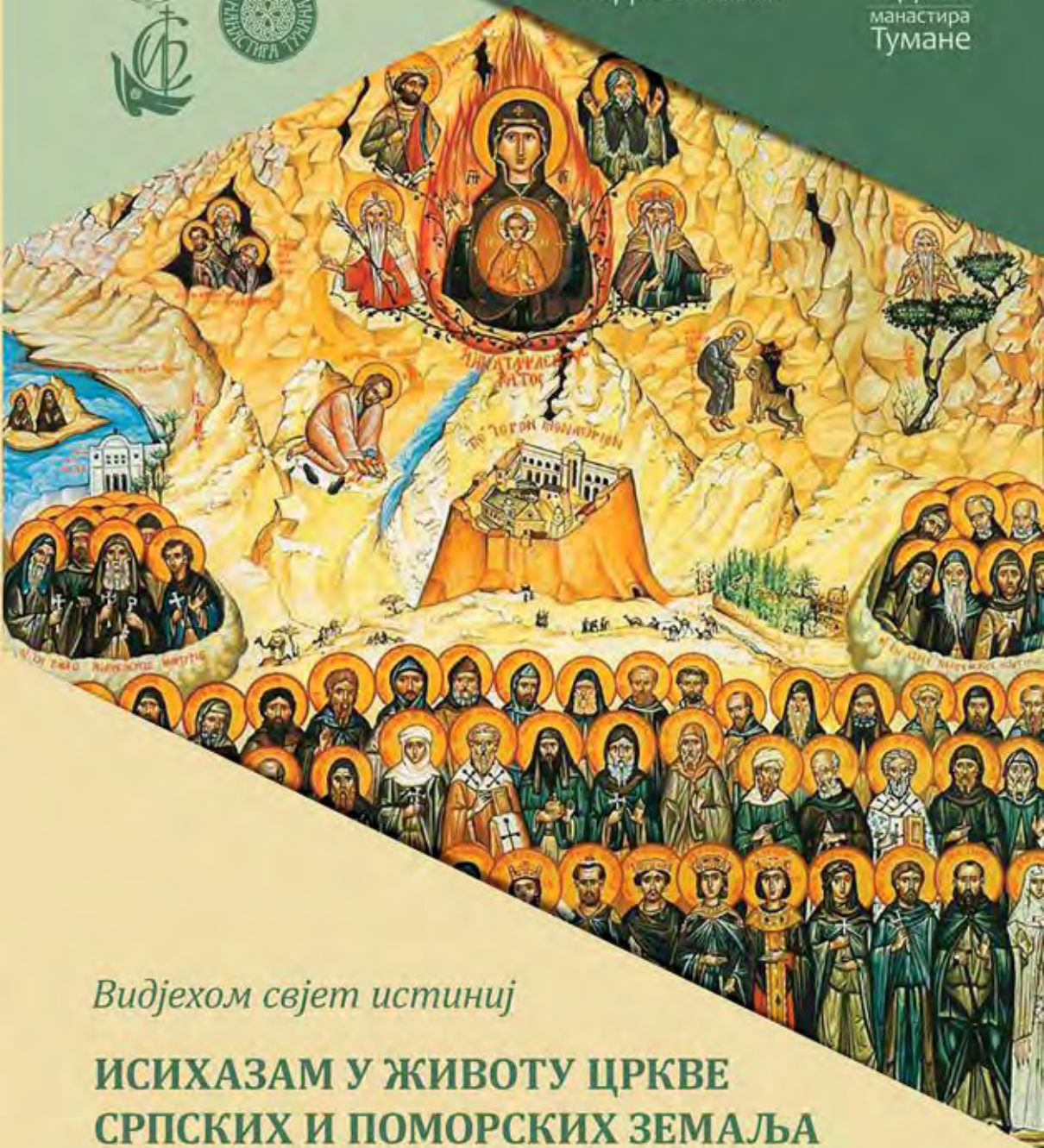




800
година

Цркве
српских и
поморских
земаља

630
година
манастира
Тумане



Видјехом свјет истиниј

ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ СРПСКИХ И ПОМОРСКИХ ЗЕМАЉА

ЗБОРНИК РАДОВА

Златко Матић (ур.)

Видјехом свјејѣ истиниј

ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ СРПСКИХ И ПОМОРСКИХ ЗЕМАЉА

Научни богословски скуп поводом прославе
800 година Цркве српских и поморских земаља и
630 година манастира Тумане

Манастир Тумане, 14. септембар 2019. године

ЗБОРНИК РАДОВА

Пројмођакон доц. др Злајко Мајић, уредник



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

Београд – Пожаревац
2019

ИЗДАВАЧИ

Институт за Систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду
Београд

Одбор за просвету и културу
Епархије пожаревачко-браничевске
Пожаревац

Манастир Тумане

Научни богословски скуп поводом прославе
800 година Цркве српских и поморских земаља и
630 година манастира Тумане

Видјехом свјетѝ истѝиниј

ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ СРПСКИХ И ПОМОРСКИХ ЗЕМАЉА

Манастир Тумане, 14. септембар 2019.

ЗБОРНИК РАДОВА

УРЕДНИК

Протођакон доц. др Златко Матић

ЗА ИЗДАВАЧЕ

ИСБ ПБФ УБ: Епископ проф. др Игнатије Мидић, декан
ОПК ЕПБ: Ђакон Томислав Пауновић
Манастир Тумане: игуман Димитрије (Плећевић)

РЕЦЕНЗЕНТИ

Проф. др Раде Кисић
Проф. др Душко Прелевић
Проф. др Здравко Јовановић

ЛЕКТУРА

Марина Стојановић

ПРИПРЕМА ЗА ШТАМПУ

Иван Јовановић

ТЕХНИЧКИ УРЕДНИК

Ђакон Горан Илић

ШТАМПА

„Графичар“, Ужице

ТИРАЖ

500

ISBN

978-86-87329-78-2

Садржај

Епископ проф. др Игнатије Мидић	
Уводно предавање	7–15
Проф. др Предраг Драгутиновић	
Да ли је апостол Павле био мистик?	
Одговор Григорија Паламе	19–27
Протођакон проф. др Предраг Петровић	
Сотириолошки аспекти језика богословља	31–50
Презвитер доц. др Александар Ђаковац	
Аскетске стратегије у <i>Vita Contemplativa</i>	
Филона Александријског	53–71
Ђакон Доц. др Драган Радић	
„А он се удаљаваше у пустињу и мољаше се Богу“ (Лк 5, 16):	
Јеванђеље по Луки о Исусовој молитви и повлачењу у самоћу	75–97
Доц. др Јелена Фемић Касапис	
О идеји аскезе из угла терминологије	101–117
Протођакон доц. др Сава Милин	
Потрага за боговиђењем	
као неопходност за истинско сведочење	121–138
Презвитер доц. др Вукашин Милићевић	
Св. Григорије Ниски	
и учење о нествореним енергијама	141–153
Научни сарадник др Милош Миловановић	
Исихазам и календарско питање	157–173
Презвитер асс Мср Миле Суботић	
Исихастички покрет и синаити у Моравској Србији	
у савременим публикацијама на енглеском језику	177–188
Проф. др Богдан Лубардић	
Исихастичке претпоставке	
Молићивеној дневника Јустина Поповића:	
коментар на прву примедбу Поповића Канту	191–266

Протојереј ставрофор проф. др Драгомир Сандо
Исихазам у Фрушкој гори

269–277

Срећко Петровић
Ко је био Зосим Тумански?

281–313



Епископ проф. др Игнатије Мидић

УВОДНО ПРЕДАВАЊЕ



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

Игнатије Мидић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за догматику
spcbran@ptt.rs

Уводно предавање

Ваше Високопреосвештенство,
Ваше Преосвештенство,
Поштована господо професори, поштовани о. Игумане,
Драги оци и монаси, драга браћо и сестре,

У оквиру обележавања осам векова аутокефалности наше помесне Цркве, овим данашњим и сутрашњим скупом обележавамо и трајање више од шест векова ове свете монашке обитељи. Ово је уједно и прилика да се подсетимо на важност подвижништва и монашког позива, као и на исихазам, у животу Цркве у целини, а самим тим и наше помесне Цркве. На чему се темељи подвижништво у хришћанству, а тиме и монаштво као и исихазам? У чему је суштина и циљ подвижништва у хришћанству? Ово су питања на која ћемо покушати да укратко одговоримо у овом нашем обраћању у оквиру отварања овог симпозиона.

Оно чему се хришћани надају и што благовесте и свету јесте будуће Царство Божије. На основу библијског сведочанства долазак Царства карактерише долазак Христа у сили и слави окруженог апостолима и сабрање свих људи на једном месту око Господа Христа, када ће бити и суд над светом и историјом (Мт 25, 31–32). Структура будућег Царства је, дакле, Христос као начелник окружен анђелима и апостолима и сабрање свих људи око њега. Будуће Царство је заједница људи са Исусом Христом као конкретном личношћу и истовремено и њихова међусобна заједница. С првим доласком Христа и установљењем Цркве као евхаристијске

заједнице силаском Светога Духа (уп. Дап 2, 1–4), пројавило се будуће Царство Божије у историји. Ово јасно показује Литургија која је икона Царства. Литургијско сабрање, као и његова структура, епископ као началник који приноси дарове природе Богу Оцу, окружен презвитерима, ђаконима и народом је структура будућег Царства. На основу сведочанства Св. Игнатија Богоносца, епископ у литургији стоји на месту Божијем и икона је Христа, презвитери сабрани око епископа су иконе апостола, као и ђакони који иконизују анђеле и народ Божији. Отуда је Литургија икона будућег Царства. (В. митрополит пергамски Јован Зизијулас, „Евхаристија и Царство Божије“, у З. Матић (ур.), *Црква у њајни ѡројављена*, ОПК, Пожаревац). Евхаристијско сабрање је, дакле, иконијска пројава будућег Царства у историји. Будуће Царство је већ откривено од самог Господа Исуса Христа и дејством Духа као Црква, тачније као Литургија и стално нам се открива кроз Литургију док не дође у сили и слави. Отуда је и суштина хришћанског предања преношење, и то не само учења о Царству, већ пре свега његовог живог, иако још увек иконијског, присуства кроз Литургију и у Литургији. По речима апостола Јована: „јављамо вам оно што видесмо, што чусмо и што руке наше опипаше“ (1Јн 1, 1).

Да би неко постао члан литургијске заједнице, потребно је да буде крштен водом и Духом. На основу општеприхваћеног древног предања Цркве, кроз Крштење „умире“ стари човек и „рађа“ се нови за Царство, тј. за нови вечни живот. Умирање старог човека и рађање новог се остварује кроз промену нашег начина живота, тј. кроз промену досадашњег нашег односа са људима и светом који нас окружује. Само Крштење је, што је очигледно и кроз сам чин и његову форму, промена нашег односа: ослобађамо се везаности за свет и ступамо у личну заједницу са Богом Оцем и другим људима у Христу посредством Духа што нам даје и нови лични идентитет — на овај начин постајемо хришћани, тј. синови Божији. Јер, идентитет личности зависи од односа са другим. За оно што прогласимо да је за нас најважније, за то се везујемо и то нам даје лични идентитет. „Тамо где је благо ваше, тамо ће бити и срце ваше“, каже Господ. Онда кад променимо наш однос и вежемо се за нешто или неког другог, тада се и наш идентитет мења. Кроз крштење остварујемо посебан однос са Богом Оцем у Христу, кога највише волимо, као и са другим људима и

природом, мењајући на овај начин наш дотадашњи начин живота, и постајемо синови Божији по благодати, кроз Христа и Христу који је Син Божији по природи. И то је управо и суштина Тајне Крштења. Сваки човек је позван да оствари личну, љубавну везу са Господом и да се поистовети с њим ако жели да се спасе. Ово се остварује кроз чланство у литургијској заједници. Крштење је од самих почетака Цркве неодвојиво од Литургије јер конституише литургијску заједницу као Цркву Христову, као Тело Христова. Крштење и Литургија нам откривају, дакле, и једну другачију онтологију. Наш нови живот се поистовећује са литургијским начином постојања. Темељи се на божанском тројичном начину постојања, а не на створеној природи и њеним законима. Природа и њени закони утемељују човека као индивидуу и затварају га у њеним границама створености и смртности, док га Евхаристија ослобађа свих стега и сједињује га са нествореним Богом дарујући му на овај начин вечни живот. То је и циљ стварања човека и света: „да постану причасници божанског живота“, по речима Св. Атанасија Великог. Какве везе имају Тајна Крштења и Литургија са подвижништвом?

Лични однос човека са Богом у Христу и кроз Христа који се пројављује кроз Тајну Крштења и Литургије је то што је чинило сам темељ хришћанског живота од почетка Цркве. Отуда је суштина хришћанског живота не само предокус Царства Божијег и радост која је плод тога, већ и мучеништво као и подвижништво. Крштење је неодвојиво од мучеништва за Христа (мучеништво је крштење у крви), као и од подвижништва, односно монаштва (монаштво је мучеништво савести). Умрети за Христа и са Христом да бисмо васкрсли и поистоветили се са Христом, немогуће је одвојити, како од Крштења тако и од Литургије. Тајна Крштења је толико слична и по форми и по суштини и монашком постригу да нема сумње да и монаштво има блиске везе са Тајном Крштења. Суштина монашког начина живота је одрећи се своје воље да би се испунила воља Божија. То одрицање од своје воље и свога ја у монаштву да би испунили вољу Божију значи да је и подвижништво конститутивни елеменат Литургије, тј. Цркве и не може се одвојити од ње. Јер, одрицање од своје воље и свога ја да би деловала воља Божија у нама је поистовећење наше са Христом. По речима апостола Павла: „не живим више ја него живи Христос у мени“. Христос нас,

међутим, уводи у заједницу са својим Оцем посредством Духа, као и са другим људима што је Црква, тј. Литургија.

Подвижништво је израз љубави човека према Богу у Христу. А љубав према Богу је неодвојива од Литургије. О овоме нам говори и апостол Павле. Према њему никакав подвиг не вреди ако није из љубави и ако нема љубави у себи. Јер, „ако раздам све имање своје, и ако предам тело своје да се сажеже, а љубави немам ништа ми не користи“ (1 Кор 13, 3). Међутим, љубав човека према Богу и Бога према људима у Христу није психолошке и индивидуалне природе, већ је литургијски догађај, тј. догађај заједнице. Пажљива анализа схватања љубави код апостола Павла недвосмислено показује да се она поистовећује са литургијском заједницом. Тринаеста глава 1 Кор, у којој апостол говори о љубави је наставак 12. главе у којој Павле говори о различитим службама и даровима, па и о дару подвижништва и мучеништва. Сви ти дарови, као и дар подвижништва, ако нису повезани међу собом у једну јединствену литургијску заједницу као Тело Христово, они ништа не вреде. Јер, по њему управо је Дух тај који раздаје различите дарове људима и који им помаже у подвижништву, али то чини тако што их и повезује међусобно у једно „Тело“, тј. у Литургији и на овај начин гради литургијску заједницу као Тело Христово — тог и истог Христа. Љубав је за Павла, дакле, литургијска заједница и она ће једино остати док ће све друго проћи. Отуда је и подвижништво као израз љубави човека према Богу у Христу за Павла апсолутно неодвојиво од Литургије.

Ова љубавна веза између Бога и човека у Христу која је литургијска заједница, на којој инсистира Павле, јесте и за Св. Максима Исповедника, извор и основ подвижништва које гради Цркву у њеној литургијској пројави. Бог је по Максиму створио све из небића у биће са **жељом** да се све сједини с Богом Логосом преко човека и да се оствари Тајна Христова, тј. Царство Божије. Другим речима, воља Божија је била и остала да сви људи и сва створења постану тело Христово, тј. Црква чија је глава Христос (уп. 9. *Aïorijy*). То значи по Максиму да је Бог створио свет да он постане једна „космичка литургија“ (уп. Н. U. von Baltasar, *Kosmische Liturgie*, Johannes Verlag, 1961). Да би се ово остварило, потребно је било да се човекова воља поистовети са Божијом вољом, или тачније да се човек **одрекне своје воље** (израз указује на монашки завет, тј. на подвижништво, али и на Крштење као одрицање од своје воље и

Сатане, као и од свог ранијег живота) да би у њему царовала Божија воља и да би на овај начин кроз сједињење с Логосом и он и целокупна створена природа живели вечно. Према Максиму, овај превечни план Божији о творевини нам је откривен у Христу, тј. у Литургији (уп. Максимово тумачење Литургије у *Мистиагогији*). Син Божији из превелике љубави према човеку постаје човек не престајући да буде Бог по природи, док се човек из љубави према Богу сједињује с Христом и постаје Син Божији, постаје Бог, не престајући да буде човек. Ова љубавна веза Бога и човека у Христу гради, по Св. Максиму, Цркву.

Хришћански начин живота се не темељи нити на природним, нити на моралним, нити пак на друштвеним и другим законима којима се руководи читав остали свет, већ извире из будућег Царства. Сви људи су позвани да буду учесници у вечном животу Св. Тројице, Оца и Сина и Св. Духа, тј. да живе на начин како ће живети у будућем Царству Божијем, које је једина истина постојања. Отуда је хришћански живот, а то се посебно јасно види у монашком начину живота, чудан и нелогичан (да не кажемо лудост), за многе људе који се руководе у свом животу законима природе. Из овога следи да је подвижништво предуслов за остварење нашег хришћанског начина живота и идентитета, тј. за остварење литургијског начина живота, али да се оно пројављује у Литургији и као литургијски начин живота. Јер, суштина литургијског начина живота јесте не живети по законима природе, посебно не пале природе, нити пак по друштвеним и другим природним нормама, већ по узору на будуће Царство Божије. Ово је јасно истакнуто у првим годинама 4. века, када се један део Цркве повлачи у пустињу и од кад настају прве монашке заједнице (уп. Г. Флоровски, *Црква и Царство*). Пустињске монашке заједнице од овог периода, а касније и исихастички покрет, јесу реакција на поистовећење Цркве са земаљским царством, односно на начин живота хришћана који је утемељен на природним и светским начелима.

Дакле, будући да је образац хришћанског живота будуће Царство, свеукупни хришћански начин живота, укључујући и монаштво, јесте подвиг и подвижништво које, међутим, конституише Цркву, тј. Литургију а није индивидуални пут у спасење. То је стога што нико не може доћи Богу осим кроз Христа, а Христос се поистовећује са Литургијом, односно Црквом. Све оно што раздија

ову структуру и не конституише литургијску заједницу око епископа, није од Царства, тј. није од Бога, ма колико било импресивно и театрално. Истовремено живећи по обрасцу Царства Божијег по благодати Духа хришћани оприсутњују будуће Царство на земљи управо кроз Литургију и у Литургији. Јер, Дух Свети је тај који доноси Царство Небеско и чини га присутним на земљи кроз људе који слободно желе да буду његови чланови конституишући литургијску заједницу многих у Христу. Присутност будућег Царства на земљи се пројављује литургијским начином живота, што ће рећи заједницом са Христом и са осталим људима у Литургији, тј. у литургијском сабрању.

Сједињење Бога и човека је главна тема и Паламине теологије и исихазма. Исихасти су кроз посебну врсту молитве Богу, „умну молитву“ (νῦν ἐν προσευχῇ) остваривали заједницу с Богом и „виђење Бога“. То виђење Бога не значи виђење божанске природе, како је тврдио философ Варлаам, нападајући светогорске исихасте да они под изразом да „виде Бога“ подразумевају божанску природу. Божанска природа је апсолутно несазнајна и непричасна за творевину. Св. Григорије Палама је стао у одбрану исихаста тврдећи да молитвеници исихасти виде Бога на основу енергија Божијих. Међутим, то нису створене енергије. Божије енергије су нестворене, зато што припадају нествореној божанској природи. Наше питање, међутим, гласи: да ли се заједница човека са Богом може остварити кроз подвиг, а самим тим и кроз исихију као посебну врсту подвига, и мимо заједнице с Господом Христом, тј. мимо Литургије? Ако може, то значи да се Бог не открива само у Христу и да благодат Духа Светог може да делује независно од Христа, тј. од Литургије. Не би се рекло да нам Св. Григорије Палама, као и друга светоотачка сведочанства и учења на ову тему шаљу ову поруку. Божанске енергије се пројављују у историји преко божанских личности јер не постоје, као што ни природа не постоји, без личности. Концентришу се, међутим, у Христу и његовој личности јер је Христос стожер целокупне икономије спасења.¹ Сједињење чо-

¹ У икономији спасења учествују све три личности: Отац благоволити, Син се оваплоћује а Дух садејствује. Стожер икономије је, међутим, Син. Сједињење човека с Богом се не може остварити мимо Христа. На основу учења халкидонских отаца оно што сједињује две природе у Христу, божанску и човечанску нераздељиво и несливено јесте божанска личност Христова. Две

века са Богом Оцем се не може остварити мимо Христа, а Христос не постоји у историји мимо Цркве, односно литургијске заједнице. Црква и Христос су неодвојиви, као што је неодвојива личност од природе, тј. човек од свога тела. Ако се глава одвоји од свога тела, макар и на тренутак, онда је тело мртво, каже Св. Јован Златоусти. А Христос је глава Цркве, која је његово Тело. Црква, Литургија и пројава Бога као Св. Тројице јесу неодвојиви. Ово јединство најбоље показује литургијска заједница. Литургију служи сам Христос, који приноси свет као Цркву Богу Оцу посредством Св. Духа (в. литургијску молитву, *Нико није досиојан...*). Дакле, оно што је битно нагласити у вези са љубавним односом човека с Богом у Христу који остварујемо кроз подвиг, то је да овај однос гради Цркву као литургијску заједницу а самим тим постаје и темељ спасења човека и света у њој. Велика тајна нашег спасења се опитује сад и овде, пре коначног њеног остварења у есхатону, пре свега у Литургији која је извор и циљ свеукупног нашег хришћанског живота, а самим тим и подвижништва. У њој певамо: „Видесмо светлост истиниту, примисмо Духа небеског, задобисмо веру истинску, клањајући се нераздељивој Тројници која нас је спасила“. Сад видимо, по речима ап. Павла, као у огледалу и у загонеци, а тада ћемо лицем к лицу. Литургија, односно Црква је једино истинито „Огледало“ будућег Царства коме се надамо, а самим тим и једино мерило нашег хришћанског живота. До год то имамо за мерило и докле год чувамо то огледало чистим, моћи ћемо да огледамо у њему и наш подвижнички и свакидашњи хришћански живот и да га оцењујемо, исправљамо и чистимо. Онда кад се огледало помрачи, или још горе, ако мерило нашег живота у Христу буде друго а не Литургија, онда ћемо и ми лутати не знајући тачно ко смо и како изгледамо, а самим тим ћемо престати да будемо и та нетварна светлост свету.

Од времена кад су Ориген и његови следбеници, посебно Евагрије Понтијски (4. век), схватили спасење као ослобођење душе од тела и материје, тада код оригениста настаје не само одвајање подвига од Литургије (јер душа по Оригену остварује заједницу с Богом и мимо Христа), већ и погрешно тумачење хришћанског живота, а

природе се не сједињују саме на основу својих природних својстава и енергија, већ их сједињује личност Христова. Наравно, по благовољењу Оца посредством Духа Светог.

и самог монашког подвига. (Ту мислимо на ниподаштавање тела и материје којих треба да се ослободимо јер су зло по себи да би се спасила наша бесмртна душа). Касније у средњем веку на Западу је под утицајем схоластичке теологије Црква схваћена као универзална, апстрактна установа, за разлику од древног схватања Цркве као конкретне литургијске заједнице. Ово је резултирало схватањем да хришћанин може бити сваки који је крштен без да припада једној конкретној литургијској заједници. Истовремено схоластичка теологија је, примењујући аналитички метод у богословљу о Тајни Христовој или о „тајнама“ (израз који се примењује на Литургију), јединствену Тајну Христову расцепкала на многе тајне (7 или 4 или 2, свеједно је). Последица тога јесте да је и Литургија изгубила централно место у хришћанском животу и постала једна од многих тајни и средство преко које верник прима благодат Св. Духа за своје индивидуално напредовање у вери. Онда су и Тајна Крштења, као и подвижништво одвојени од Литургије и нису више били конститутивни елементи литургијске заједнице као тела Христовог и израз истинског хришћанског живота. Етика заузима место онтологије тако што човек живи као индивидуа управљајући се моралним законима а у тајнама учествује као конзумент добијајући то као признање за врлински живот. Ово све заједно резултирало је тиме да се и подвижништво одвојило од Литургије и постало је само себи довољним. Последице овога су трагичне и оне се и данас очитују издијајући час у слабијем, час у јачем светлу до отвореног сукоба између служби везаних за Литургију и монаха. Све се то преноси на свеукупни црквени живот и сведоци смо тога да данас неки подвижници делују индивидуално не градећи црквену заједницу. Напротив! Граде заједницу, ако је уопште граде, не на Христу и са Христом, већ на себи раздијајући тако Цркву и њено јединство које се остварује у Литургији и епископу.

Ова веза између тајне Крштења, мучеништва и подвижништва, као и Св. Литургије, која се с муком, али ипак снажно чува у Источној Цркви све до данас, недвосмислено указује на то да су сви видови хришћанског живота конститутивни елементи Цркве. Наше спасење се не темељи нити на имитирању Христа које би се могло остварити и мимо Цркве кроз испуњење норми и закона које даје Бог, нити пак, на откупу који је дао Христос ради искупљења нас људи од грехова у јуридикчком смислу овог израза. Посебно се

спасење не темељи на индивидуалном подвигу. Оно се темељи на учешћу у Богу, тј. на сједињењу с Њим, које сједињење се једино у Христу, тј. у Литургији остварује. Јер, Господ Христос се поистовећује са Евхаристијом, са Литургијом.

Много се радујем овом данашњем скупу у част 800 година аутокефалије наше Цркве, као и 630. годишњици ове свете монашке обитељи и жарко желим да овај наш научни скуп допринесе што бољем разумевању улоге подвига и исихазма у конституисању Цркве као заједнице с Богом и са другим људима, као и са природом у Христу, у којој је и једино спасење свету али и за сваког од нас понаособ. Братству ове обитељи желим да се добрим подвигом подвизавају, да веру чувају, тј. да подвигом својим граде Цркву као заједницу како би се и њој удостојили сви будућег Царства Божијег. Све вас још једном поздрављам, посебно преосвећену господу архијереје наше госте, и добро сте дошли.

Проф. др Предраг Драгутиновић

**ДА ЛИ ЈЕ АПОСТОЛ ПАВЛЕ БИО МИСТИК?
ОДГОВОР ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ**

Српска православна Црква
Епархија браничевска
Serbian Orthodox Church
Diocese of Braničevo



проф. др Предраг ДРАГУТИНОВИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 11. 2. 1972. у Београду, Србија

Образовање

1996. Православни богословски факултет СПЦ,
диплома из теолошких наука

1999. Универзитет у Берну, Теолошки факултет, магистарски рад

2003–2007. Универзитет у Атини, Теолошки факултет,
докторске студије

2008. Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, докторат

Академска каријера

2009. Доцент на катедри Свето Писмо Новог Завета
за предмете Увод у Нови завет и Библијска ерминевтика

2014. Ванредни професор на катедри Свето Писмо
Новог Завета

2019. Редовни професор на катедри Свето Писмо Новог Завета

Област истраживања

Библијска ерминевтика и теологија

УДК 27-587 Павле, свети
271.2-1 Григорије Палама, свети

Предраг Драгутиновић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Библијски институт
pdragutinovic@bfspc.bg.ac.rs

**Да ли је апостол Павле био мистик?
Одговор Григорија Паламе**

Айстѝракиѝ: У савременој новозаветној науци одвија се дебата о томе да ли се може говорити о извесном „мистицизму“ у теологији апостола Павла. Мишљења су подељена, а до убедљивих аргумената тешко је доћи због природе извора, односно спорадичних и двосмислених података које апостол на ту тему износи у својим посланицама. За многе источне оце на ово питање постоји јасан одговор: да, апостол Павле је имао мистичка искуства праћена виђењем светлости. У приложеном раду осврнућемо се на нека читања текстова апостола Павла Светог Григорија Паламе у светлу мистичког искуства исихастичке традиције и херменеутичким импликацијама истог. Циљ рада је да понуди неке путоказе за истраживања библијских корена исихазма.

Кључне речи: Апостол Павле, мистицизам, Палама, светлост.

Једно од основних убеђења хришћанске вере Новог Завета је да је Бог који се пројавио у личности Исуса из Назарета, страдалог на крсту и васкрслог у трећи дан по Писмима (уп. 1Кор 15, 3), на различите начине *ѝрисуѝѝан* у свету све док он постоји у форми у којој постоји. Континуирано, непрекидно, и људском искуству доступно присуство Божије у свету посведочено је, на пример, речима Господњим у Еванђељу по Матеју: „и наденуће му име Емануил, што ће рећи с нама Бог“ (Мт 1, 23) или „и ево, ја сам са вама у све дане до свршетка века“ (Мт 28, 20) или у Еванђељу по Луки: „Царство је Божије међу вама“ (Лк 17, 21). Један вид присуства Божијег у овом свету и човековог заједничарења са њим је и непрестана

молитва на коју су хришћани позвани, по речима апостола Павла: „Молите се непрестано“ (1Сол 5, 17).

Један од кључних сведока присуства Божијег које је доступно људском искуству је апостол Павле, неуморни мисионар и проповедник вере да се Бог у целости открио у личности Сина свога, Исуса Христа, који је пострадао на крсту и васкрсао из мртвих. По сведочанству апостола Павла присуство Божије је реалност која може постати доступна свим народима, сваком човеку. Павлови извештаји о сопственим „мистичким“ или натприродним искуствима присуства Божијег у његовим посланицама су ретки, док су у Делима апостолским у потпуности одсутни (осим визије пред Дамаском, уп. Дап 9, 1–9; 22, 3–11; 26, 9–18, чија важност је толика да бива три пута исприповедана). Павле је писао посланице, саопштавања, у којима *о себи* говори готово само у контексту аполетских одељака, онда када је због оспоравања од стране опонената *йринуђен* да говори о себи. У контексту таквих одељака он говори и о извесним натприродним или мистичким искуствима које је имао. Тако нпр. искуство виђења Васкрслог Христа на путу за Дамаск (једнократно, 1Кор 9, 1; 15, 8), глосолалија (1Кор 14, 18), нарочито екстатичка искуства од којих једно описује у 2Кор 12, 2–5 (уп. такође Гал 2, 20). Комуниколошки је важно нагласити да у својим теолошким дебатама никада не аргументује неким својим посебним статусом у том погледу. Не сматра да му мистичка искуства обезбеђују неку сигурну и повлашћену позицију у дијалогу и расправама које развија у својим посланицама. У сваком случају апостол Павле сведочи о својим „мистичким“ искуствима — она чине интегрални део његовог еклисијалног идентитета.

О теми „мистике“ код апостола Павла се пуно се писало, почевши од краја 19. века па све до важног дела Алберта Швајцер *Die Mystik des Paulus* (1930), које се може сматрати крајем једне фазе трагања за „мистиком“ апостола Павла.¹ У складу са историјско-

¹ Неколико наслова: A. Wikenhauser, *Die Christismystik des Apostel Paulus*, Herder, Freiburg 1956; H.-Ch. Meier, *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*, Francke, Tübingen und Basel 1998; B. Blackwell, *Christosis. Pauline Soteriology in Light of Deification in Irenaeus and Cyril of Alexandria*, WUNT 314/2, Tübingen 2011; S. Vollenweider, *Außergewöhnliche Bewusstseinszustände und die urchristliche Religion. Eine alternative Stimme zur psychologischen Exegese*, у G. Theissen — P. von Gemünden

-критичким истраживањима или методом религијско-историјске школе мистички елементи у текстовима апостола Павла довође-ни су у везу или са хеленистичким формама мистицизма или ју-дејском мистиком.² У новије време тема је поново актуелна кроз радове У. Луца³ и Д. Мажара⁴. Оба истраживача наглашавају екли-сијални карактер Павлове мистике. Вокабулар којим се у научним студијама описује „мистика“ апостола Павла варира и различито се употребљава код истраживача („vision“, „deification“, „theosis“, „christosis“, „Offenbarungsgeschehen“, „mystisches Erlebnis“).⁵ Текст који је у том контексту привукао највише пажње истраживача је свакако 2Кор 12, 2–5, текст у коме апостол Павле описује сопстве-но узношење на треће небо:

„Знам човека у Христу који пре четрнаест година — да ли у телу не знам, да ли ван тела не знам, Бог зна — би однесен до трећег неба, и знам да тај човек — да ли у телу не знам, да ли ван тела не знам, Бог зна — би однесен у рај и чу неисказиве речи које човеку није допуштено говорити. Таквим ћу се хвалити, а самим собом нећу се

(Hg.), *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums*, Gütersloh 2007, 73–90.

- ² О овој методи види У. Шнеле, *Увод у новозаветну егзегезу*, Православни богословски факултет, Београд 2007, 151–160.
- ³ U. Luz, *Paulus als Charismatiker und Mystiker*, in T. Holtz, *Exegetische und theologische Studien. Gesammelte Aufsätze II*, ABG 34, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2010, 75–93, 89: „Paulinische 'Mystik' ist demokratisch und kommunitär, nicht individualistisch und elitär“.
- ⁴ D. Marguerat, *Paul the Mystic*, у: исти, *Paul in Acts and Paul in His Letters*, WUNT 310, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, 162–178, 176: “Now, these inhabitation formulas are not reserved by Paul for an elite of performing charismatics; they characterize the condition of each believer”.
- ⁵ G. Theissen, *Paulus und die Mystik. Der eine und einzige Gott und die Transformation des Menschen*, ZThK 110 (2013) 263–290, обрађује мистику код апостола Павла у контексту мистичке *illuminatio* и указује на три нова приступа, која су сва три у основи оправдана (270–271): 1) мистичко тумачење преображења кроз созерцање Бога (уп. A. D. DeConick, *Voices of the Mystics. Early Christian Discourse in the Gospel of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature*, T&T Clark, London 2024), 2) керигматско тумачење харизме посредника откровења (уп. F. Back, *Verwandlung durch Offenbarung bei Paulus. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Untersuchung zu 2Kor 2,14 — 4,6*, WUNT 2/153, Tübingen 2002), 3) етичко-морално преображење човека (уп. M. D. Litwa, *We are being transformed. Deification in Paul's Soteriology*, BZNW 187, De Gruyter, Berlin 2012).

хвалити, осим немоћима својим, јер ако бих хтео да се хвалим, не бих био безуман, јер истину бих рекао; али се уздржавам, да не би ко мислио о мени више од онога што види у мени, или чује од мене. И да се не бих погордио због мноштва откровења, даде ми се жалац у тело, анђео сатанин, да ми пакости, да се не гордим“ (2Кор 12, 2–5).

Иако је овај текст настао као изнуђена самоодбрана од опонената у Коринту⁶ и иако отвара нека занимљива питања, попут формулације „пре четрнаест година“ што би указивало на то да се апостол сећа једног, јединственог искуства из прошлости које се није понављало, или пак формулације „мноштва откривења“ која насупрот томе сугерише „мноштво“ натприродних искустава, у оквиру овог рада није могуће обрађивати егзегетске теме⁷, већ ћемо се концентрисати на неке моменте рецепције овог текста у делу Светог Григорија Паламе, укључујући увиде овог великог оца хришћанске Цркве у модерну дебату о мистицизму апостола Павла. Познато је да историјско-критичка истраживања, посебно историјско-религијска метода, нису придавали пажњу патристичком наслеђу током својих истраживачких поступака. Библијски текстови су сагледавани искључиво у свом историјском контексту, а патристичка традиција третирана је као нешто секундарно, заокупљено идејним интересима потоњих епоха, те стога бескорисно за

⁶ О 2. Коринћанима као ширем контексту текста и ситуацији настанка посланице уп. П. Драгутиновић, Увод у Нови Завет: основи новозаветне науке I, Православни богословски факултет, Институт за теолошка истраживања, Београд 2010, 90–94.

⁷ О „мистичком“ тумачењу овог текста у Средњем веку уп. Th. Schmeller, *Der zweite Brief an die Korinther* (2Кор 1,1–7,4), EKK VIII/1, Neukirchener — Patmos, Neukirchen — Vluyn — Ostfildern 2010, 229–231; уп. такође значајну монографију J. B. Wallace, *Snatched into Paradise* (2 Кор 12:1–10). *Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, BZNW 179, de Gruyter, Berlin — New York 2011, 184–188 (уп. моју рецензију: P. Dragutinović, J. B. Wallace, *Snatched into Paradise* (2 Кор 12: 1–10). *Paul's Heavenly Journey in the Context of Early Christian Experience*, BZNW 179, Berlin/New York 2011, *Sacra Scripta* 2 (2013), 240–244.). Против „мистичког“ тумачења овог текста R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, KEK, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 98: „An eine kultische oder mystische Schau denkt Paulus nicht, selbst wenn für ihn — analog dem Blicken mit verhülltem Gesicht bei der Synagogen Vorlesung — der Augenblick des Schauens primär der christliche Kult ist, in dem das Evangelium verkündet wird ...“. Један од проблема је свакако дефиниција „мистике“. Сведено се мистика може дефинисати као „искуство божанске стварности“ (Meier, *Mystik*, 94).

разумевање библијских текстова из њиховог првобитног контекста. Такав случај је углавном био и са питањем „мистике“: мистички елементи библијских текстова Новог Завета повезивали су се искључиво са њима савременим хеленистичким или јудејским окружењем, док се приликом процене опсега и садржаја „мистицизма“ запостављала патристичка рецепција и њени увиди на ову тему. Неколико новијих студија променило је овај тренд,⁸ и уопште се у библијским наукама данас много више пажње поклања патристичким тумачењима Писма.⁹ С друге стране, у патролошким студијама се све више препознаје библијска утемељеност патристичке теологије, па тако и у погледу теме која се овде обрађује.¹⁰

Поменути Павлов текст је, поред еванђелског текста који описује Преображење Христово на гори Тавор¹¹, најважнији новозаветни текст за утемељење исихастичке традиције.¹² Пре него што пређемо на кратко разматрање рецепције овог новозаветног текста у Тријадама Григорије Паламе, тражећи одговор исихастичке традиције на питање да ли је апостол Павле био мистик, примерено је изнети неколико уводних података везаних за исихастичку дебату.

⁸ Уп. В. Blackwell, Christosis; Ј. В. Wallace, Snatched into Paradise.

⁹ О ревитализацији патристичког егзегетског наслеђа у савременој новозаветној науци уп. нпр. А. Merkt, *Novum Testamentum Patristicum. Ein Projekt zur Erschließung der Rezeption des Neuen Testaments in frühchristlicher und spätantiker Zeit*, *Sacra Scripta* 10 (2012), 15–38; исти, *Das Novum Testamentum Patristicum (NTP): Ein Projekt zur Erforschung von Rezeption und Auslegung des Neuen Testaments in frühchristlicher und spätantiker Zeit*, *Early Christianity* 6 (2015), 573–595.

¹⁰ Уп. нпр. М. Constas, *Paul the Hesychast: Gregory Palamas and the Pauline Foundations of Hesychast Theology and Spirituality*, *Analogia* 4/2 (2018) 31–47.

¹¹ Колико је еванђелска приповест о Преображењу Господњем била важна за исихастичку традицију види се из 34. и 35. беседе Григорија Паламе на тај одељак: Свети Григорије Палама, Господе, просвети таму моју. Изабране беседе, Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, Београд 1999, 189–202, као и многи одељци из Тријада, нпр. 1.3.35–38; 2.3.19–23.

¹² М. Constas, *Paul the Hesychast*, 40–47. Овоме треба придодати и текст из Дап 7,55с у коме се описује виђење архиђаконa и мученика Стефана, а који се такође често наводи у исихастичкој традицији. Уп. нпр. Тријаде, 1.3.30: „Стефан, који је после Христа први мученички пострадао, подигавши поглед, видео је отворена небеса и славу Божију на њему и видео је Христа како стоји с десне стране Богу... видео је духовно као што сам рекао и за оне који су у откровењу видели беспримесну светлост — што су претходно изrekli многи божански Оци“.

Сваки нови спор у Цркви отвара питање континуитета и повлачи за собом трагања за аргументом из Предања за сопствену позицију. Такав случај је био и у време појаве спора о исихазму. Варлаам Калабријски, теолог и монах из јужне Италије оспоравао је исихастичку молитвену праксу и оптужио за јерес учење Григорија Паламе, који је устао у заштиту исихаста. Сматрајући да се целокупно Предање налази на његовој страни (отуд многе референце на Писмо и патристичко наслеђе и ослањање на оце попут Григорија Ниског, Дионисија, Максима Исповедника, Светог Симеона Новог Богослова, на последњег додуше углавном индиректно¹³), Свети Григорије Палама пише *Слова у одбрану свейших исихаста*.¹⁴ Исихастичка молитвена пракса вуче корене из раних монашких центара хришћанског Истока (Кападокија, Египат, Синај, Цариград). Григорије Палама говори о непосредном созерцавању (искуству гледања) Бога у виду нестворених божанских енергија. Против Варлаама, који је обожење сводио на подражавање Бога, Палама наводи да је обожење стварно учествовање и лично општење са Богом путем молитве. Међутим, поред Божијег присуства у нествореним енергијама, тајна Божије суштине човеку остаје неприступачна. Помесни сабори у Цариграду 1347. и 1351. године, којима председава цар Јован VI Кантакузин, и поред противљења појединих теолога, прогласили су правоверност исихазма и Паламине теологије.¹⁵

У том смислу Григорије Палама чита 2Кор 12, 2–5 као текст који описује искуство аналогно искуству исихаста. Оно што у овом одељку недостаје је појам „светлост“. У патристичком маниру канонског читања Писма, Григорије Палама, на предањској линији својих претходника, овај текст чита заједно са Дап 9, 3 („... изнегада обасја га светлост са неба...“) где се јасно говори о светлости која је обасјала апостола Павла:

¹³ J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood N. Y. 1998, 155. Уп. такође Г. Флоровски, Григорије Палама и светоотачко предање, у: Свети Григорије Палама, Господе, просвети таму моју, 5–19.

¹⁴ Српски превод Свети Григорије Палама, *Слова у одбрану светих исихаста* [превод С. Јакшић], Беседа, Нови Сад, 2012. Дело се због своје троделне структуре назива Тријаде.

¹⁵ Види опширан увод у тематику од стране П. Христуа у српском преводу Тријада, 5–58.

„Но, чуј како двојица светитеља слично говоре о томе да се духовна мудрост предаје кроз ону светлост. 'Светлост', веле они, 'која је блаженом Павлу засијала на путу, којим је он био узнесен до трећег неба, где је чуо неизрециве тајне, не представља тек неко просветљење на основу појмова и знања него ипостасно блистање силе Светога Духа у његовој души; а пошто његове телесне очи нису могле да поднесу толико превелики сјај — ослепеле су...'“¹⁶

Овде се јасно види да је читање исихастичког усмерења саже-ло два текста из Новог Завета, наиме Дап 9, 3 и 2Кор 12, 2–5 (ради се о једном те истом догађају!), остављајући при томе отворено питање, како се једнократни доживљај Павловог обраћења пред Дамаском који је резултирао узношењем на треће небо и виђењем светлости, повезује са континуираном (и самим тим репетативном) молитвеном праксом исихаста. И у савременој егзегези се 2Кор 12, 2–5 неретко повезује са догађајем пред Дамаском описаним у Дап 9. Ово повезивање није без основа, али уколико се следи такво читање, онда се долази до закључка да се кључни мистички догађај у животу апостола Павла одиграо једном, те се не може говорити о мистичким искуствима, већ *о једном једином мистичком искуству* које је суштински определило апостолово саморазумевање и његову мисионарску праксу.

