2Клим*, *Варнавина* посланица, *Јермин Пасџир*⁶, али и неки апокрифни списи (*Дела Пејтрова* и *Дела Јованова*). У њима бележимо и посебно подвлачимо напомене о укључености читаве евхаристијске заједнице у процес васпостављања интегритета, како угроженог члана, тако и ње саме.

⁴ „Questi testi biblici sono fondamentali per la dottrina penitenziale della chiesa antica“, Grossi e Di Berardino, 1984, стр. 180.

⁵ „Ако ли ти згреши брат твој, иди и укори га насамом; ако те послуша, добио си брата свога. Ако ли те не послуша, узми са собом још једнога или двојицу да на устима два или три сведока остане свака реч. Али њих не послуша, кажи Цркви; а ако ли не послуша ни Цркву, нека ти буде као незнабожац и цариник. Заиста вам кажем: што год свежете на земљи, биће свезано на небу, и што год раздрешите на земљи, биће раздрешено на небу“ (Мт 18, 15–18). У овим стиховима неки аутори сагледавају јасан ехо синагогалне традиције (Рауш, 2007, стр. 182). „Којима опростите грехе, опраштају им се и којима задржите, задржани су“ (Јн 20, 23), потврђује још једном васкрсли Господ.

⁶ *1Клим* 2, 3–6: „...позванима, освећенима... ви сте... уздизали руке Сведржитељу Богу, молећи га да буде милостив, ако што и нехотично сагрешите. Даномоћно сте се подвизавали за сво братство... Плакали сте над гресима ближњих, њихове недостатке сматрали сте за сопствене“; 56, 1: „Молимо се, зато, и ми за оне који су у неком преступу“; 59, 2–4: „А ми ћемо бити невини од таквог греха и молићемо се, чинећи дугу и усрдну молитву и мољење, да би добро избројани број изабраних... сачувао Бог ... Молимо те, Владико, ... пале подигни, ... заблуделе од народа Твога поврати...“. *2Клим* 17, 1–3: „Покајмо се, зато, из свег срца, да неко од нас не пропадне... Помозимо, дакле, једни другима да и оне слабије узведемо на добро, да бисмо се сви спасили; и обраћајмо /враћајмо/ једни друге и поучавајмо, да бисмо сви... били сабрани у живот“. Аутор себе, пак, назива свегрешник, πανταρτωλος (18, 2). *Варнава* 19, 4: „Не гледај на лице када некога треба укорити због преступа“ (уп. *Дигахи* 4, 3). И код *Варнаве* налазимо израз свегрешници (20, 2), као и у *Дигахи* 5, 2. У *Јермином Пасџиру*, пак, налазимо: „Када их упознаш са овим речима, ... тада ће им се опростити сви греси који су раније згрешили, а и свима светима који су до овога дана сагрешили, ако се из свег срца покају и избаце из срца свога двоједушности. Јер се Господар заклео славом својом поводом изабраника својих: ако од овог одређеног дана буде још грешења, они неће имати спасења. Јер је покајање праведнима завршено: навршени су дани покајања за све свете, док ће незнабошцима покајање бити до последњег дана“ (*Виђење* 2, VI, 4–5).

Тако, у *1 Клим*, налазимо речи које на изразит начин потврђују тезу о киновнијској визији покајања. Њима, наиме, аутор позива племените, милосрдне и пуне љубави да кажу: „Ако су због мене буна и свађа и раздори, повлачим се, одлазим, где год хоћете, и чинићу што ми заповеди мноштво (πλήθος, заједница верних), само нека стадо Христово буде мирно“ (54, 1).

Осим поменутог киновнијског визије комплетног процеса покајања, праштања и повратка у заједницу (зацељивања ране конкретне личности, али и целе локалне Цркве⁷), што је заједнички приступ обе хришћанске хемисфере, већ у првим вековима може се констатовати и једна специфичност западне визије греха и покајања, која ће остати њена трајна компонента. Помињали смо већ став о томе да се од најранијих времена о крштењу говорило у контексту опраштања грехова, што је постало и саставни део текста Никејско-цариградског Символа вере. Сам по себи, тај податак није споран, нити представља истраживачку новину. Пажљивије ишчитавање извора наводи нас, ипак, на закључак да је такав приступ, изолован од других могућих углова посматрања, од најранијих времена задобио привилеговани статус на хришћанском западу. *Варнава* говори о старозаветним Израиљцима и о пророчанству да „они оно крштење које доноси опроштење грехова неће прихватити“ (11, 2), док „ми улазимо у воду испуњени гресима и нечистотама, а излазимо плодоносећи у срцу страх, и наду на Исуса имајући у духу“ (11, 11)⁸. Зато је циљ хришћанског живота очување тела чистим и залога крштења (печата) неупрљаним (уп. *2 Клим* 8, 6). На Западу је, дакле, примарна сврха крштења временом све више сагледавана као отпуштање грехова појединца, да би се на крају тако и дефинисала и канонски санкционисала. Иако константан, овај приступ крштењу није једини, нити искључујући. Џон Кели подсећа на то, говорећи: „Старија павловска концепција крштења као примене искупитељске Христове смрти на верника, изгледа да је ублажена“ (Kelly, 1999, стр. 239). Новозаветни списи, посебно у павловском корпусу, као и источни Оци касније⁹, изражавају

⁷ Овај приступ се може наћи и код католичких аутора и у XX веку. Уп. Ранер, 2006, стр. 583–584.

⁸ Слично и у *Варнава* 16, 8: „Добивши опроштење грехова и уздавши се на Име, постали смо нови...“.

⁹ Уп. *Пројлас айосѿолске ѿројоведи* Светог Иринеја Лионског: „Вера нам то

и једну експлицитно онтолошку визију крштења, као личне пасхе новокрштеног и његовог уипостазирања у Христа (облачења у Христа), што се поистовећује са уласком у заједницу Светога Духа и добијањем статуса синова Божјих (*filii in Filio*), без посебног инсистирања на првобитној грешности кандидата и спирању његових грехова. Међутим, као што рекосмо, упркос постојању обеју визија, код западних теолога преовладала је својеврсна терапеутска визија крштења, која је битно повезана и са теологијом покајања, али и са учењем о стварању света и човека, првородном греху, паду и њиховим последицама.

Не чуди, стога, коначно прихватање приватне исповести већ од VI века на континенталном Западу, под утицајем острвских калуђера. У том периоду, наиме, већи број ирских монаха почиње да проширује латинском Европом нову праксу кајања, праксу приватног покајања, која је произашла из манастирске традиције, у којој је монах исповедао своје грехе другом брату (који није морао бити свештеник) и од њега добијао савете и духовно руковођење. Тако се индивидуална исповест нашла пред већ посусталом праксом јавног кајања (све мањи број људи јој је приступао, јер је била оштра, захтевна, дуготрајна и предлагана је једном у животу, због чега се одлагала до самртне постеље) и почела је да убира симпатије. Званична Црква је у почетку оштро реаговала против тих новотарија и „злоупотреба, па су свакојаки сабори и синоди покушавали да је забране. Но, она је јасно одговарала насušним пастирским потребама и до X века се скоро свуда проширила“ (Рауш, 2007, стр. 183). О томе сведочи и ново устројство црквеног ентеријера. Кинонијски аспект покајања изражавао се раније на литургијски начин, као јавно дело читаве заједнице. Сада чин исповести бива редукован у скупчени простор исповедаоница¹⁰. Од некадашњег заједничког акта дошло се до изразито статичке поставке, до тзв. „тариф(ира)ног“ покајања. Покајничка дисциплина бива приватизована и тајна (јавља се и подржава готово па мит о неповредивости и тајности исповести), потраживала је све више елаборацију психолошког

доноси... прво, чини нас да памтимо да смо примили Крштење за опроштење грехова... Она нас учи да је то Крштење печат вечног живота и новог рођења у Богу, тако да људи нису више мртви, него смо од сада синови Бога вечног“ (3).

¹⁰ Уп. Bedogni, 2014, стр. 89–90.

приступа греху, кајању, исповести, а тиме и спасењу. Првенствено, уведена је пракса фреквентног приступања исповести, а одбачена чврста вера ране Цркве у једно и непоновљиво потпуно покајање у животу и повратак Цркви. У XII веку већ бележимо завршетак ове радикалне промене на латинофонским територијама, тако да у том периоду „покајање задобија физиономију која траје до наших дана“ (Grossi и Di Berardino, 1984, стр. 182). Канонско санкционисање већ постојећег стања налазимо у одлукама IV Латеранског сабора 1215. године, у 21. поглављу, које се назива „Исповест, чување тајне од стране свештеника и примање причешћа на Васкрс“ (Denzinger и Hünemann, 2002, стр. 812–814)¹¹. У тим канонима се приватна исповест грехова који оптерећују савест индивидуе озакоњује и потражује макар једном годишње, тако да првобитна тешка злоупотреба постаје општеприхваћено правило, не само у Католичкој Цркви, него и у читавом хришћанском свету. Будући да се текст одредбе о покајању и сакраменталној исповести наставља канон о причешћу макар на Васкрс, врло брзо се у свести хришћана развила законитост о неопходној исповести пре сваког причешћивања. Временом је одлагање исповедања довело

¹¹ Наводимо три конкретна параграфа: „812. Neka svi vjernici, obaju spolova, nakon što dođu u godine razlikovanja, barem jedanput godišnje, sami sve svoje grijehe vjerno ispovijede vlastitom svećeniku i neka nastoje, prema svojim snagama, izvršiti naloženu pokoru, primajući pobožno, barem o Uskrsu, sakrament euharistije, osim ako bi se po savjetu vlastitog svećenika privremeno trebali suzdržati od toga zbog nekog opravdanog razloga: u suprotnom, neka se živom zabrani ulazak u crkvu, a mrtav neka nema kršćanski pokop. Neka se zbog toga ova spasonosna odredba često obznanjuje u crkvama, da netko ne bi zaslijepljen neznanjem imao pokrov isprike. Ako bi pak tko zbog opravdanog razloga htio ispovjediti svoje grijehe stranom svećeniku, treba prije tražiti i dobiti dozvolu od vlastitog svećenika, jer ga inače taj ne bi mogao odriješiti ili vezati.