Покушавајући да опише доживљај или искуство нестворених енергија у мистичком искуству исихаста Григорију Палами опис Павловог искуства служи као платформа са које развија своје излагање:

„Наиме, тада човек заиста види духом, а не умом или телом. А да ту светлост, која је изнад сваке светлости, он на натприродан начин види — то поуздано зна, али чиме је види — то не зна; но, не може да докучи ни природу свог виђења, зато што је неистражив Дух којим види. То исто и Павле има на уму када каже да је чуо оно што је неисказиво, и видео оно што је невидљиво: „Видео сам“, вели он, „да ли у телу не знам, да ли изван тела не знам“, другим речима није знао да ли је видео умом или телом. Заиста, он види, али не чулом вида, а са друге стране, види са таквом јасношћу са каквом чуло вида опажа чулно опазиве ствари — па и јасније од тога. Он, дакле види, самога себе у неисказивој сладости тога призора; и види како иступа из себе и бива узнесен не само само од сваке ствари и сваке вештаствене представе него и самога себе. У

¹⁶ Тријаде 3.1.38.

том иступању (екстази, прим. прев.) из самога себе, он заборавља и молитву Богу (...) Тај благопријатни приказ, који је узвисио ум и учинио да он иступи из свега постојећег и да се целовит врати себи, видео је (Павле) као светлост, која доноси откровење, али не откровење чулно опазивих тела. Она се, дакле, не простира ни према доле, ни према горе, ни на страну; и он не назире крај овој светлости коју види и која га обасјава, него је она за њега попут Сунца, бесконачно блиставијег и већег од свега што постоји. А у средини стоји он, сав се претворивши у око. Таква је, дакле ова, светлост“.¹⁷

Следећи одељак је такође карактеристичан:

„Зато велики Павле и каже да приликом оног чудесног узношења није знао ништа о себи. Но, свакако је видео себе — али како? Чулом, разумом, умом? Наравно, не; јер бивајући узнесен, надишао је те способности. Према томе видео је Духом, Који га је узнео (...) У сваком случају био је оно са чим се сјединио, чиме је спознао себе и кроз шта се удаљио од свега постојећег (...) Но, иако је постао такав, божанствени Павле тада никако није заједничар божанске суштине; наиме, божанска суштина је изнад онога што је по превасходности непостојеће, пошто је надбожанска. Но, постоји и небиће по превасходности које се духовно може видети умним чулом и које уопште није суштина Божија, већ неодвојива слава и блистање Његове природе, којом се Он сједињује само са достојнима — анђелима и људима. Према томе, пошто анђели и људи на истоветан начин виде Бога, сједињују се са Богом и опевају Бога, значи да би и анђеол причајући о свом натприродном виђењу, рекао управо онако како је рекао и Павле: знам анђела који је видео, али не знам да ли је и био анђеол, Бог зна. Па зар човек који сагледава бесконачност божанске преузвишености и који схвата до какве висине је (Бог) човекољубиво узвисио нашу незнатност, може говорити да ова созерцања светитеља, која по речима Григорија Богослова, зна једино Бог и они којима су откривена, јесу чулна — а пошто су чулна, она су производ маште и симболичка?“.¹⁸

За Григорија Паламу је неспорно да је Павле видео светлост, иако у самом тексту 2Кор 12, 2–5 нема помена светлости. Такође првобитни смисао одељка зацело не садржи разликовање суштине и енергија. Међутим, оно што је за Григорија Паламу важно је да текст не мора експлицитно садржати оно што аутор има на уму.

¹⁷ Тријаде 1.3.21.

¹⁸ Тријаде 2.3.37.

Формулацијом „то исто и Павле има на уму“ и „управо онако како је рекао Павле“, Григорије с једне стране одржава континуитет мисли са Павлом, док с друге стране напушта речи и само из њих произилазећи смисао текста, градећи опширнији и другачији дискурс који је пак *адекватан* интенцији текста који тумачи и проблему коме је посвећен. Стога Палама може да пита:

„Са друге стране, зар је Павле, који беше доспео до Бога и који је у екстази видео оно што је при Богу невидљиво, видео суштину Божију? Ко ли, уопште, може рећи тако нешто?“¹⁹

У том смислу херменеутика црквених отаца заслужује пажњу: теолошка актуализација библијског текста остаје на линији његовог (првобитног) смисла, али актуелном интерпретацијом га ослобађа из и од прошлости (и тиме застарелости и неповратног таворења у једном изреченом). Настојања историјско-критичких истраживања да апсолутизују првобитни исказ текста занемарују читаоце сваке појединачне епохе и капацитет свештених списа да буду увек и у свако време расадник теолошког мишљења.

Теолошке импликације исихастичког духовног искуства врло су значајне, јер воде непосредном богопознању, сходно којем се Бог јавља својим енергијама, при чему својом суштином остаје недоступан. Реч је, дакле, о аутентичном црквеном искуству које се пројављивало у различитим формама и захтевало — суочено са новим преиспитивањима и оспоравањима — креативна теолошка утемељења, попут онога које је уследило код Григорија Паламе а које не представља ништа друго до ново ишчитавање Предања у циљу његове актуализације у промењеним околностима. Ако је апостол Павле био сведок реалног присуства Божијег у свету које се може опитовати овде и сада, онда је он, по схватању Григорија Паламе, био мистик. Мистика у животу Цркве не представља неки религијски феномен по себи, већ екстензију вере у Оваплоћеног Бога који се опитује у молитвеном и црквеном искуству созерцавања нестворених енергија Божијих. То је трајно теолошко наслеђе исихазма, укореењено у Библији и светоотачком искуству, али и упућено сваком историјском тренутку у коме се трага за аутентичним постојањем човека.

¹⁹ Тријаде 2.3.26.

Протођакон проф. др Предраг Петровић

СОТИРИОЛОШКИ АСПЕКТИ ЈЕЗИКА БОГОСЛОВЉА

Српска православна Црква
Епархија браничевска
Serbian Orthodox Church
Diocese of Braničevo



Протођакон

проф. 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)

2019. ванредни професор на Катедри за догматику за предмет Увод у богословље (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Систематска и догматска теологија

Предраг Петровић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за догматику
djpredragpetrovic@gmail.com

Сотириолошки аспекти језика богословља

Айстиракџи: Језик богословља представља један од незаобилазних сотириолошких аксиома црквеног живота. Вишедимензионалност и вишезначност језика уткана је у саму структуру човекових гносеолошких моћи. У профаном животу човек се служи комуникацијском¹ функцијом језика. Стога, запостављање других језичких могућности, функција и значења представља препреку у ширем сагледавању тајни богопознања, као и тајни постојања света. С друге стране, недостатност језика доводи у питање тајноводствене аспекте симболичне природе богословља. Језик често показује недостатност и у реалним искуственим аспектима хришћанског доживљаја живота, због тога што не може до краја да искаже искуствене димензије божанских откривења. Када се комуникацијска димензија језика наметне као језик литерарно-симболичног хришћанског предања, тада настаје форма „богословског“ језика чија најосновнија сврха није у очувању и изградњи црквеног јединства. Еклисиолошка божанска тајноводства подразумевају не само језик, већ пре свега веру као могућност сазнања скривених ствари. Вера представља својеврсни језички основ по коме Господ по појединачној пријемчивости отвара човеку мистагошке димензије језика којим Он говори Црквама.

Кључне речи: језик, комуникација, човек, Бог, Црква, сазнање, ум, вера, тајноводство.

¹ Реч „комуникацијски“ користимо као синоним за површну употребу језика и појмова. Иако „комуникација“ по дефиницији подразумева *заједничарење*, сматрамо да је ова реч у српском језику изгубила хришћански смисао и значај, поготову данас у ери разних врста простих комуникација или спознавања која се одвијају путем тзв. (теле)комуникационих технологија.

Увод

Сотириолошки аспекти језика богословља неизоставно актуелизују улогу језичких исказа у процесу сазнања, као и односе између природног начина сазнања и богопознања. Када говоримо о природном начину сазнања имамо у виду свакодневни процес сазнања који је мање или више заједнички свим људима. При томе (атрибут) „природно“ не користимо обавезно као антоним *наш-ириродном*, због тога што и *наш-ириродно* оставља некакав „читљив траг“ у словесном делу човековог бића. *Читљив*, односно, сазнајни траг прати одговарајући умни знак, обележје или форма, који је човеку у мањој или већој мери јасан, тако да његово значење може (приближно) исказати, описати, односно, приближити другоме. У крајњем случају, и доживљај који је неисказив оставља некакав словесни одјек у човеку или умствени печат. Он се надаље може језички разрадити коришћењем најсличнијих парадигми том јединственом словесном одјеку доживљаја, парадигми које би највише одговарале *доживљеном*. Стога је знање проистекло из искуственог догађаја забележено на неки начин и похрањено у словесном делу човековог бића. Имајући у виду више сотириолошких аспеката језика богословља, указаћемо и на запостављени или заборављени проблем порекла и структуре нашег начина сазнања, док ће се други део нашег рада односити на еклисиолошку перспективу сазнања, као и на одговарајуће еклисиолошке аспекте језика богословља.

Основне димензије језика богословља

Човек је после првородног греха подложен начину сазнања света кроз изобличене критеријуме сазнања. Когнитивне способности палог човека прати стална потреба за неприкосновеношћу субјективистичког начина сазнања². Човеков живот у греху, праћен немоћима природе да се својим силама уздигне изнад смрти и греха, порађа управо објективизујући, односно, „идололатријски“ начин сазнања. Из гносеолошке перспективе слепог човека свет представља сурову реалност доживљавану искључиво кроз

² Каран, 2011, 609.

несиметричност и несталност стихија од којих је свет и сачињен, или, пак, кроз свакодневна неразумевања или непријатељства међу људима. У стварности, међутим, Бог није просто препустио човека и свет несталностима стихија нити људским неслогама. Божански домострој спасења света дејствује и после човековог пада, и то у перспективи другачијег начина постојања света. Ова перспектива претпоставља разумевање, односно, пријемчивост и конкретно удеоништво у богодејственим свештеним парадигмама постојања, које прати и другачији начин сазнања.

Ако је сотириологија у контексту свештеног начина постојања света примарни предмет богословља, тада и најопштији задатак богословских исказа, било у усменом или писменом облику, лежи у праћењу и разумевању значења *означавањој*, уобличавању и откривању другом бићу тајне богооткривених свештених парадигми вечног постојања. Због тога, језик богословља мора да одговори многим гносеолошким захтевима. Он има задатак да по мери пријемчивости појединачних бића за „велику тајну побожности“ (1Тим 3, 16), не само комуникацијски, већ и у одговарајућој сили Речи објављује или износи на видело богодејствене силе божанских парадигми постојања. Другим речима, језик богословља има за циљ прилагођавање и уобличавање свештених богодејстава у језичке, односно, литерарне симболе сазнања истих тих богодејстава. Тако, на пример, Дионисије Ареопagit започиње свој спис *О божанским именима* са намером да демонстрира истину о Богу на начин да његов богословски језик не буде „у убедљивим речима људске мудрости, већ у показивању духопокретне силе богослова“ (упор. 1Кор 2, 4). Свето Писмо, а касније и светоотачко предање представљају и својеврсну установу или канон који језиком литерарних симбола сведочи о нарочитом, свештеном виду постојања човека и света. Изазови са којима се Црква сусреће у нашем времену изнова потребују одговарајућу језичку перспективу која најпре претпоставља чисте и часне еклисиолошке критеријуме и намере богослова, перспективу по којој језик треба да буде, на неки начин, *дојовођени оріан*, како би по мерама пријемчивости слушаоца или читаоца, више или мање скривао, односно, више или мање откривао богодејства божанских парадигми постојања.

С друге стране, запажамо да литерарни изазови богословља и јесу и нису нови; нови могу бити у смислу историјски нових физичких

и језичких реалности, али нису нови због проблематичног егзистенцијалног и гносеолошког наслеђа човека. Наиме, гносеолошки проблеми, или спорадичне немоћи у процесу сазнања имају заједнички именуатељ у фантазмичним замешатељствима међусобно супротстављених идеја које настају у човековом уму стварајући утисак објективно постојећих ствари или ситуација. Међутим, оне се у реалности показују као неутемељене, неипостасне. Овде се ради о дубоком понору између реалног постојања и „постојања“ причина, идола, које човек неретко покушава да наметне и својој околини. Гносеолошке странпутице и немоћи човека продубљују се његовим свесним или несвесним уделом у историјској „развијаности“ подмукле језичке преваре змије из књиге Постања (3). Навикавање на лукаву мисао или на лукави говор или на лукаве намере демона преличеног од Мојсија у облику змије, свагда је уводило људе у замисао да су такве мисли, говор или намере оправдане. Тако је, из перспективе превареног Адама стварност скривена иза литерарног симбола *једења њлода са дрвета њознања добра и зла* одавала Адаму утисак истинитости, доброте, корисности и неопходности. Гносеолошки критеријуми проистекли из таквих опсена представљају егзистенцијалне претње, како целовитости човековог бића у појединачном смислу, тако и целовитости заједнице у којој човек живи. Ове претње не препознају се одмах због тога што су скривене иза наизглед „истинитих“, или „правилних“ расуђивања, и по змијској превари „нећете ви умрети“, долазе окрићене сјајним намерама (попут оне, „...него ћете бити као богови...“). Гносеолошке странпутице постају видљиве тек онда када се идеје или речи покажу у времену као непотребне, или површне, или пак погрешне. Због тога сматрамо да значај као и задатак богословског језика нашег времена није везан за неки просто језички проблем, нити за какав облик *недоречености*, већ за претпоставке и критеријуме у процесу сазнања богословствујућих.

Божанска откривења описана у еклисиолошком предању Светог Писма приказују историјска богодејства као догађаје божанског присуства у историји. Ови нарочити догађаји праћени су својеврсном *надисторијском логику*, односно, логику која не израста из човековог силогистичког начина размишљања. Господ поред историјски несумњивих, односно, видљивих богодејствених покрета, открива своје присуство као присуство Невидљивог,

или чулима и уму Незнаног Узрока постојања. Логос Вечни који је свепревазилазећи Узрок створеног постојања, у божанском до-мостроју спасења света представља се смртноме човеку као „онај који јесте“ (Изл 3, 14), као Онај који говори, „због чега ме питаш за име; и оно је чудесно“ (Суд 13, 18), али и као *слика* Бога Оца, *йе-чаиѝ исѝовейѝни*, итд. Наш исказ о Богу који историјски дејствује не може никада бити довољан и коначан; њега по правилу прати и ћутање, не само због човековог увек недостатног знања, већ најпре због другачије врсте, односно, другачијег начина сазнања од онога кога користимо у чулно-искуственом животу свакодневице. Ако Бог твори, одржава и савршава све постојеће, богословски језик као говор о Богу бива беспредметан уколико не подразумева не-ки облик богопознања творачког, одржитељног или савршитељног божанског дејства³. Апостол Павле говори да Бог „није тако далеко ни од једног од нас“, јер, како рече, „у Њему живимо, крећемо се и (у Њему) јесмо“ (Дап 17, 27–28), што, признаћемо, доводи у питање искључиво рационални приступ богопознању. Божанствени Ди-онисије Ареопагит као да доводи у питање рационални начин са-знања користећи синтагму *неучена ѡајноводсѝва*. Ова синтагма подразумева нарочити начин сазнања који представља латентни вид човекових гносеолошких моћи. Запажамо да и апостол Павле више пута говори о сазнајним искуствима која превазилазе раци-онални начин сазнања. Иако се Дионисијев појам *ѡајноводсѝво*, али и синтагма *неучена ѡајноводсѝва* термиолошки разликују од одговарајућих павловских израза и исказа (упор. Дап 9, 3; 2. Кор 12, 2–4; Јевр 11), у питању су заправо исти гносеолошки захтеви и мотиви. Не бисмо погрешили ако бисмо начин сазнања *неученим ѡајноводсѝвима* назвали *ѡајноводсѝвеним* (мистагошким). Ата-насије Велики попут апостола Павла и божанственог Дионисија Ареопагита говори о знању до кога се допире након утихнућа расуђивања „људском мудрошћу“. Наиме, када говори о границама до којих човек расуђује чулним начином сазнања⁴, а од којих за-почиње другачији начин сазнања, Атанасије наводи: „Довољно је ово вернима; до ових (стварности) допире људско знање; до ових (стварности) херувими заклањају крилима. Онај који више од ових

³ Каран, 2011, 610.

⁴ Види и, Αθανάσιος Μέγας, 1971, 12.

(ствари) хоће истражити, (тај) не слуша оног који говори: 'не мудруј превише да се не уплашиш'. Ствари предате вери не треба у људској мудрости расуђивати, већ послушношћу вере"⁵. Иако се сазнање вером може учинити атомистичким или херметичким чином, оно је свакако *иманентно човеку*⁶; човек у вери налази моћну гносеолошку димензију живота. Сазнање вером претпоставља прихватање човекољубних јерархијских структура богодејстава сагледаваних како у међузависним покретима света који нас окружује, тако и при, рекли бисмо, *божанским близинама* које дејствују кроз узвишеније свештене хоризонте постојања. Захваљујући јерархијским структурама богодејстава омогућен је и складни поредак душевно-телесних покрета у човеку, као и поредак и покрет осталих нивоа постојања. Када Господ говори о начину сазнања у контексту његових божанских парадигми постојања запажаних и на нивоима покрета творевине, Он недостатност сазнања не приписује човековој мисленој делатности. Када би Господња порука била сводива на мислено расуђивање, лако би се недостатност мислених премиса увидела и попунила. Међутим, Господ недостатност сазнања приписује човековој вери, због чега каже: „ако вам земаљске (ствари) говорих и не верујете, како ћете веровати ако вам говорим небеске (ствари)?“ (Јн 3, 12). Господ на сличан начин поставља и сумњу; за Господа сумња нема своје упориште у мисленим равнима, већ у недостатку вере, због чега говори Петру: „малOVERНИ, зашто си посумњао?“ (Мт 14, 32). Другим речима, где престаје вера тамо је сумња већ наступила.

Космолошку димензију сазнања Господњих порука разликујемо од оних димензија божанског обраћања или *божанској љовора* којим Господ у другим приликама преноси апостолима знања отворено, без језичких застора, односно, без одговарајућих рефлексива. Овде се не ради о божанској ђудљивости, односно, о ђудљивим одлукама којима би Господ наједном зажелио да започне своје поуке апостолима неразумљивим језичким значењима. Управо супротно, када одсуствује сазнање вером, Господње речи, односно, Господњи језик апостолима остаје неразумљив.

⁵ Ἀθανάσιος Μέγας, PG 26, 572A.

⁶ Петровић, 2018, 81.

Када пратимо чулни начин сазнања примећујемо да чулно сазнање функционише приступом појединачној ствари на основу *ајсѝраховања* свега оног што у датом тренутку није предмет сазнања. То значи да апстаховање доводи до сазнања појединачне ствари (идеје) која се потом, по свом односу, редоследу и смислу похрањује са свим осталим сазнањима претходног човековог искуства. С друге стране, тајноводствени начин сазнања подразумева и потребу веру која, како рекосмо, дејствује као другачија могућност човековог сазнања. Постоји, дакле, начин сазнања који није заснован на силогистичким дејствима људског ума. Будући да је истраживачка супстанца вере заправо откривење Истог Оног који историјски дејствује у богоустановљеним свештеним структурама постојања света, удеоништво у богослужбено-символичној структури постојања води таквом сазнању по коме је „садржај“ вере заправо нека од димензија присуства божанског Узрока, Одржитеља и Савршитеља постојања. Он се човеку открива по његовој пријемчивости као творачки богодејствени Узрок и покретачки Архетип сваке могућности свештеног начина постојања и кретања. Вера, дакле, произилази из начина постојања човека и света у складу са свештеним упориштима богодејстава божанских воља.

Пре него што укажемо на важне еклисиолошке аспекте тајноводственог начина сазнања вером, морамо се осврнути на проблем језичког удеоништва у човековом гносеолошком процесу.

Богословски језик и гносеологија

Говорни језик одаје утисак незаобилазног елемента у сваком начину сазнања било да се ради о појединачном мисленом процесу, било да је у питању употреба језика у међуљудским односима, или, пак, најопштији контекст односа на релацији човек-свет. Међутим, ако бисмо у ближе приступу начинима нашег сазнања, односно, дубљим увидом у сопствену гносеолошку структуру обратили пажњу на моменат потребе или појаве језичких конструкција, нашли бисмо се најпре пред недоумицом око превасходства језичких или умствених форми у процесу сазнања. Запазили бисмо да се језички искази накнадно укључују у наш мислени процес. Дубљим увидом у овакву структуру човековог сазнања приметили бисмо да се оно, по својој природи симболично, одвија на неком непосреднијем и

простијем нивоу него што су то умна раздјељења, тако да и потоњи језички исказ следује човековом примарнијем начину сазнања. Човек умом сазнаје ствари, али сам ум човеку је несазнајан. Другим речима, човек по својој природи не може да сазна сопствени ум, али свој (на)ум показује кроз језичка и телесна дејства. Ум је попут невидљиве душе и, као што се „душа не види, јер је невидљива људима, и само се кроз покрет тела умује“⁷, тако и ум показује своје постојање посредством душевних и телесних моћи разумевања и делања, као и коришћењем језичких исказа. Стога нам се намеће питање: ако људски ум похрањује у себи знања до којих долази из сопствених раздјељења, односно, мисли или размишљања, да ли је он по својој природи и „изумитељ“ знања?⁸ Сматрамо да ум не може из себе да изнедри истинска богословска знања; њему је потребно одговарајуће причасништво божанским парадигмама постојања. Својеврсни хоризонти догађаја унутар богослужбеног символизма намећу нам питање о дејствовању ума у контексту тајноводствене перспективе сазнања, односно, из начина сазнања вером. Како је, на пример, могуће да човек сазна неку истину, а да чула претходно нису уму припремила своје уобичајене гносеолошке премисе? С друге стране, како је могуће да богослужбено тајноводство уводи човека у свештена значења Речи (Светог Писма)? Боље речено, како се можемо задовољити рационалним приступом светом предању, а тајноводствено сазнати *оно* што у литерарном символизму црквеног предања није записано? Ако не можемо рећи да је ум изумитељ или измислитељ знања оних стварности до којих се не допире умним раздјељењима, тада питање порекла сваког знања остаје отворено! Другим речима, нити је ум самовласни творац знања, нити је ум свакоме знању граница. Истовремено, међутим, ум уз помоћ вере прилагођава се богопознању које претпоставља утихнуће нижих дејстава ума, што смо слободни ишчитати и из молитвених речи: „нека ућути свако тело и нека ништа земно у себи не помишља“. Ум, дакле, није самовласни узрок или творац сазнања; пре бисмо га могли идентификовати као орган сазнања. Иако се у светоотачкој литератури ум сматра простим, једноделним, бестелесним,

⁷ Θεόφιλος Ἀντιοχείας, PG 6, 1029C–1032A.

⁸ Израз *изумитељ* може одати утисак таквог самовласног дејства ума, по коме ум некако из себе „из-умљује“, износи знање.

невидљивим⁹, он потребује својеврсну храну како би дејствовањем одржао своје несметано постојање и кретање. Богословско предање Дионисија Ареопажита учи нас да божанске парадигме постојања јесу својеврсна храна нашем уму, који јесте возглавитељ јединства сложене и божански саздане структуре човека. Имајући у виду несазнајност као једну од богоиконичних особина људског ума, рекли бисмо да гносеолошки процес започиње на умним ралинама на којима сазнање бива некакво унутрашње препознавање саприсуства, односно, *умни додир* смисла одређене умствене представе. Уколико је умствена представа оригинална, тј. верна неком дејственом аспект божанских парадигми постојања, тада ум тежи да буде њима заокупљен жудећи да се непрестано храни управо таквом храном. Међутим, такве парадигме нису саме себи Узрок постојања. Због тога се у покушају приказивања Узрока или Истине кроз неку представу, или слику, сама Истина „измиче пре него што (од нас успе да) се задржи, и одбегне пре него што бива умована“¹⁰. Тајноводствена знања нису условљена нашим језичким исказима, док су језички условљена знања проистекла из мисленог процеса, односно, процеса раздељења ума. Чак и у свакодневном животу дешава се да човек сазнаје ствари за које претходно нити је чуо, нити умовао. Сазнање се просто деси као да се збило без разлога. То нас упућује на могућност да човеков ум који кроз веру дејствује, показује моћ прилажења смислу или суштини, претходно умствено неумобличене ствари или идеје.

Морамо на овом месту нагласити да, иако до одређене богоустановљене мере, богопознање припада и космолошком хоризонту постојања, односно, космолошкој перспективи сазнања богодејства (упор. Рим 1, 19–20), оно на вишим ралинама не припада свету мислених обличја која ум пресликавајући из света уноси у себе. Ум на тај начин само до неке мере користи обличја творевине; да би од Бога могао бити узет и походити узвишеније области богопознања, ум на другачијим основама устројава свој „вид“, како би простијим и јединственијим виђењима по мери своје пријемчивости

⁹ Γρηγόριος Νύσσης, PG 44, 149B.

¹⁰ Γρηγόριος Θεολόγος, PG 36, 317C. Основна потреба човека да приближи себи „језик“ Истине открива дубљи смисао језика у Тајни Оваплоћења Сина Божијег. Логично је дакле што Григорије изговара поменуте речи управо на празник Рођења Христовог, односно, Богојављања.

препознао богодејства. На тај начин открива се простија сазнајна структура ума, тј. његово јединственије гносеолошко дејство него што би то било последујуће умно раздељење, у коме ум разрађујући јединствене умствене форме бива у мислима попут порода или умножења себе самог. Језички исказ се тек након раздељења ума може придружити гносеолошком процесу и пратити сада већ започети мислени процес. Сматрамо у том смислу да је од пресудне важности питање порекла човековог знања с обзиром на урођену свештену природу и карактере човековог ума.

Божанствени Дионисије Ареопагит указује на дистинкцију између *умних* бића и *умствених* парадигми постојања инсистирајући на откривеним божанским парадигмама какве налазимо у еклисиолошком предању Старог Завета. Библијско предање на тој основи разликује сазнања у оквирима *умних* (људских) и *умствених* (анђелских) начина постојања. Умном сазнању можемо придружити и човеков *умнораздељујући*, односно, мислени процес сазнања. Први и други начин сазнања можемо одредити као уједињујуће, целовитије гносеолошко дејство које се збива у умним, односно, умственим бићима, док је трећи или мислени начин сазнања силогистички и последујући¹¹. Важност оваквог богословског одређења сазнања огледа се не само у начину на који се исказује дејство и улога језика у мисленом процесу, већ и по питању самог порекла сазнања због коначног дефинисања циља језичког исказа, или језичког остварења неке идеје. Мислено разрађене идеје спремне су да језички буду објављене кроз исказе. Знање у служби изградње међуљудских односа претпоставља најпре јединственије аспекте сазнања, а потом, мисленим процесима, сазнање се предаје дејством језичких исказа¹². Међутим, на овом месту намеће нам се питање: у коликој мери језички искази бивају релевантни у процесу богопознања?

Двојно значење појма *богопознање*

Богопознање подразумева двосмерне гносеолошке перспективе. Ако би богопознање подразумевало искључиво човекову природну моћ за познање Бога, односно, ако би богопознање искључиво

¹¹ Силогистичка дејства ума чине ум пријемчивим и за оно што бисмо назвали научним или академским начином сазнања.

¹² О разноликости језичких функција види Jakobson, 1966, 289–295.

подразумевало гносеолошки акт човека, тада би релевантност молитвеног живота била доведена у питање. Тако, на пример, у сто тринаестом канону Сабора у Картагини наводи се да „који год говори да нам је благодат правде (пре)дана за то да бисмо кроз благодат лакше могли чинити (оно) што (нам) је (заправо) самовласно, као да бисмо, (само) не тако лако, али ипак могли и без ње испунити божанске заповести, нека је анатема“. Порука овога канона актуелизује заправо немогућност богопознања без божанске благодати, односно, без дејствујућег *божанској ѝрисџанка*. Будући да богопознање подразумева и божанску димензију познања човека, намећу се следећа питања: у коликој мери језик у служби мислених процеса представља услов, а колико ограничава процес богопознања? Да ли језички искази неизоставно уводе апстраховање и у процес богопознања, с обзиром на чињеницу да сазнање подразумева апстракцију свих оних ствари које се у датом моменту не сазнају? Дакле, на који начин ускладити апстракцију мисленог процеса сазнања са богопознањем? С друге стране, да ли човек има природну способност да сазна себе онаквим какав он заиста јесте, односно, какав заиста јесте у Божијим очима? Ово су отворена питања која своје одговоре налазе у истинском удеоништву у богодејственој Тајни постојања света као Цркве.

Гносеолошки хоризонти Божијег језика

Ако бисмо пошли од еклисиолошког предања Старог Завета, запазили бисмо да се божанско обраћање човеку показује на различите начине. Поменимо, најпре, ону димензију литерарног симболизма која пројектује божанско обраћање људима начином на који се човек обраћања другом човеку. Бог се, дакле, или сам или преко посредујућих анђела, обраћа људима на „људски“ начин. С друге стране, запажамо да анђели неретко преносе пророцима виђења удомостројена не кроз речи, већ кроз различита обличја. Оваплоћењем Сина и Речи Божије, божанска откривења праћена су разумљивим Спаситељевим речима и поукама. Међутим, Господ инсистира на веровању као начину сазнања његових божанских дејстава. Сазнање вером чини језичке исказе последујућим, због тога што они обавезно прате раздељења ума у његовим мисленим процесима. Да би богодејства била сазната ум потребује смирење,

односно, дејствено апстраховање ствари „овога света“. У том смислу, приступ богодејству започиње смирењем непрестаног (немирног) кретања човековог ума пред Тајном свештеног начина постојања света. Због тога је важно имати у виду да оци Цркве инсистирају на свештеним претпоставкама богопознања. То ће рећи да глас којим Бог говори посвуда одјекује еклисиолошким одјецима његових творачких, одржитељних и савршитељних, односно, сотириолошких богодејстава у којима његова обраћања човеку различитим начинима имају најпре свештени карактер и сврху¹³. Свештене речи нису ограничене површном, или комуникацијском сврхом језика; оне су заправо свештени језички симболи, или боље, свештени језички одрази божанских воља¹⁴. Утолико је и симболична објава божанских воља неодвојива од *бојојознања* у јединству оба дејствена значења ове речи. Божански језик свештено раздељује гласове богослужбених симбола пријемчивих свештеном слуху човека на нивоу одговарајућег парадигматског начина постојања, а не на нивоу мишљења. Бог не мисли на начин на који човек мисли; човек је створен *по икони*, и као икона Божија он мисли *иконично*.

Узмимо за пример наше појединачно схватање љубави. Бог нашу љубав не прима мислено из наших речи како то обично и бива код људи. Због тога и говори: „прилази ми народ овај својим устима и поштује ме својим уснама, а њихово срце далеко је од мене, узалуд ме поштују, учећи заповестима људским и учењима“ (Ис 29, 13). Божије *очи*, *уши* или *разум* прожимају и одржавају свеколико постојање и *виде*, *чују* и *разумеју* наша јединства, односно, наш конкретни однос према ближњем, удомостројен свештеним начинима постојања бића. Православно предање, у том смислу, носи љубавну поруку да не постоји просто „љубав према Богу“, већ да се љубав према ближњем, који је конкретан део видљивог света, показује и као љубав према Богу. Господ препознаје наше свештене међусобне односе и прихвата их као љубав према Њему. Сетимо се речи апостола Јована: „Ко не воли брата својега кога види, како може волети Бога кога не види“ (1Јн 4, 20). Господ препознаје нашу

¹³ Διονύσιος Αρεοπαγίτης, PG 3, 637A.

¹⁴ Имајући ово у виду разумемо дубљи смисао онога што бисмо подразумевали под *парадијмајским моделом комуникације и сјоразумевања*. Види, Radić, 2019, 151.

међусобну љубав због тога што је Он и конституише, наравно, уз наш делатни, односно, свештени пристанак који започиње свештеним одбацивањем осуде и прихватањем другог.

Бог је, најзад, љубав према ближњем поставио и као критеријум Страшног Суда. По Васкрсењу мртвих Бог ће судити нашим односима према другима, и то Он сам говори речима: „бејах гладан и дадoste ми да једем, бејах жедан и напојисте ме... када учинисте једном од ових малих, мени учинисте“ (Мт 25, 42–43). Вара се, дакле, сваки онај који греши против ближњег а потајно сматра да ће се некако провући божанској правди и примити спасење као Божији дар. Осим љубави, Бог је и нашу веру у Њега поставио као критеријум Страшног суда, што значи да Господ у Последњи Дан неће тражити од нас богатство умнораздељујућег знања, већ нашу веру. Ову истину откривају његове речи: „слуго мој добри и верни у маломе си ми био веран над великим ћу те поставити, уђи у радост господара свога“ (Мт 25, 21). Закључујемо на тој основи да се свештена вера и љубав према Богу и ближњем показују двојединим условом коначног божанског спасења човека од смрти и греха.

Еклисиолошки аспекти тајноводства вере

Црквено предање какво налазимо у списима божанственог Дионисија Ареопажита разликује *умни* или *умствени* начин постојања и сазнања. Таква дистинкција важна је због нашег гносеолошког одређења према чулном начину сазнања. У питању је, дакле, превасходство *йорекла* као и *йравца* човековог сазнања. Ако бисмо чула поставили као услов сваком сазнању убрзо бисмо се уверили да она доводе у питање целовитост човекове личности. Сложена душевно-телесна структура човека има свој јединствени надилаз у његовом словесном уму који је створен да би се служио чулима, а не да би служио чулима како то у греху бива. Због тога Дионисије инсистира на усмерењу словесног дела човековог бића ка божанским изворима сазнања, како би се потом жудни део човека побудио и напајао из њих истичућим добрима. Али како да човек разуме језик којим Бог говори?

У узвишенијим равнима богодејстава *божански йовор* (језик), као и *слух* оних који имају свештене уши да чују шта Дух говори Црквама, подразумева сусрет Бога и човека у свештеној истовремености,

односно, у препознавању присуства творачког Узрока постојања. У питању су, дакле, места свештених пријемчивости у којима Дух Свети дејствује заједницу верних са Христом¹⁵. Свако јерархијско место ваља нам сагледавати из тајноводствене перспективе стварности праоца Јакова, који нам за своје јерархијско место рече: „Господ је на овом месту, и ја не знадох... како је страшно ово место, али не ово (место), већ дом Божији, и ово су врата небеска“ (Пост 28, 17). Свештена места нашег спасења дарована су нам и по нашој моћи пријемчивости за одређени свештени начин постојања. Због тога свештена места преносе заправо стварност којом се у историји, дакле, *издалека*, вером већ препознаје (упор. Јевр 11, 13), односно, предокуша живо присуство Божије, тако да мимо свештене стварности Тела Христовог не постоји предукус спасења. Црква показује да свештеноначалије саборно богодејствује појединачне пријемчивости за Тајну спасења удомостројену не у појединачној, одељујућој, већ у обратној, саборној, односно, божанској перспективи сазнања света. У том смислу, на нама можда и парадоксалан начин, појединац започиње да задобија своје будуће обличје у заједници Тајне Христове која проходи до сваког краја постојања, односно до свих крајева стваралачког, одржитељног и савршитељног дејства божанске благодати. То значи да је Црква као Тело Христово удомостројена перспектива богопознања и спасења сваке појединачне равни постојања. У њеној јерархијској структури Син Божији тајноводствено проходи до сваког удеоника његове Тајне, тако да „нико не пострада него да има живот вечни“ (Јн 3, 15). Домостројне покрете самог Господа Исуса Христа симболично возглављује Првосвештеник (Архијереј, Епископ) који је на Божијем месту. Својим свештеним покретима и свештеним мировањима Првосвештеник чинодејствује, попут Господа у Духу, прохођења и спаситељна дејства до последњих крајева постојања, због тога што ништа од онога што је постало није без Логоса Божијег постало (упор. Јн 1, 3), нити се без њега одржава у постојању, нити се усавршава. Иако божанска установа, црквена јерархија јесте и стварност која још увек носи смртност, односно, пролазност. Али, и поред тога, дејства црквене јерархије јесу саборни догађаји богоустановљених, свештених места спасења. Господње обећање Васкрсења Цркве,

¹⁵ О сличном приступу теми језика богословља види код, Radić, 2019, 153.

односно, оних који не иду на суд, него су прешли из смрти у живот, претпоставља појединачно уподобљење јерархијски богопокретаној сили божанског подобја. На тај начин, и све оно што као део живота и труда човека у појединачном смислу бива потпора божанском подобју, представља појединачни двиг унутар јерархијски богопокретане силе божанског подобја. Дионисије каже да „свесвештена установа (θεσμός) богоначалија јесте у томе да се кроз прва (уређења) друга (уређења) узводе ка најбожанственијој светлости (богоначалија)“¹⁶. Оваква, рекли бисмо, *посредничка* структура постојања, удомостројена за спасење људи показује да не постоји богопознање без *посредника* који по мери пријемчивости открива човеку заједничку Тајну спасења. Иако Сам Господ Исус Христос јесте по преимућству *Посредник* између Бога и људи (упор. 1Тим 2, 5), Он је удомостројио Цркву на такав начин да се његово посредничко богодејство кроз Цркву свештено раздељује до свих крајева постојања. Црквене службе као удеоништва у посредујућим богодејствима претпостављају свезе заједништава у којима свако појединачно биће, односно, свака појединачна служба, јесте посредничка. Свештена посредништва подразумевају одговарајућа откривења божанских парадигми постојања, тако да *божански језик* постаје постепено разумљив нелицемерним причасницима његових богодејстава.

Цркву препознајемо још и као богоустановљено место спасења у коме Бог на свештени начин одређује појединачна времена и дејствене мере бића. Због тога Господ у својим парадигмама постојања инсистира на човековом одељењу од греха који уводи човека у стања најразноврснијих заблуда, како оних умних тако и телесних. Утолико и пророчка виђења небеских стварности удомостројена кроз „свештене завесе“¹⁷ божанских симбола јесу заправо пророчка уподобљења различитим видовима тајноводстава божанског причасништва. Божанске парадигме постојања пројектују бестрасна места човековог спасења од греха и смрти, и када Бог говори да ће свакоме дати плату „по делима његовим“ (упор. Откр 22, 12), то између осталог подразумева божански дар онаквог будућег свештеног места каквом се по својој свештеној пријемчивости кроз Цркву и уподобио.

¹⁶ Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, PG 3, 504C.

¹⁷ Исти, PG 3, 592B.

Богословски језик божанственог Дионисија Ареопагита оставља нам простор за тумачење свештеноначалија из још једне перспективе. Наиме, Господ кроз јерархијске димензије постојања указује на обећање да ће по Васкрсењу уредити Вечну Јерархију која нам се овде открива кроз Небеске Јерархије у којима не постоји могућност историјске „замене места“. Места у небеској јерархији не могу бити измењена као што на нама одговарајући начин ни у садашњој, црквеној јерархији не могу бити произвољно мењана места. У том смислу, Господ нам открива да ће многи први бити последњи и обратно (упор. Мт 20, 16). То значи да ће Господ по својим мерилима наградити појединачно ревновање за свештену Тајну спасења, и на неки начин „испремештати“, или „склонити“ све оне који на садашњим јерархијским местима не одржавају одговарајуће свезе са другим црквеним службама. Дионисије због тога инсистира на непоколебивости, строгом поретку и доследном следовању анђелским јерархијама. Због неразумевања овог елемента светоотачког, односно, еклисиолошког предања, умањује се значај врлине у животу Цркве, или се, опет, тобоже „врлина“ користи као изговор за урушавање јединства Цркве. Дионисијева еклисиологија није само христолошка у доктринарном смислу, већ је и врлинска у христолошком смислу, те потпуно саобразна Господњим речима, „без мене не можете чинити ништа“ (Јн 15, 5). Познање богодејстава Господњег језика мора се показати у црквеном, односно, тајноводственом начину сазнања, које, између осталог, не колеба већ утврђује црквено јединство. Ако наводно „богословско“ знање колеба црквено јединство, у том случају порекло таквог знања крајње је проблематично. Да би, на супрот томе, богословље било и остало црквено, оно као *језик вере* мора исходити из свештених богодејстава божанских парадигми постојања, које своје порекло имају у Царству Божијем. Коначно установљење Царства Небеског прати (на)силно *цепање завесе* на животној позорници света. Следи, стога, следећа домостројна промена када ће Бог открити Цркви нову стварност постојања. Господ ће тада открити и на који начин је био присутан у историји, односно, на који начин је конституисао богослужбено-символичну структуру света и како је својим богодејствима омогућио човеку тајноводствени начин сазнања кроз божанску *рефлексију* односно кроз *бојослужбено оіледало*. Будуће богопознање *лицем к лицу*, или *нейосредничко* препознавање Лица

и дејстава Истинског Божанског и Архетипског Логоса свих наших појединачних бића, божански Логос удомостројиће на такав начин што ће заузети онолико места у нама колико смо живели вером и сазнавали вером његова историјска богодејства.

Закључак

Језик богословља произилази из равни сазнања утканих у онтолошкој и гносеолошкој зависности јерархијских редова бића од Бога као Узрока, Одржитеља и Савршитеља свеколиког постојања. У том смислу, језик богословља сведочи о две основне истине постојања. Прва се односи на човеково препознавање симболичних порука Истине постојања света на нивоу творевине као збира створених врхова доброте божанске благодати, а друга, на препознавање у њима привржености сопственом Узроку постојања. Овај језик није појмовни већ симболички, и његова бинарна структура *означиошћеља* и *означеної* читава знање из моћи сагледавања јединства материјалног и скривеног дејства *божанскої језика*. Бог говори творачки, одржитељно и савршитељно, и његов језик јесте језик многодимензионалних јединстава у којима човекова приврженост Узроку постојања¹⁸ представља својеврсни *језички* одговор Богу који разуме управо ову димензију људског језика. Због тога човек више говори Богу када тежи јединству са Њим као са Узроком постојања, него када уснама поштује молитвену језичку форму. На тој основи долази и до подударења сазнаваних божанских парадигми постојања са божанским вољама, при чему се парадигматски начин постојања човека збива интериоризовањем божански пројектованих парадигматских узора вечног живота.

Из перспективе православног црквеног предања можемо рећи да се сазнање не заснива само на „интуицији и формулисаном знању“¹⁹. Оно нити пројектује знање по себи, нити представља могуће или замишљано (апроксимативно) сазнање, већ пројављује знање проистекло из живота у Богу, тако да и богословски језик, ако жели бити истинит, мора сведочити управо такав, богоустановљени

¹⁸ Приврженост творевине Узроку постојања показује се не само у каузалном смислу, већ преваходно кроз богоустановљена богодејства свештеноначалија. Види о обе димензије привржености код, Петровић, 2019, 131–178.

¹⁹ Dalus, 2005, 37.

начин постојања коме сам Бог удахњује живот. Православно хришћанско сазнање, или *ѿајноводсѣво вером* проистиче из богопознања кроз претпостављени удео у свештеноначалној структури божанске благодати као богоустановљеном возглавитељу човекољубних божанских дарова. Божанска благодат у свом симболички видљивом делу *доѿѿовори* кроз Цркву о царском свештенству и свештеном постојању света као о видљивим врховима својих творачких, одржитељних и савршитељних богодејстава. Својим невидљивим богодејством божанска благодат чини наше животе удеоништвима у искупитељским последицама историјског богодејства Сина и Логоса Божијег, и сакрива наш живот *са Христѿом у Боѿу* (Кол 3, 3).