813. Svećenik pak neka bude promišljen i oprezan, kako bi kao vješt liječnik na rane ozlijeđenog izlio vino i ulje [usp. Lk 10,34], brižljivo istražujući okolnosti i grješnika i grijeha, čime će razborito shvatiti, kakav savjet treba pružiti, kakav lijek primijeniti, služeći se različitim pokušajima za ozdravljenje bolesnika.

814. Neka pak jako pazi da riječju ili znakom ili na neki drugi način ne bi odao grješnika. Ako bi pak trebao razboritiji savjet, treba ga oprezno tražiti bez ikakvog označavanja osobe; određujemo naime da se onoga koji bi se usudio obznанити grijeh, који је njemu otkriven на суду pokore, не само лиши svećeničke službe, него да га се затвори у strogi samostan да чини doživotnu pokoru“.

и до одлагања причешћивања, што је довело Цркву до ивице реалне егзистенције¹².

2. Учење Тридентског и Другог ватиканског концила о сакраменту покајања

Свеобухватна кодификација тајне покајања и исповести, извршена је на Тридентском концилу¹³, током његовог XIV заседања (25. новембар 1551), када је проглашена доктрина о најсветијим сакраментима покајања и последње помасти (*Dottrina dei santissimi sacramenti della penitenza e dell'estrema unzione*). Занимљиво је да на самом почетку оци сабора оштро подвлаче сврху тајне покајања, идентификујући је са сврхом крштења, а обе су — опроштај грехова: да крштени нису издали праведност, коју су добили на крштењу, „ne bi bilo potrebno da osim krštenja bude ustanovljen neki drugi sakrament za oproštenje grijeha“¹⁴. Зато Бог налази лек у сакраменту пенитенције, којим се на пале после крштења примењује „dobročinstvo Kristove smrti“. Потпуно сагласан са већ утврђеним принципима западне сакраментологије, Тридентски концил дефинише покајање, четврти сакрамент, одређује новозаветни моменат његовог установљења¹⁵, прописује његову бит (материју¹⁶, форму¹⁷ или тајносавршитељну формулу, супстанцу и ефекат¹⁸) и осуђује

¹² О последицама таквог приступа тајни спасања, писали смо у Матић, 2014.

¹³ О богословским претпоставкама рада овог концила, писали смо у Матић и Petrović, 2014, стр. 291–293.

¹⁴ Уп. Denzinger и Hunermann, 2002, стр. 1667–1719: „O potrebi i ustanovljenju sakramenta pokore. Kada bi svi preporođeni imali zahvalnost prema Bogu, da ustrajno brane pravednost primljenu u krštenju po njegovoj dobrohotnosti i milosti, ne bi bilo potrebno da osim krštenja bude ustanovljen neki drugi sakrament za oproštenje grijeha“.

¹⁵ Il Signore, poi, istituì il sacramento della penitenza principalmente quando, risorto dai morti, soffiò sui suoi discepoli dicendo: *Ricevete lo Spirito santo; a coloro, cui rimetterete i peccati, saranno rimessi. A coloro cui li riterrete, saranno ritenuti* (Јн 20, 22–23). Уп. *Concilio di Trento*. IntRes: <http://www.totustuustools.net/concili/trentoc.htm>.

¹⁶ То су „čini samog pokornika, to jest, pokajanje, ispovijed i zadovoljština“.

¹⁷ Речи делитеља сакрамента: „Ја те одрешујем“.

¹⁸ „Zaista pak je predmet i učinak tog sakramenta, ukoliko se misli na njegovu snagu i učinkovitost, pomirenje s Bogom...“

старе (новацијанске) и нове заблуде (лутеранске)¹⁹, које се тичу тих предањских ставова, сумираних у ставу да су покајање и исповест установе *iure divino*. У другом поглављу, оци анализирају разлике сакрамената покајања и крштења, али у јуридикчкој оптици. Кључна несразмерност ових тајни је у њиховим различитим плодовима: крштењу се признаје узвишеност, јер човек постаје нова твар, али, ово посебно подвлачимо, текст одлуке хита да то директно повеже са „стицањем пуног и тоталног опроштења свих грехова“. А сакраментом покајања до те „obnove i cjelovitosti nikako ne možemo stići ... bez naših velikih molbi i napora, jer to traži Božja pravednost, te su sveti oci pokoru s pravom nazvali 'својеврсним мукотрпним крштењем“ (Уп. Григорије Назијанзин, *Oratio* 39 in sancta lumina, п. 17, PG 36, 355–356). Та „мука“ је повезана првенствено са испитивањем савести и потребом да човек ис-поведи све своје грехе („и по врсти и један по један“), јер их овлашћени исповедник може отпустити, тек када их све чује и сазна. „Iz toga slijedi da pokornici u ispovijedi trebaju iznijeti sve smrtne grijehе, kojih si je čovjek svijestan poslije marljivog ispitivanja svoje savjesti, pa bili oni i najskrovitiji...“ (уп. DH 1680). Канони траже да покајник, „nakon što se brižljivo ispita i istraži skrovite nabore svoje savjesti, ispovjedi one grijehе за које се сјети да је смртно увриједио Господина и Бога свoga“. Зато се и сама тајна исповест дефинише као од Христа жељена и у Цркви *свагда* (од првих дана њене историје) постојећа реалност и она задобија апсолутну предност над јавном покајничком дисциплином²⁰. Као закључак ових размишљања, наилазимо на саборску одлуку, чврсту потврду одлука Четвртог латеранског сабора, која је (ин)директно присутна до наших дана, како код католика, тако и у многим православним