Извори

- Ἀθανάσιος Μέγας, Πρὸς Σεραπίωνα, PG [= Migne, J. P., Ἑλληνικὴ Πατρολογία -Patrologia Graeca-PG, Paris, 1857. Reprint Ἀθῆναι, 1987.] 26.
- Ἀθανάσιος Μέγας, Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου ἀρχιεπισκόπου Ἀλεξανδρείας κατὰ Ἑλλήνων, ἔκδ. Thomson, R.W., Athanasius. *Contra gentes and de incarnatione*, Clarendon Press, Oxford, 1971.
- Γρηγόριος Θεολόγος, Λόγος ΛΗ', PG 36.
- Γρηγόριος Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, PG 44.
- Διονύσιος Ἀρεοπαγίτης, Περὶ θεῶν ὀνομάτων, PG 3.
- Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας, PG 3.
- Περὶ ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας, PG 3.
- Θεόφιλος Ἀντιοχείας, Πρὸς Αὐτόλυκον, PG 6.
- Πηδάλιον, Ἄπαντες οἱ ἱεροὶ καὶ θεῖοι κανόνες, Ἀστήρ, Ἀθήναι, 1993. 526.

Литература

- Dalus, J., *From Gnoseology to Phenomenology of Man and Culture (Adoption of Phenomenology of in V. Sesemann's Philosophical Thought)*, Proceedings of the International Conference, St. Petersburg School of Religion and Philosophy, Saint Petersburg, 2005. 36–45.
- Jakobson, Roman, *Lingvistika i poetika*, Nolit, Beograd, 1966.
- Каран, Драган, „Инфантилност и црквени живот“, *Српска теологија данас — Зборник радова научној скупштини (Православни догословски факултет, Београд, 27–28. мај 2011.)*, Београд: Православни догословски факултет 2011, 610.
- Louth, A., *Denys the Areopagite*, Outstanding Christian Thinkers, Bloomsbury Academic, London, 1989. (Превод на српски, Ендрју Лаут, *Дионисије Ареопагити*, Отачник, Београд, 2009.)
- Петровић, П., *Богословље дожанских имена (Есхатолошко-историјски њирсију дожанском откривењу, доименовању и допознању)*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд, 2018.
- Петровић, П., *Приврженост својој Узроку њоспојања (Етиолошки аспекти црквеног предања дожанственог Дионисија Ареопагити)*, Досије студио, Београд, 2019.
- Radić, Dragan, *Jezik apostola Pavla kao paradigma teološkog govora*, *Edinost in dialog, Unity and Dialogue*, 74, Institut za ekumensko teologijo in medreligijski dialog, Maribor, 2019. 151–174.

Resume: The language of theology represents one of the indispensable sotiriological axioms of human life. The multidimensionality and ambiguity of language is woven into the very structure of human gnoseological powers. In everyday life, man mostly uses the “communicative” dimension of language. However, the communicative restriction of other linguistic dimensions is an obstacle to a broader understanding of the mysteries of knowledge of God as well as the secrets of the existence of the world. On the other hand, the insufficiency of language comes into question when it comes to the mysterious aspects of the symbolic nature as well as the gnoseology of the Orthodox Church. Language, after all, shows its inadequacy in the real-world experiential dimensions of the Christian experience of life. Human language cannot fully convey divine revelations. Mixing the communicative purpose of language with the mysterious role of language in the literary symbolic dimension of the divine and priestly paradigms of existence influences the formation of a seemingly theological language that does not necessarily imply true theological or ecclesiastical unity. The alternative to such a self-sufficient language with a vague internal purpose emerges from the mystagogical nature of the Church, when the Lord, through the individual receptivity of the being, opens the mystagogical dimensions of the language in which He speaks to the Churches.

Презвитер доц. др Александар Ђаковац

**АСКЕТСКЕ СТРАТЕГИЈЕ У *VITA CONTEMPLATIVA*
ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ**

Serbian Orthodox Church
Diocese of Branicevo



Презвитер

доц. др Александар ЂАКОВАЦ

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

УДК 27-585"00"
26-1 Филон Александријски

Александар Ђаковац

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

Аскетске стратегије у *Vita Contemplativa* Филона Александријског

Апстракт: Мерено утицајем и каснијом рецепцијом, списи Филона Александријског, као извор, несумњиво заузимају значајно место у историји развоја идеја и појмова хришћанске теологије. Спис *Vita Contemplativa* је од нарочитог значаја за разумевање каснијег развоја хришћанске аскетике, пошто антиципира многе праксе и становишта који ће се у пуном опсегу развити у оквиру монашких заједница. Није случајно што је Филоново ауторство овог списка дуго оспоравано, управо због упадљиве сличности са монашким заједницама каснијег периода. Већ је Јевсевије Кесаријски сматрао да је Филон описивао хришћанску заједницу. Идентитет Терапеута никада није коначно утврђен. У овом раду ћемо изложити и анализирати Филонов опис религиозне групе Терапеута, и покушати да систематски представимо њихово учење и праксе. Други сегменат овог рада ће се састојати у покушају да одредимо становиште самог Филона по питању аскезе и аскетских пракси, њиховог крајњег циља и домета, што је опет повезано са основним етичким постулатима које Филон усваја из библијских и јелинских извора, али их и сам ствара кроз њихову синтезу.

Кључне речи: Терапеути, Филон Александријски, аскеза, хришћанство.

Значај Филона Александријског за артикулацију хришћанске теолошке мисли је огроман, и о томе постоји сагласност релевантних стручњака.¹ Његов спис о Терапутима, познат по свом латин-

¹ Cf. Ilaria Ramelli (2019): „Philo’s Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation and His Impact on Patristic Exegesis and Theology“, *Journal of Higher School of Economics* 3.1, 36–92. Такође и: Justin M. Rogers (2017): *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta: Society

ском наслову *Vita Contemplativa*, због јасних паралела, од посебне је важности за разумевање древних хришћанских аскетских пракси и начина живота. У овом раду ћемо испитати аскетске стратегије Терапеута, и покушати да одредимо њихову специфичност у односу на хеленистичко наслеђе.²

Идентитет Терапеута

Питањем идентитета Терапеута сразмерно је сложено и вероватно никада неће бити решено са апсолутном сигурношћу. Њиме смо се детаљније бавили на другом месту,³ па ћемо овде навести само закључке до којих смо дошли. Евсевије Кесаријски је сматрао да су Терапеути несумњиво хришћани.⁴ Неки старији истраживачи су прихватили овакво становиште, али су због тога порицали Филоново ауторство списка. Касније је преовладао мишљење да је спис неспорно аутентичан, али да Терапеути нипошто нису хришћани. Ипак, овакво гледиште није покрепљено необоривим доказима. Претпоставка да су Терапеути плод Филонових апологетских напора и да у стварности нису ни постојали није одржива због чињенице да Филон даје тачну локацију њиховог боравишта близу Александрије (Мареотско језеро). Да су Терапеути измишљени, то би Филонови савременици врло лако установили. Што се идентитета Терапеута тиче, сасвим је могуће да су Терапеути били нека ранохришћанска заједница, могуће евионитског типа, свакако блиски Есенима.⁵ Коначни закључак ипак није могуће извести,

of Biblical Literature; Родољуб Кубат (2005): „Библијски теолог — Филон Александријски — Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећење Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“, *Бојословље* 1–2, 49–65.

² О односу јеврејске дијаспоре и хеленизма видети више у: John J. Collins (2000): *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, William B. Eerdmans Publishing.

³ Александар Ђаковац (2019): „Ко су били Терапеути у *Vita Contemplativa* Филона Александријског?“, *Теолошки йоїледи* 3, (у штампи). Видети такође: J. E. Davies, P. R. Taylor (1998): “The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character”, *Harvard Theological Review* 91:1, 3–24.

⁴ Cf. Sabrina Inowlocki (2004): „Eusebius of Caesarea’s ‘Interpretatio Christiana’ of Philo’s De vita contemplative“, *The Harvard Theological Review* 97:3, 305–328.

⁵ G. Vermes (1962): „Eeenees and Therapeutail“, *Revue De Qumrân* 3/4 (12), 495–504.

али могућност да је реч о раној хришћанској заједници јеврејског порекла не може да буде ни одбачена.

Осим Терапеута, Филон је описао и живот и аскетске праксе Есена, о којима знамо више и из других извора.⁶ Овде ћемо пружити само кратак осврт на те праксе, углавном Филоновим речима, како бисмо могли да утврдимо сличности и разлике. Према Филону, међу Јеврејима има неких „више од четири хиљаде на броју“ који се називају Есени. „Иако је грчки облик непрецизан, према мом мишљењу, њихово име је изведено од речи *ἁγιότης* (светост), пошто они највећма служе Богу, не жртвовањем животиња, већ сматрајући исправним да своје мисли учине светим... ови људи живе у селима избегавајући градове због окорелог безакоња њихових становника, знајући да би дружење са њима довело до неисцељиве повреде њихове душе, попут болести које долазе од штетног ваздуха... Не скупљају злато и сребро, нити заузимају велике парцеле земље ради жеље за приходом, већ (само) обезбеђују оно што је за живот неопходно... Међу њима нема ни једног роба него су сви слободни, служећи једни другима. Осуђују робовласнике не само као неправедне који вређају начело једнакости, већ и ко безбожнике који пренебрегавају закон природе који је све људе, попут мајке, породио и учинио сличним, учинивши их стварном браћом, не само по имену већ стварно... У стварима философије, они занемарују логички део којим се баве ловци на речи који су неосетљиви за стицање врлина, и звездочатце загладане у оно што је изван циља људске природе, са изузетком у делу који се филозофски бави постојањем Бога и настанком васељене. Али етички део (философије) пажљиво истражују, користећи као учитеље њихове древне законе, које људски ум не би сам могао да схвати без божанског надахнућа... Тим законима се свагда подучавају, а посебно сваког седмог дана. Јер седми дан сматрају светим, и тада се уздржавају од сваког другог посла, одлазећи на свештена места које називају синагогама. Тамо седе поређани у складу са узрастом, млађи иза старијих... Тада један зима књигу и чита наглас, а други између оних који су увежбанији, иступа и објашњава оно што је неразумљиво. Највећи део њиховог философирања је одвија путем симбола следећи

⁶ О аскетским праксама Есена видети детаљније у: Richard Finn (2009): *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press, 34–57.

древни начин. Вежбају се у побожности, светости, праведности, ... како одабрати оно што ваља чинити а избећи супротно, усвајајући као три највиша мерила љубав према Богу, љубав према врлини и љубав према човеку“ (*Prob.* 72–91).

Овде је важно приметити да између Есена и Терапеута постоје одређене сличности и разлике. Ни једни ни други нису учествовали у храмовном богослужењу. Терапеути због удаљености то можда нису ни могли, док је за Есене сигурно да нису желели.⁷ Јосиф Флавије је Есене описао као *genos* (*Јудејске сџарине* 2.113). За разлику од њега Филон то не чини, пошто жели да покаже како је припадање овој групи засновано на слободном избору а не на рођењу.⁸

У утврђивању разлике између Есена и Терапеута помаже нам сам Филон, који на почетку *Vita contemplativa* каже: „Већ сам говорио о Есенима, који су у свему делатно (οἱ τὸν πρακτικὸν) и напорно живели, надмашујући све у свему — или да не претерано, у већини тога. Сада ћу рећи нешто и о онима који су за свој удео изабрали следовање контемплативном⁹ животу“ (1).¹⁰ Израз *πρακτικὸν* је употребљен да покаже разлику између живота Есена, који Филон сматра практичним или делатним, и живота Терапеута чији начин живота описује као контемплативни или созерцатељни. Ипак, та разлика не представља супростављеност, већ пре нагласак. Међу Јелинима су се водиле расправе о томе да ли је бољи практични или теоријски живот. Филон настоји да то питање избегне, и оба начина живота сматра једнако вредним. Сасвим је исправно закључити да је његов приступ овакав управо због његовог јеврејског наслеђа, у коме овакво подвајање

⁷ Jean Daniélou (2014): *Philo of Alexandria*, Eugene, Oregon: Cascade Books, 26–38.

⁸ Cf. Gabriele Boccaccini (1998): *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 23. Више о историјским изворима о Есенима видети у истој књизи, у поглављу *The Essenes in Ancient Historiography*, 21–49.

⁹ У Дијалоју са Трифоном (218С), Јустин Мученик спомиње *ἰλαττονичаре, сџоике, йерийаџеџике, йиџаџорејце* и „теоретичаре“ или „созерцатеље“ (*θεωρητικοί*) као философску секту. Код Порфирија изрази *θεωρητικός* и *θεωρία* означавају одбацивање задовољства и луксуза, умртвљење тела и предавање контемплацији истинитог бића (*De Abstinencia* 53).

¹⁰ Сви преводи Филона на српски у овом раду су моји.

није могуће. Теоријски живот Терапеута свој врхунац има у врло практичном заједничком богослужењу, тако да се пракса и теорија међусобно прожимају и спајају.¹¹

У Филоновом опису Терапеута можемо да уочимо неколике специфичности њиховог аскетског начина живота. Иако се ове праксе међусобно прожимају и надопуњују, ради прегледности ћемо покушати да их разврстамо и прикажемо на систематичан начин. Пре свега ваља истаћи да је очигледна Филонова апологетска намена списка. Он жели да Терапеуте прикаже не само као једнаке јелинским философима, већ као оне који их далеко надмашују, прво по свом исправном и разумном служењу истинитом Богу (3–10), а потом и по начину живљења. За разлику од оних који се клањају земаљским стварима, тако недостојним обожавања, било да је реч о животињама или небеским телима, Терапеути „претходно научени посматрању, хрле сагледавању Суштог (= Постојећег) надилazeћи чулно сунце, никада не напуштајући поредак који их води савршеном блаженству“ (11).

Апологетски карактер овог текста је јасан. Заправо, обиман део текста је посвећен упоређивању терапеутског скупа, који се одвија у уздржаности и строгој аскетској дисциплини, и разуданости хеленистичких гозби (40–63).¹² У том смислу мора постојати одређена резерва у погледу Филоновог приказа Терапеута, и то не само у смислу претераности њихових аскетских напора и величања њиховог начина живота, већ и могућег изостављања елемената који би његовим грчким слушаоцима били неприхватљиви или неразумљиви. Овде пре свега имамо у виду обреде очишћења, као и друге старозаветне прописе попут обрезања.

¹¹ Cf. Julia Annas (2017): *Virtue and Law in Plato and Beyond*, Oxford: Oxford University Press, 196.

¹² У овом раду се нећемо бавити овим питањем, нити ћемо пажњу посветити разлозима и методама Филонове апологетске стратегије. Видети више у: Maren R. Niehoff (2010): “The Symposium of Philo’s Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 50, 95–116.

Добровољно сиромаштво

Терапевте одликује добровољно сиромаштво и непоседовање.¹³ „Њихово стремљење бесмртном и блаженом животу је такво да свој смртни живот сматрају већ завршеним па препуштају имања својим синовима и кћерима или сродницима, добровољно их превремено чинећи наследницима, док они који немају сродника, раздају пријатељима и друговима. Јер је праведно да они који су примили богатство зрења, слепо богатство остављају онима који су још духовно слепи“ (13). Превасходни разлог добровољног одрицања од иметка достизање бесмртног и блаженог живота. Блажени живот је био циљ и античких мудраца, посебно стоика, али је код Филонових Терапевта нагласак и на бесмртном животу. Њихова философија је пре свега религиозна. Добровољно сиромаштво које Филон хвали, иако секундарно, повезано је са залагањем за социјалну праву, што ће се посебно показати у његовом врло негативном односу према робовласништву. Добровољно сиромаштво и нестицање (нестјажатељство) биће препознато као једна од темељних врлина хришћанског аскетизма, која је увек повезана са идејом заједништва.¹⁴

Раздавање имања није повезано само са добровољним сиромаштвом већ и са странствовањем. „И тако, када се лише иметка, ничим више мамљени, беже не окрећући се, и остављају браћу, децу, жене, родитеље, многобројне рођаке, друштво пријатеља, домовину у којој су рођени и одрасли, пошто привлачност домаћег најснажније мами“ (18). Паралеле са новозаветним текстовима су веома јасне. И овде Филон користи прилику да Терапевте представи надмоћнијим у односу на античке философе. Иако је међу филозофима било оних који су се одрицали сопственог имања, они то нису чинили бринући о својим ближњима, како то Терапеути чине: „Зар нису бољи и чудеснији они који са не мање жара ходе ка философији, дајући предност великодушности (μεγαλόνοια) над

¹³ О традицијама добровољног сиромаштва видети: Goldian Vandenbroeck (1996): *Less Is More: The Art of Voluntary Poverty. An Anthology of Ancient and Modern Voices Raised in Praise of Simplicity*, Inner Traditions.

¹⁴ Ilaria Ramelli (2016): *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 10–11.

небригом, раздајући а не траћећи своја имања, користећи тако и себи и другима, друге снабдевајући оним што је потребно за опстанак, а себе дављењем философијом?“ (16).

Добровољно сиромаштво за Филона нема само индивидуални аскетски значај у смислу ослобађања појединца од везаности за материјално, већ представља рефлексiju његовог социјалног учења, као када закључује да се „бригом за животне потребе, кроз неједнакост, рађа неправда, док праведност, напротив, бива слободним бирањем једнакости, јер се ствари најбоље распоређују у складу са природом, а не испразним мишљењем“ (17). Слично томе: „Али су неправде и похлепе, ревновањем за неједнакошћу која је извор зла, подјармиле најслабије под власт најјачих“ (70). Добровољно сиромаштво и одрицање од иметка, ствара услове за нестанак неједнакости, која је према Филону, основ настанка неправде.

На примеру добровољног сиромаштва као аскетске праксе можемо да уочимо образац Филоновог схватања аскетизма, који је увек двострук: тиче се појединачног напора појединца и његовог личног напредовања у духовном животу, али се увек односи и на добробит читаве заједнице од које је неодвојив.

Заједница има и практичну важност за живот аскета: „Али саме куће оних који се ту сабирају сасвим су просте, обезбеђујући нужну заштиту само од двога, од врелине сунца и хладног ваздуха. Не живе близу једни других, попут оних у граду — пошто би суседство изазивало узнемирење и непријатност људима који се диве пустињаштву и који су одлучили да му следују. А нису ни предалеко, пошто тако љубе заједницу, и да би једни другима помогли ако набасају разбојници“ (24).

Важно је уочити баланс између удаљености и близине. Терапеути су међусобно удаљени толико да се међусобно не ометају, али су довољно близу да могу једни другима да прискоче у помоћ. Филон не помиње духовну помоћ, нити појединачно руковођење. Изгледа да су се Терапеути сами старали о свом духовном напретку, чувајући дијалектику усамљеност — заједница.

Усамљеност

Усамљеност је следећа аскетска стратегија Филонових Терапеута. Усамљивање је блиско повезано са слободом, као ослобађањем од метежа и вреве свакодневног живота. Усамљивање није просто удаљавање из неког конкретног града или места, већ напуштање уобичајеног градског живота, који спречава посвећивање теоријском животу. „Они се не селе у неки други град, као несрећни и злостављани робови који траже да их господари продају, добијајући тако промену господара али не и слободу коју замишљају. Јер сваки је град, чак и под најбољом управом, пун метежа и безбројних узнемиравања, које не може да поднесе нико ко је макар једном био под вођством мудрости“ (19). „Уместо тога, они дане проводе изван зидина тражећи усамљеност (μοναυρία) у вртovima или пустим местима, не због некаквог окорелог човекомрштва, већ зато што увиђају некорисност и штетност општења са онима који им нису слични“ (20).

Филон наглашава да усамљеност којој теже Терапеути није плод мизантропије (μισανθρωπία), већ потребе да се не буде у општењу са онима који не деле сличан поглед на свет. Овде Филон индиректно поново наглашава зависност појединца од заједнице. Заједница са онима који им нису слични је штетна, али је заједница са сличнима пожељна и неопходна. То се види на практичном плану свакодневног живота, али још више у заједничком аскетском богослужењу, о чему ће више бити речи у наставку. Из Филоновог описа ништа не дознајемо о евентуалним мисионарским активностима Терапеута. Оне су свакако постојале, јер се помињу они који су се недавно прикључили заједници, али изгледа да ширење властитих учења није било претерано вредновано, или га Филон напросто не спомиње.

Телесно уздржање и тумачење

Филонов опис теоријског живота Терапеута веома подсећа на касније монашке праксе хришћанских аскета. Није без значаја што се та сличност показује и на термиолошком плану. „У свакој [кући] се налази свештена одаја (οἶκημα ἱερόν), која се назива светиште и самаваоница (σεμνεῖον καὶ μοναστήριον), где самују и

савршавају тајинства (= мистерије) часног живота, не уносећи ништа, нити месо, нити пиће нити било шта друго што је неопходно телу, већ тамо проучавају законе и свештена пророштва пророка и химне и друго што води увећању и савршенству знања и благочестивости“ (25).

Израз σειμνείον — светилиште — такође се налази и у одељку 88, јавља у вези са приватним подвигом, али у одељку 32 налазимо κοινὸν σειμνείον што означава светилиште где се окупља читава заједница на заједничко богослужење, па је тако приватно светилиште повезано са заједничким. Према опису који видимо у Мт 6.6, код Јевреја тог доба је постојала пракса да у кући постоји мала просторија за приватну молитву. У Лк 12.3 (као и у Лк 12.3; Мт 24.26) је употребљена реч ταμεῖον. Овај израз налазимо у Септуагинти (као на пример у: Понз 28.8, Сир 29,12, Тов 7,15) као превод јеврејског תַּמִּיּוֹן што може да значи и остава, магаза. Филон такође користи израз у смислу оставе, када говори о Есенима који немају приватну својину, и чак су им и куће отворене за ближње, и имају заједничку оставу у којој стоје заједничке потрепштине (*Quod omnis probus liber sit* XII, 86).¹⁵ Израз μοναστήριον се у литератури по први пут среће управо овде, код Филона. Ова реч ће касније бити коришћена у хришћанству, али тек од трећег века, прво да би означила место самовања отшелника,¹⁶ док се тек касније користи да означава место где живи више монаха. Код Филона ови изрази означавају посебну малу просторију унутар куће, а не посебну грађевину.

Телесна аскеза има веома важно место у животу Терапеута. Према Филону, „Све време од јутра до вечери они потпуно посвећују подвигу“ који се превасходно разуме као самовање, уздржање од хране и пића и читање свештених списа и њихових тумачења (28–29). Самовање и пост представљају својеврсну претпоставку разумевања свештеног текста. Alegорија је један од елемената библијске херменеутике којој су се предавали Терапеути, упоредо са појањем псалама и молитви.

¹⁵ Cf. Celia Deutsch (2006): „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, у: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, ур. April D. De Conick, Atlanta: Society of Biblical Literature, 295–296; Carolyn Osiek (2009): „When You Pray, Go into Your ταμεῖον (Matthew 6:6): But Why?“, *The Catholic Biblical Quarterly* 71:4, 723–740.

¹⁶ *Athan.* 2. 837A; 844B; 865B; 904A; 908A; 920; *Epiph.* 2. 805A; *Pallad. Laus* 1249A.

Терапеути су се током читаве седмице предавали оваквом начину живота који се састојао од уздржања, појања Богу и проучавања свештених текстова. Филон каже да многи од њих читаву седмицу нису прелазили кућни праг (30). Овде видимо почетке специфичног хришћанског подвижника затворништва и, у екстремнијем виду, столпништва.

Телесно уздржање је имало улогу основе или темеља теоријског живота. „Постављајући уздржање као основу, на њему граде друге врлине душе. Не пију и не једу до заласка сунца, јер верују да светлост подобује само проучавању философије, а да је тама прикладна за потребе тела. Стога су дан наменили првом, а мали део ноћи другом“ (34). Могуће је да Филон претерује када каже да се неки толико уздржавају од хране да једу тек сваког трећег дана, а неки тек сваког шестог (35). Све у свему, не узимају ништа „осим неопходног, без чега се не може живети (ὧν ἄνευ ζῆν οὐκ ἔστι)“ (37). Начин одевања је свакако усклађен за строгим аскетским захтевима: „А и одећа им је таква, једноставна, и служи само за заштиту од хладноће и жеге. Зимом је то плашт од грубе вуне, а лети једноставна туника или комад тканине“ (38).¹⁷

Сви ови видови аскетских пракси веома су познати у хришћанству. Добровољно сиромаштво, усамљеност (која укључује безбрачност), телесно уздржање (пост), и уопште крајњи минимализам када су у питању све животне потребе. Сви ови облици аскезе могу наћи своје паралеле у хеленском свету, делимично у праксима стоика, епикурејаца и посебно киника. Јасно је да су Терапеути били политички незаинтересовани, чиме се удаљавају од стоика а приближавају епикурејцима и киницима. Међутим, оно што их разликује од киника јесте нарочити позитиван однос према заједници, која је јасно структурирана. Критички однос Терапеута према другима уопште се не помиње. То такође може бити вид аскезе, али се може протумачити и као знак самодовољности.

¹⁷ У неким рукописима уместо ἀπό ('из') стоји ἀντί ('уместо'). Према појединим тумачима, то би онда указивало да су терапеути били строги вегетаријанци и да нису користили ништа животињског порекла.

Поредак: службе и служење

Значајан део списка Филон посвећује опису терапеутских гозби или празника. Те су гозбе чиста супротност хеленским, и Филон то настоји да пластично прикаже. „Седмога дана¹⁸ се окупљају на опште сабрање и према узрасту се разврставају по одређеном реду и према одговарајућем поретку, држећи руке под одеждом, десну руку између груди и браде, леву спуштenu уз бок“ (30).¹⁹ Након тога следи проповед коју изговарају старији и искуснији (παρελθὼν δὲ ὁ πρεσβύτερος), која је разборита и душекорисна, а не као што то чине софисти и ретори. На самим скуповима се такође практикује строга аскеза: „Не једу ништа скупо, већ само прост хлеб са сољу, док мање строги у уздржању то зачине још и са исопом, док им је пиће изворска вода“ (37).

Најзначајнији су велики празнични скупови који се збивају сваке седме седмице, у чему Филон, очекивано, види важан нумеролошки значај. Сама „гозба“ је јасно структурирана и поредак је од изузетног значаја: „Када се после саберу, обучени у бело, сијајући узвишеном побожношћу, на знак једног од ефимеревта²⁰ — јер се тако обично називају они који су задужени за ову службу — пред почетак славља стају у низ, очију и руку уздигнутих ка небу“ (66). Филон истиче дидактички значај почетног дела славља, када се читају и тумаче свештени списи. „Када се успостави поредак, старешина тумачи Писма, без много обазирања на лепоту исказа“ (75). Циљ му је да слушаоци запамте поуку, па стога говори полако, са станкама и понављањем (76). Писмо се тумачи „у складу са дубљим значењем у алегорији“ (δι' ὑπονοῶν ἐν ἀλληγορίαις) (78). Алегоријска егзегеза се на један чудноват начин повезује са аскезом. Управо је стални аскетски напор услов алегоријског или мистичног тумачења свештених списка. Улога предстојатеља сабрања јесте дидактичка, он подучава следбенике у скривеном значењу Писма.

¹⁸ Филон често користи израз „седми дан“ да њиме означи суботу.

¹⁹ Разлог оваквог положаја руку је можда тај што су желели да покажу како седмог дан ништа не раде. С друге стране, положај руку је имао значаја и код пагана. Тако је десна рука под одеждом била знак ритуалног уважавања у Изидином култу, како преноси Порфирије (*De adstantia*, IV, 6).

²⁰ ἐφημερευτής је према Септуагинти и Јосифу Флавију, назив за свештенике који су се по реду смењивали за службу у храму, што би код нас било чредни.

Предстојатељ и поредак

Улога предстојатеља није само дидактичка, тачније његова поука је повезана са богослужењем, које представља својеврсни наставак тумачења. „Онда предстојатељ, устајући, поје химну спевану Богу, било нову, коју је он саставио, било стару коју је из давнина саставио који од старих“ (80).²¹ Паралела са хришћанском службом описаном у Дидахи (VIII–X) је очигледна. „Пошто заврши химну, младић уноси сто, ... са самом свештеном храном, квасни хлеб зачињен сољу помешаном са исопом, из поштовања према светој трпези постављеној у свештеном пронаосу, на коме су хлеб и со без додатака, хлеб бесквасни и со непомешана“ (81). И овај опис асоцира на евхаристију, иако са другачијим елементима.

Потом следи опис свеноћне службе, где је нарочито упечатљиво појање и потом спајање мушког и женског хора. „Након оброка следи свештена свеноћница (παννυχίδα), која се одвија на следећи начин. Сви који су се окупили стоје и у средини просторије образују два хора, један мушки и један женски“ (83). Појање, које је удружено са плесом, доводи до екстатичког заноса, при чему се два хора спајају. „Потом, када сваки од хорова заврши свој део, попут бахта опијени снажним вином богољубља, мешају се и два хора постају један, подобно хору састављеном некад на Црвеном мору ради чудеса која су се тамо збила“ (85). Чак и сами чинови код Филона добијају „алегоријско“ значење, па је спајање два хора описано као поновно спајање Црвеног мора. „Тим чудесним пићем опијени пребивају до јутра, не тешких глава или поспани, већ буднији него када су дошли на гозбу. Стоје лицима и телима окренути ка истоку, и када угледају излазеће сунце, уздижући руке к небу моле се за добро време и истинити призив и оштрину мисли. Након молитава, свако од њих се враћа у своју одају, поново пребивајући у похођењу и обрађивању философије“ (89).

Аскетске стратегије Терапеута повезане су са екстатичким богопознањем, са нарочитом врстом знања које Филон описује као алегоријско. Алегорија тако добија једно нарочито мистичко значење.

²¹ Judith H. Newman (2008): „The Composition of Prayers and Songs in Philo's *De Vita Contemplativa*“, у: *Empsychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, ур. Alberdina Houtman, Albert de Jong and Magda Misset-Van de Weg, Leiden: Brill, 457–468.

Миситична алегорија је повезана са заједницом која стога и сама постаје неки вид алегорије овога света, чије се поделе и друштвене неједнакости бришу у сусрету са божанским. Тек на основу оваквог искуства богопознања, можемо да разумемо однос према женама и робовима који се разликује од уобичајених схватања оног доба. Иако Филон то не говори, овакав вид мистичке теорије има снажан есхатолошки призив, као читав аскетски напор Терапеута.

Релативност друштвених подела

Однос Филона (и Терапеута) према женама, привукао је много пажње истраживача.²² Тај се однос може разумети само у светлу античког, хеленистичког схватања полне разлике. То је питање исувише сложено да бисмо га детаљније приказали, али вреди дати неколико напомена које су релевантне за нашу тему. Наиме, према општем схватању, положај жене у односу на мушкарца није био дефинисан у смислу опозиције, као два супротна пола, већ у аксиолошком смислу. Жена је посматрана као мање савршен мушкарац. У том смислу ја сама полност, схваћена у свом биолошком смислу, била флукутирајућа, пошто се жена у извесним околностима могла показати мужевитијом од неких, или чак свих мушкараца.²³ Жене које се посвете аскези и теоријском животу, у космичкој структури света могу да заузму „мушко“ место. Управо је то основ њиховог релативно равноправног статуса у терапеутској заједници.²⁴

Према Филону, просторија храма је била подељена на два дела, за мушкарце и жене, а међу њима је био зид који није достигао до плафона. Тај зид је постављен због „женске стидљивости“, али тако да „жене, показујући исто усрђе по обичају заједно слушају са њима, имајући исту ревност и настројење воље“ (32). Полна разлика

²² Навешћемо само два: Richard A. Baer (1970): *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden: Brill; Dorothy Sly (1990): *Philo's Perception of Women*, Atlanta: Scholars Press.

²³ Colleen Conway (2003): „Gender and Divine Relativity in Philo of Alexandria“, *Journal for the Study of Judaism* 34:4, 474.

²⁴ Више о улози и положају жене у доба хеленизма видети у: Lesley Dean-Jones (1994) „The Hellenistic Period: Women in a Cosmopolitan Word“, у: *Women in the Classical World: Image and Text*, ур. Elaine Fantham, Helene Peet Foley et al., Oxford: Oxford University Press, 136–182.

није сасвим избрисана, жене су те које су по природи стидљиве. Одвојеност, чак физичка, и даље постоји, али је преграда таква да женама омогућава активно учествовање у богослужењу. Оне, пак, саме, једнако су ревносне као и мушкарци.

Чињеница да су жене девственице готово да се подразумева у оваквој аскетској заједници. Филон не пропушта да нагласи да је та девственост добровољна и да су се жене на њу саме одлучиле ради виших циљева: „Жене такође учествују у светковини. Већина су старије девственице. Оне брижљиво чувају девственост, не под присилом, као неке грчке свештенице, већ добровољно, из ревносне жеље за мудрошћу“ (68).

Управо је тај релативно равноправан положај који су жене уживале у заједници Терапеута, оно што је посебно указивало на могућу идентификацију Терапеута са хришћанима, пошто такав третман нису имале у класичној јеврејској религиозности тог доба. Овде, дакле, није реч само о исправљању друштвене неправде, већ и о специфичној антропологији која је уткана у космолошки поредак света.

У том смислу треба разумети и Филонову оштру осуду робовласништва. Он хвали Терапеуте као оне који „Не потребују да их служе робови, јер сматрају да је поседовање робова сасвим неприродно, пошто су сви створени слободни“ (70).²⁵ Такође, на гозбама терапеута служе слободни људи: „Они служе радо и ревносно као истинити синови очева и мајки, сматрајући их родитељима свију, више својима од оних који су им то по крви, пошто за људе благомислене нема ничега сроднијег од разборитости. Служе неопасани и у опуштеним хитонима, како не би подсећали на робове“ (72).

Филонов анимозитет према робовласништву је очигледан. Посебно се грозио злоупотребе младих робова од стране педераста

²⁵ Такву осуду ћемо касније наћи и у хришћанству, пре свега код Св. Григорија Ниског (*In Eccl.* 4.1.1–106: GNO 334.5–338.22). Могуће је да је управо Филон био тај који је допринео негативном ставу хришћана према робовласништву, иако је такав став свакако произилазио из хришћанске антропологије и есхатологије. Видети више у: Sharon Weisser (2011): „Philo’s Therapeutae and Essenes: A Precedent for the Exceptional Condemnation of Slavery in Gregory of Nyssa?“, у: *The Quest for a Common Humanity. Human Dignity and Otherness in the Religious Traditions of the Mediterranean*, ур. Matthias Morgenstern, Leiden: Brill, 289–310.

(52) на хеленистичким гозбама. Овим робовима није само одузета слобода управљања собом, већ су они, на неприродан начин, спуштени наниже на космичкој лествици, истој оној на којој су се терапеуткиње уздигле кроз аскезу.

У грчком језику постоји више израза који означавају роба. Употреба различитих појмова у античко доба је била прилично спецификована, док су различити изрази у хеленском периоду углавном постали синонимима. Овде ћемо поменути само најважније изразе, а то су: παῖς, δοῦλος, σῶμα, οἰκέτης, ἀνδράποδον, и θεραπῶν или θεραπεία. Израз παῖς је означавао и дете и слугу и роба, и његова је употреба врло честа. Реч δοῦλος је у ширу употребу ушла тек касније, у римском периоду, док у пре-хеленистичко доба, овај израз није првенствено означавао роба, већ напросто некога ко није слободан, на пример у политичком смислу, како налазимо код Херодота. Реч οἰκέτης се односила на кућног роба, а σῶμα је каснији термин, који дословно значи „тело“. Израз θεραπῶν или θεραπεία такође означаваала служење, али најчешће служење краљу или некој важној личности. У том смислу се односила на робове који су имали посебан статус људи у блиском окружењу владара. Управо су само Терапеути понели овакав назив, у смислу служитеља Богу и сопственој души, што укључује и лечење. Сви ови изрази су се могли употребити и у преносном значењу. Ксенофон тако увек разликује особу која је „роб“ страсти, и тада користи δοῦλος (*Мет.* I 3, 11; I 5, 5; I 6,8; *Оес.* I 22–23), док онога ко је роб због незнања означава изразом ἀνδράποδον (*Мет.* I 1, 6; IV 2, 22; 23; 31; 39). Израз *анџиројод*, који Филон користи да означи младе робове на хеленистичким гозбама, јесте најсуровији, и представља игру речи са речју *џеџиројод*, четвороножац, па би тако антропод дословно значило *човеконожац*, односно људско биће деградирано на статус животиње, роба свезаног и окованог ланцима. И овде видимо исту аксиолошку антропологију, у којој се људска бића својевољно, или вољом других, могу уздизати и унижавати.

Филонова употреба израза везаних за ропство, делимично је зависна од Септуагинте, што је очекивано. У Септуагинти, пак, јеврејско *ебед* се по правилу преводи са παῖς и δοῦλος, мада су истраживачи утврдили да се у старијим преводима, пре свега прве три књиге Петокњижја, δοῦλος скоро уопште не користи. Када се говори о слуги или слугама Божијим најчешће се користи

θεράπων.²⁶ Филонова употреба донекле следује библијској, као и употреби коју налазимо код Јосифа Флавија. Ипак, ово следовање се односи углавном на случаје када Филон тумачи неки библијски одељак, па користи израз који је и тамо употребљен. Када сам бира коју ће реч да искористи, радије бира термине који су у његово доба били у чешћој употреби, а међу њих спада и ἀνδράποδον. Овај израз се, према Мајеру²⁷ у Филоновом корпусу налази на следећим местима: *Legum allegoriarum liber III*, 202; *De Iosepho*, 35; *De spedalibus legibus liber I*, 58; *De spedalibus legibus liber II*, 34. 30, 101; *De spedalibus legibus liber IV*, 31, 68; *De vita contemplativa*, 50, 70; *In Flaccum*, 113; *Legatio ad Gaium*, 166, 205 и *Apologia pro Iudaeis VIII* 11, 4 чија је аутентичност спорна.²⁸

Иако заснован на специфичној антропологији, Филонов однос према женама и робовима је у блиској вези са аскетиком. Аскеза омогућава напредовање сваком човеку, и то напредовање на космичкој скали. При овом „такмичењу“ сви су једнаки, без обзира на друштвени статус који имају.

²⁶ Cf. Arie van der Kooij (2008): „Servant or slave? The Various Equivalents of Hebrew ‘ebed’ in the Septuagint of the Pentateuch“, у: *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana, 2007*, ур. Melvin KH Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 225–238; Ненад Божовић (2011): „Библијске одреднице о робовима у светлу старооријенталног законодавства“, *Бојословље* 2, 4–26.

²⁷ Günter Mayer (1974): *Index Philoneus*, Berlin–New York: De Gruyter, 26.

²⁸ Видети: Benjamin G. Wright III (2003): *Praise Israel for Wisdom and Instruction. Essays on Ben Sira and Wisdom, the Letter of Aristeas and the Septuagint*, Leiden — Boston: Brill, 213–246. Анализу кључних израза који се односе на ропство у контексту употребе у Септуагинти, могуће је наћи у: Arie van der Kooij (2008): „Servant or slave?: The Various Equivalents of Hebrew “ebed” in the Septuagint of the Pentateuch“, у: *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies, Ljubljana, 2007*, ур. Melvin KH Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 225–238. У вези Ксенофонта видети: Louis-André Dorion (2007): „Plato and Enkrateia“, у: *Akrasia in Greek Philosophy*, ур. Christopher Bobonich и Pierre Destrée, Leiden-Boston: Brill, 124, нап. 16. За начелну анализу појмова који се односе на ропство видети: Rachel Zelnick-Abramovitz (2016): „Greek and Roman Terminologies of Slavery“, у: *The Oxford Handbook of Greek and Roman Slavery*, ур. Stephen Hodkinson, Oxford: Oxford University Press, DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199575251.013.41.

Закључак

На основу овог кратког приказа можемо да закључимо да је живот Терапеута заиста у многоне подсећао на живот хришћанских аскета. Како је на почетку напоменуто, не можемо са сигурношћу знати стварни идентитет Терапеута, да ли су они били јудео-хришћанска или јудејска секта.

Упркос јасним сличностима са монашким животом, што се најпре огледа у отшелништву, испосништву, безбрачности, сталном посту и непрестаној посвећености закону Божијем, оно што терапеутске аскетске праксе заиста приближава специфично хришћанском етосу, јесте њихов кинонијски аспект, који се посебно огледа у заједничком богослужењу, које представља центар и врхунац аскетског пута. Аскеза се више не посматра као искључиво индивидуални начин исправног живљења и старања о себи, већ као део припреме за теоријско сагледавање вишње стварности које се збива управо на овим мистичким сабрањима. Управо због тога ова сабрања — која могу бити евхаристијска, уколико су Терапеути заиста били хришћани — имају снагу да превазиђу све друштвене поделе. Иако појединачне аскетске праксе Терапеута могу имати и многе имају, паралеле са праксама које налазимо код околних народа, њихов контекст, усредсређен на заједничко богослужење је уникатан. Посматрање аскетских пракси, као услова саме могућности богопознања, такође је специфична новина коју налазимо у Филоновом опису. У том смислу треба разумети и често Филоново инсистирање на слободи и правилном произвођењу аскета.²⁹

²⁹ Cf. F. Alesse (2011): „Prohairesis in Philo of Alexandria“, у: *Philon d'Alexandrie. Un Penseur à L'intersection Des Cultures Gréco-Romaine, Orientale, Juive et Chrétienne*, ур. Bernard Decharneux and Sabrina Inowlocki, Turnhout: Brepols Publishers, 205–220; Александар Ђаковац (2015): „Употреба и развој појма προαίρεσις од Аристотела до Св. Максима Исповедника“, *Theoria* 3, 69–86.

Литература

- F. Alesse (2011): „Prohairesis in Philo of Alexandria“, y: *Philon d’Alexandrie. Un Penseur à L’intersection Des Cultures Gréco-Romaine, Orientale, Juive et Chrétienne*, yp. Bernard Decharneux and Sabrina Inowlocki, Turnhout: Brepols Publishers, 205–220.
- Gabriele Boccaccini (1998): *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- John J. Collins (2000): *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, William B. Eerdmans Publishing.
- Colleen Conway (2003): „Gender and Divine Relativity in Philo of Alexandria“, *Journal for the Study of Judaism* 34:4, 471–491.
- Lesley Dean-Jones (1994) „The Hellenistic Period: Women in a Cosmopolitan Word“, y: *Women in the Classical World: Image and Text*, yp. Elaine Fantham, Helene Peet Foley et all., Oxford: Oxford University Press, 136–182.
- Celia Deutsch (2006): „The Therapeutae, Text Work, Ritual, and Mystical Experience“, y: *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, yp. April D. De Conick, Atlanta: Society of Biblical Literature, 295–296.
- Jean Daniélou (2014): *Philo of Alexandria*, Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Richard Finn (2009): *Asceticism in the Graeco-Roman World*, Cambridge University Press.
- Sabrina Inowlocki (2004): Eusebius of Caesarea’s ‘Interpretatio Christiana’ of Philo’s *De vita contemplative*“, *The Harvard Theological Review*, 97/3, 305–328.
- Arie van der Kooij (2008): „Servant or slave?: The Various Equivalent of Hebrew “‘ebed” in the Septuagint of the Pentateuch“, y: *XIII Congress of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, Ljubljana, 2007, yp. Melvin KH Peters. Atlanta: Society of Biblical Literature, 225–238.
- Judith H. Newman (2008): „The Composition of Prayers and Songs in Philo’s *De Vita Contemplativa*“, y: *Empsychoi Logoi — Religious Innovations in Antiquity. Studies in Honour of Pieter Willem van der Horst*, yp. Alberdina Houtman, Albert de Jong and Magda Misset-Van de Weg, Leiden: Brill, 457–468.
- Maren R. Niehoff (2010): “The Symposium of Philo’s Therapeutae: Displaying Jewish Identity in an Increasingly Roman World”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 50, 95–116.
- Carolyn Osiek (2009): „‘When You Pray, Go into Your ταμεῖον’ (Matthew 6:6): But Why?“, *The Catholic Biblical Quarterly* 71:4, 723–740.