¹⁹ Параграфи 1681–1682, на пример, директно се односе на Лутерова, Меланхтонова и Калвинова дела: M. Luther, *De captivitate Babylonica Ecclesiae*: De sacramento poenitentiae, M. Luther, *Propovijed na Cvjetnicu* 1524; Ph. Melancton, *Apologia Confessionis Augustanae* (1531), čl.1 1, br.7, Ph. Melancton, *Loci communes theologici*, (CpRef 21, 493); J. Calvin, *Institutio Christianae religionis* (1536), погл. 5 (CpRef 29, 158).

²⁰ „Zbog toga su najsvetiji i najstariji oci velikom i jednodušnom suglasnošću uvijek preporučivali tajnu sakramentalnu ispovijed, kojom se sveta Crkva uvijek služila a kojom se služi i sada, te se jasno pobija isprazna kleveta onih koji se ne stide učiti daje ona (tajna ispovijed) daleko od Božje zapovijedi i daje ona ljudska izmišljotina, te da ima svoj začetak kod otaca okupljenih na 4. lateranskom saboru [kan. 8]“.

заједницама: „Zbog toga se u читавој Crkvi, s velikim plodom за душе вјерника, већ обдржава тај спасоносни обичај да се исповиједа у оно свето и најпогодније вријеме коризме (Свете четрдесетнице) ...“.

Након поглавља о делитељу сакрамента и о постојању изузетака у решавању случајева (поглавља 6. и 7.), веома је значајан параграф о потреби и плодовима сатисфакције (задовољштине²¹), о чињењу дела покајања, јер је готово експлицитна пројава свих сегмената легалистичког духа концила, који смо поменули. Концилски оци сматрају институцију задовољштине прастаром, али и оном коју у то време највише нападају они који су само ликом побожни. Зато сабор тврди да је „potpuno krivo i daleko od Božje riječi, да Gospodin nikada не опрашта *krivnju*, а да не би оprostio i *kaznu* [кан. 12 и 15]“²², јер је другачији статус некрштених од грешних хришћана, који су оскрнавили дар Духа. Зато, пут задовољштине, с једне стране, „прикладан Божјем милосрђу“, а са друге, има јаку педагошку функцију, јер одвлачи од греха, „te kao nekom uzdom obuzdavaju pokornike и чине их у будућности опрезнијима и буднијима; (задовољштином) се liječe и остаци grijehа, te се suprotnim kreposnim djelima odstranjuју zle navike stečene lošim životom“.

Надаље, Црква, према ставу Тридента, никада није имала сигурнији пут којим би се одстранила „priјетећа Božја kazna“, од дела покорe (Мт 3, 28; 4, 17; 11, 21), која се чини „са правим болом душе“. Више од тога, трпљење у покајању нас чини сличним Христу, јер он је дао задовољштину за наше грехе (уп. Рим 5, 10; 1Јн 2), „od kojeg imамо оно најsigurnije jamstvo, jer ако zajedно trpимо, zajedно ćemo biti и прослављени [usp. Рим 8,17]“. На тај начин, у Христу, у коме живимо, и покајање и плодове покајања приносимо. Сабор, надаље, упозорава свештенике (1692), да не поступају преблаго са покајницима, „nalažući vrlo lake чине за vrlo теške grijehе, [чиме би] postали sudionici туђих grijehа [usp. 1 Tim 5,22]. Neka пак имају pred очима, да задовољштина коју nalažu не буде samo чуварика novог života и lijek за slabost, nego такођер kazна и pokora за prošле grijehе“. То

²¹ Веома искрен закључак о томе колико је овај концепт стран православљу, даје Анте Матељан, који тврди да „se у контексту pokорничких чина posве избјегава и сам појам задовољштине“ (Mateljan, 2007, стр. 304).

²² Ради се о параграфу DH 1687, којим се упућује на дело Ph. Melanchton, *Apolo-logia Confessionis Augustanae* 13.

никако не значи да су новотарци у праву када католички сакрамент исповести називају установом „срцбе и казне“, јер су на исти начин поступали и „прастари оци“. Читав одељак о светој тајни покајања, завршава се списком 15 канона, у којима се, под претњом анатеме, кратко и ефектно резимирају претходни теолошки ставови и пастирски савети сабора.