- Ilaria Ramelli (2016): *Social Justice and the Legitimacy of Slavery: The Role of Philosophical Asceticism from Ancient Judaism to Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press.
- Ilaria Ramelli (2019): „Philo’s Dialectics of Apophatic Theology, His Strategy of Differentiation and His Impact on Patristic Exegesis and Theology“, *Journal of Higher School of Economics* 3.1, 36–92.
- Justin M. Rogers (2017): *Didymus the Blind and the Alexandrian Christian Reception of Philo*, Atlanta: Society of Biblical Literature.
- J. E. Taylor, P. R. Davies (1998): “The So-Called Therapeutae of De Vita Contemplativa: Identity and Character”, *Harvard Theological Review* 91:1, 3–24.
- Goldian Vandenbroeck (1996): *Less Is More: The Art of Voluntary Poverty. An Anthology of Ancient and Modern Voices Raised in Praise of Simplicity*, Inner Traditions.
- G. Vermes (1962): Eeenees and Therapeutail, *Revue De Qumrân* 3/4 (12), 495–504.
- Родољуб Кубат (2005): „Библијски теолог — Филон Александријски — Неки аспекти Филоновог схватања Логоса и поистовећење Логоса са старосавезним Анђелом Господњим“, *Бојословље* 1–2, 49–65.
- Ненад Божовић (2011): „Библијске одреднице о робовима у светлу старооријенталног законодавства“, *Бојословље* 2, 4–26.
- Александар Ђаковац (2015): „Употреба и развој појма *προαίρεσις* од Аристотела до Св. Максима Исповедника“, *Theoria* 3, 69–86.
- Александар Ђаковац (2018): *Речено и неизрециво: дискурзивносћ азмајске онѿолоѿије у айорейици свейої Максима Исѿоведника*, Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Институт за теолошка истраживања.
- Александар Ђаковац (2019): „Ко су били Терапеути у *Vita Contemplativa* Филона Александријског?“, *Теолошки ѿѿлеги* 3 (у штампи).

Ђакон Доц. др Драган Радић

**„А ОН СЕ УДАЉАВАШЕ У ПУСТИЊУ
И МОЉАШЕ СЕ БОГУ“ (Лк 5, 16):
ЈЕВАНЂЕЉЕ ПО ЛУКИ О ИСУСОВОЈ МОЛИТВИ
И ПОВЛАЧЕЊУ У САМОЋУ**

Српска православна Црква
Епархија браничевска
Serbian Orthodox Church
Diocese of Braničevo



Ђакон

доц. др Драган РАДИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 22. 10. 1976. у Бугојну, Босна и Херцеговина

Образовање

2000. Каподистријски Национални универзитет
у Атини, Православни Богословски факултет, диплома
богословских наука

2004. Каподистријски Национални универзитет
у Атини, Православни Богословски факултет,
магистратура из богословских наука

2014. Каподистријски Национални универзитет
у Атини, Православни Богословски факултет,
докторат из богословских наука

Академска каријера

2007–2014. асистент на Катедри за библистику
(Универзитет у Београду, Православни богословски
факултет)

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

Област истраживања

библистика, патристика

УДК 27-247.7-277

271.2-534.3

271.2-585

Драган Радић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за Нови Завет
dradic@bfspc.bg.ac.rs

**„А он се удаљаваше у пустињу
и мољаше се Богу“ (Лк 5, 16):
Јеванђеље по Луки о Исусовој молитви
и повлачењу у самоћу**

Айсџракић: Циљ овога рада јесте да истражи библијску позадину и претпоставке исихазма на основу конкретних цитата из Јеванђеља по Луки везаних за теологију молитве. У раду ћемо се фокусирати на једну веома интересантну особеност Јеванђеља по Луки, а то је да Лука посвећује посебну пажњу и огроман простор Исусовој молитви као извору и потврди његове јавне делатности и проповеди. Захваљујући таквом теолошком концепту јеванђелист Лука, с једне стране, приказује Исуса Христа као некога ко се често повлачи на пусто место, или гору, како би се молио, док са друге стране, приказује Исуса Христа како поучава своје ученике како да се моле, саветујући их да се првенствено моле за што скорије остварење есхатолошког Царства Божијег. Христос је у Лукином јеванђељу истовремено и Онај који се моли и изванредни учитељ молитве за своју заједницу која је предначинена већ у кругу његових ученика. Тако се битни догађаји из Христовог живота и његове јавне делатности — у којима се корак по корак разоткрива његова месијанска Тајна — појављују као догађаји молитве.

Кључне речи: Јеванђеље по Луки, молитва, пустиња, исихазам.

Увод

Јеванђеље по Луки спада у синоптичка Јеванђеља и треће је по реду у канону Новог Завета. Разликује се од осталих јеванђеља по лепоти и брижљивој истанчаности језика и историјски најтачнијем приказу изложених догађаја¹, али и по томе што почиње про-

¹ О основним подацима о историјском Исусу из Назарета видети: Т. Никлас, *Памћени и сведочени Исус Христос Новој Завети*, Библијски институт, Београд 2018, 51–57; J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split 2013; L. W. Hurtado,

логом (1, 1–4), уобичајеним за дела класичне античке књижевности, у којем нас писац обавештава о томе да ће догађаје које описује изложити од самог почетка (ἀνωθεν), у потпуности (πᾶσιν), тачно (ἀκριβῶς) и по хронолошком реду (καθεξῆς)². Настало је између 80–90. године у Ефесу или Риму, и упућено је „племенитом Теофилу“ (κράτιστε Θεόφιλε)³. Велики број библијских истраживача сматра да апостолу и јеванђелисти Луки међу синоптицима припада посебно место. Као писац једног од три синоптичка Јеванђеља⁴, он разумљиво спада у тај круг, али, као писац Дела Апостолских, чиме је створио једну нову књижевну врсту унутар Новог Завета, он тај круг надилази⁵.

Јединство овог двотомног дела, које је написао Лука, „лекар и пратилац апостола Павла“, подржава велико мноштво новозаветних научника, а оно се темељи на континуитету стила, мисли и начина излагања. С тим у вези, Јеванђеље и Дап су усмерени једно на друго, међусобно се допуњују и у међусобном односу пружају један заједнички теолошки концепт⁶. Готово је сигурно да се апостол Лука од самог почетка одлучио за писање двоструког дела и да није накнадно придодao Дела апостолска. Стога треба рачунати с тим да пролог који је Лука ставио на почетку Јеванђеља (1, 1–4), да су „догађаји који су се догодили међу нама“ и које је он хтео „од почетка“ и „по реду“ написати, укључује у себе и оно о чему извештавају Дела апостолска⁷.

Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity, Eerdmans, Grand Rapids: Michigan/Cambridge, U. K. 2005.

² Ј. Каравидопулос, *Увод у Нови Завет*, Истина, Београд-Шибеник 2005, 123–125. Више о појму каθεξῆς види у: М. Völkel, „Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs καθεξῆς im lukanischen Prolog“, *NTS* 20 (1973–1974), 289–299.

³ П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет*, Београд 2008, 161; Ј. Каравидопулос, *Увод у Нови Завет*, Истина, Београд-Шибеник 2005, 131; R. Brown, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008, 267.

⁴ Синоптичка Јеванђеља су: Матеј, Марко и Лука. Више о овој теми види: R. Brown, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2008, 111–116.

⁵ J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, 160.

⁶ R. Brown, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, 2008, 221. Види: П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет*, Београд 2008, 164; A. Q. Morton and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts*, London 1964, 9.

⁷ J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, 160.

У оба списка јеванђелист Лука није само историчар, већ свештено-историчар и богослов Цркве, који на специфичан начин врши синтезу историје и теологије, тако што подвлачи деловање Цркве у историји⁸. Он смешта личност Исуса Христа у контекст *историје спасења*, спасења које се остварује у историји кроз персонализацију Царства Божијег у личности Исуса Христа (Лк 17, 21)⁹, док се у Делима Апостолским описује присутност прослављеног (есхатолошког) Христа у Цркви кроз делатност Духа Светог. На Исусово место у време Цркве ступа обећани Дух Свети, који ће помагати ученике и усмеравати Цркву. Кратко време како су остали сами, без Исуса и у очекивању Духа Светог, видимо ученике уједињене у молитви: „И кад уђоше, попеше се у горњу одају гдје су боравили, и сви бијаху истрајно и једносушно на молитви и мољењу“ (Дап 1, 13).

Укратко, ако је Лукина прва књига — Јеванђеље, блага (радосна) вест о Христу, онда је друга књига — Дап, јеванђеље о Духу Светом, којим Бог Отац подиже Христа из мртвих (Дап 3, 15), али и о проповедничкој делатности Христових ученика и сведока, обучених у „Силу (Духа) са висине“ (Лк 24, 49).

1. Молитва и повлачење у самоћу као специфичност Лукиног Јеванђеља

Молитвено тиховање је одувек било и увек ће бити основ хришћанског живота и праксе. Молитва је у време Христовог овоземањског живота заузимала веома важно место у верском животу побожног Јеврејина¹⁰. Из Светих Јеванђеља сазнајемо да је Исус

⁸ Ј. Карваидопулос у свом Уводу наглашава да ово деловање Цркве у историји не занемарује долазак „краја века“ него се више простора оставља деловању Светог Духа у садашњости и давању вредности оном времену које се може искористити за спасење, а то је време између Првог и Другог Христовог доласка. То време се може назвати 'временом Цркве', или 'временом Светог Духа'. Ј. Карваидопулос, *Увод у Нови Завет*, 128.

⁹ П. Драгутиновић, *Увод у Нови Завет*, Београд 2008, 166.

¹⁰ Јевреји су били народ који је умео да се моли. У Старом Завету и у изворном јудаизму нема много правила и тачних упутстава како се треба молити. У Књизи Поновљених закона (6, 4–7) наилазимо на чувену формулу *Чуј Израилу* (*Sh'ma Israel*) по којој је сваки Јудејац био у обавези да се моли свако јутро, подне и вече. Више о овој теми: А. Ребић, „Џовјек молитве у Библији Старога и Новог завета“, *Bogoslovska smotra* 43 (1973), 5–36. А. Ребић напомиње да су

Христос током свог живота много времена посвећивао повлачењу у самоћу како би се молио¹¹ али и захваљивао и благодарио (εὐχαρίστια) Богу Оцу за услишену молитву (Лк 10, 21; Мк 8, 6; Мт 15, 36; Јн 6, 11)¹². Он је, такође, учио своје ученике личним примером како да се моле (Лк 6, 28; 11, 2; 22, 40), наглашавајући увек да њихова молитва мора да буде, пре свега, прожета дубоком и чврстом вером¹³, али и опомињао их због погрешне молитве (20, 47)¹⁴. Чуда која је Христос чинио током свог овоземаљског живота такође су веома уско повезана са његовом молитвом. Христос се више пута, пре него што је учинио чудо, моли свом небеском Оцу, и она су испуњење његове молитве. У Лукином јеванђељу Спаситељ Христос саветује своје ученике да се моле за што скорије остварење Царства Божијег, како би им Отац небески послао Духа Светога (Лк 11, 13). Молитва за што скорије остварење есхатолошког Царства

се Јевреји по познојудејском делу Мишна молили трипут на дан: „ujutro moli jutarnju molitvu (hebr. *tefilat šahar*), u podne podnevnu molitvu (*tefilat cohorajim*) i navečer moli večernju (*tefilat ha — 'ereb*). A. Rebić, *Biblijsko-teološki pabirci o Isusu Kristu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005, 155.

¹¹ Свети Јован Дамаскин у свом делу *Тачно изложење ѡ православне вере* каже да Христос као Бог није имао потребе за молитвом и узвођењем ка Богу, него да се молио зато што је усвојио нашу човечанску личност, природу. Јован Дамаскин, „Тачно изложење православне вере“, у: *Источник знања*, Никшић 1997, 291–292.

¹² „У тај час обрадова се духом Исус и рече: Хвалим те, Оче, Господе неба и земље, што си ово сакрио од мудрих и разборитих, а открио то безазленима. Да, Оче, јер је тако била воља твоја“ (Лк 10, 21).

¹³ Свети Максим Исповедник тумачећи речи из Јеванђеља по Матеју *све штио узиштитије у молишви верујући, добићетије* (Мт 21, 22), каже да је Господ рекао „како благочестиви треба са, са знањем и вером, траже и ишту само и једино оно што доводи до познања Бога и врлине“. Максим Исповедник, *Огјовори Таласију, ѡрви део*, Беседа, Нови Сад 2018, 162.

¹⁴ У јеванђељу по Матеју, такође, проналазимо сличне речи Господње о погрешној молитви. „И када се молиш Богу, не буди као лицемјери, који радо по синагогама и на раскршћу улица стоје и моле се да их виде људи. Заиста вам кажем: Примили су плату своју. А ти када се молиш, уђи у клијет своју, и затворивши врата своја, помоли се Оцу своме који је у тајности: и Отац твој који види тајно, узвратиће теби јавно... А када се молити, не празнословите као незнабошци, јер они мисле да ће за многе ријечи своје бити услишени. (Мт 6, 5–7). L. Morris, *Tumačenje Evandělja po Luki*, Novozavjetni komentari, Dobra vest, Novi Sad, 1983, 42.

Божијег заузима важно место у Молитви Господњој — *Оченашу*: „нека дође Царство Твоје“ (ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου)¹⁵.

За разумевање теолошког приказа личности Исуса Христа у Јеванђељу по Луки, важно је имати у виду чињеницу да јеванђелист Лука веома често приказује Исуса Христа као Онога који се повлачи у самоћу — на пусто место (Лк 4, 42; 9, 10), или на узвишену гору (Лк 6, 12; 9, 28) — како би се молио¹⁶. На више места се може приметити да јеванђелист Лука посвећује посебну пажњу и простор Исусовој молитви као извору његове јавне проповеди и делатности¹⁷. И у другим Јеванђељима свакако проналазимо атмосферу молитве у Христовом животу, али не тако снажно и упечатљиво као код Луке¹⁸. Читаво Исусово деловање извире из његове молитве и ношено је њоме и Духом Светим. Он је истовремено и онај који се моли и изванредни учитељ молитве за своју заједницу која је предначинчена већ у кругу својих ученика (Лк 11, 1)¹⁹. Тако се битни догађаји из Христовог живота и његове јавне делатности — у којима се корак по корак разоткрива његова месијанска Тајна — појављују као догађаји молитве²⁰.

¹⁵ A. Rebić, *Biblijsko-teološki pabirci o Isusu Kristu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2005, 157.

¹⁶ M. Turner, „Prayer in the Gospels and Acts“, у: *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World*, Grand Rapids, MI: Baker, 1990, 75.

¹⁷ J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split 2013, 35, 193.

¹⁸ По мишљењу Л. Хариса Јеванђеље по Луки говори много више о молитви него било које друго Јеванђеље. Више: Lindell O. Harris, „Prayer in the Gospel of Luke“, *Southwestern Journal of Theology* 10:1 (1967), 59–69. Ипак треба нагласити да јеванђелист Лука на неколико места не новоди Исусову поуку о молитви, коју проналазимо код остале двојице Синоптичара. Више о овој теми види: R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997, 209.

¹⁹ R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997, 208.

²⁰ Свети Исак Сирин се много бавио у својим делима молитвом. По мишљењу Илариона Алфејева „молитва је несумњиво најчешће разматрана и најдетаљније разрађена тема код преподобног Исака“. По мишљењу светог Исака сви духовни дарови и мистичка виђења код светих догађали су се у време молитве, „зато што нема времена које боље доликује нечему свештеном од времена молитве“. Иларион Алфејев, *Духовни свет иррејодобној Исака Сирине*, Беседа, Нови Сад 2017, 257–260.

Јеванђелист Лука у свом Јеванђељу и Дап употребљава две грчке речи за молитву, *προσευχή* и *δέησις*²¹ и користи их укупно четрдесет и један пут. Глагол *προσεύχομαι* и именица *προσευχή* користе се укупно двадесет и два пута, док се глагол *δέομαι* и именица *δέησις* користе деветнаест пута од укупно тридесет и четири пута у целом Новом Завету²². Ако имамо у виду да се глагол *προσεύχομαι* наводи тринаест пута у Делима апостолским, то значи да се он појављује у Лукином двотомном делу тридесет и пет пута, од укупно осамдесет и шест пута, колико је употребљен у целом Новом Завету²³. Ови статистички подаци нам говоре колико је јеванђелисти Луки била важна молитва.

Да бисмо разумели важност молитве за јеванђелисту Луку, занимљиво је приметити да он практично и започиње и завршава своје Јеванђеље примерима и говором о молитви. На самом почетку јеванђеља (1,10) описана је сцена како се народ Божији моли изван храма ишчекујући анђелску објаву о рођења Јована Крститеља: „И све мноштво народа мољаше се напољу за вријеме кађења“ (*καὶ πᾶν τὸ πλῆθος ἦν τοῦ λαοῦ προσευχόμενον*). На исти начин Лука записује и последњи стих у свом Јеванђељу (24, 53) описујући сцену како Исусови ученици у храму узносе благодарност Богу: „И дјеху не-престано у храму хвалећи и благосиљајући Бога. Амин!“ (*καὶ ἦσαν διὰ παντὸς ἐν τῷ ἱερῷ αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν Θεόν. Ἀμήν*)²⁴.

Пажљиво ишчитавајући Лукино јеванђеље и одељке у којима се говори о молитви, можемо врло јасно уочити да се осам пута говори о Исусовој личној молитви, док већина осталих одељака говоре о упутствима ученицима о молитви. Од осам одељака о Исусовој личној молитви, седам проналазимо једино код Луке и сви се готово

²¹ Више о појмовима *προσευχή* и *δέησις* у Лукиним списима види у: L. O. Harris, „Prayer in the Gospel of Luke“, *Southwestern Journal of Theology* 10:1 (1967), 59.

²² Kyu Sam Han, „Theology of Prayer in the Gospel of Luke“, *JETS* 43 (2000), 675–93.

²³ P. T. O'Brien, „Prayer in Luke-Acts“, *Tyndale Bulletin* 24 (1973), 113. Види сјајну студију: Kyu Sam Han, „Theology of Prayer in the Gospel of Luke“, *JETS* 43 (2000): 675–93; Такође, Geir O. Holmas, *Prayer and Vindication in Luke — Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, T&T Clark, New York 2011.

²⁴ У Лукином јеванђељу проналазимо и на другим местима употребу појма молитве: 2, 36–38; 3, 21; 4, 42; 5, 16; 6, 12; 9, 18, 29; 10, 21–23; 11, 1–13; 18, 1–14; 21, 36 и 22, 29–46.

увек тичу одлучујућих и најважнијих догађаја из Христовог живота²⁵: 1) на Крштењу у реци Јордану Исус се моли: „А догоди се када се бјеше крстио сав народ, и када се Исус крстио, док се он мољаше Богу, отвори се небо“ (Лк 3, 21); 2) избор Дванаесторице ученика у апостолску службу апостол Лука смештај у контекст удаљавања на гору и молитву: „А догоди се у дане оне да изиђе *на јору да се моли*; и проведе *сву ноћ у молићви Боју*“ (Лк 6, 12); 3) Петрово исповедање у Кесарији Филиповој и признање Исуса Христа као сина Божјега смештено је у контекст самоће и молитве: „И када се једанпут *мољаше Боју насамом*, с њим бијаху ученици, и запита их говорећи: шта говори народ ко сам ја? И Петар рече: Ти си Христос Божији“ (Лк 9, 18); 4) догађај Преображења је описан као молитвени догађај: „А око осам дана послје ових ријечи, узе он Петра и Јована и Јакова и попе се *на јору да се ѿмоли Боју*. И док се *мољаше* постаде изглед лица његовог другачији“ (Лк 9, 28–29); 5) благодарност Богу због успешне мисије Седмдесеторице ученика: „У тај час обрадова се духом Исус и рече: Хвалим те, Оче, Господе неба и земље, што си ово сакрио од мудрих и разборитих, а открио то безазленима. Да, Оче, јер је тако била воља твоја“ (Лк 10, 21); 6) ученици траже од Исуса који се моли да их научи молитви: „И када се он *мољаше Боју* на једном мјесту па престаде, рече му неки од ученика његових: Господе, научи нас молити се, као што и Јован научи ученике своје“ (Лк 11, 1); 7) Христос пре страдања повлачи се поново насамом како би се молио: „А кад би на мјесту рече им: Молите се да не паднете у искушење. И сам одступи од њих колико се може каменом добавити, и клекнувши *на кољена мољаше се*“ (Лк 22, 40–41); 8) пред саму смрт на Крсту Христос се моли Богу Оцу и изговара последње речи у свом овоземаљском животу: „И повикавши Исус из свега гласа рече: Оче, у руке твоје предајем дух свој. И рекавши ово издахну“ (Лк 23, 46)²⁶.

²⁵ L. Morris, *Luka. Tumačenje Evanđelja po Luki*, Novozavjetni komentari, Dobra vest, Novi Sad, 1983, 42.

²⁶ Врло је интересантна ова Лукина верзија Исусове молитве на Крсту. Док друга двојица синоптичара наглашавају Исусову напуштеност, самоћу и розочарење, Лука истиче Исусово поуздање и наду у Бога Оца. U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck and Ruprecht, UTB, Gottingen 2007, 457; И. Алфеев, *Исус Христос, Жизнь и учение. Начало Евангелия. Книга 1*, Москва 2016, 163.

На основу свих ових наведених места, јасно је да јеванђелист Лука жели да истакне својим реципијентима да Христова молитва треба да буде парадигма за његове ученике²⁷. Исус Христос није усамљени молитвеник, него је у својој молитви увек окренут ка људима који га окружују, ка свој заједници — Цркви и он предводи своју заједницу на путу молитве²⁸. Због тога Христос у Лукином Јеванђељу наглашава потребу устрајности у молитви: устрајност треба бити попут устрајности насртљивог пријатеља који долази у поноћ (11, 5–13) и удовице која досађује неправедном судији (18, 1–8)²⁹. Треба се молити за дар Духа Светога (11, 13); треба се молити увек (21, 36). Молитва треба да буде смирена и искрена попут молитве цариника (18, 13). Само у Лукином јеванђељу проналазимо податак да се Исус молио за Петра (22, 31), да се молио за своје непријатеље (23, 34) и за себе (22, 41)³⁰.

2. Христово крштење у Јордану као молитвени чин (Лк 3, 21–22)

Приповест о крштењу која започиње већ у 3. стиху треће главе веома прецизно нам говори о историјским оквирима, да се тај догађај збио за време „првосвештеника Ане и Кајафе“ и да је Јован Крститељ ходао „по свој околини Јордана проповиједајући крштење покајања за опроштење гријехова“ (Лк 3, 2–3). Описујући у наставку сâм догађај крштења Христовог, јеванђелист Лука као теолог је више заинтересован да истакне значај самог догађаја, коме је врхунац глас Божји са неба и силазак Светог Духа. Приповедање је веома штуро и кратко, али је теолошки веома важно. Оно што је посебно интересантно у конкретном опису јесте то да се Христос после крштења молио³¹, а као одговор на његову молитву

²⁷ J. Gnilka, *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1999, 169.

²⁸ R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1997, 210.

²⁹ Обе параболе су сачуване само у Јеванђељу по Луки.

³⁰ L. Morris, *Tumačenje Evanđelja po Luki*, Novozavjetni komentari, Dobra vest, Novi Sad, 1983, 42.

³¹ Ако упоредимо паралелна места у Јеванђељу по Матеју и Марку, видећемо да код њих нема помена о молитви. Јеванђелист Матеј догађај Крштења описује на следећи начин: „И крстивши се Исус изиђе одмах из воде; и гле,

отварају се небеса и силази Дух Свети на њега: „док се он мољаше Богу, отвори се небо, и сиђе на њега Дух Свети“ (Лк 3, 21). Да би ту чињеницу нагласио апостол Лука употребљава партицип презент глагола молити (προσευχόμενου), док за крштење употребљава аорист глагола крстити (βαπτισθέντος). „А догоди се када се ђеше крстио сав народ, и када се Исус крстио, док се он мољаше Богу, отвори се небо, и сиђе на њега Дух Свети у тјелесном облику као голуб, и чу се глас са неба говорећи: Ти си Син мој љубљени, ти си по мојој вољи“ (Лк 3, 21–22). Ова језичка разлика нам указује на то да је јеванђелист Лука желео да укаже да се силазак Светог Духа на Христа подудара са Исусовом молитвом, а не са крштењем које је већ било завршено³².

3. „А он се удаљаваше у пустињу и мољаше се Богу“ (Лк 5, 16)

Јеванђелист Лука нам доноси још један специфичан извештај о Христовом удаљавању у пустињу зарад молитве Богу: „А он се **удаљаваше** у пустињу и **мољаше** се Богу“ (αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος) (Лк, 5, 16). Лука је једини јеванђелиста који је забележио да се Исус молио после исцелења губавог човека и непосредно пре првог великог сусрета са књижевницима и фарисејима. Овај стих је смештен у оквиру Христовог првог у низу чуда у приповести јеванђелиста Луке — исцелење губавог човека (5, 12–16). Како нас извештава јеванђелиста Лука, чудо се догодило „у једном граду“ после позивања првих ученика у апостолску службу. Христос ову одлуку о удаљавању у пустињу како би се молио, доноси у контексту претходног стиха у којем се говори да се глас о Христу све више ширио и да је мноштво народа почело да притиче Исусу са жељом да га слушају и како би били исцељени од њихових болести (5, 15).

отворише му се небеса, и видје Духа Божијега где силази као голуб и долази на њега“ (Мт 3, 16). На исти начин то чини и јеванђелист Марко: „И ондама излазећи из воде видје небеса гдје се отварају и Дух као голуб силази на њега“ (Мк 1, 10). I. Dugandžić, Biblijska teologija Novoga zavjeta, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 84.

³² J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London: McMillan, 1953, 57.

Оно што је нарочито интересантно јесте да јеванђелиста Лука и овде прибегава различитим језичким нијансама које су својствене само њему. Он на самом почетку користи везник „де“ који се као и на многим другим местима у Новом Завету, употребљава да би се означила супротност оних ствари које следе после онога што им претходи, или да би се означио прелазак са претходног на следеће³³. У конкретном случају, као што нам сам контекст показује, овај везник се користи као контрастни везник и преводи се са пак или међутим. То значи, да се Христос, упркос чињеници да је мноштво људи долазило ка њему, повлачио у пустињу како би се молио.

Поред тога што апостол Лука у конкретном стиху користи овај контрастни везник „де“, такође је веома важно да приметимо да глаголско време које се користи у стиховима 15–16 није аорист, него имперфект, то јест, глаголски облик који означава радњу која се вршила у прошлости, напореда с неком другом радњом. Другим речима, поменути стихови се не односе на један догађај који се догодио само једном, него више пута у прошлости у континуитету. Тако нам јеванђелист Лука глаголе у ова два стиха доноси у имперфекту: „Али се глас о њему још већма шираше (διήρχετο), и мноштво народа стјецаше се (συνήρχοντο) да га слушају и да их он исцјељује од њихових болести. А он се удаљаваше (ὑποχωρῶν) у пустињу и мољаше се (προσευχόμενος) се Богу“ (15–16). Другим речима, оно што нам овај одломак говори јесте да је, упркос чињеници да је Исус Христос био непрестано заузет, од стране мноштва људи који су долазили да слушају Реч Божију и да се излече од њихових болести, он се непоколебиво држао своје навике, да одваја од времена и да се повлачи у пустињу како би се молио. Употребом глаголског времена имперфект, апостол Лука је желео да нагласи важност молитве за Исуса Христа, као и чињеницу да је она била уобичајена у животу Христовом, а не да се догодило само једном.

³³ Овај везник када се користи као контрастни везник преводи се на српски језик обично са: пак, али, међутим, такође. Са друге стране, када се користи као прелазни везник преводи се са: и. Више о овом везнику види: Liddell – Scott, *A Greek – English Lexicon*, Oxford 1996; G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961; R. Amerl, *Grčko-hrvatski riječnik Novog Zavjeta*, Zagreb, 2000, 46; S. Senc, *Grčko-hrvatski riječnik*, Zagreb 1988.

4. Избор Дванаесторице ученика као молитвени догађај (Лк 6, 12).

У 6. глави Јеванђеља по Луки проналазимо још један карактеристичан одломак у којем се описује да је Исус Христос, пре позива дванаесторице ученика у апостолску службу³⁴ отишао на гору и провео у молитви сву ноћ. Апостол Лука то описује на следећи начин: „А догоди се у дане оне да изиђе на гору да се моли; и проведе сву ноћ у молитви Богу“ (ἐξῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Θεοῦ) (Лк 6, 12). Овај Лукин извештај добија посебан, нови теолошки значај тиме што се овај догађај избора дванаесторице апостола одиграо на гори где се Христос молио. Исус Христос се успиње на гору која представља, како у Старом, тако и у Новом Завету, место од посебног теолошког значаја, па се стога сви значајнији догађаји божанског Откривења одвијају на гори. Гора представља и означава у готово свим Јеванђељима, нарочито у Матејевом, место Христовог заједништва са Богом Оцем — и то је место у висини, изнад свакодневног деловања. Као што је у Старом Завету Израил као изабрани народ Божији примио Закон на гори Синајској, тако и Нови народ Божији, то јест Црква, поново на гори добија своје прве апостоле и поглаваре³⁵. Позив, дакле, ученика у апостолску службу је молитвени догађај, то јест, њихов избор је плод Христовог узлажења на гору и Његовог молитвеног дијалога са Оцем. Они су, сликовито говорећи, рођени из молитве јер њихов позив произилази из молитвеног дијалога Сина са Оцем и у њему је укоренењен³⁶. „И кад би дан, дозвола ученике своје, и изабра од њих Дванаесторицу, које и апостолима назва“ (Лк 6, 13). Свети Јован Богослов у првосвештеничкој молитви

³⁴ Поред приповести о мисији дванаесторице апостола за време Исусовог живота, једино у Јеванђељу по Луки проналазимо извештај да је Исус Христос изабрао и другу, већу, групу ученика — Седамдесеторицу (Лк 10, 1) који су били послани са сличним налогом као и Дванаесторица, али се не називају апостолима. J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split 2013, 190; П. Драгутиновић, *Који чини га разуме. Теме из Светиој Писма Новој Завети*, Београд 2015, 52–55.

³⁵ Ј. Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, Београд — Шибеник, 2007, 101. „Овај Исусов поступак има изразито месијански смисао, јер показује Исуса као Месију који око себе сабира нови народ Божији“.

³⁶ J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split 2013, 182.

Исусовој потврђује ову констатацију речима: „Ја се за њих молим, не молим се за свет, него за оне које си ми дао, јер су твоји“ (Јн 17, 9).

5. Петрово исповедање Исуса као Христоса Божијег (Лк 9, 18)

Још један догађај везан за молитву и повлачење у пустињу у Лукином јеванђељу проналазимо у приповести о Петровом исповедању Исуса Христа као Сина Божијег (9, 18)³⁷. Овај значајан разговор Исуса са ученицима сачуван је код све тројице синоптичара (Мк 8, 27–33; Мт 16, 13–23; Лк 9, 18–22). Пре него што се упусти у разговор и постави питање својим ученицима о свом месијанском идентитету, Лука описује да се Христос молио. Разговор почиње Христовим питањем ученицима: шта људи мисле о Њему и шта они сами мисле о Њему, и јеванђелисти га означавају као важну прекретницу у Исусовој јавној делатности³⁸. Јеванђелист Лука нас једини, опет, извештава да се тај догађај одиграо приликом Христове молитве насамо: „И када се једанпут мољаше Богу насамо (προσευχόμενον катаμόνας), с њим бијаху ученици, и запита их говорећи: шта говори народ ко сам ја? И Петар рече: Ти си Христос Божији (τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ)“ (9, 18). Апостол Лука је овим желео да нагласи са једне стране, да исповедање апостола Петра и осталих ученика да је Исус — Христос Божији, није било плод људског откривења, него Божијег, док је са друге стране желео да истакне да је Исус својом молитвом хтео да ојача своје ученике за боље разумевање његове тајне страдања³⁹. Оно што је карактеристично у овом случају јесте чињеница да у сва три синоптичка Јеванђеља, одговор у име Дванаесторице даје „првак (корифеј) збора апостолског (Јован Златоусти)“⁴⁰ — апостол Петар. Његово исповедање се јасно разликује од других људи и њиховог мишљења о Исусу. Још једна врло

³⁷ Теофилакт Охридски, *Тумачење свейој Еванђеља од Маџеја*, Манастир Високи Дечани, 2004, 163–164.

³⁸ J. Ratzinger, *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split 2013, 295.

³⁹ R. Schnackenburg, *Osoba Isusa Krista u četiri Evanđelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997, 209.

⁴⁰ J. Каравидопулос, *Јеванђеље њо Марку*, 203. Свети Максим Исповедник га назива „предводником апостола“. Максим Исповедник, *Огјовори Таласију, љрви гео*, Беседа, Нови Сад, 2018, 135.

интересантна епизода везана за апостола Петра и Христа сачувана нам је једино у јеванђељу по Луки. Приликом последње вечере Христове са ученицима, када Христос наговештава да ће ускоро бити предан у руке безбожника и да ће страдати, проналазимо податак да се Христос моли за апостола Петра да сачува своју веру. „А ја се молих за тебе (εγώ δε εδεήθην περί σου) да вјера твоја не престане; и ти, када се обратиш, утврди браћу своју“ (Лк 22, 32)⁴¹.

Теолошки гледано, у овој целини се ученицима постепено открива предстојеће Христово страдање на Крсту. Лука нас извештава да Христос, одмах после Петровог исповедања, говори ученицима о страдању које треба Син Човечији да поднесе (δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν)⁴², и наговештава своју смрт на Крсту и тридневно васкрсење (καὶ ἀποκτανθῆναι, καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι). Ово наговештавање повезано је са поуком ученицима о следовању њега као Распетог и Васкрслога Господа. У сва три јеванђеља после овога следи извештај о Исусовом преображењу на гори Тавор.

6. Исусово Преображење као молитвени догађај (Лк 9, 28–29)

Приповест о Исусовом преображењу⁴³, јединствена у својој врсти у јеванђељима и уско повезана у сва три Синоптичка јеванђеља са Петровим исповедањем, а нарочито са Исусовом најавом страдања и васкрсења, представља врхунац целине у којој Исус постепено

⁴¹ Интересантно је тумачење овог стиха од стране О' Брајена који сматра да је плурална употреба личне заменице „σου“ у овом пасусу указује на апостола Петра као представника дванаесторице, а самим тим и свих верника. Р. Т. О'Бrien, „Prayer in Luke-Acts“, *Tyndale Bulletin* 24 (1973), 115–116.

⁴² Ј. Каравидопулос у тумачењу Јеванђеља по Марку наглашава да „изразима 'треба' много да пострада' (δεῖ πολλὰ παθεῖν), 'да ће га одбацити' (ἀποδοκιμασθῆναι), и да ће 'после три дана васкрснути', Исус укратко износи догађаје који ће уследити... Позадину историјског 'треба', које не подразумева нужни и судбински развој догађаја везаних за страдање, него Исусово својевољно остварење издавитељске Божије икономије, као што је најављено у Старом Завету“. Ј. Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, 205.

⁴³ Григорије Палама, „На свето Преображење Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа“, у: Свети Григорије Палама, *Госпoде, ѡсвeтeиши ѡмy моју. Избране бесeде*, Београд 1999, 187–202.

открива својим ученицима „тајну страдања“⁴⁴. Ако пажљиво прочитамо сва три синоптичка извештаја о Преображењу Господњем, видећемо да само Јеванђелист Лука говори да се то догодило у контексту молитве. Код Матеја стоји: „И после шест дана узео Исус Петра и Јакова и Јована, брата његова, и изведе их на гору високу саме“ (17, 1). Идентичну приповест проналазимо и код јеванђелисте Марка: „И после шест дана узео Исус Петра и Јакова и Јована и изведе на гору високу, посебно само њих; и преобрази се пред њима“ (Мк 9, 2). Међутим код Луке стоји: „А око осам дана после ових ријечи, узео он Петра и Јована и Јакова и попе се на гору да се помоли Богу (ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι). И док се мољаше (προσεύχεσθαι) постаде изглед лица његовог другачији, и одијело његово бијело и блистајуће“ (Лк 9, 28–29)⁴⁵.

Поново се код јеванђелиста Луке сусрећемо са Исусовом молитвом и успињањем на гору као месту од посебне Божије близине. Свети оци Цркве у својим тумачењима наглашавају општу симболику горе као места успона — не само спољашњег, него превасходно духовног успињања. Гора као ослобођење од терета свакодневнице као удисање чистог ваздуха. Гора које нам пружа унутрашњу

⁴⁴ Ј. Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, 217.

⁴⁵ Интересантно је приметити да јеванђелист Лука, за разлику од упоредних прича код Марка и Матеја у којима се говоре да се овај догађај одиграо „после шест дана“, говори да се Преображење Христово догодило „око осам дана после речи ових“. Ј. Каравидопулос наводи да по мишљењу Виктора Антиохијског овај Лукин податак није у супротности са Марковим податком: „А Лука каже после осам, не противуречећи му, него се у потпуности слажући се. Јер један помиње и онај дан када је беседио и онај када се попео. А други само оне дане у међувремену“. Он такође наводи Оригеново и Паламино тумачење. „Исто тумачење даје већ Ориген. Григорије Палама прихвата ово тумачење, али упоредо са тим, број шест из Марковог јеванђеља доводи у везу са шест личности из самог призора Прображења (Исус, Илија, Мојсије, Петар, Јаков и Јован), а у број осам из Лукиног јеванђеља, поред оних шест из Марковог, још и Бога Оца и Светог Духа“. Ј. Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, 217–218. Види: Григорије Палама, „На свето Преображење Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа“, у: Свети Григорије Палама, *Господе, њро-свѣтии ѡаму моју. Изабране бесѣде*, Београд 1999, 188–189; Теофилакт Охридски, *Тумачење свѣтој Еванђељу од Матеја*, Манастир Високи Дечани, 2004, 170; Јеротеј Влахос, *Православље и мистика свѣтлосѣи. Свѣтии Григорије Палама и ѡуи човековој обожења*, Београд 2003.

узвишеност и могућност спознаје Створитеља и свега онога што је премудро створио.

Исус Христос, као некада Мојсије који је успињући се на Синај како би разговарао са Господом и добио таблице, добија заповест од Господа па поведе са собом Арона, Надава и Авијуда (Из 24,1), узима насамо Петра, Јакова и Јована, тројицу учника који су готово увек присутни приликом важних догађаја из његовог живота. Упечатљиво је да Христос води исте ученике на молитву приликом његовог хапшења у Гетсиманском врту. Тај догађај представља Христу најтежи тренутак и по самој својој суштини ова приповест је опречна слици Преображења, иако су ова два догађаја неодољиво повезана.

За разлику од Матеја и Марка који сасвим једноставно, веома кратко, па чак и помало збуњено и затечено пред тим догађајем, извештавају да се „Христос преобразио пред ученицима“ и да су лице и хаљине његове постале беле као светлост, Јеванђелист Лука једини претходно назначава циљ успињања на Гору: „и попе се на гору да се помоли Богу“, и у том кључу објашњава догађај чији сведоци постају тројица ученика: „И док се мољаше постаде изглед лица његовог другачији, и одијело његово бијело и блистајуће“ (Лк 9, 28–29). За апостола Луку је, дакле, догађај Преображења *par excellence* догађај молитве. Само кроз молитву постаје јасно шта се догађа док Исус Христос разговара са Оцем. Унутрашње прожимање његовог бића са Богом које постаје чиста светлост. У свом јединству са Оцем, Син је сам Светлост од светлости.

Неопходно је приметити да није само лице Христово постало светло, него и Његове хаљине у догађају Преображења постају беле и светле, што нам јасно указује на наше будуће постојање⁴⁶. Кулминацију овог догађаја проналазимо у речима: „А док он то говораше настаде облак и заклони их: и уплашише се када зађоше у облак. И чу се из облака глас који говораше: Ово је Син мој љубљени, њега слушајте“ (Лк 9, 34–35). Догађај Исусовог преображења на гори Тавор у контексту његовог успињања на гору и молитве, одиграло

⁴⁶ Максим Исповедник, *О разним недоумицама. Созерцање о Преображењу Господњем*, Беседа, Нови Сад 2017, 103–105.

је централну улогу у светоотачкој мисли, а нарочито у 13. веку, у богословљу светог Григорија Паламе⁴⁷.

Ученици моле Исуса да их научи како да се моле (Лк 11, 1)

За разлику од Матејевог Јеванђеља у којем је, литерарно гледајући, Молитва Господња смештена у контекст Христовог говора на Гори⁴⁸, и у којем Молитви Господњој претходи кратка катихеза о молитви уопштено, којом нас Христос жели поучити и упозорити на погрешне облике молитве, а то су: 1) молитва не сме бити лицемерна и јавно показивање пред људима (Мт 6, 5), она захтева „затварање у клијет своју“⁴⁹, тј. тајност и дискрецију која је важна за однос љубави. Ова битна тајност или дискреција молитве не искључује димензију заједништва јер је сама молитва Господња — *Оченаш*, у првом лицу множине и подразумева заједницу, а не индивидуалност, и други (2) облик погрешне молитве од које нас Господ одвраћа јесте празнословље, то јест претерано изговарање речи, уобичајених формула, док је дух у потпуности одсутан.

Док нам, дакле, Матеј молитву Господњу доноси у контексту говора на Гори и у њу нас уводи кратком катихезом уопштено о молитви⁵⁰, код јеванђелиста Луке ову молитву проналазимо у другојачијем литерарном контексту. Апостол Лука је смешта у шири контекст Исусовог пута ка Јерусалиму и његовог разговора са Мартом и Маријом у којем Христос саопштава Марти да је „Марија добри део изабрала који јој се неће одузети“ (Лк 10, 42), јер је једно само потребно, а то је да будеш у близини Христовој и да слушаш речи

⁴⁷ Ј. Каравидопулос, Јеванђеље по Марку, 217. Више о овој теми: Г. Μαντζαρίδης, *Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου του Παλαμά*, Παλαμικά, Θεσσαλονίκη 1973, 239.

⁴⁸ Јован Златоусти, „Тумачење молитве *Оче наш*“, у: Свети Јован Златоусти, *Слава Господу за све. Изабране беседе и њоуке*, Београд 1998, 232–238.

⁴⁹ Теофилакт Охридски, *Тумачење светјој Еванђељу од Матеја*, Манастир Високи Дечани, 2004, 73–75.

⁵⁰ Однос Молитве Господње у јеванђељу по Луки са нешто дужом верзијом из јеванђеља по Матеју (6, 9–13) био је предмет разних дискусија. Више на ову тему: L. Morris, *Tumačenje Evanđelja po Luki, Novozavjetni komentari*, Dobra vest, Novi Sad, 1983, 196–199.

вечнога живота. Лука нас уводи у Молитву Господњу следећом напоменом: „И када се он мољаше (προσευχόμενον) Богу на једном мјесту па престаде, рече му неки од ученика његових: Господе, научи нас молити се (προσεύχεσθαι), као што и Јован научи ученике своје“ (Лк 11,1)⁵¹. Контекст је дакле сусрет ученика са молитвом Исусовом која у њима буди жељу да од њега науче како треба да се моле.

Значајно је напоменути да јеванђелист Лука *Оченаш*⁵² смешта у контекст Исусове личне молитве. Тиме нам Христос даје удела у својој личној молитви, уводи нас у унутрашњи дијалог тројичне љубави, али нас истовремено обавештава да је *Оченаш* путоказ према дубокој, унутрашњој, умној, молитви. Код јеванђелисте Луке *Оченаш* је предан у краћем облику у односу на Матејев, који је Црква званично усвојила као молитву Господњу. Структура Матејевог *Оченаша* се састоји од почетног призива Оче наш и седам молби. Од тих седам три су у другом лицу једнине, и реч је о Божијој ствари у овом свету, док су остале четири у првом лицу множине и у њима се говори о нашим надањима, потребама и невољама. Однос ова два дела прозби може се довести у паралелу са два дела главне заповести — љубав према Богу и љубав према ближњима.

Нико није тако дубоко протумачио мистички садржај Молитве Господње, Оче наш као Св. Максим Исповедник који је у њој сагледао и изложио тријадолошку, христолошку, пневматолошку,

⁵¹ Теодор Мопсуестијски тумачећи у својим Катихетским омилијама молитву Господњу бележи следеће: „Riječ 'na jednom mjestu' označuje nešto slično ovomu, 'na nekom mjestu povučenu i slobodnu od buke ljudi upravi je molitvu (Bogu) videći ga kako moli sa tolikim žarom, učenici razumješe da (molitvu) ne valja shvatiti kao nešto moguće, već kao potrebnije od svega drugog; i oni su ga zamolili da ih nauči moliti kao što je i Jovan naučio svoje učenike predavajući im riječi molitve. Dakle, ako prijanjate uz molitvu, upoznajte što vam valja prositi od Boga; očito morate uznastojati oko onoga što ćete prinjeti i kao prošnju (Bogu). Što vam dakle valja govoriti kad molite, i uz što vam valja prionuti?“. Teodor Mopsuestijski, *Katehetske homilije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 2004, 96.

⁵² Христова молитва је надилазила молитвене оквире које је јеврејска синагога строго одредила. На основу јеванђељских извештаја Христос се молио својим речима за што нам је најбољи пример управо Молитва Господња која је у суштини скраћена верзија јеврејске молитве познате као *Šemone esre berakot*. Више о овој теми: А. Rebić, *Očenaš. Molitva Gospodnja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1973.

сотириолошко-еклисиолошку, и есхатолошку динамику. По њему Господ *Оченашем* започиње теологију (богословље, богопознање) и посвећује нас у тајну начина постојања Творачког Узрока свега постојећег, будући Сам Он Узрочник по суштини постојећих ствари (των οντων). Оно што Матеј назива Царством (Мт 6, 10), Лука назива Духом Светим: Да дође Дух Свети, и очисти нас! (Лк 11, 2). Тиме нас еванђелисти посвећују у тајну Тројичног постојања. Ако Отац и Цар свагда јесте (αει ων) и сапостоји са Сином и Духом Светим, онда тај свагда постојећи однос, изнад свих узрока и разлога (υπερ αι αιτιασ και λογος) јесте Царство Божије⁵³.

7. Две параболе о молитви и како треба да се молимо (Лк 18, 1-8; 18, 9-14)

Апостол Лука нам доноси још две параболе у 18. глави које говоре о молитви. То су параболоа о неумољивом судији и упорној удовици (18, 1-8)⁵⁴, те непосредно после ње следи у наставку позната параболоа о фарисеју и царинику (18, 9-14)⁵⁵, и оне су, притом, једино сачуване у Јеванђељу по Луки. Обе параболе су повезане литерарно и тематски. Литерарно су повезане тако што су исприповедање једна за другом и обе имају увод — јединствен поступак јеванђелисте Луке који иначе не формулише унапред поуку параболоа — у коме се од самог почетка наглашава посебна поента параболоа. У првој је поука формулисана на следећи начин: „како треба увек да се моле и да не клону“ (προσεύχεσθαι αὐτοὺς καὶ μὴ ἐκκακεῖν) (Лк 18, 1), док је друга упућена онима „који су били уверени за себе да су праведни“ (Лк 18, 9). Обе се завршавају тако што Господ Исус Христос даје свој коментар на причу. У првој подстиче ученике да следеју примеру удовице (Лк 18, 6-8), у другој јасно стаје на страну цариника и позива ученике да следеју његовом примеру (Лк 18,14).

⁵³ Максим Исповедник, *Крајко њумачење молићве Оче Наш*, Видослов, Тврдош, 2006, 5.

⁵⁴ П. Драгутиновић, *Који чита да разуме. Теме из Светиој Писма Новој Завести*, Београд 2015, 83-86.

⁵⁵ Григорије Палама, „У недељу приче Господње о Царинику и фарисеју“, у: Свети Григорије Палама, *Госпoде, ѡсвећени ѡтамо моју. Изабране бесеге*, Београд 1999, 27-35; П. Драгутиновић, *Који чита да разуме*, 87-90. А. Ткачов, *Теби и мени Бој је написао Писмо*, Бернар, Београд 2016, 42-49.

Тематски су ове параболе повезане на тај начин што обе говоре о молитви. Прва говори о потреби непрекидне молитве, одговарајући тако на питање колико треба да се молимо, а друга говори о потреби нелицемерне, покајничке, и кратке молитве одговарајући на питање како треба да се молимо. Сагледане као литерарно и тематско јединство ове параболе поред Молитве Господње (Лк 11, 1–4) представљају водич за хришћанску молитву⁵⁶.

Управо због тога „обе параболе у јеванђељу по Луки, нашле су свој пуни израз у животу православних подвижника, исихаста, који се вековима по узору на удовицу моле непрекидно, а по узору на цариника и његове речи „Боже милостив буди мени грешном“ (18, 9–14), изговарају сажету молитву: „Господе Исусе Христе Сине Божији помилуј ме грешног“⁵⁷.

8. Христова молитва у Гетсиманском врту (Лк 22, 39–46)

Извештај о Исусовој молитви у Гетсиманији један је од најдраматичнијих тренутака који су записани у Јеванђељу и тај догађај је описан веома опширно код све тројице Синоптичара. Њихови извештаји се, поред неких мањих разлика и појединости, подударају у општим цртама. Јеванђелист Лука у свом извештају везаном за овај догађај, изоставља значајан број података које проналазимо код друге двојице Синоптичара, а неке описује једино он: у његовом опису се не наводи назив Гетсиманија, него само Маслинска гора; не говори се о тројици ученика у време Исусове молитве, него о свима заједно; Исус се моли само једном, а не три пута као код Марка и Матеја; нема описа Исусових емоција, нити падања ничице на земљу; Лукин Исус је миран, те пада на колена како би се помолио Богу Оцу; смртна борба током молитве описује се наглашено драматичним бојама („а зној његов беше као капље крви“) ⁵⁸, и говори се о јављању анђела који треба да укрепи Исуса чиме

⁵⁶ П. Драгутиновић, *Који чисти да разуме*, 87.

⁵⁷ П. Драгутиновић, *Који чисти да разуме*, 90.

⁵⁸ Древни црквени оци и егзегете, Дионисије Александријски, Јован Златоусти, Теодор Мопсуестијски, Теодорит Кирски и Блажени Теофилакт, да наведемо само неке, овај цитат препознају и тумаче као поуку о Христовој човечитој природи у борби против докетске јереси. Више о овој теми: Ј. Каравидопулос, *Јеванђеље по Марку*, 360; О Теодору Мопсуестијском као тумачу светог

се указује на то да је Исусова молитва услишена; чињеницу да су ученици заспали, Лука тумачи њиховом жалошћу а не поспаностју као код друге двојице: Христос не пребацује ученицима и не кори их због сна, него их упућује и крепи; Исус упућује Јуди следеће речи: *зар целивом издајеш Сина Човечијеја*; прецизира се да је ученик једном слуги одсекао десно ухо, а уз то се додаје податак да је Исус исцелио одсечено ухо; такође се прецизира да су они који су дошли да ухапсе Исуса били *ѡρвосवेशѡеници, војводе храмовне и сѡарешине*, којима Христос упућује речи: *али ово је ваш час и власѡѡ ѡаме*⁵⁹.

Оно што је интересантно јесте да сва тројица Синоптичара говоре о Христовој молитви. „И изишавши, отиде по обичају на гору Маслинску; а за њим отидоше и ученици његови. А кад би на мјесту рече им: Молите се да не паднете у искушење (προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν). И сам одступи од њих колико се може каменом добацити, и клекнувши на кољена мољаше се (προσηύχετο). Говорећи: Оче, кад би хтио да пронесеш ову чашу мимо мене! Али не моја воља, но твоја нека буде! А јави му се анђео с неба кријепећи га. И будући у самртној борби, мољаше се усрдније (ἐκτενέστερον προσήύχετο); а зној његов дијаше као капље крви које капљу на земљу. И уставши од молитве (ἀναστὰς ἀπὸ τῆς προσευχῆς) дође ученицима, и нађе их да спавају од жалости, И рече им: што спаваате? Устаните и молите се да не паднете у искушење! (ἀναστάντες προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσελθῆτε εἰς πειρασμόν)“ (Лк 22, 39–46)⁶⁰. Ово је једини пример да се Христос молио сам за себе⁶¹.

писма види: Д. Радић, „Теодор Мопсуестијски као тумач Светога Писма“, у: *Српска ѡеолоѡија данас — Зборник радова научној скуѡа (Православни доѡсловски факулѡетѡ у Беоѡраду*, 29–30. мај 2009), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет (2009), 216–229; О Теодориту Кирском као тумачу Светог Писма види: D. Radić, „Η ἐρμηνευτικὴ μέθοδος τοῦ Θεοδώρητου Κύρου. Μία προσπάθεια πρὸς ἐπίτευξη τῆς ἰσορροπίας μεταξύ ἱστορισμοῦ καὶ ἀλληγορίας, μεταξύ γράμματος καὶ πνεύματος“, у: *Philotheos* 15 (2015), 117–128.

⁵⁹ Ј. Каравидопулос, *Јеванђеље ѡо Марку*, 359–360; R. Brown, *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, 2008, 251

⁶⁰ Роберт Луис Вилкен, *Дух ранохришћанске мисли. Тражење лица Божијеј*, Каленић, Крагујевац 2017, 113.

⁶¹ S. J. Roth, „Jesus the Prayer“, *CTM* 33 (2006), 488–500.

Литература

- Алфејев И., *Духовни свей̑ ѡрејодобној Исака Сирина*, Беседа, Нови Сад, 2017.
- Алфеев И., *Иисус Христос, Жизнь и учение. Начало Евангелия. Книѡа 1*, Москва, 2016.
- Amerl R., *Grčko-hrvatski riječnik Novog Zavjeta*, Zagreb, 2000.
- Brown R., *Uvod u Novi zavjet*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2008.
- Влахос Ј., *Православље и мисѡиика свей̑лостѡи. Свей̑и Гриѡорије Палама и ѡуѡи човековој обожења*, Београд, 2003.
- Вилкен Р. Л., *Дух ранохришћанске мисли. Тражење лица Божијеј*, Каленић, Крагујевац, 2017.
- Völkel M., „Exegetische Erwägungen zum Verständnis des Begriffs *καθεξής* im lukanischen Prolog“, *NTS* 20 (1973–1974), 289–299.
- Gnilka J., *Teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1999.
- Григорије Палама, „На свето Преображење Господа и Бога и Спаса нашег Исуса Христа“, у: Свети Григорије Палама, *Госѡоде, ѡросвей̑и ѡаму моју. Изабране бесеге*, Београд, 1999, 187–202.
- Григорије Палама, „У недељу приче Господње о Царинику и фарисеју“, у: Свети Григорије Палама, *Госѡоде, ѡросвей̑и ѡаму моју. Изабране бесеге*, Београд, 1999, 27–35.
- Драгутиновић П., *Увод у Нови Завей̑*, Београд, 2008.
- Драгутиновић П., *Који чѡѡа да разуме. Теме из Свей̑ој Писма Новој Завей̑а*, Београд, 2015.
- Dugandžić I., *Biblijska teologija Novoga zavjeta*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.
- Јован Дамаскин, *Тачно изложење ѡправославне вере*“, у: *Исѡочник знања*, Никшић, 1997.
- Јован Златоусти, „Тумачење молитве *Оче наш*“, у: Свети Јован Златоусти, *Слава Госѡоду за све. Изабране бесеге и ѡоуке*, Београд, 1998, 232–238.
- Максим Исповедник, *Огѡовори Таласију, ѡрви гео*, Беседа, Нови Сад, 2018.
- Каравидопулос Ј., *Увод у Нови Завей̑*, Истина, Београд-Шибеник, 2005.
- Каравидопулос Ј., *Јеванђеље ѡо Марку*, Београд-Шибеник, 2007.
- Lampe G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.
- Liddell — Scott, *A Greek — English Lexicon*, Oxford, 1996.
- Максим Исповедник, *О разним недоумицама. Созерцање о Преображењу Госѡодњем*, Беседа, Нови Сад, 2017.

- Максим Исповедник, „Кратко тумачење молитве Оче Наш“, у: *Вигослов*, Тврдош, 2006.
- Μαντζαρίδης Γ., *Ἡ περὶ θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου διδασκαλία Γρηγορίου τοῦ Παλαμά*, Παλαμικά, Θεσσαλονίκη, 1973.
- Morton Q. and G. H. C. Macgregor, *The Structure of Luke and Acts*, London, 1964.
- Morris, L., *Tumačenje Evandjelja po Luki*, Novozavjetni komentari, Dobra vest, Novi Sad, 1983.
- Никлас Т., *Памћени и сведочени Исус Христос Новој Завеји*, Библијски институт, Београд, 2018.
- O'Brien, P. T., "Prayer in Luke-Acts", *Tyndale Bulletin* 24 (1973), 111–127.
- Радић Д., „Теодор Мопсуестијски као тумач Светог Писма“, у: *Српска теологија данас — Зборник радова научној скупштини Православни догословски факултети у Београду*, 29–30. мај 2009), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни догословски факултет (2009), 216–229.
- Radić D., „Ἡ ἐρμηνευτικὴ μέθοδος τοῦ Θεοδωρήτου Κύρου. Μία προσπάθεια πρὸς ἐπίτευξιν τῆς ἰσορροπίας μεταξὺ ἱστορισμοῦ καὶ ἀλληγορίας, μεταξὺ γράμματος καὶ πνεύματος“, у: *Philotheos* 15 (2015), 117–128.
- Ratzinger J., *Isus iz Nazareta*, Verbum, Split, 2013.
- Rebić A., *Biblijsko-teološki pabirci o Isusu Kristu*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2005.
- Rebić A., „Čovjek molitve u Bibliji Staroga i Novoga saveza“, *Bogoslovska smotra* 43 (1973), 5–36.
- Rebić A., *Očenaš. Molitva Gospodnja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1973.
- Roth, S. J., "Jesus the Prayer-er", *Currents in Theology and Mission* 33 (2006), 488–500.
- Senc S., *Grčko-hrvatski riječnik*, Zagreb, 1988.
- Schnelle U., *Theologie des Neuen Testaments*, Vandenhoeck and Ruprecht, UTB, Gottingen, 2007.
- Schnackenburg R., *Osoba Isusa Krista u četiri Evandjelja*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1997.
- Teodor Mopsuestijski, *Katehetske homilije*, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 2004.
- Теофилакт Охридски, *Тумачење свејој Еванђеља од Мајије*, Манастир Високи Дечани, 2004.
- Ткачов А., *Теби и мени Бој је најписао Писмо*, Бернар, Београд, 2016.
- Turner, M. "Prayer in the Gospels and Acts", у: *Teach Us to Pray: Prayer in the Bible and the World*, Grand Rapids, MI: Baker, 1990.

- Creed M. J., *The Gospel According to St. Luke*, London: McMillan, 1953.
- Han, Kyu Sam, "Theology of Prayer in the Gospel of Luke." *Journal of the Evangelical Theological Society* 43 (2000): 675–93.
- Harris, Lindell O. "Prayer in the Gospel of Luke." *Southwester Journal of Theology* 10 (1967): 59–69.
- Holmas O. Geir, *Prayer and Vindication in Luke — Acts. The Theme of Prayer within the Context of the Legitimizing and Edifying Objective of the Lukan Narrative*, T&T Clark, New York, 2011.
- Hurtado W. L., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Eerdmans, Grand Rapids: Michigan/Cambridge, U. K. 2005.

доц. др Јелена Фемић Касапис

О ИДЕЈИ АСКЕЗЕ ИЗ УГЛА ТЕРМИНОЛОГИЈЕ



доц. др Јелена ФЕМИЋ КАСАПИС

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођена 9. 5. 1971. у Новом Саду, Србија

Образовање

1997. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
диплома из класичних наука

2009. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
магистратура из класичних наука

2015. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
докторат из класичних наука

Академска каријера

2005. асистент приправник на Катедри за филологију
(Универзитет у Београду, Православни богословски
факултет)

2009. асистент на Катедри за филологију (Универзи-
тет у Београду, Православни богословски факултет)

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

Област истраживања

библијско-патристичка филологија

УДК 27-585"00"
811.14'276.6:27-1

Јелена Фемић Касапис

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за филологију
jkasapis@bfspc.bg.ac.rs

О идеји аскезе из угла терминологије

Ајсџиракџи: Овај рад представља део ширег историјско-филолошког истраживања које се бави пореклом и историјским развојем садржајних и семантичких вредности термина који су из грчког дохришћанског света обрета прешли у речник теолошке струке својом дијахронијском идејном нити. Када се говори о исихазму, било да је реч уже усредсређена на његове библијске претпоставке, сходно светоотачко Предање, Евхаристију Цркве или дотичне сотириолошке аспекте, реч о идејној поруци термина *ἄσκησις* природно се намеће као *conditio sine qua non* поменутих аналитичких опсега. Досадашње анализе глаголске радње *ἀσκέω* која чини мисаоно језгро термина сведоче о реализованим значењима обраде основних материјала из природног света: дрвета, камена, земље. Други објекат радње је човек, његово људско тело и духовни свет. Средишњи део рада састоји се из две подцелине. У првој се представљају најраније потврде употребе термина код Хомера. Следе потврде код Херодота, Есхила, Ксенофонта, Платона. У другој подцелини износи се идеја аскезе у теолошкој мисли. Изучавање термина на равни дијахроније упућује на идеју остварене обраде пријемчивог материјала. У хришћанском домену овакав идејни садржај преноси се на људску личност која се, призивом Светога Духа на заједницу у Цркви, благодатно обрађује до лика богочовека, Сина Божјег.

Кључне речи: обрада, тесање, брушење, човек, Син Божји.

Увод

Појам аскезе представља један од интернационално познатих појмова. Општа слика о њему каже да он очитује човеков рад на себи, излагање трудовима и напорима, што телесним што духовним,

у циљу приправности и спремности за предстојеће подухвате. И идеја и сам појам, преко овог термина, *аскеза*, познати су људима широм света, од Европе на исток до Азије, и на запад до Америке.

Идеја аскезе, онако како је уобличена и семантички формирана, од тренутка када је била везана за обредни домен људског кретања и деловања у свету, није се одвајала од њега. И ту је почела да представља један од препознатљивих артикулационих израза човека у његовом покушају да се покаже, искаже, потврди, и на свој начин оствари као део свеколике стварности постојања Божје творевине.

Свесни чињенице да обједињено анализирање овог термина из угла филологије и терминологије са њеним значењем и аксиолошким трајањем у научној академској теологији не представља нимало лак задатак, намера овог рада ни најмање није да дâ значајнији допринос у правцу значењских преломних граница које су омогућиле постојану употребу термина у црквеном и богословском домену описивања и исказивања личности, већ само да, у виду неимара и пионира сходне мисли и размишљања, отшкрине окно за трачак светлости у овом правцу — у правцу исцртавања обриса филолошко-теолошког лика појма аскезе. Чему такво интересовање и? Што нам је више познат лик овог појма¹, биће јаснији, поред порекла и употребе термина, његов положај и однос са човековим личним светом — што духовним, што телесним — засигурно историчним.

Овај пионирски пут, пак, не представља једину неизвесност на коју се мора рачунати при представљању термина. Још једна чињеница, коју све време треба имати у виду, гласи да реч „аскеза“ представља грчки термин *rag excellence*, односно појам античког, што значи предхришћанског света, из којег је потекао и у којем је образовао своје значење. Наиме, његов идејни постојбински контекст није хришћански. Изнедрила га је старогрчка, хеленска мисаона и језичка матрица чији миљеи — сваки, те следом и обредни — нису имали додирних тачака са Богом Аврама, Исака и Мојсија.² Ипак, до сусрета долази, а сусрет у пристојној мери значи и препознавање. Наиме, на граници две ере остварује се идејно међусобно упознавање два стара света: једног небидблијског, паганског,

¹ Што важи и за сваки други сходни појам.

² Реч није јеврејска.

а грандиозног и упечатљивог, отвореног према осталим протагонистима тадашње историјске позорнице — грчког, и — једног библијског, јединоме истинитоме Богу верног света, но тадашњем свету „маленог“, једва препознатљивог, уз то према себи усмереног до граница затворености — јеврејског. Тај затворени свет Јевреја носио је појам јединога истинитога Бога. Заслуга је оног другог, отвореног, грчког, што је примивши и прихватавши новог Бога, реч о Њему пронео васељеном. У том доношењу Речи, казивању о, предавању и предању, термин „аскеза“ препознао је своје место и, као грчка идејна иновација, „ненаметљиво се наметнуо“ осталом делу света, сад као христијанизовани члан теолошког терминолошког речника.

Остављајући по страни њену улогу, важност и значај у древним религијама³, у овом скромном раду усредсредимо се, па и ту у основним цртама и само индикативно, на њено порекло а на основу сачуваних нам писаних сведочанстава њеног матичног лексичког корпуса — грчке књижевности. Наиме, термин и реч ἄσκησις је грчка, припада грчком усменом и писаном предању, те из грчких доспелих до нас писаних извора треба да започне приказ о њој.

О семантичком лику термина ἄσκησις

Као именска реч, ἄσκησις представља директну изведеницу контрактног глагола ἀσκέω. Следом, она именује идеју ове радње. Сходни релевантни Бекесов Речник наводи два значења овог глагола: „обрађивати примарне материјале, сировине; обликовати умећем“ који се срећу код Хомера, и „вежбати, тренирати“ код Херодота (Beekes 2009: 150). Исти значењски опсег глагола даје и Шантренов Речник (Chantraine 1968: 124a). Поред срећне околности што се глагол јавља у најстаријим сачуваним, Хомеровим списима, једна од (не много) сходних глаголских изведеница, именица вршиоца радње, јавља се и у најранијем слоју грчког језика, микенском. Очитана је као *a-ke-ti-ri-ja* /askētriai/, протумачено значење гласи „раднице“, с тим да постоји двоумљење око тога да ли је реч о радницама које

³ Формираним у давним, претхришћанским временским раздобљима широм васељене. За аскезу се може рећи да у неку руку представља општељудску појаву обредне вредности.

обрађују текстилне тканине или вуну (Beekes 2009: 150). Овако с разлогом, јер прва потврда о значењу глагола, коју представљамо у овом раду, очитује гребенање вуне.

1. Античке потврде глагола ἄσκέω.

1.1. Природни свет као објекат глагола Код Хомера

У трећем поглављу Илијаде описан је следећи приказ: богиња Афродита прерушила се у лик верне слушкиње лепе Јелене, налик старемајци, која јој је од овчијег руна, док је Јелена пре одласка у Троју живела са својим мужем и краљем Спарте у Лакедемону, прела вуницу. Лепа Јелена се сад у датом одељку налази на тројанским зидинама са својом новом свитом. Афродитин план је да је приволи да се повуче са зицина и пође у одаје код њеног новог мужа, Париса (Александра), Ил. 3.388 (Liddell/Scott I 1997: 407a; Лорентζάτου 1989: 65a):

χειρὶ δὲ νεκταρέου ἑανοῦ ἐτίναξε λαβοῦσα,
γρηῖ δέ μιν ἔϊκυῖα παλαί γενεῖ προσέειπεν
εἰροκόμῳ, ἧ οἱ Λακεδαίμονι ναίετο ὥσῃ
ἦσκειν εἴρια καλά, μάλιστα δέ μιν φιλέεσκε.

У преводу:

Ту је за одећу њену повуче што мири к'о нектар,
те јој проговори она у лику гребенање старе
која јој **лепу вуну гребенаше** док је у дивном
Лакедемону била, и њу је волела много — (Ђурић 2013: 105)

Значење глагола ἄσκέω⁴ у овој потврди односи се на процес обраде руна при којем се његовим гребенањем, влачењем, добија углачано, пресложено, „испеглао“ вунско предиво, од којег ће се надаље упредањем, сукањем, добијати нити вунице. Он очитује радњу из домена домаће радиности, занатства: од сировине се, у процесу обраде, већином ручне, уз помоћ евентуалног прибора, ствара производ који је готов, спреман за даљу, што обраду (предиво), што употребу (вунене нити).

На другом месту у Илијади, где је употребљен глагол ἄσκέω, у 23. певању, влада следеће садржајно окружење: Ахил, највећи ахејски

⁴ Овде заступљен у имперфекту.

јунак, Пелејев син (Пелејић), као награду такмичарима за надметање у брзом трчању одредио је посебан сребрни крчаг, Ил. 23.743 (Liddell/Scott I¹1997: 407a⁵):

Πηλεΐδης δ' αἶψ' ἄλλα τίθει ταχυτῆτος ἄεθλα
ἀργύρεον **κρητήρα** τετυγμένον· ἔξ δ' ἄρα μέτρα
χάνδανεν, αὐτὰρ κάλλει ἐνίκα πᾶσαν ἐπ' αἶαν
πολλόν, ἐπεὶ Σιδόνες πολυδαίδαλοι **εὖ ἥσκησαν**,
Φοίνικες δ' ἄγον ἄνδρες ἐπ' ἠεροειδέα πόντον,

У преводу:

Потом награде друге за брзост Пелејић метне,
Уметан **сребрни крчаг** што шест је могао мера
Брати, а својом лепотом од свију најлепши беше
На свој земљи, јер беше **вештака** сидонских дело,
Фенички њега бродари допремише плаветним морем.

(Ђурић²2013: 536)

„Уметан“ сребрни крчаг, наиме мајсторским умећем израђен велики суд, дело је и рад сидонских занатлија. Сидонски мајстори грнчарске вештине крчаг су „дивно израдили“ (= εὖ ἥσκησαν), захваљујући свом труду, уметничком надахнућу и занатској спретности. И у овом одељку глагол ἥσκέω означава процес обраде основног материјала, глине као сировине, од које се ваљаним трудом, напором, но сад и надахнутим прегнућем, ствара нешто сасвим ново — крчаг који је својом лепотом премашивао све друге дотад израђене крчаге. У погледу значења глагола, овде је присутна, поред основне обраде сировине — што је било присутно и у претходној потврди са овчијим руном — конотација *уметничкој сиварања*; лепоте проистекле *из личне надахнутости*. Поред занатског посла, обраде материјала ради основне употребе, у значењу глагола сада је присутан и елемент „слободе“: крчаг чија је намена чување сходних намирница, за ту основну намену није морао бити украшен, ишаран, бојен. Но, тако се, без приморе и нужде, просто усхтело сидонским мајсторима, да крчаг уресе, обогате изгледом. И то и такво значење, како одељак очитује, преноси глагол ἥσκέω.

У Одисеји, у 23. певању, глагол је употребљен у једној од најупечатљивијих сцена овог епа, у којој градација казивања достиже

⁵ Ову потврду, за разлику од претходне, Лорендзатов Речник посвећен хомерским местима речи, занимљиво, не наводи.

свој врхунац. Реч је о међусобном препознавању верне Пенелопе и њеног мужа Одисеја. Наиме, Одисеј, након свог повратка на Итаку, те савладавања и истеривања из сопственог дома немилих и нападних просаца, остаје у кући сам са Пенелопом. Она је још увек у неверици да је човек који пред њом стоји заиста њен муж који се вратио кући. Као последњу проверу његовог идентитета, Пенелопа га позива да заједно пођу у њихову брачну одају коју је преместила у другу собу, но знајући да само она и он знају да је то немогуће, будући да је њихов брачни одар сам Одисеј направио, од дасака које леже на широком пању старог маслиновог дрвета („уљике“), Од. 23.198 (Liddell/Scott I^r 1997: 407a; Λορεντζάτου 1989: 65a):

... ἐπεὶ μέγα σῆμα τέτυκται

ἐν λέχει ἀσκητῶ· τὸ δ' ἐγὼ κάμον οὐδέ τις ἄλλος.
θάμνος ἔφν τανύφυλλος ἐλαίης ἔρκεος ἐντός,
ἀκμηνὸς θαλέθων· πάχετος δ' ἦν ἡῦτε κίων.
τῷ δ' ἐγὼ ἀμφιβαλὼν θάλαμον δέμον, ὄφρ' ἐτέλεσσα,
πυκνήσιν λιθάδεσσι, καὶ εὖ καθύπερθεν ἔρεψα,
κολλητὰς δ' ἐπέθηκα θύρας, πυκινῶς ἀραρυίας.
καὶ τότε ἔπειτ' ἀπέκοψα κόμην τανυφύλλου ἐλαίης,
κορμόν δ' ἐκ ρίζης προταμὼν ἀμφέξεσα χαλκῷ
εὖ καὶ ἐπισταμένως καὶ ἐπὶ στάθμην ἴθυνα,
ἐρμῖν' ἀσκήσας, τέτρηνα δὲ πάντα τερέτρῳ.

У преводу:

..., јер уметни одар

Тај имаде знак што ја га начиних, не други.

Усред дворишта грм је дуголисте уљике ник'о

Па се разгран'о затим и расцв'о, стабло му к'о стуб.

Око уљике собу ја грађах па је доградих,

Камењем густим обзидих и свод јој одозго начиних,

Потом чврста у зиду начиних сложена врата.

Затим уљики оној дуголистој окрешем косу,

Па од корена оптешем пањ и међу поравнам,

Изгладим добро и вешто и мерилом измерим тачно,

Одру направим ногу од њега, све избушим сврдлом.

(Ђурић ²2002: 425)

У овом одељку глагол ἀσκέω изражава радњу обраде дрвета и израде брачног одра; оно што се општим језиком каже прављење. Ова врста прављења је уједно и занатлијског и уметничког типа

— и стварање и уметност. И опет је реч о обрађивању основног материјала зарад даље намене, употребе.

Како се да закључити, на све три приказана хомерска места глагол ἄσκέω читује радњу којом се обрађује оно што је необрађено а обраду потребује; када је дрво основни материјал — оно што није отесано а тесање се очекује. Објекат на којем глагол у представљена три одељка врши радњу и који чини основну сировину за обраду су *вуна*, *џлина*⁶ (као крчаг) и *дрво*. И свугде се провлачи значењска нит мајсторства приликом обраде и мајсторског дела чији производ служи човеку, уједно причињавајући радост и лепоту стварања.

Код Херодота

У наредна три одељка, сва три из Херодотове Историје, глагол ἄσκέω означава грађевинске радове, извођене, само по себи се разуме, у приликама античког света. Основни материјал који овде подлеже обради је *камен*. Реч је о подизању стубова, раскошних дворана и изградњи тргова и градских кућа. На сва три места глагол ἄσκέω заступљен је у партиципу, и то партиципу перфекта, што значи да му се значењска вредност креће у правцу придевског исказивања — описа конкретног изграђеног објекта након спроведене радње ἄσκέω. Занимљиво је да ту значењска вредност глаголског облика гласи: *украшен, раскошан*.

У првој потврди реч је о предворју једног храма у Египту, о храмовној припрати у којој су озидани стубови, Хдт. 2.169.20 (Liddell/Scott I¹1997: 407δ):

Καὶ γὰρ τὸ τοῦ Ἀμάσιος σῆμα... ἔστι μέντοι καὶ τοῦτο ἐν τῇ αὐτῇ τοῦ ἱεροῦ, παστὰς λιθίνῃ μεγάλῃ καὶ ἡσκημένη στύλοισι τε φοίνικας τὰ δένδρεα μεμμημένοισι καὶ τῇ ἄλλῃ δαπάνῃ.

У преводу:

Чак је и Амазисов гроб... био смештен у предворју храма; а то је једна пространа одаја од камена, *украшена с њубовима* који подсећају на палмова стабла и разним другим скупоценим украсима. (Арсенић 1988: 90)

⁶ Земља, иловача.

Мало раније у истој, другој књизи своје Историје, Херодот описује личну несрећу египатског краља Микерина, Кеопсовог сина. Казујући како је Микерин био најправеднији од свих дотадашњих краљева Египта, љубављу и милошћу старајући се за добро својих поданика, бележи да му је умрла ћерка јединица, Хдт. 2.130.1 (Liddell/Scott I '1997: 407δ). Краљ Микерин дубоко ожалошћен:

βουλόμενον περισσότερόν τι τῶν ἄλλων θάψαι τὴν θυγατέρα ποιήσασθαι βοῦν ξυλίνην κοίλην καὶ ἔπειτα καταχρυσώσαντά μιν [ταύτην] ἔσω ἐν αὐτῇ θάψαι ταύτην δὴ τὴν ἀποθανοῦσαν θυγατέρα. Αὕτη ὣν ἡ βοῦς γῇ οὐκ ἐκρύφθη, ἀλλ' ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ ἦν φανερή, ἐν Σάϊ μὲν πόλι ἐοῦσα, κειμένη δὲ ἐν τοῖσι βασιλῆιοις ἐν οἰκῇματι ἡσκημένῳ.

...да би кћер сахранио сјајније од других, начини од дрвета краву која је изнутра била шупља, позлати је и у њу сахрани леш своје кћери. Ову краву није закопао у земљу, већ се још за моје време могла видети у Саису, где је стајала у краљевском двору, у једној **раскошној дворани**. (Арсенић 1988: 81)

У наредном одељку, из треће књиге Историје, радња се одвија на острву Сифно, које је у Херодотово време било на врхунцу своје славе и моћи. Острво је обиловало рудницима злата и сребра, од чијих је прихода била основана и чувена длагајна (ризница) у Делфима. С обзиром да се у Делфима налазило Питијино пророчиште, пророчица је била питана колико дуго ће трајати длагостање острва. Питијин одговор је гласио, Хдт. 3.57.15 (Liddell/Scott I '1997: 407δ):

»Ἀλλ' ὅταν ἐν Σίφνῳ πρυτανία λευκὰ γένηται λεύκοφρύς τ' ἀγορή, τότε δὴ δεῖ φράδμονος ἀνδρὸς φράσσασθαι ξυλινόν τε λόχον κήρυκά τ' ἐρυθρόν». Τοῖσι δὲ Σιφνίοις ἦν τότε ἡ ἀγορὴ καὶ τὸ πρυτανήιον **Παρίῳ λίθῳ ἡσκημένα**.

У преводу:

„А кад на Сифну градска кућа осване бела
И трг заблиста, потребан тад је мудар муж
Заштиту да даде од дрвене војске и гласника рићег.“
Тад су трг и већница на Сифну били **саграђени од парског мрамора**.
(Арсенић 1988: 106)

У сва три Херодотова одељка глагол ἡσκέω заступљен је у својим партиципима. У својој партиципској вредности протумачен је идејом *украшавања*: припрата египатског храма, поред тога што су у њој стубови прво морали бити озидани, она је уједно њима и украшена (ἡσκημένη στήλοισι), поготово што су на стубовима, уз

„разне друге скупоцене украсе“, при врху исклесани и мотиви палминог лишћа, тиме подсећајући на дрво палме из природе. Следом, изврсно *умеће мајстџора* клесара итекако служи на лепоту и дивљење. Исти опис важи и за камену дворану у којој је фараонова ћерка јединица похрањена: одаја је раскошна (οἶκημα ἡσκημένον) и може се само наслућивати каквим лепим камењем⁷ су били обложени зидови и подови, и како је била обрађена таваница⁸.

Глагол ἀσκέω, како се види из овде последње приказане потврде, једнако употребљен у партиципу, описује радњу извођења грађевинских радова и на отвореном простору⁹. Трг и градска кућа острва Сифно¹⁰, агора и пританијум, били су поплочани, уједно и украшени парским мермером (Παρίῳ λίθῳ ἡσκημένα)¹¹. Тако, као и код Хомеровог сребрног крчага, глагол ἀσκέω читује радњу обрађивања, спретном и умелом руком маистра занатлије, основног материјала, овде камена, који уједно служи на корист и лепоту.

1. 2. Човек као објекат глагола Људско тело

У наредним потврдама и језичким секвенцама сфера радње глагола ἀσκέω је људско биће, човек. Примери ће показати следеће: када се радња ἀσκέω тиче ношње и одеће, означава *заодевање*, уз незаобилазно уређивање, удешавање, украшавање; када се тиче људског тела, читује телесну увежбаност и добру физичку кондицију.

У Есхиловој трагедији Персијанци, сцена са дотичним стихом је следећа: Персијанка Атоса, Ксерксова мајка и жена покојног краља Дарија, уснила је пророчки сан о две веома наочите жене, сестре истога рода. Једној је жреб за отаџбину доделио Грчку, другој Персију, Перс.182 (Liddell/Scott I 1997: 407δ):

⁷ Шареним, скупоценим, (полу)драгим?

⁸ Дрвеним гредама, гипсаним облицима, разноликим украсним шарима?

⁹ Следом, не само унутрашњем, ентеријерском, како се закључује из описа припрате храма и погребне дворане. Уједно, примећује се да су оба ова унутрашња простора служила за похрањивање посмртних остатака (в. горе у одељцима).

¹⁰ Мање острво у Егејском мору у оквиру западних Киклада.

¹¹ Реч је о чувеном парском мермеру, надалеко познатом по својој чврстини, лепоти и сјају.

ἐδοξάτην μοι δύο γυναῖκ' εὐεῖμονε,
ἡ μὲν πέπλοισι Перσικοῖς ἡσκημένη,
 ἡ δ' αὖτε Δωρικοῖσιν, εἰς ὅσιν μολεῖν,
 μεγέθει τε τῶν νῦν ἐκπρεπεστάτα πολύ,
 κάλλει τ' ἀμώμω, καὶ κασιγνήτα γένους
 ταύτου· πάτραν δ' ἔναιον ἡ μὲν Ἑλλάδα
 κλήρῳ λαχοῦσα γαῖαν, ἡ δὲ βάρβαρον.

У преводу:

U lijepu ruhu, učini se, ženske dvije –
U nošivu¹² vam jedna bješe perzijskom,
 U dorskom druga — stale meni pred oči.
 Ljepotom besprijekornom, rastom velikim
 Od žena sad na svijetu bile najlepše,
 A sestre roda jednog, ovoj Heladu
 Ždrijeb za dom poda, onoj zemlju barbarsku. (Rac/Majnarić 1990: 114b)

У овом Атосином сну, у којем две сестре, род рођени (hic!), представљају персонификацију Персије и Грчке¹³, једна од њих обучена је у персијску ношњу. За радњу обучености није употребљен сходни облик уобичајеног глагола за ову сврху, ἐνδύω „оденути“, већ ἄσκέω, па и овде у својој партиципској вредности. Овако зато што, како се може закључити на основу претходних потврда употребе и значења партиципа глагола, требало је саопштити и брижљивост у припремању, уређивању, дотеривању, удешавању лепе Персијанке. Тако, сасвим тачан превод стиха може да гласи и: „у ношњу персијску једна беше раскошно заоденута“. Узме ли се у обзир и то какве припреме и дан данас претходе облачењу и украшавању жена у традиционалним амбијентима за званичне наступе и јавна показивања, употреба облика глагола ἄσκέω овде налази своју пуну семантичку потврду.

Наредно забележено значење овог глагола залази у домен физичког васпитања. Реч је о *шелесном вежбању*, упражњавању гимнастичких и осталих вежди, данашњим речником речено, о спорту. И ово значење добро је посведочено у антици, раздобљу познатом и по оснивању многих надметања у разним спортским

¹² Ношњи, оделу.

¹³ Персијанка Атоса у самој ствари жали због предстојећег Ксерксовог похода на Грчку јер су ова два народа, по тумачењу њеног сна, по пореклу од истог рода. Поход је, следом, постављен као братоубилачки рат.

дисциплинама. У виду краћих језичких секвенци дајемо кратак приказ ове употребе глагола¹⁴:

Ксенофонт у делу Кирово васпитање¹⁵ користи следеће обрте:

а) ἀσκεῖν τὸ σῶμα εἰς ἣ πρὸς τι ἢ πρὸς τινα σκοπὸν (2.1.20)

односно: вежбати тело за / ради / зарад неког циља

δ) σώματα εὖ ἡσκημένα (1.6.41)

односно: добро (ваљано) извежбана тела

в) ἀσκεῖσθαι τι (2.1.24)

односно: вежбати се у нечему

Као што смо рекли, глагол је добро заступљен у значењу рада на свом телу, физичког, атлетског дављења телом. Претходно описани идејни садржај и овде је присутан: тело као основни материјал, „сировина“ за обраду, дејством радње ἀσκεῖω постаје обрађено: снажно, крепко, извајано. И наочито.

Радња ἀσκεῖω и мисаони свет човека

Идеја ове радње, показујући пријемчивост и отвореност, у наставку врши помак свог круга деловања, продирући у мисаони свет човека. Ту она своје идејно зрачење шири на објекте из духовне сфере људског деловања. Тако, очитује рад на говору, мудрости, врлини, правди, истини:

- а) ἀσκεῖσθαι λέγειν (Лукијан, Демонактов живот 4),
односно: старати се, трудити се око речи; давити се речју, говором; вежбати се у речи; радити на речи, говору, говорном изражавању. Сва ова могућа преводна решења имају своје заједничко исходиште у првобитном значењу глагола: обрађивати (реч).
- б) σοφίαν καὶ ἀρετὴν ἀσκεῖν (Платон, Еутидем, 283а),
односно: старати се и трудити око мудрости и врлине; давити се мудрошћу и врлином; вежбати се у мудрости и врлини; радити на мудрости и врлини.

¹⁴ На ово значење ослоњена је и његова данашња употреба у савременом грчком језику, где синонимни глаголи гласе (ἐξ)ασκῶ, γυμνάζω.

¹⁵ Код нас познато и као Кирупедија.

- в) δικαιοσύνην ἀσκεῖν, (Платон, Горгија, 527e),
односно: старати се и трудити око правде; бавити се правдом;
вежбати се у правди; радити на правди.
- г) τὴν ἀληθείην ἀσκέειν (Херодот, 7.209)
односно: старати се и трудити око истине; бавити се истином,
вежбати се у истини; радити на истини.

Ових неколико примера биће довољно да покажу како је радња овог глагола, црпећи из свог основног семантичког садржаја и првобитно се артикулишући у домену једноставног, природног света и основних сировина из природе — камена, дрвета, нашла оправданост да уђе и у мисаони свет људског деловања. Ту је на новим реалитетима мисаоне сфере утицаја, на апстрактумима мишљења, остварила своје дејство без већих и удаљенијих семантичких отклана од свог основног значењског језгра.

То што се идеја обрађивања основног материјала, првобитне грађе, преноси на етичку раван — мудрост, врлину, правду, истину, указује на чињеницу да њено језгро делује у правцу обраде идеја, сходних логоса творевине, пријемчивих за обраду. Затим, у мери у којој је радња обраде у једном тренутку била повезана и са појмовима као што су мудрост, врлина, правда, истина, спонтано и сам по себи намеће се закључак: мудрост, врлина, правда, истина су идеје подложне *обради*. Оне не представљају статичне компоненте постојања. *До њих треба сћићи*. На њима треба радити, трудити се, улагати бригу и напор да би се дошло до њих. На том путу, а о томе сведочи и свеукупно постојање човека на земљи, има много бреговитих и тешко проходних стаза, мислених маглина, па и странпутица. То је замашан напор и труд у којем се мисли тару и трве, једна о другу дељају, тешу и клешу. Односно, све оно што подразумева идеја аскезе. И то је пут врлине, бојно поље аретологије.