Катихизиси, служебници и требници, настали после Тридентинума, били су на снази све до Другог ватиканског концила, односно 400 година. У том периоду црквена свест је додатно поткрепљивала и учвршћивала сакраментално богословље великог сабора XVI века, тако да битних варијација није уопште ни било. За многе католике, све до Другог ватиканског концила, приватна сакраментална исповест је представљала апсолутно правило. Други ватикански концил, пак, доноси одређене промене, које се најчешће описују као епохалне. О теми исповести и покајања говори се на више места (уп. SC 72, CD 30, PO 5, LG 11), који подвлаче велику важност тог сакрамента. Посебно је битан последњи поменути цитат из Догматске конституције о Цркви: „Они који присуствују сакраменту покајања, примају од милосрђа Божјег опроштај увреде нанете Богу и уједно се мире са Црквом, коју су својим грехом ранили, а која за њихово обраћење дела са љубављу, примером и молитвом“ (LG 11). Овај навод представља први став једног римокатоличког концилског документа (донетог крајем 1964. године), који говори о еклисијалном значају свете тајне покајања²³. Будући да се концил није бавио догматском подлогом исповести и покајања, остаје потпуно нејасно на који начин се очекује да еклисијална, богослужбена и кинонијска димензија сакрамента заживе. Посебно то питање добија на значају, када се узме у обзир да су оци концила из XX века, заправо остали на истим позицијама теологије покајања, које је утврдио Тридентски сабор. У покушају одговора на ово питање, нису од велике помоћи ни документи који су донети касније, посебно током понтификата Јована Павла II²⁴. У

²³ Уп. Tamarut, 2009, стр. 138. Tamarut, 2000, стр. 177–180.

²⁴ На пример, обновљени *Поредок њокајања*, из 1973, Јован Павле II, постсинодална побудница, *Помирење и њокајање*, 2. децембар 1984. (*Reconciliatio et paenitentia*, IntRes: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_o2121984_reconciliatio-et-paenitentia.html), затим нови *Катихизис Католичке Цркве* из 1994. године, *Компендијум Катихизиса* из

тим документима се тајни покајања не приступа више у оштрој јуридичкој оптици. Сада се о исповести говори као сакраменту који има изражену „терапеутску или медицинску“ функцију. Тако, папа Јован Павле II, пишући о ефекту лечења, који се постиже покајањем, тврди: „То је повезано са чињеницом да се Христос у Јеванђељу представља као лекар, док се његово откупитељско дело врло често, још од најстаријих времена, назива *medicina salutis*.“ Папа, надаље, подсећа на Августинове речи „Желим да лечим, а не да оптужујем“, па закључује да захваљујући терапији исповести, грех не одводи у очај. Али, поново, све ово је изводљиво, једино ако се спозна интимна страна грешника (*una conoscenza dell'intimo del peccatore*), и поново се тражи, као кроз читаву историју западне визије покајања, искрена и потпуна оптужба свих грехова, коју покајник мора да изврши (Уп. Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31, 2). Тајна покајања, у крајњој инстанци, остаје у оптици индивидуалног греха, покајања и спасања јединке. Циљ је „приблизити се Божјој светости, поново открити истину о себи коју је грех помутио и пореметио, постићи ослобођење у дубини свога бића и васпоставити изгубљену радост, радост да смо спасени“ (Уп. Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31, 3). При таквом стању ствари, измена богослужбеног простора у коме се врше исповести (веће и светлије просторије, са столом на коме су Библија и свећа), ипак изгледа тек као козметичка промена.

Катихизис Католичке Цркве, такође, преноси тридентинску дефиницију покајања (ССС 1451), указујући на вишезначност тајне, јер је овај сакрамент: обраћења, покајања, исповести (помиње се и исповедање као похвала Бога), опроштаја и помирења, према 2Кор 5, 20 (уп. СССР 1423–1424). Посебно је битан документ апостолско писмо у виду моту проприја папе Јована Павла II, *Misericordia Dei*, који говори о неким богослужбеним аспектима свете тајне покајања. Папа је, наиме, приметио да се у неким регионима олако приступа тајној исповести верника, те да им се без довољне пастирске бриге даје опште или колективно разрешење грехова.

2005. године, али и апостолско писмо у виду моту проприја папе Јована Павла II, *Misericordia Dei*, од 7. априла 2002. године (IntRes: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/lt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020502_misericordia-dei.html).

3. Систематизација: западно богословље и тајна покајања

Након ове, елементарне анализе историјског тока и развоја тајне покајања на Западу, потребно је систематски проценити богословске основе приступа западне мисли овом сакраменту. Шта је у позадини овакве сакраментологије, а тиме и схватања свете тајне покајања? Подмет римокатоличке светотајинске теорије и праксе налази се у огромном значају који је придаван теологији греха, који је постојао у доконцилској католичкој традицији у читавом западном свету. Историчар Џеј Долан идентификује четири стуба читаве претконцилске традиције: ауторитет, грех, обред и чудо²⁵. „Такво 'религиозно католичанство', које се у многome налазило под утицајем Августиновог песимизма, у свему је видело опасност греха /претњу греха/" (Рауш, 2007, стр. 184). Искрено тумачећи одређену праксу, која се током векова формирала, одређени католички теолози признају да се њихов етос у огромној мери своди на „културу греха“ (Уп. Рауш, 2007, стр. 184, који се позива на поменуто Доланово дело). Пројаве те културе су вишеструке: постојање мноштва строгих и прецизних молитвеника и упутстава за исповедање греха и њихово таксативно навођење (почев од Латеранског концила и исповедничких сума, које су опстале до XX века, а данас су се преобразиле у суме моралног богословља²⁶), психологизација светотајинског живота (упорно преиспитивање савести²⁷), *imitatio Christi* ради уподобљавања његовим спасоносним мукама, поклоњење хостији и Исусовом Светом срцу, проповед о аду и пакленим мукама, изражена сексуална етика²⁸ и подозривост ка браку и чулном свету... Ове и друге реалности наводе нас на следећи закључак. Из класичне западнохришћанске визије Адамовог па-