2. Идеја аскезе у теолошкој мисли

По речима Виндиша, и термин и реалност аскезе у теолошку етику увео је Филон Александријски. Три службе софистичког учења: наук (μάθησις), природу (φύσις) и аскезу (ἀσκησις), Филон

додељује тројици старозаветних патријараха: Авраму, Исаку¹⁶ и Јакову. Притом, Јаков, који се рвао са Богом, персонификација је аскезе, с обзиром да је ἀσκητής у самој ствари ἀθλητής (атлета), духовни рвач¹⁷, на основу Пост. 32.24¹⁸ (Windisch, у: Kittel 1964: 495/6).

На овом примеру лепо се види један од путева којим је идеја аскезе, преко означавања надметања у физичкој снази, доспела у домен божанског. Но, овде наступа новина, уједно читујући значајан помак: „објекти“ радње су се променили: сфера у којој делује идеја аскезе су личности — Бог и Јаков. Једна људска и једна божанска. И, будући да су се Бог и Јаков „рвали до зоре“, контекст у којем се одвијало огледање и одмеравање врви од улаганог труда, напора, старања, (само)доказивања, па и изграђивања и потврђивања своје личности у том односу без одустајања — до задобијања потврде и признања — Јакова је Бог примио у однос.

На овом идејном путу семантичког развоја појма аскезе, сажетом и само у десетини потврда представљеног, ипак је у разумној мери могуће стићи до коликог толиког осветљавања оправданости употребе овог појма у животу Цркве и хришћанској мисли. Захваљујући новом „објекту“ на који се калеми идеја аскезе, а то је превасходно *људска личност*, долази до новине коју појам задобија. У заједници званој *Црква*, свака људска личност, управо као подвижник и аскета¹⁹, призвана је да трудом и старањем, непрестаним бављењем и раду на себи²⁰, одоли искушењима обличја овога света²¹. Призвана је да друшећи се, тешући се, дељући се, уопште узев обрађујући се, као примарни, основни материјал, и грађа за обраду, по благодати Цркве, а то је *благодати Светиога Духа*²², стигне у пуноћу свога бића, односно оствари и пројави на себи као сопствени лик — лик богочовека Христа. „Само испуњење закона и морални живот људи, као и покајање, нису могли да донесу спасење без

¹⁶ У овој расподели, Аврам је имао службу наука, знања, док је Исак био оличење природе и њених закона.

¹⁷ „Spiritual wrestler“.

¹⁸ „А кад оста Јаков сам, тада се један човјек рваше с њим до зоре“.

¹⁹ Отшелник, пустиножитељ, тиховатељ.

²⁰ Неуморним бдењем.

²¹ Обличја и свог сопственог света.

²² „Нова стварност је дело благодати Светиога Духа у вери“ (Мијач 1991: 113).

Христа, тј. без Божјег оваплоћења“ (Мидић 2015: 13). Оваплоћења које је, једнако, дело Светога Духа. Зизјулас ће за сав овај процес, рад и дело, који се одвијају на личностима члановима Цркве, рећи и: „У основи, ради се о примени кенотичког модела христологије на харизматско постојање, који се реализује кроз *однос* с другима а не као индивидуално искуство“ (Зизјулас 2015: 322).

Овај процес аскезе, у свом раду посвећеном црквеној аскези Мијач назива „прерадом сопственог бића“, у наставку додајући да „само онај који је, прво, себе препородио може да препорађа друге“ (Мијач 1991: 109). Мало даље, устврдиће: „Хришћанство је, у читавој црквеној структури, аскетска религија. Сваки верник је, у овом смислу“, што и овај рад, надамо се, показује, „аскета, односно требда да то буде... Светост је по преподобном Симеону *акти Божији*, а не људска аутохтона могућност“ (Мијач 1991: 113).

О томе колико је помињаног напора и труда потребно уложити на путу преобликовања сопствене смртне личности упутно говоре и речи Јанараса: „Аскетизам је борба личности против побуњене природе, природе која настоји да оствари сопственим силама оно што је могуће остварити једино у личној заједници и јединству са Богом“ (Јанарас 2005: 79). Јован Лествичник, наведимо само једног од многих светих отаца који су писали о подвижништву, рекао је: „Наша природа није способна да победи саму себе“ (преузето из: Јанарас 2005: 81). Стални, вечни лик Христа, подвигом и подвижништвом јављен и пројављен на конкретном човеку, дело је благодати Светога Духа. *Дар је Божији*.

И тако долазимо до једне преломне границе, заокрета у дијахронички посматраној употреби и циљном значењу термина аскезе: У Аврамовској вери, која је најављивала оваплоћење Сина Божјег, за разлику од античког света где је *човек* са својим људским могућностима вршилац радњи обраде и прераде створених делова света²³, *Дух* је тај величанствени маестро, „мајстор од заната“ једино Њему знаног и Њему повереног, који обрађује, теше и клеше, човека до Богочовека, на сву красоту, раскошност и бого(м)извајаност.

²³ И себе.

Закључни осврти

На основу изнетих приказа и разматрања употребе и значења глагола чију радњу именује термин ἄσκησις исцртавају се следећи закључци. Глагол ἄσκέω као глагол прелазног вида, своју радњу спроводи на објекту. Његов објекат је необрађени материјал, сировина, првобитна грађа која потребује обраду.

Први објекти долазе из (неживе) природе. То су дрво, камен, земља, односно руно. Следом, сходне радње обраде које се спровode су дељање, тесање, клесање, вајање, обликовање, односно влачење. Ова радње, смештене у црквени контекст, свој пандан налазе у речи да је Бог кадар да од камена начини себи синове.

Наредни објекат дејства глагола је човек, „жива природа“. Када се радња аскезе спроводи на људском телу, бележи два значења која се на различите начине одликују бригом о њему. Прво значење очитује брижљивост према облачењу, заодавању тела, упоредо укључујући његово украшавање, уређивање, удешавање. Ова употреба идејно се поклапа са богослужбеном речју: „одену се Цар у славу и препояса се“, односно са свештеним заодавањем служитеља као вид припреме пред Литургију, односно припремање за свадбу са Царем постојања. Друга се тиче старања о физичком стању тела и подразумева телесне вежбе, увежбаност и спремност за надметања. Ову врсту спремности за надметање у светописамском контексту показао је Јаков, духовни рвач, аскета атлета, који се након рвања са Богом удостојио да га Бог прими у однос.

Потом се радња преноси на етичку раван, где објекте као првобитну грађу која потребује сходну обраду чине мудрост, правда, врлина, истина. Закључак који ту израња гласи да су ове идеје једнако подложне обради, односно да не представљају мирујуће, статичне компоненте постојања. До мудрости, правде, врлине, истине треба стићи, предстоји пут. На њима треба радити, трудити се око њих. Ова употреба идејно се поклапа са речима Господа Исуса Христа, који је за себе рекао да је Он пут, истина и живот. То је пут врлине у Господу, бојно поље аретологије.

Новина коју је појам аскезе задобио у хришћанској мисли и животу Цркве огледа се у новом „објекту“. То је људска личност која је у заједници званој Црква призвана да трудом и старањем, и

непрестаним бављењем и раду на себи промени обличје овога, и сопственог света, сопственог ја. „Циљ (Адамовог) кретања био је да на себе прими и на себи оствари лик којим ће постати нешто и самом себи ново — Син Очев.“ (Фемић Касапис 2019: 63)

Личност у човеку је позвана на брушење, тесање, дељање, на свецелосну обраду, као нова грађа и нов основни материјал, који потребује прераду као преображај. Тај преображај увек се одвија по благодати Цркве, благодати Светога Духа, која реализује пуноћу људског бића. Задатак и циљ који износи и јавља идеја аскезе је остварење и пројављивање лика Сина Божјег, богочовека Христа, на људском бићу. „Свако биће... има могућност да буде личност... (личност) поседује сегмент сталности, постојаности, неиздавања себе у времену, но ипак... представља задатак, узор, идеал којем се тежи“ (Фемић Касапис 2018: 394).

То што је ова идеја артикулисана, што ју је човек као аспект свог искуства срочио и речју породило, сведочи о његовом искуству. Човек је, по свом стварању, приметио да има да ради нешто — са собом. Да није крај стварању и да му постојање није финализирано. У хришћанству, у Цркви, људска личност у заједници са другим, превасходним Другим, кроз однос на који је позвана благословом Бога Оца и посредовањем Светога Духа, има могућност да се као необрађен а склон обради материјал, теше, бруши и ваја, увек својим слободним пристанком, до лика Сина Божијег. Као саборна личност Сина Очевог. Тако крилатица античког грчког света „у здравом телу здрав дух“, *mutatis mutandis* задобија смисао ако гласи: „у здравом духу здраво је тело“: у Светоме Духу здраво је Тело Цркве. Ова идеја је савремена и представља личну исповест човека као Божје творевине.

Литература

Изворна дела

- Aeschylus, *Persae*, <http://www.classics.mit.edu>.
 Herodotus, *Historiae*, <http://www.perseus.tufts.edu>.
 Homerus, *Ilias*, <http://www.archive.org>.
 Homerus, *Odysseia*, <http://www.archive.org>.
 Lucianus, *Demonactus*, <http://www.classics.mit.edu>.
 Plato, *Euthydemus*, <http://www.classics.mit.edu>.
 Plato, *Gorgias*, <http://www.classics.mit.edu>.
 Xenophanes, *Cyropaideia*, <http://www.perseus.tufts.edu>.

Лексикографски извори и сходна теоријска дела

- Арсенић 1980: М. Арсенић, Херодот, *Историја*, Београд.
 Beekes 2009: R. Beekes, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden.
 Ђурић 2002: М. Ђурић, *Одисеја*, Београд.
 Ђурић 2013: М. Ђурић, *Илијада*, Београд.
 Зизијулас 2015: Ј. Зизијулас, *Заједница и друшћ*, Пожаревац.
 Јанарас 2005: Х. Јанарас, Црквена аскеза и индивидуално усавршавање. *Λογος*, Београд.
 Kittel 1964: G. Kittel (ур.), *Theological Dictionary of the New Testament I* (ᾱσκησις), Michigan.
 Liddl/Scott 2001: Μέγα Λεξικὸν τῆς Ἑλληνικῆς γλώσσης I, Ἀθῆναι.
 Лорентзату 1989: Π. Лорентзάτου, Ὀμηρικὸν Λεξικόν, Αθήνα.
 Мидић 2015: И. Мидић, *Историја и есхаион*. Саборност, Пожаревац.
 Мијач 1991: Б. Мијач, Смисао црквене аскезе по учењу преподобног Симеона Новог Богослова. *Теолошки њоїлеги*, Београд.
 Rac/Majnarić 1990: K. Rac / N. Majnarić, *Sabrane grčke tragedije*. Eshil: Persijanci, Požarevac.
 Chantraine 1968: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
 Фемић Касапис 2018: Ј. Фемић Касапис, О теолошкој терминологији у грчком језику. Вујовић, А., Шипрагић Ђокић, С. и Папрић, М. (ур.). *Страни језик струке и професионални идентитет* (међународна научна конференција, 29–30.09.2017), Београд.
 Фемић Касапис 2019: Ј. Фемић Касапис, Старогрчки као језик струке у образовању учитеља, *Иновације у настави* XXXII 2, Београд.

Протођакон доц. др Сава Милин

**ПОТРАГА ЗА БОГОВИЋЕЊЕМ
КАО НЕОПХОДНОСТ ЗА ИСТИНСКО СВЕДОЧЕЊЕ**



Протођакон

доц. др Сава Милин

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 7. 10. 1975. у Београду, Србија

Образовање

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

2010. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, магистар богословских наука

2016. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, доктор богословских наука

Академска каријера

2004. асистент-приправник за Омилитику са пастирским богословљем (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2008. асистент-приправник за Омилитику и Методику наставе (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2017. доцент за Омилитику и Методику наставе (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

омилитика, методика наставе

Сава Милин

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за пастирско богословље
savamilin@gmail.com

Потрага за боговиђењем као неопходност за истинско сведочење

Айстиракџи: Од давнина човек трага за смислом постојања света и човека, трага за Богом. У том трагању, заснованом највише на разуму, људи су лутали. И Бог би заувек остао бесконачно удаљен и непојмљив, да се није кроз Сина Божијег сам открио људима. О томе нам говори Свети апостол Јован Богослов: „Бога нико није видио никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“ (Јн 1, 18).

Бројни свети оци, подвижници, са различитих страна света кроз векове трудили су се да сагледају Бога, смисао постојања света, тајну и задатак човека и знали су да је неопходан пут ка сагледавању Бога: очистити се од свих земаљских страсти, утишати телесне потребе — свести их на минимум - и у молитвеном расположењу не само тражити умом Бога, већ ишчекивати да се Бог открије, да се јави. А када би, благодаћу Божијом, били удостојени тајанственог боговиђења, Бога су описивали као љубав!

Зато је и данас пастирима Цркве неопходно да животом искусе све хришћанске врлине, нарочито веру, наду и љубав, како би поуздано сведочили и позивали вернике на јединствени пут који води у радост боговиђења.

Кључне речи: Боговиђење, љубав, вера, доброчинство, проповед.

Увод

Од давнина човек трага за смислом свога постојања. Још су се стари Грци питали који је смисао живота, света и човека. У тим размишљањима било је лутања. Али кроз векове човек трага за Богом. Зато се намеће основано питање: да ли уопште можемо да познамо Бога? На ово изазовно питање теолози пружају одговор

из две различите перспективе, а све ослањајући се на речи светог Јована Богослова: „Бога нико није видио никад: Јединородни Син који је у наручју Оца, он га објави“ (Јн 1, 18). Први део реченице, коју истичу представници апофатичког богословља, ставља акценат на чињеницу да нам је Бог апсолутно трансцендентан, да наша створена природа не може да појми природу Бога и да је наш разум, наша чула, наш језик немоћан да сагледа и опише Бога. Међутим, ни представници апофатичког богословља на питање: „Да ли се Бог уопште може познати“? не би дали негативан одговор. „Апофатичко богословље је управо због апсолутне Божије трансцендентности у односу на свет и уведено као метод богопознања од стране светих Отаца“.¹ Није апофатичко богословље негација катафатичког богословља, па да одриче не само описивање Бога, него и могућност богопознања. Из апофатичке перспективе: „Бог је непознатљив у својој суштини, која је стварно надсуштина, трансценденција иза сваке створене суштине, иза бића. Он је, међутим, спознатљив или иманентан творевини кроз његове енергије“.² И баш то откривење Божије трансцендентног Бога чини доступним. Бог би бескрајно био удаљен од нас и непојмљив да се сам Син Божији није оваплотио и постао човек. „Трансцендентни Бог постаје иманентан свету, али у самој иманенцији Његове икономије Он открива Себе као трансценденталног, као онтолошки независног од свих створених бића“.³ Човек не може познати Бога без Божије иницијативе, јер нема откривења без оваплоћења. „Тек Оваплоћење открива Бога као Тројицу, што је основна, првобитна чињеница“.⁴ Управо јављање Бога људима охрабрило је теологе да катафатичким приступом представе Бога. Јер није могуће мисионарити и проповедати катихуменима Бога несазнајног. Зато се користио рационални приступ, па су се набрајала својства Бога. Ипак, катафатички приступ има мањкавости јер ако говоримо за Бога да је свемогућ, свудаприсутан, вечан, да је љубав — описујемо терминима који су „потекли из искуства о створеној природи и самим тим су ограничени, а Бог је неограничен, и идентификују Бога не

¹ Мидић, И. *Сећање на будућности*, Пожаревац, 2009, 48.

² Папаниколау, А. *Бићи са Бојом: Тројица, апофатичко бојословље и бојочо-вечанска заједница*, Требиње, 2012, 36.

³ Папаниколау, А. наведено дело, 35.

⁴ Папаниколау, А., 30.

као личност, већ као ствар“.⁵ Неопходно је превазићи рационални приступ, јер је Божија суштина бесконачно удаљена од нас, а могуће је упознати Бога као личност. Право познање Бога могуће је само искуствено.⁶ Најпре примањем Светога Духа кроз свете тајне крштења и миропомазања, а потом у највећој мери кроз тајанствено сједињење са Богом у светој тајни евхаристије. „Сједињење с Богом није знање о Богу као „објекту“, него је то „искуство Бога“; мистичко искуство које превазилази свако разумевање и сваки опис“.⁷ „Бога овом свету открива Господ Исус Христос. Ми смо хришћани пре свега зато што верујемо у Бога кога нам открива Христос“.⁸ А подсетимо се шта је Господ Исус Христос рекао светом апостолу Филипу када је молио: „Господе, покажи нам Оца, и биће нам доста. Исус му рече: Толико сам времена с вама и ниси ме познао, Филипе? Ко је видио мене, видио је Оца“ (Јн 14, 8–9). Из ових речи видимо да ако желимо да познамо Бога, то можемо учинити једино у заједници са Сином и кроз Господа Исуса Христа, а тада га познајемо као вечног Оца.⁹

Господ Исус Христос не само што нам је открио трансцендентног Бога, већ нам је указао на једину спасоносну истину и јединствени пут којим можемо Бога познати. А пут богопознања можемо сагледати из проповеди Господа Исуса Христа упућеној најпре апостолима, а преко њих и свим људима овога света. Потребно је одрећи се овоземаљских брига, свих порока, гордости, а умножавати врлине. То јасно видимо из догађаја када један младић пита Спаситеља: „Које добро да учиним да имам живот вјечни“ (Мт 19, 17)? Спаситељ управо одговара шта је потребно избегавати и чему треба стремити: „Не убиј; не чини прељубе; не укради; не свједочи лажно; поштуј оца и матер; и љуби ближњег својега као себе самога“ (Мт 19, 18–19). Дакле, неопходно је избегавати зла дела и пороке, али истовремено је потребно да имамо усмерење шта треба радити. Из свега исходи да је немогуће човеку да задобије Царство небеско и да види Бога ако претходно није задобио следеће

⁵ Мидић, И. наведено дело, 48.

⁶ Папаниколау, А., 23.

⁷ Исто, 47.

⁸ Мидић, И. наведено дело, 54.

⁹ Исто, 62.

врлине: љубав, веру, праштање, доброчинство. Зато би се нарочито анализирано шта сам Господ Исус Христос говори о свакој од наведених врлина.

Љубав као највећа заповест

Основна врлина која треба да краси сваког хришћанина је љубав. Љубав није неко сентиментално осећање, већ треба да буде покретач на сваку добродетел. Љубав није само брижно расположење према немоћнима, нежнијима, већ стваралачка енергија, конструктивна сила у човеку која зна прави пут, зна како да помаже. Колико је љубав неопходна Господ Исус Христос је истакао на бројним местима. Већ у чувеној Беседи на гори видимо за то време зачуђујуће, а данас задивљујуће речи: „Чули сте да је казано: Љуби ближњег својег, и мрзи непријатеља својег. А ја вам кажем: Љубите непријатеље своје, благосиљајте оне који вас куну, чините добро онима који вас мрзе и молите се за оне који вас вријеђају и гоне, да budete синови Оца својег који је на небесима; јер Он својим сунцем обасјава и зле и добре; и пушта дажд на праведне и неправедне“ (Мт 5, 43–45). Ово је толико необична заповест какву ниједан учитељ, ни мудрац, ни философ, ни религијски вођа није рекао пре Господа Исуса Христа.¹⁰ „Овом заповешћу Исус Христос, дакле, тражи да се у љубави према људима уопште угледамо на Бога, да би тако наша љубав била апсолутна као што је Божја: да љубимо све, па и непријатеље, без икакве користи, да би били савршени као што је савршен Отац наш небески“.¹¹ Ово је истовремено одговор свима који се питају где су границе човекољубља? Јасно је назначено да је потребно волети све људе, без обзира на етничку, верску, расну, полну, статусну или било коју другу припадност. А својим речима Спаситељ даје моћну и непорециву аргументацију: када Бог, пун љубави, даје живот и храну сваком створењу, треба и ми да се испунимо љубављу и да се радујемо сваком створењу.

Не само апостолима, Спаситељ и фарисејима и књижевницима указује на неспорну моћ љубави, што видимо када га један законик

¹⁰ Дурић, Г. *Долази час и већ је настао*, Требиње – Врњци: Манастир Тврдош, Херцеговачка Грачаница, Братство Св. Симеона Мироточивог, 2004, 40.

¹¹ Димитријевић, Д. *Морално догословље (православна етика)*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1970, 73.

пита: „Учитељу, која је заповијест највећа у закону? А Исус му рече: Љуби Господа Бога својега свим срцем својим, и свом душом својом, и свом мисли својом. Ово је прва и највећа заповијест. А друга је као и ова: љуби ближњега својега као самога себе“ (Мт 22, 36–38). Дакле, Спаситељ надилази расправу која је заповест највећа, чиме би се сврстао у један од табора равина, већ подсећајући на заборављене стихове из Старог Завета (Понз 6, 5 и Лев 19, 18) саопштава нову реалност: „О овим двјема заповијестима виси сав Закон и Пророци“ (Мт 22, 40).

Сила љубави је толико јака да и многе грехе покрива, што видимо из речи Спаситеља које се односе на грешницу која се кајала у кући фарисеја Симона: „Опраштају јој се гријеси многи, јер је велику љубав имала; а коме се мало опрашта малу љубав има“ (Лк 7, 47).

Такође видимо после трократног одрицања светог апостола Петра, Господ Исус Христос враћа га у апостолство трокраким питањима: „Симоне Јонин, љубиш ли ме више од ових?... Симоне Јонин, љубиш ли ме?... Симоне Јонин, волиш ли ме“ (Јн 21, 15–17)? Дакле, овај догађај нам показује да је једино моћна сила љубави покретач ка правоме путу, а да то није разочарање, нити жалост због учињеног греха, која често у страху паралише човека.

Господ Исус Христос је највише говорио о неопходности љубави на Тајној вечери, што нам је забележио Свети апостол и јеванђелист Јован. Најпре изричито наглашава: „Заповијест нову дајем вам: да љубите једни друге, као што ја вас љубим, да и ви љубите једни друге. По томе ће сви познати да сте моји ученици ако будете имали љубав међу собом“ (Јн 13, 34–35). Ово је тако неопходно, да Спаситељ исту заповест понавља апостолима и мало касније: „Ако ме љубите, заповијести моје држите... Ко има заповијести моје и држи их, то је онај који ме љуби; који мене љуби, тога ће љубити Отац мој; и ја ћу га љубити и јавићу му се сам... Ако ме неко љуби, ријеч моју држаће и Отац мој љубиће њега; и њему ћемо доћи и у њему ћемо се настанити“ (Јн 14, 15, 21, 23). У истом духу Господ Исус Христос наставља своју проповед на Тајној вечери: „Ово је заповијест моја: да љубите једни друге као што ја вас љубим. Од ове љубави нико нема веће, да ко живот свој положи за пријатеље своје. Ви сте пријатељи моји ако творите што вам ја заповиједам“ (Јн 15, 12–14). А колико је изричито Спаситељ желео да истакне љубав

као неопходну врлину, видимо и по тројаком инсистирању речи-ма: „Ово вам заповиједам: да љубите једни друге“ (Јн 15, 17). Дакле, љубав није више само једна од врлина, она је изричита заповест Спаситеља и печат распознавања хришћана. Све ове речи љубав подижу високо на пиједестал хришћанских вредности.

Најјасније сведочење наше љубави према Богу је поштовање његових заповести. И сам Спаситељ то тражи од нас: „Ако заповијести моје одржите остаћете у љубави мојој, као што сам ја одржао заповијести Оца мојега и остајем у љубави његовој“ (Јн 15, 10). Знајући ово и Свети апостол и јеванђелист Јован својој пастви говори: „По томе знамо да љубимо дјецу Божију кад Бога љубимо и заповијести његове држимо. Јер ово је љубав Божија да заповијести његове држимо; а заповијести његове нису тешке“ (1Јн 5, 2–3).

Љубав се осећа у свим Саборним посланицама светог апостола и јеванђелисте Јована, које одишу спокојем и брижношћу. Али посебно се издвајају речи којима се уче млади у вери: „Видите колику нам је љубав дао Отац, да се деца Божија назовемо и будемо; зато нас свијет не познаје, јер Њега не позна“ (1Јн 3, 1). Још Свети апостол и јеванђелиста Јован брижно опомиње: „Дјечице моја, не љубимо ријечју ни језиком, него дјелом и истином“ (1Јн 3, 18). Такође, своју паству храбри излажући узвишену истину о љубави Божијој, слично светом апостолу Павлу у Химни љубави: „Вољени, љубимо једни друге; јер је љубав од Бога, и сваки који љуби од Бога је рођен, и познаје Бога. Који не љуби не познаде Бога; јер Бог је љубав. У томе се показује љубав Божија према нама што је Бог Сина својега Јединороднога послао у свијет да живимо Њиме. У томе је љубав, не што ми завољесмо Бога, него што Он завоље нас, и посла Сина својега, као жртву помирења за гријехе наше. Љубљени, кад овако Бог завоље нас, и ми смо дужни љубити једни друге“ (1Јн 4, 7–11). Мало даље видимо да је још Свети апостол Јован сагледао темељ хришћанског Богопознања: „Бог је љубав, и који пребива у љубави, у Богу пребива и Бог у њему“ (1Јн 4, 16).

Печат љубави Христове осетио је и Свети апостол Павле, те је после виђења славе Божије, осокољен силном љубављу сведочио: „Ако је Бог с нама, ко ће против нас? Он који свога Сина не поштедје, него га предаде за све нас, како да нам с њиме и све не дарује“ (Рим 8, 31–32)? Свети апостол Павле приказује силу љубави Спаситеља

још непоколебљивије: „Ко ће нас раставити од љубави Христове? Жалост или тјескоба, или гоњење, или глад, или голотиња, или опасност, или мач“ (Рим 8, 35)? А затим мало даље одговара: „Јер сам увјерен да нас ни смрт, ни живот, ни анђели, ни поглаварства, ни силе, ни садашњост, ни будућност, ни висина, ни дубина, нити икаква друга твар неће моћи одвојити од љубави Божије, која је у Христу Исусу Господу нашем“ (Рим 8, 38–39).

А Свети апостол Павле је тако добро сагледао силу љубави, да је у посланици Коринћанима произнео Химну љубави (1Кор 13, 1–13). И када је Колошанима препоручивао бројне врлине, на крају говори: „А поврх свега тога обуците се у љубав, која је свеза савршенства“ (Кол 3, 14).

Посебну химну љубави изрекао је и Свети Јефрем Сирин: „Љубављу су нам откривена сва добра: уништена је смрт, покорен је пакао, изведен је Адам; љубављу је састављена од Анђела и људи једна паства; љубављу је отворен Рај, обећано нам је Небеско Царство“.¹²

Значајне мисли о љубави Свети апостол Павле изнео је и у посланици Римљанима: „Јер Христос, још док бјесмо немоћни, умрије у одређено вријеме за безбожнике. Јер једва ће ко умријети за праведника; а за доброга можда би се ко и усудио да умре. Али Бог показује своју љубав према нама, јер још док бијасмо грјешници, Христос умрије за нас. Много ћемо, дакле, прије бити кроз њега спасени од гњева сада кад смо оправдани крвљу његовом“ (Рим 5, 6–9).

Љубав није само основна хришћанска врлина, она је и метод Богопознања. „Од највећег значаја за познање Бога јесте љубав. Бог се открива људима не по неопходности, зато што мора и што је на то принуђен, него из љубави. У хришћанству се љубав не схвата као пука осећајност, него као начин постојања створеног света, и када је реч о његовој окренутости ка Богу, али и када је реч о узајамној повезаности бића у свету“.¹³ Животом у Цркви могуће је

¹² Сирин, Св. Ј. 37. слово о свеопштем васкрсењу, о покајању и љубави, о другом доласку Господа нашега Исуса Христа. У: В. Димитријевић и Ј. Србуљ (прир.) *Последња времена дрући долазак Христов* (66–69). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 1998, 67.

¹³ Пено, З. *Домаћиника, крајко изложење њавославне вере, књија њрва*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, 2011, 42.

умом сагледати и душом осетити да је Бог заиста љубав, међутим, и тад треба бити опрезан јер то још увек не значи да је љубав сама суштина Божија.¹⁴

Чудотворство вере

Ако продremo у саму срж хришћанства, сагледаћемо да је за истинско боговиђење неопходна јака и непоколебљива вера. Ако подробније анализирамо делатност Господа Исуса Христа, можемо да приметимо да је скоро за свако чудо захтевао да се исповеди вера. Најупечатљивије примере постојане вере видимо изван Свете земље, што имамо забележено када је Христос похвалио веру капетана у Капернауму, па говори: „Заиста вам кажем: ни у Израиљу толике вјере не нађох“ (Мт 8, 10). Још веће дивљење непоколебљивој вери видимо приликом исцељења кћери жене Хананејке. Иако је Спаситељ одлагао помоћ, жена Хананејка била је непоколебљива у вери и смирена до краја, те је на послетку Христос похвалио њену веру рекавши: „О жено, велика је вјера твоја; нека ти буде како хоћеш“ (Мт 15, 28)!

У Светом Писму налазимо мноштво примера када Спаситељ наглашава да је вера учинила чудо: Жени која је дванаест година боловала од течења крви, после чудесног исцељења Христос рече: „Не бој се, кћери, вјера твоја спасла те је“ (Мт 9, 22). Веру је приказала и грешница која је са сузама покајања прала ноге Христу. Верујући да неће бити одбачена, приступа са покајањем, а Христос и њој говори: „Вјера твоја спасла те је; иди у миру“ (Лк 7, 50). Веру је приказао и губави Самарјанин, коме Спаситељ вели: „Устани и иди; вјера твоја спасла те је“ (Лк 17, 19). Са великом зебњом Спаситељу приступа и Јаир, старешина синагоге, и моли га да му исцели кћер од дванаест година која је била на самрти. А када је девојчица умрла, Спаситељ га храбри речима: „Не бој се, само вјеруј, и биће спасена“ (Лк 8, 50). Тим речима Господ показује да снага вере има власт и над смрћу.

За бројна исцељења Спаситељ је најпре тражио да се прикаже вера. Када исцељује два слепца, најпре их пита: „Вјерујете ли да могу то учинити? А они му рекоше: Да, Господе. Тада се дохвати

¹⁴ Исто.

очију њихових говорећи: По вјери вашој нека вам буде“ (Мт 9, 28–29). Исповедање вере Спаситељ је тражио и од слепог човека, а по исповедању смеле молбе да жели да прогледа, Спаситељ одговара: „Иди, вјера твоја спасе те“ (Мк 10, 52), после чега је човек одмах прогледао. Господ Исус Христос тражио је исповедање чврсте вере и од оца чији је син био месечар, а како се наводи код светог апостола и јеванђелисте Марка: „у коме је дух нијеми“ (Мк 9, 17). На питање оца да ли може да помогне, Христос одговара: „Ако можеш вјеровати, све је могуће ономе који вјерује“ (Мк 9, 23). Овде уочавамо и занимљив детаљ, отац није показао постојану веру, али је молио за помоћ, те је Спаситељ сина исцелио са вишим циљем, како наводи Свети апостол и јеванђелист Марко: „А Исус видјевши да се стјече народ...“ (Мк 9, 25). Дакле, исцељење је имало за циљ не само да се помогне невољнику, већ и да се увери народ у истинитост силе Господње.

С друге стране, недостатак вере имао је за последицу ускраћивање чудеса, што видимо записано код светог апостола и јеванђелисте Матеја: „И не учини ондје чудеса многа због невјерја њихова“ (Мт 13, 58). Недостатак вере био је сметња и апостолима да исцеле месечара и падавичара. На питање апостола зашто га нису могли исцелити, Спаситељ одговара: „За невјеровање ваше. Јер заиста вам кажем: Ако имате вјере колико зрно горушично, рећи ћете гори овој: пређи одавде тамо, и пређи ће, и ништа вам неће бити немогуће“ (Мт 17, 20). А на другоме месту Спаситељ наводи сличан пример: „Кад бисте имали вјере колико зрно горушично, рекли бисте овоме дуду: Ишчупај се и усади се у море, послушао би вас“ (Лк 17, 6). Дакле, овде Спаситељ излаже колико је мало вере потребно за велика чудеса. Снагу вере Господ Исус Христос приказује апостолима тако што је само речју учинио да се осуши бесплодна смоква. Потом им говори: „Заиста вам кажем: Ако имате вјеру и не посумњате, учинићете не само оно што се зби са смоквом, него и гори овој ако речете: Дигни се и баци се у море, догодиће се. И све што узистете у молитви вјерујући, добићете“ (Мт 21, 21–22).

А на другом месту Спаситељ храбри своје апостоле речима: „А знаци онима који вјерују биће ови: именом мојим изгониће демоне; говориће новим језицима; узимаће змије у руке; ако и смртно што попију, неће им наудити; на болеснике полагаће руке, и оздрављаће“ (Мк 16, 17–18).

Не само да Господ приказује снагу вере, већ и изричито указује на неопходност вере за спасење, кад говори: „Који повјерује и крсти се биће спасен; а који не вјерује биће осуђен“ (Мк 16, 16). У Јеванђељу светог апостола и јеванђелисте Луке примећујемо да је свештеник Захарија остао нем зато што није веровао речима арханђела Гаврила (видети Лк 1,20). Чим је Захарија поверовао и прихватио од анђела објављено име за свога сина: „Одмах му се отворише уста његова и језик његов, и говораше благосиљајући Бога“ (Лк 1, 64).

Знао је Спаситељ да је вера апостола нестална, па зато и говори: „Симоне, Симоне, ево вас заиска сатана да вас вије као пшеницу. А ја се молих за тебе да твоја вјера не престане; и ти, кад се обратиш, утврди браћу своју“ (Лк 22, 32). Ове су речи узбудиле светог апостола Петра, јер је он био спреман живот да положи за Христа у том моменту. Али овим речима Господ као да теши светог апостола Петра и да му прашта унапред, не одустаје од њега и показује да су му човечије слабости познате. „Бог непрестано тражи човека, позивајући га у доброделатно садејство, и поред свих човекових промашаја“.¹⁵

Мало чудо свезнања показао је Господ Исус Христос, али је то било довољно Натанаилу да поверује и каже: „Рави, ти си Син Божији, ти си цар Израилев“ (Јн 1, 49). Многи фарисеји и књижевници видели су већа чудеса, па нису поверовали.

Али вера није само основ за чудо, она је истовремено услов за спасење. То видимо из речи Господњих које је забележио Свети апостол и јеванђелист Јован: „Јер Бог тако завоље свијет да је Сина својега Јединороднога дао, да сваки који вјерује у њега не погине, него да има живот вјечни“ (Јн 3, 16); „Који у њега вјерује не суди му се, а који не вјерује већ је осуђен, јер није вјеровао у име Јединороднога Сина Божијега“ (Јн 3, 18); „Ко вјерује у Сина, има живот вјечни; а ко је непослушан Сину, неће видјети живота, него гњев Божији остаје на њему“ (Јн 3, 36).

Да је вера неопходна за живот вечни видимо из следећих стихова забележених код светог Јована Богослова: „Заиста, заиста вам кажем: Ко моју ријеч слуша и вјерује Ономе који ме је послао, има живот вјечни, и не долази на суд, него је прешао из смрти у живот“

¹⁵ Стојановић, Лб. *Хришћани у свейу*, Београд: Хришћански културни центар, 2006, 31.

(Јн 5, 24); „Ја сам хљеб живота: који мени долази неће огладњети, и који у мене вјерује неће никад ожедњети“ (Јн 6, 35); „А ово је воља Онога који ме је послао, да сваки који види Сина и вјерује у њега има живот вјечни; и ја ћу га васкрснути у последњи дан“ (Јн 6, 40); „Заиста, заиста вам кажем: Који вјерује у мене има живот вјечни“ (Јн 6, 47).

Пре васкрснућа четвородневног Лазара, Господ Исус Христос тешио је Марту и Марију речима: „Ја сам васкрсење и живот: који вјерује у мене ако и умрије, живјеће. И сваки који живи и вјерује у мене неће умријети вавијек. Вјерујеш ли ово? Рече му: Да, Господе! Ја вјерујем да си ти Христос Син Божији који долази у свијет“ (Јн 11, 25–27).

Нарочито је Спаситељ подстицао апостоле на јаку веру у свом говору на Тајној вечери. Као што је том приликом нагласио неопходност љубави међу ученицима, једнако је упорно говорио о неопходности јаке вере: „Ја у свијет дођох као свјетлост, да свако ко вјерује у мене не остане у тами“ (Јн 12, 46); „Од сада вам говорим прије него се збуде, да, када се збуде, вјерујете да Ја јесам“ (Јн 13, 19); „Нека се не збуњује срце ваше, вјерујте у Бога, и у мене вјерујте“ (Јн 14, 1); „Заиста, заиста вам кажем: Ко вјерује у мене, дјела која ја творим и он ће творити, и већа ће од ових творити; јер ја идем Оцу своме“ (Јн 14, 12).

После васкрсења Господа Исуса Христа имамо забележено да је Свети апостол Тома сумњао у извештај осталих апостола да је Спаситељ васкрсао. Да би поверовао, он је тражио најрадикалнију проверу: „Ако не видим на рукама његовим ране од клинова, и не метнем прст свој у ране од клинова, и не метнем руку своју у ребра његова, нећу вјеровати“ (Јн 20, 25). Спаситељ га не осуђује што је тако сумњао, али ипак додаје: „Пошто си ме видио, повјеровао си; блажени који не видјеше а вјероваше“ (Јн 20, 29).

А праву химну вери испевао је Свети апостол Павле када је побројао старозаветне примере силне вере у посланици Јеврејима (Јев 11,1–40). Сличним стилем професор Стојановић наводи особине вере: „Вера нас ослобађа од страха, несигурности и незнања и отвара нас за свако добро стваралаштво“.¹⁶ „Наша вера је права

¹⁶ Исто, 41. Исто, 31.

онда када жарко желимо спасење свакога човека, јер само тада улазимо у спасоносно испуњење воље Божије“.

Неопходност праштања

Поред изричите заповести о љубави, поред непоколебљиве вере, Спаситељ је изразито нагласио неопходност праштања на путу спасења. Праштање је изузетно важно и без њега нема места ни за једно добро, чак ни за молитву, по речи Спаситеља: „Ако, дакле, принесеш дар свој олтару, и ондје се опоменеш да брат твој има нешто против тебе, остави ондје дар свој пред олтаром, и иди те се најприје помири са братом својим, па онда дођи и принеси дар свој“ (Мт 5, 23–24). Праштање је у самој основи хришћанства, нешто што се изричито захтева и у Молитви Господњој. Не само што је Спаситељ наложио свима да се моле уз речи: „И опрости нам дугове наше као што и ми опраштамо дужницима својим“ (Мт 6, 12), него у анализи молитве примећујемо веома значајан детаљ. Спаситељ се не задржава на тумачењу осталих прозби, већ само упозорава на неопходност праштања: „Јер ако опростите људима сагрешења њихова, опростиће и вама Отац ваш небески. Ако ли не опростите људима сагрешења њихова, ни Отац ваш неће опростити вама сагрешења ваших“ (Мт 6, 14–15).

Из ових речи јасно се види како треба праштати сагрешења ближњих. Али Свети апостол Петар поставља ново питање: „Господе, колико пута ако ми згријеши брат мој да му опростим? До седам ли пута? Рече му Исус: Не велим ти до седам пута, него до седамдесет пута седам“ (Мт 18, 21–22). Ово питање и одговор крију дубљу проблематику. Свети апостол Петар је знао учење равина да је потребно праштати увреде ближњему до три пута, али четврти пут нипошто. Разумевши поуке Спаситеља, Свети апостол Петар претпоставља да је потребно још више праштати, те приказује извесну великодушност што је спреман да прашта много више него равини. Али такође сматра да праштање треба да има границе. Међутим, добија одговор да ко тежи Царству небескоме треба безгранично да прашта, јер немилосрднима Бог ускраћује своје милосрђе.¹⁷ Не само што нам Господ Исус Христос говори колико често

¹⁷ Чарнић, Е. *Еванђеље по Матфеју II, њаве 12–28*, Београд, 1981, 62.

треба праштати, већ у наставку причом о два дужника говори да је неопходно да праштамо искрено, од срца (видети Мт 18, 35). „Када се истом мером узвраћа, зло се не уништава, већ напротив умножава и шири. Ко истом мером узвраћа изједначаје се са нападачем, а ко се повлачи не бива ништа мањи од онога који напада“.¹⁸

Најбољи пример како се треба покајати, али и како треба опростити видимо из приче о блудном сину (видети Лк 15, 11–32). „Из љубави према ближњему хришћанин треба да попусти и опрашта ономе који му наноси увреду, јер љубав увек подноси слабости вољенога. Љубављу и трпљењем хришћанин је у стању да победи и ублажи рђаве склоности својих ближњих“.¹⁹

Спаситељ нарочито тражи опроштај пре сваке молитве, па говори: „И кад стојите на молитви, праштајте ако шта имате против кога; да и Отац ваш који је на небесима опрости вама сагрјешења ваша“ (Мк 11, 25).

Међутим, многе пастире Цркве збуњују следеће речи о праштању: „Пазите на себе! А ако ти сагријеши брат твој, покарај га; па ако се покаје, опрости му. И ако ти седам пута на дан сагријеш, и седам пута обрати се теби и рече: кајем се, опрости му“ (Лк 17, 3–4). Ове речи наизглед приказују условљеност праштања, јер ако се грешник покаје, онда му треба опростити. Многи су се пастири Цркве питали да ли је могуће, да ли је добро, па чак и да ли је дозвољено опростити грехе ономе који се не каје? Одговор на ово питање видимо из живота Спаситеља и природе науке његове. Христос разапет на крсту прашта и моли се за оне који су га разапели, иако никакво покајање не постоји (видети Лк 23, 34). Поучен тим примером и Свети Првомученик и Архиђакон Стефан чак и у тренутку када га каменују говори: „Господе, не урачунај им гријех овај“ (Дап 7, 60)! Дакле, видимо искрену љубав према грешницима који зло чине, иако се не кају. И у часу мученичке смрти Свети Првомученик и Архиђакон Стефан опрашта грешницима, бринући се за њихове душе. Ако је праштање грех, онда је Господ Исус Христос највећи грешник. А знамо да је Спаситељ безрезервно праштао чак и великим грешницима.

¹⁸ Исто, 63.

¹⁹ Исто, 62.

Зато и Свети апостол Павле саветује у својим посланицама Ефешчане: „А будите међу собом благи, милостиви, праштајући један другоме, као што је и Бог у Христу опростио вама“ (Еф 4, 32), баш као и на другом месту: „Обуците се, дакле, као избраници Божији, свети и љубљени, у милосрђе, доброту, смиреноумље, кротост, дуготрпљивост, подносећи један другога, и опраштајући један другоме ако ко има тужбу на кога; као што Христос опрости вама, тако и ви“ (Кол 3, 12–13).

Добročинство којим човекољубље представља Богољубље

Да бисмо се доказали као прави хришћани, потребно је да наша љубав и вера приказују плодове добročинства. Добročинство је такође важан услов за тајанствено боговиђење, што видимо из зачала које се чита пред почетак Часног поста, управо са циљем да опомене вернике на добра дела: „А када дође Син Човјечији у слави својој и сви свети анђели са њим, тада ће сјести на пријесту славе своје. И сабраће се пред њим сви народи, и разлучиће их између себе као пастир што разлучује овце од јаради. И поставиће овце с десне стране себи, а јарад с лијеве. Тада ће рећи Цар они-ма што му стоје с десне стране: Ходите благословени Оца мојега; примите Царство које вам је припремљено од постања свијета. Јер огладњех, и дадохте ми да једем; ожедњех, и напојисте ме; странац бијах, и примисте ме; наг бијах, и одјенусте ме; болестан бијах, и посјетисте ме; у тамници бијах, и дођосте мени“ (Мт 25, 31–36). На чуђење праведника и питање када су то помогли Христу, Спаситељ одговара: „Заиста вам кажем: кад учинисте једноме од ове моје најмање браће, мени учинисте“ (Мт 25, 40). У овоме зачалу видимо да Господ благосиља све који добро чине ближњима својим и да им поверава Царство небеско. Али у наставку истог зачала видимо каква ће судбина задесити људе ако не чине добро ближњима. Они ће чути застрашујућу осуду: „Идите од мене проклетии у огањ вјечни који је приправљен ђаволу и анђелима његовим“ (Мт 25, 41). Зато је неопходно на путу спасења чинити добра дела ближњима. А под ближњим не треба да подразумевамо само сроднике по телу и сународнике. Спаситељ добročинство проширује на све људе:

„Чините добро онима који вас мрзе и молитe се за оне који вас вријеђају и гоне“ (Мт 5, 44).