²⁵ Ради се о делу Dolan, J. (1985). *The American Catholic Experience*. Garden City, New York: Doubleday, стр. 221, које наводи Рауш, 2007, стр. 184.

²⁶ Уп. Хейз и Джирон, 2007, стр. 464.

²⁷ Користи се чак израз „*tormentare le coscienze*“, који подразумева тортурисање, полицијско испитивање, психијатријско посматрање, лекарски надзор савести. Зато се у новијој римокатоличкој литератури која говори о предиспозицијама исповедника, од њега увек тражи психолошки сензибилитет.

²⁸ Концентрација на грехове из сексуалне сфере посебно је појачана у XVII веку, када је Света Канцеларија све грехе тог типа назвала смртним (Уп. Хейз и Джирон, 2007, стр. 465).

да, као преступа заповести, који се повезује са теологијом казне, задовољштине и откупа, а затим и са развијеном индивидуалистичком амартиологијом, филозофијом зла и демонологијом, директно произлази и поменути изражени егоцентрични терапеутски поглед на крштење и исповест. Иако ће за њихову елаборацију бити неопходна појава генија, попут блаженог Августина и Томе Аквинског, ми у приступу крштењу као првенствено изразитом *тхерапеутичком* средству, бележимо одређене последице поменуте богословске теорије. На крају крајева, комплетна активност Католичке Цркве (посебно папе Војтиле) у XX веку на васпостављању изворног покајања, повезана је са њиховим ставом да су хришћани изгубили свест о греху, да је Запад упао у кризу смисла греха, којој се мора супротставити, враћањем дубљој анализи огреховљености природе и борбе против грешности, да би се уопште говорило о покајању. Често се понављају речи папе Пија XII: „Грех века је губитак смисла о греху“²⁹.

Западна мисао приступа тајни живота и спасања са позиција онтологије индивидуе, од бића које већ јесте и постоји по себи. То налазимо и на последњем католичком сабору. У одлукама Другог ватиканског концила коегзистирају два речника и два приступа Цркви, њеним структурама, њеним сахраментима и, свакако, тајни покајања, сапостоје две онтологије. За оце сабране на Другом Ватикануму, Црква је, пак, истовремено: вечни наум Оче, али и оруђе (*instrumentum*) спасања; предвечно замишљена реалност, али и привремена институција посредничког и припремног карактера (која има своје време). Заснована Христовом крсном жртвом, она касније бива одуховљена на Педесетници. Задатак Цркве је да служи људском роду, да буде једноставна, понизна и пријатна мајка и сестра свих људи, јер је још увек несавршена у светости (уп. LG 48)³⁰. Концил третира сакраментологију у оквирима „традиционално“

²⁹ Уп. Targonski, 2015, стр. 452.

³⁰ Одавде извире потреба за правним осигурањем Цркве. Та тежња за њеном сигурношћу уклапа се, пак, у перцепцију временске и институционализоване Цркве (све до њеног социолошког и политичког преображаја у државу). Иначе, потребу за историјским осигурањем Цркве, сматрамо концептом који је неспојив са православном есхатолошком еклисиологијом, која прати новозаветну веру у непостојаност, пролазност и неутемељеност садашњег града, у коме привремено обитавамо.

западне теме времена Цркве, Цркве као посреднице, инструмента спасења, особито њене погрешивости, њене „људскости“, па тиме и њеног краја. Након тих констатација, читав задатак свих седам сакрамената јесте етичко и естетско побољшање индивидуе, поправка и ремонт бића, коришћење свих расположивих благодатних средстава (посебно Евхаристије) да се некако дође до доброг бића. Другачије и није могуће, када је сва мисао у крајњој инстанци обузета протолошком и индивидуалистичком онтологијом.

Конкретно, онтологија индивидуе не посматра грех као егзистенцијални крах, као смртну претњу, као опасност небића, него као мрљу коју треба опрати, таму коју треба изгнати, болест коју треба излечити (у ублаженом дуалистичком, квазигностичком смислу). Природа зла се у католичкој мисли, дакле, до наших дана схвата, сагласно дефиницији Томе Аквинског, која почива на Августиновој теологији, а коју је у новије време изразио сажето папа Јован Павле II: „Зло је увек одсуство, недостатак некаквог добра које би у датом бићу требало да постоји“³¹. Ни у једној од тих визија, дакле, само биће није угрожено, не доводи се у питање постојање, већ само квалитет постојања (отуд логичка могућност пургаторијума у таквој онтологији).