Неопходно је испунити овај идеал јер „онај који потпуно изврши Христове заповести о блаженствима достиже највиши степен савршенства, који је могућ човеку у овоме животу. Тај моменат највишег моралног савршенства јесте уједно с тим и моменат најприсније заједнице хришћанске душе с Богом“.²⁰

Да је доброчинство неопходно за спасење видимо и из Саборне посланице светог апостола Јакова: „Каква је корист, браћо моја, ако ко рече да има вјеру а дјела нема? Зар га може вјера спасти? Ако ли брат или сестра голи буду, и оскудијевају у насушној храни, и рече им који од вас: Идите с миром, гријте се, и наситите се, а не да-те им што је потребно за тијело, каква је корист? Тако и вјера, ако нема дјела, мртва је сама по себи. Но неко ће рећи: Ти имаш вјеру, а ја имам дјела. Покажи ми вјеру твоју без дјела твојих, а ја ћу теби показати вјеру моју из дјела мојих“ (Јак 2, 14–18).

Дакле, неопходно је да чинимо добра дела и то марљиво, имајући за узор добре слуге који су максимално умножавали своје таланте (видети Мт 25, 16–17). Из приче о талантима видимо да иста награда чека све људе само ако се марљиво труде. Дакле, не мери се квантитет рада, већ квалитет. Исту логику показује нам Спаситељ кроз причу о најмљењу слуга за рад у винограду (видети Мт 20, 1–16). Без обзира на квантитет посла, домаћин винограда даје једнаку плату свим виноградарима. „Иступајући против крутог фарисејског схватања о личним заслугама, Спаситељ објављује да у небеском царству последњи бивају први а први последњи, то јест, у Божијем царству награда не зависи од трајања или величине посла, већ у првом реду од слободне и добре воље Божије“.²¹ „У својој доброти и милости Бог за мањи посао додељује исту награду као и за већи, јер благодат не даје са рачуном, већ као свој дар. Бог награђује добру вољу, спремност на рад и жртву, исто онако као и урађени посао, а у својој сувереној слободи додељује своје дарове како хоће“.²²

²⁰ Ниски, Св. Г. *Учење Св. Григорија Ниског о крајњем циљу човековој живоји* а у вези са учењем аниичке филозофије. Ниш, 1936, 6–7.

²¹ Чарнић, Е. наведено дело, 74.

²² Исто, 75.

Без обзира у које животно доба да човек крочи на пут спасења, потребно је истрајно и марљиво да иде тим путем, а љубав, милост и доброта Спаситеља неће изостати.

Међутим, чак и кад имамо велику љубав, постојану веру, када праштамо безусловно и чинимо добра дела, да се не бисмо погордили Господ Исус Христос нам говори: „Тако и ви кад свршите све што вам је заповеђено, говорите: Ми смо непотребне слуге, јер смо учинили што смо дужни учинити“ (Лк 17, 10). Треба бити све време скроман и трезвен, јер „о неком самопоуздању, самохвалисању својим сопственим делима и заслугама, нема говора. Јер кад човек и учини све што је био дужан да учини, треба себе да сматра залудним слугом“.²³ Треба да имамо на уму да је Спаситељ изобличио самозадовољно хвалисање фарисеја без обзира што је он формално радио све по Мојсијевом Закону (видети Лк 18, 11–12). Такође, треба да будемо смирени и у благостању, јер се често „тамо испостави да је неко од овдашњих богаташа сиромашнији од свих, слично као и овај богаташ“.²⁴

Закључак

Видели смо из претходних поглавља да је Господ Исус Христос заиста истицао највеће хришћанске врлине као неопходност за истинско заједничарење. Али и кад се човек очисти од свих порока и кад рационално, емотивно и свим својим бићем тежи да позна Бога, још увек то није довољно. „Да би неко познао Бога, потребно је било прво да се Бог открије, а затим је то откроење увек било у једној личној вези са човеком“.²⁵ Индивидуализам и интелектуални напори потпуно су ограничени и недовољни. Једино кроз свету тајну евхаристије искуствено сазнајемо Бога.²⁶ Зато и јесте најважнији задатак пастира Цркве да позива вернике на причешће. Не само да ће нагласити исправну припрему за свету тајну евхаристије, да се очекује искрено покајање, пост, молитва, чврста вера и

²³ Исто, 74.

²⁴ Златоусти, Св. Ј. *Слава Боју за све, изабране беседе и њоуке*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 1998, 156.

²⁵ Мидић, И. наведено дело, 64.

²⁶ Папаниколау, А. наведено дело, 69.

делотворна љубав, већ је неопходно својим богоугодним животом то да сведочи. „Како проповедник да позива на извршење Христових заповести ако сам иде моралном странпутицом“?²⁷ По речима Господа Исуса Христа: „а слијепи слијепога ако води, оба ће у јаму пасти“ (Мт 15, 14). Потребно је да сам пастир Цркве, одрекавши се свих порока и страсти, лично доживи боговиђење и онда у радосном и утемељеном оптимизму води своју паству провереним Христовим путем.

Пастир Цркве позивајући вернике на причешће позива их на мистично јединство са Богом. Литургијско сабрање око Христа, открива Цркви у историји недокучиву тајну будућег Царства Божијег.²⁸ То нам сведочи и Свети апостол Павле: „Што око не види, и ухо не чу, и у срце човјеку не дође, оно припреми Бог онима који га љубе“ (1 Кор 2, 9). Али ове речи нису негирање било каквог сазнања. То је сведочење да ништа из овоземаљске стварности не може да се упореди са радосну боговиђења. Искуство боговиђења је заправо остварење Царства небескога већ сада и овде. А то је и сам Господ Исус Христос потврдио када је рекао: „Благо очима које виде што ви видите. Јер вам кажем да су многи пророци и цареви жељели видјети што ви видите, и не видјеше; и чути што ви чујете, и не чуше“ (Лк 10, 23–24). Овде се поставља питање ком аудиторијуму се Спаситељ обраћа и ко је то жељан речи утехе. „Најчешће је то јудејски народ, тако да је Господ рачунао на предзнање својих слушаца и познавање старозаветних књига“.²⁹ И пастирима Цркве треба да је узор Спаситељ и да своју проповед темеље на речима Светог Писма. Савременим проповедницима неопходно је добро познавање Светог Писма ради тумачења зачала која се читају на свакој литургији.³⁰ Али увек треба да имамо на уму да и поред највећег труда пастира Цркве, и поред благочестиве пастве која се окупља око евхаристије, увек је благодат Божија та која милостиво пружа Царство небеско — боговиђење.

²⁷ Милин, С. *Проблем креативности у савременом проповедништву*, Београд: Богословље 2, 2014, 210.

²⁸ Мидић, И. наведено дело, 22.

²⁹ Милин, С. *Иновације у настави; Наука — религија — образовање*, Београд, 2015, 121.

³⁰ Исто, 122.

Литература

- Димитријевић, Д. *Морално дојословље (йравославна ейика)*. Београд: Свети архијерејски синод Српске православне цркве, 1970.
- Дурић, Г. *Долази час и већ је насѣао*, Требиње –Врњци: Манастир Тврдош, Херцеговачка Грачаница, Братство Св. Симеона Мироточивог, 2004.
- Златоусти, Св. Ј. *Слава Боју за све, изабране беседе и йоуке*. Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 1998.
- Мидић, И. *Сећање на бугућност*, Пожаревац, 2009.
- Милин, С. *Проблем креативности у савременом йројоведништву*, Београд: Богословље 2, 2014.
- Милин, С. *Иновације у насѣави; Наука — релијија — образовање*, Београд, 2015.
- Ниски, Св. Г. *Учење Св. Григорија Ниског о крајњем циљу човековој живоји у вези са учењем анйичке филозофије*, Ниш, 1936.
- Папаниколау, А. *Бийи са Бојом: Тројица, айофатйичко дојословље и дойочовечанска заједница*, Требиње, 2012.
- Пено, З. *Дојмайика, крайко изложење йравославне вере, књија йрва*. Београд: Верско добротворно старатељство Архиепископије београдско-карловачке, 2011.
- Сирин, Св. Ј. 37. слово о свеопштем васкрсењу, о покајању и љубави, о другом доласку Господа нашега Исуса Христа. У: В. Димитријевић и Ј. Србуљ (прир.) *Последња времена друји долазак Христйов* (66–69). Београд: Православна мисионарска школа при храму Светог Александра Невског, 1998.
- Стојановић, Љ. *Христйани у свету*, Београд: Христйански културни центар, 2006.
- Чарнић, Е. *Еванђеље йо Матйеју II, љаве 12–28*, Београд, 1981.

Презвитер доц. др Вукашин Милићевић

**Св. Григорије Ниски
И УЧЕЊЕ О НЕСТВОРЕНИМ ЕНЕРГИЈАМА**



Презвитер

доц. др Вукашин МИЛИЋЕВИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 25. 9. 1982. у Београду, Србија

Образовање

2005. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, диплома из теолошких наука

2010. Универзитет у Београду, Филозофски факултет, мастер рад на Групи за историју

2018. Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, доктор богословских наука

Академска каријера

2012. Асистент Групе за систематско богословље (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2019. доцент Групе за систематско богословље (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Систематско богословље

УДК 27-1 Григорије Ниски, свети

Вукашин Милићевић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за етику
vmilicevic@bfspc.bg.ac.rs

Св. Григорије Ниски и учење о нествореним енергијама

Айсџиракџи: Упркос чињеници да их раздваја читав миленијум, између кападокијске и паламитске теолошке школе мишљења неспорно постоје суштинске паралеле. Ово се нарочито тиче главног догматског топоса паламитске мисли, учења о нествореним енергијама. Учење о нествореним енергијама утемељено је на идејама које су кападокијски оци нарочито развили у вези са доктрином о богопознању и есхатолошком стању човека у перспективи његовог коначног сједињења са Богом, али у њему и све твари. У тексту настојим да покажем како је у том погледу једнако важно, са есхатологијом свакако суштински повезано, и веома карактеристично учење о стварању са којим се сусрећемо код Св. Григорија Ниског.

Кључне речи: Св. Григорије Ниски, стварање из *Боја*, нестворене енергије, воља.

1. Проблем односа мисли кападокијских отаца, међу њима нарочито Св. Григорија Ниског, и паламистичке доктрине о нествореним божанским дејствима тема је добро позната стручњацима. Доминантно је мишљење да између ове две значајне школе мислилаца, кападокијске и паламитске, постоје суштинске паралеле, те да се паламитско учење, упркос чињеници да његов настанак дели читав миленијум од епохе кападокијских отаца, с правом може посматрати као израз доктринарног континуитета у односу на кападокијце, нарочито с обзиром на посредовање зреле византијске систематике оличене у делу Св. Максима Исповедника.¹ Но, премда

¹ Дobar преглед начина на који се Св. Григорије служи појмом енергије, као и интерпретације релевантних места, налази се у *The Brill Dictionary of Gregory*

је ово мишљење веома добро утемељено, А. Торенс с правом скреће пажњу да при истраживању овог питања треба бити опрезан када је реч о употреби самога појма *енерџија* код кападокијских отаца, будући да он код њих нема тако јасно (у паламистичком смислу) диференцирано значење, што је сасвим очекивано.² Ипак, имајући

of Nyssa, eds. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, Leiden, Boston: Brill, 2010, 258–262 (s.v. „Energy“). Укратко речено, већина истраживача фокусира се у том смислу на *ајофайиички* проблем, односно на тезу о томе да се Бог, неизрецив по суштини, препознаје и именује по својим дејствима, што своје новозаветно утемељење налази у добро познатој тврдњи апостола Павла из Рим 1.20. Кључан у том смислу је одломак из списка *Авлаввију, о ѿмоге да нису ѿри доѧа* у којем Св. Григорије каже како „свако име [Божје] потиче или од људског обичаја, или нам га предаје Писмо, па кажемо како се [свако име] односи на оно што је око божанске природе и да собом у семантичком смислу не обухвата саму природу“ [καὶ πᾶν ὄνομα, εἴτε παρὰ τῆς ἀνθρωπίνης συνηθείας ἐξηγήρηται εἴτε παρὰ τῶν γραφῶν παραδέδοται, τῶν περὶ τὴν θεῖαν φύσιν νοούμενων ἐρηνηνευτικὸν εἶναι λέγομεν, οὐκ αὐτῆς τῆς φύσεως περιέχειν τὴν σημασίαν, GNO III/1 42.19–43.2]. У Григоријевим *Беседама на блаженства* исти предлог *περὶ*, у карактеристичној употреби са акузативом, користи се у аналогном смислу, уз јасну референцу на поменуто Павлову мисао, што омогућава да се *ἐνέργεια* из овог одељка поистовете са оним што припада сфери *περὶ τὴν θεῖαν φύσιν* (у овом случају стоји *περὶ αὐτὸν*, наиме: Ὁ γὰρ τῇ φύσει ἄόρατος, ὁράτος ταῖς ἐνεργείαις γίνε, ἐν τισὶ τοῖς περὶ αὐτὸν καθ’ ὁρώμενοις, GNO VII/2 141.25–27). Уп. и релевантне радове који имају исто интерпретативно тежиште: E. D. Moutsoulas, „‘Essence’ et ‘Energies’ de Dieu selon St. Gregoire de Nysse,“ *Studia Patristica* XVIII (1983), 517–528; Basile Krivoshéine, „Simplicité de la nature divine et distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse,“ *Studia Patristica* XVI (1985), 389–411. На ово питање се на оригиналан начин осврће и Б. Поттије, тумачећи проблем тако што у аристотеловском кључу објашњава релевантна места из дела *Проѧив Евномија*, уп. Bernard Pottiers, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur: Culture et Vérité, 1994, 109–112. Ово тумачење је веома важно будући да у *ѧричу* уводи слободу: „Међутим, енергија не може напосто *ѧоследоваѧи* суштини као некаква спољашња ствар, од ње одвојива, другачија од суштине, а да се веза суштина-енергија не раскине. Она такође не може бити ни један део суштине, а да притом, што је супротна погрешка, она не остане у средишту суштине, чиме би се изгубио њен периферијски карактер због чега би она престала да *саѧостоѧи* (συνυπάρχειν), већ би *ѧостоѧала* у. Поред тога, у случају божанске енергије у игри је слобода. Енергија не може „последовати“ нужно на начин на који топлота следи пламен јер би тако енергија била чиста акциденција супстрата, чиме би се увела сложеност у божанску суштину. У основи, израз *ѧоследује* не значи ништа друго доли дејство слободе“ (CE I 207–209 и 655–665), *Исѧо*, 110.

² Уп. Alexis Torrance, „Precedents for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers,“ *Vigiliae Christianae* 63/1 (2009), 52–56, где Торенс

колико је оригеновска идеја о *аналошкoм* односу краја и почетка важна за мисао Св. Григорија, можемо рећи да ово не изненађује.⁴ Дакле, настојаћу да покажем како утемељење учења о нествореном карактеру дожанских енергија, као и оно што је нужним учинило његову карактеристичну експликацију у епохи исихастичких спорова, представља, између осталог, не само есхатолошка доктрина Св. Григорија Ниског, већ и са њом суштински повезано учење о *йочейку*, односно о стварању света.

2. Шта тачно имам у виду? У питању је Григоријево учење о стварању *из Боја* које је енглески философ Ричард Сорабђи означио као најрадикалнији облик идеализма, радикалнији чак и од Берклијевог. Наиме, према Сорабђију, за Берклија су ствари у основи идеје које вечно постоје у дожанском уму, док је код Григорија идеализам *радикалнији* утолико што за њега материјални свет, то јест *сйвари* или *йшла*, нису чак ни идеје, већ су одређени као склопови или односи идеја. Оно што је за нас, с обзиром на тему којом се бавимо, нарочито важно тиче се чињенице да Сорабђи с правом закључује како је овакво Григоријево разумевање природе материјалног света у вези са значајем који за њега има доктрина о стварању, па он зато примећује да овако радикалан поглед на стварање заправо захтева и подразумева моменат воље, односно, постојање Творца, што је кључни моменат хришћанске космологије и онтологије уопште.⁵ На Сорабђијев увид о повезаности оваквог виђења материје са концептом стварања сасвим се надовезује и М.

⁴ Оригеновска *аналоија йочейка и краја* има значење сасвим другачије од онога које се у њу уобичајено читава, наиме, да Ориген есхатолошко испуњење *условљава* почетком, тако да је *есхайон* напросто повратак у првобитно стање. Управо је супротно, јер Ориген своју спекулацију о *йроиолоији* у потпуности условљава есхатологијом као оним што је неоспорно: „Такав, дакле, крај имајући у виду, у којем ће сви непријатељи бити покорени Христу, а последњи непријатељ смрт ће бити уништена, те у којем ће Христос, коме ће све бити покорено, царство предати Оцу, од таквог, велим, краја сазерцавајмо почетак ствари. Свагда је, наиме, крај сличан почетку; и тако, будући да је један крај свега, треба разумети да и почетак свега треба да је један“, *О начелима* 1.6.2 (према: Origène, *Traite de principes*, tome I, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris: Les editions de Cerf, 1978, 196).

⁵ Уп. Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1983, 290–294.

Едвардс који каже да је Григоријева доктрина о стварању заправо консеквентно извођење тезе о томе да не постоје два вечна начела.⁶

3. Шта конкретно каже Св. Григорије?

Референтна за ово разматрање су три Григоријева текста.

Но, пре него што приступимо њиховој анализи треба рећи да сам Григорије напомиње како ово разматрање начина стварања долази *узјред*, док је централно оно што се без двоумљења прихвата на основу вере у реч Писма која говори о саздању свега ни из чега и поновном саздању, то јест пресаздању.⁷ Ово је важно напоменути с обзиром да недвосмислено јасно показује како је Григоријева намера да овако карактеристичном експликацијом учења о стварању заправо остане у границама ортодоксије, што значи да у коначном, његово разматрање има апологетску функцију.

Ево у чему је ствар.

Створени свет, у којем разликујемо два вида бића,⁸ створен је *из Боја*. Синтагма *из Боја* овде никако није случајност јер, уколико свет није створен *из Боја*, те уколико пре стварања није у њему био, ово би значило да постоје два апсолутна начела, што је са хришћанског становништва неприхватљиво.⁹ Дакле, настанак света *из Боја* је *a priori* постулиран; једино што сада остаје јесте да се да

⁶ Mark Edwards, „Christians against Matter: A Bouquet for Bishop Berkeley“, у: *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, eds. Kevin Corrigan, Tuomas Rasimus, Leiden, Boston: Brill, 2013, 577–578.

⁷ ...ταῦτα μὲν κατὰ τὸ πάρεργον ἡμῖν παρεξετάσθω· ἡμῖν δὲ πάλιν ἐπὶ τὴν πίστιν ἐπανακτέον τὸν λόγον, δι’ ἧς ἐκ τε τοῦ μὴ ὄντος ὑποστήναι τὸ πᾶν ἐδεξάμεθα, καὶ πάλιν εἰς ἄλλην τινὰ μεταστοιχειοῦσθαι κατάστασιν παρὰ τῆς Γραφῆς διδαχθέντες, οὐκ ἀμφιβάλλομεν, *О саздању човека* 24, PG 44.213BC.

⁸ Διχῇ δὲ διακριομένων τῶν ὄντων, εἰς τὸ νοερόν τε καὶ σωματικόν..., *О души и васкрсењу*, GNO III/3 93.14–15.

⁹ П. Блауерс указује да се идеја о стварању из Бога по први пут појављује код Св. Иринеја Лионског, но он, чини се, ипак превиђа кључни значај који за њено формулисање има Св. Григорије Ниски. Код Св. Григорија ова идеја, наиме, није случајна, нити је последица недоречености, већ је она израз прецизно дефинисаног става. За Блауерсов став, уп. Paul M. Blowers, „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation ex nihilo in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, у: *Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. Geert Roskam and Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 175.

прихватљиво објашњење начина на који је свет *произведен* из Бога. Ево како Григорије резонује:

Ако се верује да ово све отуда [из Бога] постоји, јасно је да је будући у њему неизрецивом речју тако произашло у постанак. Но, ако беше у њему у материјалном облику, како онај који је нематеријалан у себи има материју?...Ако ли беше ван Бога, биће да свакако беше нешто друго поред Бога што се, с обзиром да је вечно, мисли заједно са оним што постоји као нерођено [непостало], тако да ће се с обзиром на вечност испоставити да постоје два беспочетна и нерођена [непостала], једно које зналачки дејствује и једно које прима ово његово дејство...¹⁰

Но, разуме се, овакав *дуализам* начела је неприхватљив, будући да су хришћани

поверовали да је све из Бога слушајући оно што говори Писмо, а начин на који беше у Богу изнад је наше моћи поимања и нисмо достојни да се тиме давимо пошто верујемо да је божанској сили све достижно, како да учини оно што не постоји постојећим, тако и да оно што постоји означи својствима¹¹.

Ипак, никако не изненађује што, упркос управо констатованој недостојности, Григорије у наставку заправо даје објашњење апоприје коју је одредио као надразумну. Објашњење је готово идентично у сва три релевантна текста.

...наћи ћемо да се све материјално састоји од одређених својстава од којих, уколико би се оголило, ни на који начин не би било појмљиво разумом. Наиме, свака врста се у односу на подмет раздваја

¹⁰ Εἰ γὰρ ἐκεῖθεν ὑποστῆναι ταῦτα πεπίστευται, δηλονότι ἐν αὐτῷ ὄντα κατὰ τὸν ἄρρητον λόγον οὕτω προῆλθεν εἰς γένεσιν. Εἰ δὲ ἐν ἐκείνῳ τὸ ὑλῶδες ἦν, πῶς αὐλος ὁ ἐν αὐτῷ τὴν ὕλην ἔχων;... Εἰ οὖν ἔξω τοῦ Θεοῦ ἦν, ἄλλο τι παρὰ τὸν Θεὸν πάντως ἦν συνεπινοούμενον κατὰ τὸν τῆς αἰδιότητος λόγον τῷ ἀγεννήτως ὄντι ὥστε δύο ἀναρχα καὶ ἀγέννητα κατὰ ταῦτὸν ἀλλήλοις τῷ λόγῳ συγκαταλαμβάνεσθαι τοῦ τεχνικῶς ἐνεργοῦντος, καὶ τοῦ δεχομένου τὴν ἐπιστημονικὴν ταύτην ἐνέργειαν... О сзздану човека 23, PG 44.212AB. Овде имамо јасну алузију на стоичку физику у којој централно место заузима доктрина о два начела, активном и пасивном.

¹¹ Ἀλλὰ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Θεοῦ τὰ πάντα, τῆς Γραφῆς λεγούσης ἀκούοντες, πεπίστευκαμεν· καὶ τὸ ὅπως ἦν ἐν τῷ Θεῷ καὶ τὸ ὅπως ἦν ἐν τῷ Θεῷ, τὸ ὑπὲρ τὸν ἡμέτερον λόγον, οὐκ ἀξιούμεν περιεργάζεσθαι, πάντα τῇ θεῖᾳ δυνάμει χωρητὰ πεπιστευκότες· καὶ τὸ μὴ ὄν υποστήσασθαι, καὶ τῷ ὄντι πρὸς τὸ δοκοῦν ἐπιβαλεῖν τὰς ποιότητας, Исѣо, 212BC.

с обзиром на *λοῖος* својства. А *λοῖος* је појмљив умом, не телом... Ако је тако доја умствена ствар, умствен је и одраз, количина и све друго од сличних својстава. Па уколико подмет буде лишен свакога од ових својстава, укинуће се и *λοῖος* тела, из чега би следила претпоставка да, уколико је ово узрок нестанка тела, њихово сабирање јесте пораћање материјалне природе. Па уколико је поимање ових својстава умствено, а дожанство је по природи умно, ништа није чудно у томе што су из бестелесне природе настали ови умствени начини постанка тела који су по себи умне силе умне природе, а чије сабирање једних са другима доводи до постанка материјалне природе¹².

У дијалогу *О души и васкрсењу* Григорије исти механизам описује¹³, но, с обзиром на мотив воље, на још емфатичнији начин. Наиме, ...јер када усхтедне наклоност дожанског произвољења ствар настаје и осуштаствљује се одмах одлука свесилне власти постајући природом, тако да оно што мудро и зналачки изволи не остане без ипостаси. Суштина је, наиме, остварење [Божје] воље.¹⁴

¹² ...πᾶσαν γὰρ εὐρήσομεν ἐκ ποιότητων τινῶν συνεστῶσαν τὴν ὕλην, ὣν εἰ γυνωθεῖται καθ' ἑαυτὴν, οὐδαμοῦ τῷ λόγῳ καταληφθήσεται. Ἀλλὰ μὴν ἕκαστον ποιότητος εἶδος λόγῳ τοῦ ὑποκειμένου χωρίζεται. Ὁ δὲ λόγος νοητὴ τίς ἐστι, καὶ οὐχὶ σωματικὴ θεωρία... Εἰ τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ χρῶμα, νοητὴ δὲ καὶ ἡ ἀντιτυπία, καὶ ἡ ποσότης, καὶ τὰ λοιπὰ τῶν τοιούτων ιδιωμάτων, ἕκαστον δὲ τούτων εἰ ὑφαίρεθείη τοῦ ὑποκειμένου, πᾶς ὁ τοῦ σώματος συνδιαλύεται λόγος· ἀκόλουθον ἂν εἴη, ὥν τὴν ἀπουσίαν τῆς τοῦ σώματος λύσεως αἰτίαν εὐρομεν, τοῦ των τὴν συνδρομὴν ἀποτίκτειν τὴν ὑλικὴν φύσιν ὑπολαμβάνειν... Ἀλλὰ μὴν εἰ νοητὴ τῶν ιδιωμάτων τούτων ἡ κατανόησις, νοητὸν δὲ τῇ φύσει τὸ Θεῖον· οὐδὲν ἀπεικός, ἐκ τῆς ἀσωμάτου φύσεως τὰς νοερὰς ταύτας ἀφορμὰς πρὸς τὴν τῶν σωματῶν γένεσιν ὑποστῆναι, τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγωγῆς εἰς γένεσιν, *О саздању човека* 24, PG 44.212D-213B.

¹³ Ἐπεὶ οὖν αἱ συμπληρωματικαὶ τοῦ σώματος ποιότητες νῶ καταλαμβάνονται καὶ οὐκ αἰσθήσει, νοερὸν δὲ τὸ Θεῖον, τίς πόνος τῶν νοητῶν τὰ νοήματα κατεργάσασθαι; Ὡν ἡ πρὸς ἄλληλα συνδρομὴ τὴν τοῦ σώματος ἡμῖν ἀπεγέννησε φύσιν, *О души и васкрсењу*, GNO III/3 94.12–15. Готово исти опис и аргументацију налазимо и у апологетским словима *На Шестоднев*: „Сва својства којима је одређена материја су по себи само голе замисли и појмови. Јер ништа од тога није материја, већ она настаје када ова својства једна са другим саставе“ [...ἅ πάντα μὲν καθ' ἑαυτὰ ἔννοιαί ἐστι καὶ ψιλὰ νοήματα. Οὐ γάρ τι τούτων ἐφ' ἑαυτοῦ ὕλη ἐστίν, ἀλλὰ συνδραμόντα πρὸς ἄλληλα, ὕλη γίνεται], GNO IV/1 15.10–16.11.

¹⁴ ...ὅτι ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως, ὅταν ἐθέλει, πρᾶγμα γίνεται, καὶ οὐσιοῦται τὸ βούλευμα εὐθὺς ἡ φύσις γινόμενον, τῆς παντοδυναμοῦ ἐξουσίας, ὅπερ ἂν σοφῶς

Неопходно је рећи како синтагма *из Боја* не противречи значењу оне познатије и уобичајеније *ни из чеја*. Напротив, Св. Григорије их користи, већ смо видели, напореда¹⁵; чини се да ова двострукост омогућава да се значење хришћанске вере у стварање у појмовном смислу нијансира. Следствено томе, рећи да је свет створен *ни из чеја* има веома конкретно значење, наиме, да Бог није створио свет из предпостојеће материје, што је неопходно с обзиром на философски контекст у којем се ово хришћанско учење артикулише. Ипак, *ни из чеја* још увек није одговор на питање *одакле*, нити *како*. Тако, то да се фразом *из Боја* даје одговор на посве другачију групу питања, јасно је из начина на који су она постављена у референтним текстовима. У том смислу, може се рећи да питање на које Григорије даје одговор није *како је свет створен ни из чеја?*, што је по себи немогуће с обзиром да, ипак, *ex nihilo nihil fit*,¹⁶ већ питање *како је могуће да из Боја настане творевина, и њој њосебно она њелесна*, а то, заправо, значи како је могуће да оно нематеријално произведе материју?

Оно што видимо из текстова је да је кључни моменат који омогућава *орјанизацију умнственој материјала* у материјална тела заправо моменат воље које је немислив мимо перспективе постојања личног Творца. Разуме се, ово је једини оквир у који се може сместити замисао о томе да творевина има апсолутни почетак која је карактеристична за хришћанско поимање стварања.

Кључно у оваквом погледу на стварање је то да не постоји никакав материјални супстрат лишен конкретних својстава; материја су тела, у апсолутном смислу те речи.¹⁷ Дакле, материја постоји само

τε καὶ τεχνικῶς ἐθέλη, μὴ ἀνυπόστατον ποιούσης τὸ θέλημα. Ἡ δὲ τοῦ θελήματος ὑπαρξὶς οὐσία ἐστὶ, *О души и васкрсењу*, GNO III/3 93.10–14.

¹⁵ Поред већ наведеног места из списка *О саздању човека* референца, в. у истом спису 16, PG 44.184AC; 23.212C.

¹⁶ Не треба заборавити да Григорије својим разматрањем одговара на питање које су хеленски мислиоци постављали хришћанским у вези са стварањем ни из чега, наиме, како је могуће да се *ни из чега* произведе *нешто*. Уместо уобичејног позивања на Божју свемоћ, мислим да Григорије даје једино логички консеквентно и прихватљиво решење.

¹⁷ Па би тако то што Григорије у одељцима из списка *О стварању човека* на које сам реферисао помиње ὑποκειμενον требало разумети крајње условно, што нарочито наглашава Сорабџи (уп. R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum*,

као квалификована својствима. У супротном, чини се да би свако виђење материје као супстрата који постоји независно од својстава којима је одређен водило нужно закључку о томе да је она савечна Богу, јер су сва својства којима је она описана управо оно што материјално разликује од Бога. У том смислу, укидање својстава, а та својства су нужно својства *ишела*, значи укидање разлике између материје и Бога, те у том смислу материја чак ни кат' ἐπίνοιαν не може бити без својстава.

Тако долазимо до закључка како је структура материјалног света у целини заправо *ноεишичка*, будући да су својства (узета појединачно) која чине његову структуру и којима се материјално разликује од Бога *умсiивена*. У коначном, у питању су заправо замисли самога Творца. А ове замисли су нестворене. Сетимо се, говорећи о њима као о умнима, Григорије говори о томе је божанство умно по природи. Дакле, ове мисли су божанске природе, што, поново, уколико се сетимо да Григорије каже како су суштине створених бића ὕπαρξις Божје воље, није неочекивано. Такође, појам συνδρομή којим је означен збир својстава који твори тела конотира моменат воље, будући да ова реч не означава *a priori* организован систем, већ пре некакав *сiишцај*.¹⁸ На тај начин, материјални свет је у сваком смислу одређен, може се рећи, *ардиiиpарним* моментном, моментом Божје слободне воље, и није производ неког нужног, у том смислу, *лоишчкоi* система.

Тако долазимо до става који би се могао формулисати на први поглед контрадикторном тезом о томе да је *само иосiиојање сiиво-реноi несiиворено*.

Дакле, створени свет, чулни и умствени, представља осуштаствљење или супстанцијализацију нестворене воље Божје,

292), или једноставно као ὑπόστασις (што би било у складу са кападокијским *арисiишелизмом*), или као ствар фразеологије.

¹⁸ У смислу у којем говоримо о стицају околности, с тим да је, разуме се, овде неопходно као пресудан узети моменат воље. Но, као што се о стицају околности говори у смислу нечега што није нужни исход детерминисан природним законом, на исти начин се овде може говорити о томе да материја не производи нужно из божанске природе. Као аналогна овој употреба појма συνδρομή могла би се узети она у христолошком контексту, будући да се о сједињењу природа у Христу говори као о συνδρομή, о чему в. G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1961, 1313.

карактеристичан сплет нестворених ноетичких ентитета који се без икакве задршке, с обзиром на нашу тему, могу поистоветити са његовим нествореним енергијама.¹⁹ Не заборавимо, уколико је другачије, читава Григоријева аргументација пада, будући да он онда није дао одговор на питање на који је начин твар произведена из Бога. Овде нам се, природно, намеће следеће питање: уколико ово прихватимо, шта је онда у коначном створено, шта је творевина, када је све оно чиме је њено биће одређено заправо нестворено?

Верујем да је из свега до сада реченог јасно како решење није могуће наћи на фону разматрања материјалности као такве, лишене контекста њеног настанка. Материја, узета по себи, мимо односа са Творцем, заправо и не постоји. У перспективи онога што је централно за хришћански поглед на свет, а то је христологија, може се рећи да материја постоји само као вид Божјег говора, да је њено биће у потпуности одређено карактеристичним *λοϊοσним сйлейшом*. Она постоји само као *арйикулисана*, а та њена артикулација је говор који објављује вољу Творца (*воље, лоϊосе...*), поруку упућену бићу које је из ње произведено, али је, истовремено, *узрок* или разлог њенога стварања или произвођења, будући да управо то биће може, такође вољно, да одговори на поруку коју собом представља материјални свет. Зато је реалност творевине, њена *суйсйианицйјалносйи*, мислива само на нивоу те воље, воље *сйтвореной* која одговара позиву Божје воље. На овај начин се као врхунски онтолошки принцип афирмише слобода (што је, такође, карактеристично за мисао Св. Григорија, нарочито за антропологију), будући да је само биће твари одређено, испоставиће се, као чињеница *сјединујућеј* дијалога *две слободе*.

4. Коначно, у перспективи Паламиног и исихастичког инсистирања на нестворености дожанских енергија, учење Св. Григорија Ниског о стварању из *Боја* показује како непосредни однос творевине са Богом (а то је оно, заправо, што се објашњава тезом о *несйтвореносйи* дожанских енергија) није оно што се „придодаје“ природи створеног (макар и као њено „спасење“ или „обожење“),

¹⁹ Овде је од изузетне важности скренути пажњу на то да Св. Григорије јасно каже како се „код дожанске природе не показује да постоји било каква разлика између воље и дејства“ [τὸ μηδεμίαν εἶναι διαφορὰν βουλήσεως καὶ ἐνεργείας ἐπὶ τῆς θείας ἐνδείκνυται φύσεως], *Пройив Евномија* II, GNO I 292.17–19.

већ само њено биће које је тако немисливо мимо перспективе сопственог есхатолошког испуњења. Нема сумње да се тај непосредни однос, будући фундиран у тријадологији и христологији кападокијских отаца, мора даље интерпретирати у еклисијалним и интерперсоналним категоријама, што подразумева карактеристичну дијалектику која свако *разликовање* посматра као модус *сједињења*. Стога сам овим излагањем желео да укажем на то да ова *нейо-средност* односа Творца и творевине подразумева како је једини фактор *разликовања* између њих (нествореног и створеног) заправо „ирационални моменат“ воље (што чини нужним наглашавање *личној* карактера Апсолута). Створено и нестворено се на разликују на основу *суйсџираџа*, већ искључиво на основу чињенице да створено постоји на основу воље Творца, као *ὑπαρξίς* те воље.²⁰ Но, ова воља, једнако као што утемељује разлику између створеног и нествореног (онтолошки „дисконтинуитет“), представља и начин њеног *ὑπερβασιζења*, а то значи сједињења створеног са нествореним (коначног онтолошког „континуитета“), то јест коначног *обожења* створеног на основу залога који је положен у њега самим начином његовог постанка.²¹

²⁰ За проблем разликовања створеног и нествореног код Св. Григорија Ниског види: Вукашин Милићевић, „Ангелска дијастема?“, *Бојословље* 77/1 (2018), 139–151.

²¹ Важна референца на ово место налази се у Тријадама Св. Григорија Паламе. Он, разуме се, ствари доводи до *крајности* у вези са учењем о нествореном карактеру божанских енергија: „...усиновљење које се остварује по вери и овај обожујући дар свети недвосмислено називају уипостазираним; овај пак [Варлаам] за богоподражавање, које сам држи за богоначалије и обожујући дар, тврди да није уипостазирано; стога је у питању нешто другачије од обожења које су остварили и које знају оци. А божанствени Максим не само да га назива уипостазираним, већ и непосталим, и не само нествореним, већ и неописивим и надвременским, па су тако и они који удеоничаре у њему по истоме усавршени да буду нестворени, беспочетни и неописиви, иако су по сопственој природи постали из недића...“ [τὴν μὲν ἐκ πίστεως εἰς ἐνέργειαν προβάσαν υἰοθεσίαν καὶ τὴν θεοποίησιν δωρεὰν ταύτην οἱ ἅγιοι σαφῶς ἐνυπόστατον φασιν. οὕτως δὲ τὴν θεομιμησίαν, ἣν θεαρχίαν καὶ θεοποίησιν δῶρον μόνος πάντων ὑπενόησεν, οὐκ ἐνυπόστατον εἶναι διασχυρίζεται. τοιγαροῦν ἕτερα ἐστὶ παρὰ τὴν τοῖς πατράσιν ἐγγεγεννημένην τε καὶ ἐγνωσμένην θέωσιν. Μάξιμος δὲ ὁ θεῖος οὐκ ἐνυπόστατον μόνον εἶπε ταύτην, ἀλλὰ καὶ ἀγέννητον, καὶ οὐκ ἄκτιστον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπερίγραπτον καὶ ὑπέρχρονον, ὡς καὶ τοὺς αὐτῆς εὐμοιρηκότας δι’ αὐτὴν ἀκτίστους, ἀνάρχους καὶ ἀπερίγραπτους τελέσαι, καίτοι διὰ τὴν οἰκείαν φύσιν ἐξ οὐκ ὄντων γεγονότας], *Тријаде у одбрану свѣтѣих исихастѣа*

Литература

Св. Григорије Ниски:

Проћив Евномија II — „Contra Eunomium Liber I“, Gregorii Nysseni Opera: Auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger (у тексту и у наставку GNO), Volumen I, Leiden: E. J. Brill, 1960.

О живоју Мојсијевом — „De Vita Moysis“, GNO VII/1, ed. Herbertus Masurillo, Leiden: E. J. Brill, 1964.

О саздању човека — „De hominis opificio“, PG 44.

О души и васкрсењу — „De anima et resurrectione“, GNO III/3, ed. Andreas Spira, Leiden/Boston: Brill, 2014.

На Шестоднев — „In Hexaemeron“, GNO IV/1, ed. Hubertus R. Drobner, Leiden/Boston: Brill, 2009.

На „онда ће се и Син њокорићи“ — „In illud: Tunc et ipse Filius“, GNO III/2, eds. J. Kenneth Downing; Jacobus A. McDonough, S. J.; Hadwiga Horner, Leiden/New York/Kobenhavn/Koln: E. J. Brill, 1987.

Авлавију, о њоме да нису њри доја, GNO III/1, ed. Fridericus Mueller, Leiden: Brill, 1958.

Беседе на блаженства, GNO VII/2, ed. Johannes F. Callahan, Leide, New York, Köln: Brill, 1992.

The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa, eds. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, Leiden, Boston: Brill, 2010.

G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford at the Clarendon Press, 1961.

Св. Григорије Палама, *Тријажу у одбрану светљих исихаста*, (Gregoire Palamas, *Defense des saints hesychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde edition, Louvain).

Ориген, *О начелима* (Origène, *Traite de principes*, tome I, introduction, texte critique de la version de Rufin, traduction par Henri Crouzel et Manlio Simonetti, Paris: Les editions de Cerf, 1978).

Paul M. Blowers, „From Nonbeing to Eternal Well-Being: Creation ex nihilo in the Cosmology and Soteriology of Maximus the Confessor“, у: *Ancient Commentators in Dialogue and Debate on the Origin of the World*, ed. Geert Roskam and Joseph Verheyden, Tübingen: Mohr Siebeck, 2017, 169–185.

III.1.31 (према: Gregoire Palamas, *Defense des saints hesychastes*, Introduction, texte critique, traduction et notes par Jean Meyendorff, Seconde edition, Louvain, 617). Интерпретацијом *Недоумице* 10, текста на који реферише Св. Григорије Палама, бавио сам се у тексту „Десета недоумица Св. Максима Исповедника и богословски проблем времена“, *Теолошки њојледи* 2 (2015), 257–290.

- Mark Edwards, „Christians against Matter: A Bouquet for Bishop Berkeley“, у: *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World: Essays in Honour of John D. Turner*, eds. Kevin Corrigan, Tuomas Rasimus, Leiden, Boston: Brill, 2013, 569–580.
- Basile Krivoshéine, „Simplicité de la nature divine et distinctions en Dieu selon saint Grégoire de Nysse“, *Studia Patristica* XVI (1985), 389–411.
- Вукашин Милићевић, „Десета недоумица Св. Максима Исповедника и богословски проблем времена“, *Теолошки њоїледи* 2 (2015), 257–290.
- Вукашин Милићевић, „Ангелска дијастема?“, *Богословље* 77/1 (2018), 139–151.
- E. D. Moutsoulas, „’Essence’ et ’Energies’ de Dieu selon St. Gregoire de Nysse“, *Studia Patristica* XVIII (1983), 517–528.
- Bernard Pottiers, *Dieu et le Christ selon Grégoire de Nysse*, Namur: Culture et Vérité, 1994.
- Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, Duckworth, 1983.
- Alexis Torrance, „Precedents for Palamas’ Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers“, *Vigiliae Christianae* 63/1 (2009), 47–70.

Научни сарадник др Милош Миловановић

ИСИХАЗАМ И КАЛЕНДАРСКО ПИТАЊЕ



Научни сарадник др Милош МИЛОВАНОВИЋ

*Српска академија наука и уметности,
Математички институт, Београд*

Рођен 13. 9. 1980. у Шапцу, Србија

Образовање

2006. Универзитет у Београду, Математички факултет,
дипломирани математичар

2008. Универзитет у Београду, Математички факултет,
дипломирани математичар – мастер

2013. Универзитет у Новом Саду, Факултет техничких
наука, доктор примењене математике

Академска каријера

2008. научни сарадник на пројектима (Српска академија
наука и уметности, Математички институт)

Област истраживања

Физика комплексних система

Милош Миловановић

Математички институт САНУ, Београд

milosm@mi.sanu.ac.rs

Исихазам и календарско питање*

Айстиракхи: Исихазам је сложена појава Цркве која упоредо изискује више одређења. Премда представља древну вештину иконског подвижничтва, он постаје средишњи проблем богословља у XIV веку услед исихастичких спорова који су завладали Византинском Царевином. Основна тема спора се тицала Таворског боговиђења које подразумева могућност да се искусе превечне енергије Божанства, о чему сведочи *Светло Писмо* и предање отаца. Ово је превасходно одређење исихазма у богословској литератури која с тим у вези помиње саборе у Цариграду. Остаје, међутим, по страни чињеница да је то у суштини подвижничка пракса која претходи неведеној теорији. Стога су од значаја споредна одређења овог покрета који чини историјску окосницу Цркве српских и поморских земаља.