Закључак

Римокатоличка сакраментологија (баш као и православна мистириологија) има своју генезу. Она није једнозначна, имала је различите фазе и пројаве, често се показује ретроградним ходом, али свакако има неке изразите константе, које теолог треба да идентификује, опише и богословски процени. Средњи век је био одлучујући историјски период, у коме је, под учитељском влашћу Рима, од тада неприкосновеног литургијског центра западне Цркве, запечаћен дотадашњи процес легалистичког унифицирања обредног дела вршења светих тајни (започет још каролиншком епохом), утврђивања верског значаја и уједначавања богословских тумачења сакрамената. Промене у практичном делу, у вршењу светих тајни, праћене су новим богословским развојем, кога карактеришу нови речник и нова методологија, тј. примена аристотеловских концепата

³¹ Jovan Pavle II, 2008, стр. 11.

при постављању нових и у решавању старих литургијских проблема. Продор германског духа и његов спој са римским менталитетом, окаменио је јуридикку слику Цркве, чиме је додатно потиснут њен есхатолошки идентитет и кинологијска визија спасања. Све ово се особито одразило на теологију свете тајне покајања и остало њен саставни део до данашњих дана.

Литература

- Bedogni, P. (2014). Ridisegnare il luogo della penitenza. *Rivista Liturgica*, 101, 1, 87–100.
- Denzinger, H., Hunermann, P. (2002). *Zbirka sažetaka vjerovanja, definicija i izjava o vjeri i ćudoređu*. Ѓakovo: Karitativni fond UPT „Ne živi ćovjek samo o kruhu“.
- Grossi, V., Di Berardino, A. (1984). *La Chiesa antica: ecclesiologia e istituzioni*. Roma: Borla.
- Jovan Pavle II (2008). *Sećanje i identitet. Razgovori na početku novog milenijuma*. Beograd: CLIO.
- Kelly, J. N. D. (1999). *Il pensiero cristiano delle origini*. Bologna: EDB.
- Concilio di Trento. Sessione XIV (25 novembre 1551). <http://www.totustuustools.net/concili/trentoc.htm> (1.5.2018).
- Mateljan, A. (2007). Sakrament pokore u pravoslavlju. Povijesni razvoj i teologija 'Svete tajne ispovijedi/pokajanja'. *Crkva u svijetu*, 42, 2, 285–305.
- Матић, З. (2013). *Да истинујемо у љубави. Званични дојословски дијалој Православне и Римске Католичке Цркве*. Пожаревац: ОПК.
- Матић, З. (2014). Фундаменталистичке тенденције у енциклици *Quanta cura*. *Теме*, 2, 855–876.
- Matić, Z., Petrović, P. (2014). Holy Tradition in Theology of Yves Congar. *Philotheos*, 14, 287–303.
- Moro, D. (2000). Teološki pristup sakramentu pomirenja i pokore danas. *Služba Božja*, 40, 2, 163–186.
- Ранер, К. (2006). *Основание веры. Введение в христианское дојословие*. Москва: ББИ Св. Ап. Андрея.
- Рауш, Т. (2007). *Католическое в третьем тысячелетии*. Москва: ББИ Св. Ап. Андрея [оригинал: Rausch, T. P. s.j. (2003²). *Catholicism in the Third Millennium*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press].
- Tamarut, A. (2009). *Da bismo imali udjela sa Kristom*. Zagreb: Glas Koncila.
- Targonski, F. (2015). Il sacramento della penitenza in prospettiva antropologica. *Miscellanea Francescana*, 115, 451–467.
- Tukara, D. (2017). Pokora u ranokrćanskome razdoblju s posebnim osvrtom na svetoga Ambrozija. *Diacovensia*, 25, 11–35.
- Хейз, М., Джирон, Л. (2007). *Современное католическое дојословие. Христотомия*. Москва: ББИ Св. Ап. Андрея.

ДОДАТАК

Научни
богословски скуп

Испунило се време
и приближило се Царство Божје;
покајте се и верујте у Јеванђеље
(Мк 1, 15)

ПОКАЈАЊЕ ПРАШТАЊЕ И СПАСЕЊЕ

У САВРЕМЕНОЈ (ПОСТМОДЕРНОЈ) КУЛТУРИ

Манастир Покајница
21. мај 2018.



Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
ИНСТИТУТ ЗА СИСТЕМАТСКО БОГОСЛОВЊЕ



Епархија
пољско-браничевска
ОДБОР ЗА ПРОСВЕТУ И КУЛТУРУ

епископ браничевски проф. др ИГНАТИЈЕ (Мидић)

проф. др БОГОЉУБ ШИЛАКОВИЋ

протојереј-ставрофор проф. др ВЛАДИМИР ВУКАШИНОВИЋ

протојереј-ставрофор проф. др ЗОРАН КРСТИЋ

проф. др ПРЕДРАГ ДРАГУТИНОВИЋ

протојереј-ставрофор проф. др ДРАГОМИР САНДО

проф. др ДРАЖЕН ПЕРИЋ

проф. др РАДЕ КИСИЋ

протођакон доц. др ПРЕДРАГ ПЕТРОВИЋ

доц. др СРБОЉУБ УБИПАРИПОВИЋ

ђакон доц. др ЗДРАВКО ЈОВАНОВИЋ

јереј доц. др ЗОРАН ДЕВРЊА

јереј доц. др АЛЕКСАНДАР ЂАКОВАЦ

протођакон доц. др ЗЛАТКО МАТИЋ

јереј асистент др ВУКАШИН МИЛИЋЕВИЋ



Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
ИНСТИТУТ ЗА СИСТЕМАТСКО БОГОСЛОВЉЕ



Епархија
пожаревачко-браничевска
ОДБОР ЗА ПРОСВЕТУ И КУЛТУРУ

Научни скуп

**Испунило се време и приближило се Царство Божје;
покајте се и верујте у Јеванђеље (Мк 1, 15)**
Покајање, праштање и спасење у савременој (постмодерној) култури
Покајница, 21. мај 2018. године

ПРОГРАМ

9.30 окупљање предавача

10.00 Отварање скупа, поздравне речи

10.10–10.30 уводно предавање
епископ браничевски проф. др **Игнатије** (Мидић):
Света Литургија и покајање

ПРВА СЕСИЈА

Библијске и светоотачке претпоставке

(10.30 – 12.15)

модератор: **З. Матић**

10.30–10.45 проф. др **Богољуб Шијаковић**:

Ка једној философији праштања

10.45–11.00 проф. др **Предраг Драгутиновић**:

Испуњење времена, Царство Божије, покајање и вера у Еванђеље. Егзегеза Мк 1, 15

11.00–11.15 протођакон доц. др **Предраг Петровић**:

О пореклу зла у спису *О божанским именима* божанственог Дионисија Ареопажита

11.15–11.30 проф. др **Раде Кисић**:

Покајање као *contritio amoris* у учењу Св. Григорија Двојеслова

11.30–11.45 јереј доц. др **Зоран Деврња**:

Покајање у канонском предању Цркве

11.45–12.15 Дискусија

12.15–12.45 кафе пауза и послужење

ДРУГА СЕСИЈА
Сведочанства литургијског и пастирског богословља
(12.45–14.30)
модератор: **Р. Кисић**

- 12.45–13.00 протојереј-ставрофор проф. др **Владимир Вукашиновић**:
Псевдоморфоза светотајинског етоса: Покајање и Евхаристија у Карловачкој митрополији 18. века
- 13.00–13.15 доц. др **Србољуб Убипариповић**:
Света тајна исповести и покајања и обнова литургијског живота у Православној Цркви: извесне недоумице и актуелни изазови
- 13.15–13.30 протојереј-ставрофор проф. др **Зоран Крстић**:
Вера као димензија личне среће у религијском менталитету савременог човека
- 13.30–13.45 ђакон доц. др **Здравко Јовановић**:
„Преумљење“ и „постмодерни заокрет“ – контекстуална конвергентност појмова
- 13.45–14.00 протојереј-ставрофор проф. др **Драгомир Сандо**:
Педагошки смисао покајања
- 14.00–14.30 Дискусија
- 14.30–15.15 пауза, послужење, шведски сто за предаваче

ТРЕЋА СЕСИЈА
Концепт покајања у оквирима систематског богословља
(15.15–16.55)
модератор: **С. Убипариповић**

- 15.15–15.30 проф. др **Дражен Перић**:
Покајање – благодатни дар онтолошког јединства и човекољубља Божијег
- 15.30–15.45 јереј доц. др **Александар Ђаковац**:
Есхатолошка димензија покајања
- 15.45–16.00 јереј асистент др **Вукашин Милићевић**:
Покајање – испуљење времена
- 16.00–16.15 протођакон доц. др **Златко Матић**:
Исповест и покајање у Католичкој Цркви: од Тридентског до Другог ватиканског концила (и назад?)
- 16.15–16.55 Дискусија и завршетак радног дела скупа
- 17.00–17.45 Празнично вечерње
- 18.30 Коктел за предаваче у винарији Амбелос
- 19.00 – Свечана вечера за предаваче у винарији Амбелос











Публиковање књиге помогла је

**Управа за сарадњу с црквама
и верским заједницама
Владе Републике Србије**

©2018 Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац
Институт за систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду

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

CIP - Каталогизација у публикацији
- Народна библиотека Србије, Београд

271.2-55-549(082)

НАУЧНИ богословски скуп Покајање, праштање и спасење у
савременој (постмодерној) култури (2018 ; Манастир Покајница)
Зборник радова / Научни богословски скуп Покајање, праштање
и спасење у савременој (постмодерној) култури, Манастир
Покајница, 21. мај 2018. ; Златко Матић, уредник.

- Београд : Институт за Систематско богословље Православног
богословског факултета Универзитета у Београду ; Пожаревац :
Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске,
2018 (Ужице : Графичар).
- 205 стр. : илустр. ; 20 cm

На насл. стр.: Поводом прославе два века
оснивања манастира Покајница.

- Сlike аутора.
- Тираж 200.
- Белешке о ауторима уз текст.
- Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија уз сваки рад.

ISBN 978-86-87329-63-8

а) Свете тајне - Покајање - Православна црква - Зборници

COBISS.SR-ID 269958156