У раду се усредсређујемо на поимање времена, сматрајући га суштом одредницом исихазма. Реч је о умно-срдочној молитви која укључује праксу дисања, што чини основ богослужбене свести с обзиром да успоравање дисања и особена ритмизација доиста присуствују у богослужењу византинског стила. Удисаји и издисаји одговарају дану и ноћи, или пак Сунцу и Месецу у њиховом значају за пасхалију црквеног календара, успостављајући литургичко време које је основ пасхалног правила. Наведене танчине расветљавају космологију исихастичког подвига која наглашава значај календарског питања, што представља константу српске црквености.

Кључне речи: литургичко време, пасхалија, Зодијак, Црква српских и поморских земаља.

* Рад је подржало Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије кроз пројекте ИИИ 044006 и ОИ 174014.

Увод

Под исихастичким споровима, подразумевају се пре свега бурна збивања која су потресала Источно Римско Царство у XIV и XV веку имајући неизмеран значај за црквену догму. Основна тема спора се тичала Таворског боговиђења које подразумева могућност да се искусе превечне енергије Божанства, о чему сведочи *Свeйшo Писмо* и предање отаца. Ово је превасходно одређење исихазма у богословској литератури која с тим у вези помиње саборе у Цариграду (Лоски 2006, стране 113–124).

Често се при том пренебрегава чињеница да је то у суштини покретничка пракса која претходни наведеној теорији, што би значило да се спор тичао не само начелне могућности већ и делатних поступака у стицању благодати. С тим у вези, од значаја су Дионисије Ареопагит, Макарије Египатски, Еваргије Понтијски, Марко Пустињак, Јован Лествичник, Максим Исповедник, Исак Сириј, Јован Дамаскин, Симеон Нови Богослов и остали оци код којих преовлађују елементи исихастичког подвига. У таквим разматрањима пак, обично остаје скрајнута по много чему кључна појединост која исихазам чини историјском окосницом Цркве српских и поморских земаља.

1. Парадигма исихазма

Током XIV века наине, његова парадигма постаје преподобни Јоасаф, који се подвига ради одрекао престола. Чувени теоретичар и бранитељ исихазма, Григорије Палама, био је нарочити поштовалац индијског принца (Радојчић 1955).¹ Он се, међутим, својом појавом превасходно везује за Цркву Богородичиног успења у Студеници, где је живописан поред Богородице студеничке. Његова икона на почасном месту при заштитници Манастира вишеструко је необична. До Студенице, она уопште није била насликана и при том се ретко виђала у хоровима пустиножитеља до XIV века када су се теме у програмима живописа веома размножиле. Очигледно је лична наклоност утицала на појаву преподобног Јоасафа

¹ Црква Светог Димитрија у Солуну чува фреску на којој је Григорије Палама представљен у друштву преподобног Јоасафа.

уз игумански престо, при чему знамо да је студенички игуман и архиепископ Сава Српски имао знатног удела у осликавању цркве. Овај светитељ, који је такође живописан у припрати Милешеве, се сходно томе сматра његовим узором (Ђурић 1995). У том погледу поимамо опаску Николаја Велимировића (2002, страна 47, фуснота 1) да је Свети Сава био исихаста и да је спас од учесталих прогона исихазам нашао у Србији где је одувек поштован.

Едвард Лабулеј (1859), писац који се занимао за српску књижевност и превођење народних прича, указао је да преподобни Јоасаф на крају крајева представља приповест о Буди (Радојчић 1952/53, страна 78).² Потоња истраживања су поткрепила ову тврдњу (Сантив 1907, стране 178–184), што је од кључног значаја за поимање исихазма ког је Ендре фон Иванка (1952) назвао *византинска јоја* с обзиром на њено присуство у будизму. Богослови се обично уздржавају од таквог одређења, наводећи битне одлике које јогу разликују од исихастичког подвижништва. Владан Перишић (1996, страна 129) наглашава да јога представља технику која сама по себи доводи до циља, док је код исихазма у питању само један од услова што човека чине пријемчивим за благодат — међу којима су такође пост, бдење, молитва и остале врлине. Ова примедба, међутим, није сасвим на месту јер у будизму такође преовлађује саборно богослужење, а присутни су и остали обреди које смо навели. Серафим Саровски при том тврди како су сви они скупа незнатни, те да само њихов учинак Христа ради доноси благодатни плод (Селаври 1997, стране 127–128).³ Застрањења у том погледу заиста постоје, али су присутна свугде и представљају више сличност него разлику. Сродност са јогинима је истицао Радован Казимировић (1940, стране 385–392) који исихасте назива *ћуџалице* што је адекватан превод ове речи на српски језик, уз појам *ћиховање* потекао од Јустина Поповића (Радовић 2010, страна 6). Оно је израз речи апостола Павла да жена у Цркви ћути, чиме исихазам одговара Њеном оглавењу у Богочовеку (1Кор 14). Народно предање

² Његово име (на грчком Ἰωάσαφ — Јоасаф) одговара називу *Јуасаф* како Арапи означавају Буду (на арапском يواساف — бодисатва).

³ Тумачећи причу о мудрим и лудим девојкама (Матеј 25.1–13), он истиче да разлика међу њима није била у врлини јер су све одреда биле девојке. Луде су међутим сматрале да се верност састоји у врлим делима, па нису марили за благодат.

неретко сведочи како је Свети Сава утишао реке, што представља кроћење природних стихија (Ђилас 2005, страна 106).⁴

Везе између исихазма и јоге су бројне и многоструке (Хисамацу & Патни 2015; Ђурић 1929). Дирљиво је посматрати како исте оптужбе који Запад упућује исихастичком подвижништву, Православна црква прослеђује Далеком истоку. То се пре свега односи на технизацију и соматизацију молитве, која им представља заједничко обележје. Гледање у пупак ради сабирања, што је изазивало подсмех противника праћен погрдним називом *омфалойсихи* (на грчком *ὀμφαλόψυχοι* — пупчанодушници), такође налази упориште у јоги будући да означава космогонијско средиште из ког је стварност потекла (Десикачар 2015, страна 192). Адам је створен и покопан на Голготи која је место распећа, што Христов крст чини искупитељском жртвом. Распрострањени вид ове симболике је Дрво живота, које чини средишњу осу света и његов ослонац (Елијаде 2015, стране 47–48). Крстовданско богослужење помиње Дрво засађено на Калварији, на ком је Цар времена донео спасење — које излазећи из дубина ураста у средиште Земље посвећујући сав свет (Елијаде 2015, стране 207–222). Његов значај наговештавају *Приче Соломонове* (глава 3, стих 18) које кажу да је Божија премудрост дрво животно онима који се за њу хватају, што одговара лествици исихастичког подвига (Елијаде 2015, стране 52–58 и 210).

2. Појам времена

Без намере да дамо општу разраду ове теме, усредсређујемо се на поимање времена сматрајући га суштом одредницом исихазма. Од значаја је чињеница да исихастички спорови постају доминантни током XIV и XV века, што управо представља истек седмог миленијума. Византинску еру чини хронолошка матрица чији миленијуми одговарају данима *Посићања*, па је седма хиљада значила окончање седмице и наступ Невечерњег дана. Сходно томе, она означава *есхајон* (на грчком *ἔσχατον* — исход) с обзиром да је овај дан Васкрс који излази из оквира цикличне хронологије успостављајући недељну спиралу (Миловановић 2019).⁵ Спирала есхатона се пореди

⁴ *Умукли Вир* је место чудно тихо усред тескоте, где је Свети Сава ућуткао штапом Тару да му не би сметала у пријатну разговор.

⁵ Налик лествици музичких тонова, завршни ступањ одговара почетном — али је за октаву виши.

са муњом која доноси објаву, што је квалитативно разликује од линеарног и кружног континуума обједињених устројством њене геометрије (Елијаде 2015, стране 95–99).⁶ Седамхиљадита година је у том погледу објавила рађање Руског Царства које је наследило Византију чији је пад представљао неминовност (Зелинский 1996, §23). При том је увертира ових збивања било крунисање Стефана Душана у Серу за цара Срба и Грка, што је подразумевало установљење Српске патријаршије са седиштем у Пећи (Тодоровић 2015, страна 197, фуснота 72). Пећка патријаршија је обновљена у XVI веку залагањем великог везира Мехмед-паше Соколовића, чиме се српски народ надовезао на исихастички подвиг (Петровић 2017, страна 24).⁷ Самим тим, миленаризам Срба обухвата више древних елемената уколико се пореди са грчким или јеврејским који су поглавито књижевног карактера. Миленаристичким структурама и очекивањима се приписује велики значај за стварање расположења које ће довести до Првог српског устанка (Стојановић 2006, страна 28–32; Казимировић, страна 355).⁸

Помен Исусове молитве, која је обележје исихастичког подвига, налазимо у *Јеванђељу њо Луки* (18.13): *А цариник издалека сѣјајаше и не шћаше ни очију њодићнути на небо, нећо дијаше њрси своје њоворећи: „Боже! Милостѣив буди мени ѣрешноме.“* Овај вапај трудне душе која мимо Бога не налази спокоја разгранав се у цео спектар поука чији немали број истиче значај дисања. Нићифор Исихаста наглашава како њиме дух силази у срце и сједињује са душом испуњавајући је радошћу (Перишић, страна 128; Добротољубље 5.6).

⁶ Његов израз представља изрека: *Чему је време, шѣме је и вакаѣи*, тичући се погодног часа који твори јединство са извесним збивањем. Ово представља меру времена у будизму који упозорава да се не губи час, јер ће жалити они који га пропусте.

⁷ Светосавље представља успели спој индоевропских и семитских предања, чега је мањкало Византинском Царству.

⁸ Песма Филипа Вишњића *Почейшак дуне на дахије* представља апокалиптични приказ који поприма обресе календарске хронологије — исказане формулама: *Од Трийуна до Свеѣоѣа Ђурђа, Од Ђурђева до Дмићрова дана...* — чиме успоставља спиралу есхатона. Његово сведочанство расветљава миленаристичку конфигурацију која линеарни след сматра другоразредним, што је чест случај у црквеној литератури. Наступ часа погодног за национално ослобођење и освету упечатљиво изражавају речи: *Јер је крвца из земље ѣроврела.*

Исихије Јерусалимски у том погледу додаје: *Имај на уму да су силазак ума њомоћу дисања у срце као и мирно њолумрачно месњо само њомоћна средсјва. Сушјина сјвари лежи у њеодељеном чистом и сабраном њризивању Госјода у срцу са вером* (Селаври 1997, страна 49). *Доброњолубље* наводи разне технике с тим у вези, али се због пратећих тешкоћа не препоручује њихово упржњавање док не наступе дејством благодати (Селаври 1997, стране 49–51). Оне се пореде са боловима породиље (Јер 6.19–30) с обзиром да ће Царство задобити онај ко се до бола труди (Мт 11.12). Сабирање пажње у будизму такође наилази на сличне препреке (Дамасами 2014, стране 28–41).

Григорије Палама напомиње како је почетнике умесно навикавати да се сабирају дисањем. Задржавање даха прати пажњу, јер је при сабирању дисање успорено (Темпл 2009, стране 74–75; Добротолубље 5.9). Успоравање дисања и особена ритмизација доиста присуствују у богослужењу византинског стила, што исихазам чини изразом богослужбене свести (Попмихајлов 2007, стране 177–183).⁹ У том погледу, недељна спирала која је симбол васкрсења (Елијаде 2015, стране 168 и 183–184) одговара појму литургичког времена представљајући темељну одредницу иконографије (Миловновић & Томић 2016; Калокирис 1967). Богослужење својим устројством изображава једноначелност Тројице, при чему Отац одговара тишини будући једино што истински приносимо Богу (Псалтир 50.17). Син је означен изричитим гласом док је Свети Дух *исон* (на грчком *ισον* — исти), лежећи глас који игра улогу основне тонске равни. Приметимо да се *исон* јавља и у будизму, што такође представља везу између исихазма и јоге.

3. Правило Пасхе

Литургичко време није пуки продужетак претходног трајања, већ пре свега изданак богослужења. Заустављање сунца и месеца током Гавонске битке (ИНав 10.12–13) у том погледу представља кључну опаску на коју указују битни аутори (Елијаде 2015, страна 100; Августин 2009, књига 11, глава 30). Јога сходно томе отпочиње

⁹ С тим у вези, наводе се *Херувимска* и *Недељна њрическа њесма*. Иста је појава присутна у народној музици, чему је пример песма *Кажи, кажи, либе Сјано* у извођењу Предрага Гојковића и Есме Рецепове.

космизацијом бића, чиме удисаји и издисаји одговарају дану и ноћи или пак Сунцу и Месецу у њиховом значају за пасхалију црквеног календара. На тај начин јогин постаје космос чије дисање није аритмично, а мисао анархична и расута. Недељна спирала које је суштина Пасхе наступа срастањем Сунчевог и Месечевог циклуса у појмовима пасхалног равноднева и уштапа. Искуство Невечерњег дана настало заустављањем сунца и месеца присуствује у бројним текстовима јоге, који наговештавају стање *īde ne йосīйо-ји ни дан ни ноћ* и *īде нема ни болесīйи ни сīйаросīйи* (Елијаде 2015, стране 103–112).¹⁰

Овај спој разнородних елемената у пасхалном правилу упечатљиво је изражен јеванђелским сведочанством о помрачењима Сунца и Месеца на распећу (Матеј 27.45; у вези са 24.29), која одговарају супротстављеним менама.¹¹ Сходно томе, пасхални уштап не представља мену месеца, већ његову пуноту којом је обједињен Сунчев и Месечев ход. Ово се с правом сматра врхунским дометом антике по календарском питању. Успостављени однос сјаја ноћног неба и одговарајућег пандана дневне светлости представљао је откриће великог домета. Историја астрономије тврди да су га у закључном облику изнашли упоредо на Истоку и Западу — у Вавилону, Грчкој и Кини — средином првог миленијума пре нове ере. Било је то правило деветнаестогодишњег периода који је остао упамћен под називом *Метџонов циклус*. Суштина овог правила се састоји у томе да се у периоду од 19 година седам пута умеће додатни месец у дванаестомесечни период звани *лунисоларна јогина* (Зелинский 1996, §6).

Правило грчког астронома Метона представља ремек-дело астрономије. Управо оно чини основ лунисоларних календара, с тим да његови корени без сумње сежу у древну прошлост. Још су Сумерци с времена на време уносили додатни месец у свој календар по Месецу и Сунцу, а вавилонски цар Хамураби је тим поводом издао посебан указ. Све у свему, сматрамо га изразом свештеног предања чијем су расветљавању бројни народи прилагали власти-ти допринос. Православна пасхалија је заснована на овом правилу,

¹⁰ Јога је у целости устремљена стицању овог искуства које представља ишчежнуће несвесног.

¹¹ Месец се помрачује када је пун, а Сунце када је млад месец.

чиме је предању древних народа потврђена светлост вечне истине и целомудреног савршенства.

Метонов циклус се додатно усложњава поделом на дане, чиме се множи са четворогодишњим периодом пасхалног равноднева који се састоји од три просте и једне преступне године.¹² Овај појам који одговара 22. марту обједињује Тропски и Сидерички зодијак будући да означава положај ♈-тачке током II века када су зодијачки језици били подударни.¹³ Недуго потом су се разишли услед прецесесије, па већ током Никејског сабора ♈-тачки Тропског зодијака одговара 21. март што међутим не представља пасхални равноднев (Миловновић 2019).¹⁴ Његово поистовећење са 21. мартом наступило је заблудом да се Васкрс не сме празновати на уштап већ тек наредног дана, што је темељно оповргао Максим Трпковић (1909).¹⁵

Тропски и Сидерички зодијак означавају ум и срце будући да се први од њих тиче годишњих доба која организују људске делатности, а други звезданог неба чији циклуси представљају дамаре тела. Њихово обједињење у пасхалији би стога одговарало благодатном уму који почива у срцу (Лоски 2003, стране 150–151). Умно-срдачна молитва исихазма је платонистичку антропологију превела у хришћанску, чиме је неоплатонизам нашао своје исходиште у предању Цркве (Перишић 1996, стране 71–91 и 117–120). Ова тема је од

¹² На тај начин се добија тзв. *Клаијов циклус* од 76 година, чијим множењем са седмицом настаје период од 532 године звани *Миројворни круј* или *Велики индиктион*.

¹³ Зодијак представља годишњи опход Сунца, при чему постоје *Тројски* и *Сидерички* зависно од тога да ли се почетна тачка ♈ одређује према добу године или звезданом небу. У значењу геометријске поделе на 12 знакова од по 30°, установио га је александријски астроном II века Клаудије Птоломеј.

¹⁴ Услед појаве зване *йрецесија* (на латинском *precessio* — предњачење), годишња доба се крећу кроз звездано небо чиме се Тропски и Сидерички зодијак разилазе 1° на 72 године. Васкрс пада између 22. марта и 25. априла, па је посве примерено пасхалним равнодневом сматрати почетни датум који им означава заједничку ♈-тачку.

¹⁵ Он доказује да је пасхалија устројена тако да начелно омогућава празновање Васкрса на уштап уколико исти падне у недељу. Трпковић тврди да је Александријска црква, којој је било поверено старање о спровођењу пасхалног правила, допуштала чак празновање на дан пре уштапа одобравајући радије то него да Васкрс падне много потом.

нарочитог значаја с обзиром на мимоцрквени неоплатонизам који се испоставља антиисихастичком појавом.

4. Пасхална алхемија

Васкрсу претходи припремни период звани *Часни њосѣ* или *Велика четрдесетница*, чије недеље расветљавају правило Пасхе. Прва недеља поста — звана *њобеда љравославља* — посвећује се обнови светих икона, што подразумева обред њиховог освештања. Друга је посвећена Григорију Палами у славу исихастичког богословља. Трећа се назива *крстѡйоклона* будући да се обредно подиже Часни крст у знак сећања на пасхалну жртву. Наредна је пак недеља Јована Лествичника, а пета Марије Египћанке.

Четврта недеља Велике четрдесетнице се назива *средѡйсна* услед њеног посвећења Светом Јовану Синајском који је писац подвижничког приручника. Његова *Лесѡвица*, која посредује између Земље и Неба откривајући Бога на свом врху, чини суштину исихастичког подвига (Јанарас 2005). Уздизање природе до Божанског престола успоставља пасхалну алхемију чији је предмет лични преображај твари (Елијаде 2018, стране 163–175).¹⁶ Јован Лествичник (2009, по-ука 6) наводи пример извесног исихасте са планине Хорив, који је стекао сећање на смрт и по упокојењу васкрсао из гроба. Црква у том погледу представља личност Пресвете Богородице која отвара пут обожењу природе (Лоски 2003, стране 143–145).

Зосима из Панопоља, који је био чувени алхемичар Александријске школе, такође наглашава чин успињања лествицом (Пингри & Катлер 1991). Александријска школа, која означава стваралачки период византинске алхемије, успешно је повезала филозофију антике са хемијским умећем (Марић 2002, стране 114–118). Превазишавши хеленистичко становиште где су филозофска теорија и занатске вештине биле раздвојене, она је знатно допринела појави математичке симболике током XVI и XVII века (Миловановић & Милићевић 2008). Никејски сабор, коме се приписује установаљење пасхалног правила, је бригу о његовом спровођењу поверио Александријској цркви чији је патријарх обавештавао остале

¹⁶ Пасхално правило које обједињује Сунчев и Месечев ход у том погледу представља *Камен мудросѣи*.

о датумима Васкрса. С тим у вези се помиње пасхални прорачун Ђирила Александријског од 95 година, који је Диокленцијанову еру (на латиснком Anno Diocletiani — Лета Диоклецијановог) употребио у својству деветнаестогодишњег узорка (Миловановић 2019).¹⁷

Цариградском патријарху Михаилу Керуларију је приписивана склоност алхемији (Самодурова 1989, страна 334).¹⁸ Примедба је од значаја будући да је за његовог столовања на патријаршијском трону настао Велики раскол који сматрамо претечом исихастичких спорова, при чему се сукоб између осталог односио на употребу квасних хлебова што је симболика преображене твари (Милаш 1985, стране 79–100). Догматска несугласица је наступила поимањем Свете Тројице по ком Дух исходи од Оца и Сина. По православном предању, Бог је један с обзиром на то да је један Отац, који представља монархистичко начело. Но будући Виновник преосталих лица, Он је уједно и граница саодноса којим стичу своју разноликост. Стога се Православна црква супротставила овом ставу који је крњио монархизам Тројице. Са становишта *филиокве* (на латинском *filioque* — и од Сина), јединство Свете Тројице је засновано на природи која се самим тим издиже у први план претварајући лица у унутарприродне везе. Узајамни односи по овом назору уводе разноликост у првобитно јединство божанствене природе, док за православну веру они упоредо означавају разноликост и јединство с обзиром да се према Оцу односе као према њеном начелнику (Лоски 2003, стране 52–53).

5. Питање календара

Православна црква говори о Богу Аврама, Исака и Јакова који је Тројица — Отац, Син и Свети Дух. Исповедати једно Божанство у том погледу значи видети у Оцу једини извор лица која од Њега попримају природу. Када, међутим, у први план иступи природа, лично искуство Тројице ишчежава уступајући место религиозној

¹⁷ Римски монах Дионисије Мали, коме је папин саветник Бонифације наложио да спроведе пасхално правило Никејског сабора, надовезао се на Ђирилове прорачуне. Како Диоклецијанова ера није коришћена у Риму, он је за потребу пасхалних таблица установио еру Христовог рођења (на латинском Anno Domini — Лета Господњег).

¹⁸ Михаилу Псел му је посветио свој спис *О њоме како начинији злайо*.

филозофији. На тај начин поимана, Света Тројица прераста у тројство које означава безличну природу објављену очовечењем Христовим. У таквом усмерењу, богословско умозрење постаје искуство божанствене природе која би претходила Тројици, чиме нас прикривеним обрлаћењем приводи мимоцрквеном неоплатонизму (Лосев 1927, §13, глава 6).¹⁹ Овај став се у пуној снази испољио одступањем од црквеног календара, што је посве очекиван исход с обзиром да догма представља богослужбену свест чији је израз календарски систем.

С тим у вези, помињемо дело Нићифора Григоре *О даишумима Васкрса* писано по налогу византинског цара Андроника II Палеолога, који га је овластио да предложи реформу календара. Григора је био историчар, политичар и верски полемичар, али се попут свог учитеља Теодора Метохита такође занимао природним наукама изучавајући између осталог астрономију. Обавио је поверени му задатак изложивши у наведеном делу своје закључке и предлоге, али из разлога превасходно верске природе ова реформа никада није заживела (Скребоња 2014, стране 128–130). Његов ученик Исак Аргир је потврдио несувислост црквеног календара, премда томе није придавао нарочити значај уверен да кончина историје наступа за непуних 119 година (Видосављевић 2010, страна 140).²⁰

Византински математичар, астроном и богослов Исак Аргир остао је упамћен по подршци Варлааму Калабријском у спору против Григорија Паламе, написавши три трактата у којима пориче божанствену природу Таворске светлости. Спорови су настали након неуспелих преговора о унији које је, по налогу цара Андроника III, водио Нићифор Григора са представницима папе Јована XXII. Ово је изазвало догматске сукобе у Византији, пошто је као бранитељ православља иступило светогорско монаштво. Исихастичко богословље је однело победу на сабору у Цариграду и Григора, будући осуђен, повукао се у манастир на две године.²¹ Радови Григоре и Аргира се сматрају претечом грегоријанске реформе која је два века потом узела маха.

¹⁹ Православна црква се томе супротставља својим апофатизмом оваплоћеним у живописном образу.

²⁰ Реч је о испуњењу византинске ере окончањем седмог миленијума.

²¹ Исак Аргир је такође анатемисан на неком од помесних сабора.

И надаље су реформа календара и унија ишле руку под руку. На Базелском сабору је усвојен пројекат који је израдила комисија чији је председник био кардинал Никола Кузански, али је његово спровођење обустављено. Током овог сабора вођени су преговори о унији са Православном црквом најпре у Ферари, а потом и у Фиренци. Намера је била да пошто се постигне уједињење буде уведен нови календар (Ангелов 2000, стране 68–69). Иако је цариградом завладао унијатски патријарх, унија је пропала пре свега захваљујући Светом Марку Ефешком и српском патријарху Никону који је одбио да присуствује њеном проглашењу.

Календарска реформа која је наступила током XVI века за столовања папе Гргура XIII, поистоветила је V-тачку Тропског зодијака и 21. март што је одговарало њеном положају током Никејског сабора. Ово је спроведено изостављањем десет дана и промењеним правилом преступања, чиме је календар истргнут из пасхалије сводећи се на циклус годишњих доба (Миловановић 2019).²² По објави реформе, папа је испратио своје посланике да уруче богате дарове цариградском патријарху Јеремији II укључујући и предлог да се приклони новом стилу. Ускоро је у Цариграду сазван сабор православних цркава који је грегоријански календар предао анатеми. Решење које су потписали царигардски, александријски и јерусалимски патријарх у присуству осталих чланова Сабора саопштено је свим православним црквама, венецијанском дужду Даконтију, папи Гргуру XIII и другима (Ангелов 2000, стране 71–72).

Исти став је поновљен више пута током наредних векова, што сведочи о учесталим притисцима којима је Православна црква била изложена. Слабљењем Турског Царства крајем XVII века, они се преламају и на српском народу. Аустријски цар Франц I је преко Краљевског угарског намесничког савета упутио *инџимайи* карловачком митрополиту Стевану Стратимировићу тражећи од њега савет када и како увести грегоријански календар у Срба (Руварац 1905, страна 197). Митрополит му је одговорио на латинском језику темељно доказавши немогућност да Православна црква усвоји нови стил (Стратимировић 1853).²³

²² При том реформа није обухватила дане недеље, што обелодањује назор да се календар разматра мимо пасхалног правила.

²³ У одговору цару, Стратимировић запажа да за римокатолике календар знатно

6. Закључак

Наведене танчине расветљавају космологију исихастичког покретљивости, која наглашава значај календарског питања што представља константу српске црквености. Она се пре свега огледа у заветном опредељењу за Небеско царство, чему је исихазам пресудно допринео (Тахиос 1975). Пећка патријаршија, која је у његовом артикулисању одиграла кључну улогу, представља пупак народа тј. космогонијско средиште. *Пећ* означава место где настаје Камен мудрости што је симбол Христа, чиме се космичка драма страдања, смрти и васкрсења пројектује на алхемијски поступак који одговара личном преображају твари (Елијаде 2018, стране 233–234). Ово је темељна одредница Косовског завета који се поистовећује са Голготом, што је израз богослужбене свести о изабраности народа (Познановић 1999; Тодоровић 2015, стране 274–286).

Свест о избору исихастичког подвига је непрестано присутна у Срба, тичући се између осталог односа према будизму који чини његов спецификум. Николај Велимировић (2003, страна 22) је с тим у вези закључио да сваки Србин у себи носи Индију. Она се јавља од народне епике до савремене књижевности, чему је пример песма Војислава Илића, који је сматра прапостојбином рајског живота (Антологија српске књижевности. Војислав Илић — Песме).²⁴ Путопис кнеза Божидара Карађорђевића (2018, страна XII) расветљава упадљиву сродност индијског и српског народа.

Дисова песма *Нирвана* представља уснули свет који ишчекује буђење (Антологија српске књижевности. Владислав Петковић DIS

мање представља богослужбено питање него за Православну цркву, будући да они веру препуштају свештенству и папи. Ми се пак сматрамо православним по свом обреду који је израз свеколиког живота, па такву одлуку није кадар донети ни митрополит нити архијереји без сазивања народне скупштине.

²⁴ *То је било — сећаш ли се? — њре милијун можда леџа*

И још увек није било ових људи, овој светџа.

Ја сам дио сам јосјодар од зверова и од љиџица

Ти си била моје миље, моја леџа невестџица.

И сада се живо сећам на џихоџно једно вече

Ти љочиваш на мом крилу, а ниже нас Ганџес љече.

Као сџражар љлавој неџа бледи месец џихо сјаје

А љрохладни веџар душе са висова Хималаје.

— Песме),²⁵ при чему будистичке слутње такође присуствују у осталим делима овог песника који о томе није имао подробних знања (Марић 2011, стране 120–130). Владика Николај везује *Нирвану* за тиховање сматрајући Буду пророком (Велимировић 1998, стране 67–69),²⁶ што је у крајњој линији потврђено присуством преподобног Јоасафа у црквеном календару 19. новембра и иконографији чему Студеница представља упечатљив пример. До истих је налаза дошао Милош Радојчић (2003) током свог боровка на Цејлону.

Никола Тесла (1937) је у чувеном интервјуу истакао да су хришћанство и будизам највеће религије како по бројности тако и по значају, износећи своје уверење да будућност изискује заједничко језгро обе. Остаје да се види да ли је тиме наговестио занимање за исихазам, које је већ деценијама у порасту (Радовић 2010, страна 5). У сваком случају, пасхално правило представља битан искорак ка поимању овог језгра.

Литература

- Аурелије Августин 2009. *Исјовести*, Дерета, Београд.
- Касијан Ангелов 2000. Стари календар и наука. У: Владимир Димитријевић (ур.) *Црква и време* (странице 53–94), Очев дом, Београд.
- Николај Велимировић 1998. *Молијве на језеру*, Евро — Невен, Београд.
- Николај Велимировић 2002. *Живој Свејој Саве*, Петровград, Зрењанин.
- Николај Велимировић 2003. *Индијска њисма*, Евро, Београд.
- Александар Видосављевић 2010. *Археологија календара (од велике сеобе до данас)*, Логос, Београд.
- Камај Дамасами 2014. / Khammai Dhammasami. / *Медијација сабраности у њракси*, Будистичко друштво „Средњи пут“, Београд — Нови Сад.

²⁵ *И нирвана имала је њада*
Појлед који нема људско око:
Без облака, без среће, без јада,
Појлед мрѡав и ѡразан дубоко.

²⁶ *Царски син Индије учи душу моју, да се исјразни ѡѡијуно од свеја семена и усева свејта, и ѡѡиадне од свих змијских ѡрелесѡи немоћне и сеновиѡе маѡерије, ѡа да као ѡразна, мирна, чистѡа и блажена Нирвана чека. Слава нека је Буди, царском сину и неумиѡном учиѡиѡу ѡарада свој!*

- Т. К. В. Десикачар 2015. *Срце јоје: развој личне љраксе*, Бабун, Београд.
- Милован Ђилас 2005. *Бесудна земља*, Политика, Београд.
- Милош Ђурић 1929. Христос у светлу јога-науке. *Српски књижевни гласник* 26(7), 521–527.
- Војислав Ј. Ђурић 1995. Узори Светог Саве. *Летопис Машице српске* 171(455), 491–498.
- Мирча Елијаде 2015. *Слике и симболи*, Factum издаваштво, Београд.
- Мирча Елијаде 2018. *Ковачи и алхемичари*, Factum издаваштво, Београд.
- А. Н. Зелинский 1996. *Конструктивныи принципы древнерусского календаря*, Подворье Русского на Афоне Свято-Пантелеимонова монастыря, Москва.
- Ендре фон Иванка 1952. / Endre von Ivánka. Byzantinische Yogis? *Zeitschriften der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 102(2), 234–239.
- Христо Јанарас 2005. *Метафизика љела*, Беседа, Нови Сад.
- Радован Казимировић 1940. *Тајанствене љојаве у нашем народу — креманско љророчанство*. Чарање, гатање, врачање и прорицање у нашем народу: прилог испитивању тајанствених духовних појава, Издање књижарнице Милорада П. Миланковића, Београд.
- Константинос Калокирис 1967. / Konstantinos Kalokyris. Byzantine iconography and 'liturgical time.' *Eastern Church Review* 1(4), 359–363.
- Кнез Божидар Карађорђевић 2018. *Зайиси о Индији: са 30 фототипафија*, Матица српска — Задужбина Краља Петра I, Нови Сад — Топола.
- Едвард Лабулеј 1859. / Edouard Laboulaye. Variété. *Journal des débats politiques et littéraires*, Jeudi 21. Juillet, 3–4; Mardi 26. Juillet, 2–3.
- Свети Јован Лествичник 2009. *Лествица*, Светило, Београд.
- А. Ф. Лосев 1927. *Философия имени*, Москва.
- Владимир Лоски 2003. *Оглед о мистичком догословљу источне цркве*, Хиландар, Света гора.
- Владимир Лоски 2006. *Боговиђење*, Хиландар, Света гора.
- Илија Марић 2002. *Философија на истоку Европје: огледи из византијске, руске и српске филозофије*, Плато, Београд.
- Илија Марић 2011. *Од философије до књижевности*, Плато, Београд.
- Никодим Милаш 1985. *Словенски ајосгולי Кирило и Методије и истина на љравославља*, Фототипско издање поводом 1100-годишњице од упокојења равноапостола и учитеља славног Светог Методија, Свети архијерејски синод Српске православне цркве, Београд.

- Милош Миловановић 2019. *Пиџање календара у свѣлосѣи йредања Српске йравославне цркве*, Архипелаг, Београд (у штампѣ).
- Милош Миловановић & Букашин Милићевѣић 2008. Вечност у једномѣ сату. *Садорносѣи: часоѣис Еѣархије Браничевске* 2, 273–287.
- Милош Миловановић & Бојан М. Томић 2016. / Miloš Milovanović & Bojan M. Tomić. Fractality and self-organization in the Orthodox iconography. *Complexity* 21 (S1), 55–68.
- Владан Перишић 1996. *Раскрића: сѣудѣје о јѣлинској и хришћанској фѣлософији*, Плато, Београд.
- Александар Петровић 2017. *Од Наландѣ до Хиландара*, Матица српска — Филолошки факултет, Нови Сад — Београд.
- Дејвид Пингри & Антони Катлер 1991. / David Pingree & Antony Cutler. *Alchemy* (χυμεία or χημεία). У: Alexander P. Kazhdan (ур.) *The Oxford Dictionary of Byzantium* (књига 1, стране 54–56), Oxford University Press, New York — Oxford.
- Жељко И. Познановић 1999. *Српска идеја*, Слободна књига, Београд.
- Никола Попмихајлов 2007. *Водич за йојце кроз савремену неумску ноѣиацију*, Јасен, Београд.
- Амфилохије Радовић 2010. Исихазам као освајање унутарних простора. У: *Исихазам: освајање унутарњих йросѣора* (странице 5–16), Манастир Подмаине, Будва / *Теолошки йоїлѣди* 9(3), 1976, 145–152.
- Светозар Радојчић 1952/53. Једна сцена из романа о Варлааму и Јоасафу у Цркви Богородице Љевишке. *Сѣаринар: орѣан Археолошкој ин-сѣишѣуѣи* 3/4, 77–81.
- Светозар Радојчић 1955. Индија у нашој старој књижевности и уметности. *Међународна йолиѣиѣика* 115, 13–14 / Svetozar Radojčić. India in Ancient Yugoslav Literature. *The Indo Asian Culture* 5(4), 1957, 387–395.
- Милош Радојчић 2003. О Буди и будизму, Коломбо 23. октобра 1968. У: Милош Радојчић & Чедомил Вељачић & Владѣта Јеротић. *Будизам и хришћансѣиво* (странице 11–102), Гутенбергова галаксија, Београд.
- Димитрије Руварац 1905. Покушај да Срби источно-православне вере усвоје нов — Григоријев — календар. *Српски Сион: званичан лѣсѣи Православној српској архијерејској синода Мѣйѣройолије карловачке за духовне, црквене и јерархијске сѣвари* 15(8), петак 15. април, 197–200.
- З. Г. Самодурова 1989. Естѣственнонаучные знания. У: З. В. Удальцова & Г. Г. Литврѣн (ур.) *Кулѣтура Византии. Вторая половина VII–XII в.* (странице 296–334), Наука, Москва.
- П. Сантив 1907. / P. Saintyves 1907. *Les Saints Successeurs des Dieux: essais de mythologie chrétienne*, Librairie critique, Paris.

- Ала Селаври 1997. *Обишвање безграничној у срцу: дисери из „Добројо-љубља“ и друјих духовних сјиса о нейресјаној молијви Госјогу Ису-су*, Манастир Хиландар, Света гора.
- Бранислав Скробоња 2014. *О рачунању времена и јравославном кален-дару*, Романов — Бард фин, Бања Лука — Београд.
- Трајан Стојановић 2006. Структурне основе миленаризма код Јужних Словена у XVII и XVIII веку, *Зборник Мајице срјске за друшјивене науке* 120, 21–34 / Traian Stoianovich. Les structures millénaristes Sud-Slaves aux XVII^e et XVIII^e siècles. *Actes du premier congrès international des études Balkaniques et Sud-Est Européennes*, Sofia, 26 août — 1 september 1966, III, Histoire (V^e — XV^e ss.; XV^e — XVII^e ss.), Sofia 1969, 809–819.
- Стефанъ Стратимировиџъ 1853. Царскому Величеству. *Сербскій льтописъ* 27(88), 87–116.
- Антониос-Емил Тахиос 1975. Исихазам у доба кнеза Лазара. У: Иван Божовић & Војислав Ј. Ђурић (ур.) *О кнезу Лазару: научни скуп у Крушеву 1971*. (стрaне 93–103), Филозофски факултет — Народни музеј Крушевац, Београд — Крушевац.
- Никола Тесла 1937. / Nikola Tesla. A Machine to End War: A Famous Inventor, Picturing Life 100 Years from Now, Reveals an Astounding Scientific Venture Which He Believes Will Change the Course of History. *Liberty*, February.
- Ивица Тодоровић 2015. *Срјска ѿајна: експериментјлна разматјрања сјецифичних сјрукјура и семанјичких образаца од изузетјној значаја у срјском ејнокулјурном конјексју*, Етнографски институт САНУ — Невен, Београд.
- Максим Трпковић 1909. *Празновање Васкрса у дан јуној Месеца*, Држав-на штампарија, Београд.
- Ејџи Хисамацу & Рамеш Патни 2015. / Eiji Hisamatsu & Ramesh Pattni. Yoga and the Jesus Prayer — A Comparison between aṣṭāṅga yoga in the Yoga Sūtras of Patañjali and the Psycho-Physical Method of Hesychasm. *Journal of Hindu-Christian Studies* 28, 55–75.

Презвитер ас Мср Миле Суботић

**ИСИХАСТИЧКИ ПОКРЕТ И СИНАИТИ
У МОРАВСКОЈ СРБИЈИ У САВРЕМЕНИМ
ПУБЛИКАЦИЈАМА НА ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ**



Презвитер

асс Мср Миле СУБОТИЋ

*Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд*

Рођен 6. 6. 1977. у Београду, Србија

Образовање

2002. Богословски факултет Светог Саве у Либертивилу, Илиној, САД, дипломирани теолог

2006. Универзитет Нотер Дам ду Лак, Индијана, САД, мастер теологије

Академска каријера

2018. Асистент за предмет Историја Српске Цркве (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

Историја Српске Цркве

УДК 271.2-58"13/14"=111
271.2-58=111"20"

Миле Суботић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за Историју Српске Цркве
msubotic@bfspc.bg.ac.rs

Исихастички покрет и синаити у Моравској Србији у савременим публикацијама на енглеском језику

Айсиџракић: Мали је број савремених публикација на енглеском језику које се баве темом исихазма и синаита у Цркви српских и поморских земаља. Рад се бави хронолошким и упоредним прегледом поглавља и одредница о исихастичком покрету и синаитима у Моравској Србији у новијим научним монографијама и речницима на енглеском језику. Рад има за циљ да укаже на ниво заступљености и интересовања за исихазам и деловање монаха синаита у Моравској Србији, на енглеском говорном подручју, односно у савременом западном друштву.

Кључне речи: исихазам, синаити, Моравска Србија, моравска школа, савремене публикације на енглеском језику.

Публикације на енглеском језику које непосредно или посредно говоре о монасима синаитима у Моравској Србији,¹ могу се поделити на монографије, речнике и периодику. Пажњу у овом раду обрађићемо на монографске публикације и речнике који се налазе на референтним одељењима универзитетских и матичних библиотека, које користи шири научна јавност. Што се православне богословске периодике на енглеском говорном подручју тиче, исихазмом и монасима синаитима се превасходно баве два научна часописа: *St.*

¹ Моравска србија је термин који користе историчари за српску средњевековну државу која је као самостална постојала у долинама Велике, Западне и Јужне Мораве у време Кнеза Лазара (1371–1389), након смрти цара Уроша (1355–1371). Моравска Србија је под Лазаревим сином Стефаном (1389–1427) постала Српска деспотовина након битке код Ангоре 1402. године.

Vladimir's Seminary Quarterly и *The Greek Orthodox Theological Review*. У њима се директно или индиректно говори о њиховом присуству у Моравској Србији, углавном у контексту историје и богословља исихастичког покрета. Будући да је циљ овога рада да укаже на ниво заступљености и интересовања за исихазам и деловање монаха синаита у Моравској Србији у савременом западном друштву у ширем смислу, у њему о богословској периодици неће бити речи.

Интересовање за исихазам и синаите на енглеском говорном подручју почело је у другој половини двадесетог века. Међутим, тек осамдесетих година двадесетог века почињу да излазе енглески критички преводи Филокалије и дела Григорија Паламе и Григорија Синаита. Важну улогу у том преводилачком и издавачком раду имали су Џон Мајендорф, професор Духовне Академије Светог Владимира у Њујорку и Тимоти Вер (митрополит Калистос), професор на Универзитету Оксфорд.² Ови преводи су настајали и објављивани до краја деведесетих година.³ Будући да се богословска и шири научна јавност на западу у овом периоду бавила углавном Григоријем Синаитом и Паламом, у монографијама и речницима на енглеском језику не налазимо ништа о исихазму у моравској Србији. Помен о монасима синаитима у Србији налазимо у свега неколико публикација тек почетком двадесет првог века.

² Џон Мајендорф је био уредник овог издања превода Григорија Паламе у оквиру едиције Класици западне духовности, док је предговор написао Јарослав Пеликан, дугогодишњи професор историје на америчком универзитету Јејл. *Gregory Palamas: The Triads* (Classics of Western Spirituality), ур. Meyendorff, John, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1982. Већи део радова и прилога на тему исихазма Калистоса Вера је објављен у ауторском зборнику радова у издању издавачке куће Духовне академије Светог Владимира у Њујорку. Ware, Kallistos, *The Inner Kingdom: Volume 1 of the Collected Works*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001.

³ *The Philokalia: The Complete Text* (Vol. 1); *Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth*, прев. Palmer, G.E.H., Sherrard, Philip и Ware, Kallistos, Faber and Faber, London, 1983; *The Philokalia: The Complete Text* (Vol. 4); *Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth*, прев. Palmer, G.E.H., Sherrard, Philip и Ware, Kallistos, Faber and Faber, London, 1999.

Моравска Србија и синаити у монографијама на енглеском језику

Монографска публикација *An introduction to the Christian Orthodox Churches* је рад Џона Бинса, директора Института за источно-хришћанске студије на Универзитету Кембриџ. Бинс у њој на два одвојена места говори о Моравској Србији. Он најпре укратко пише о распаду Душановог царства, и поразима српске војске на Марици и Косову.⁴ На том месту додаје да је косовски мит ехо чувене битке која је инспирисала циклус епских песама. Бинс спомиње Григорија Синаита као једног од родоначелника исихастичког покрета на нашим просторима.⁵

Byzantium: Faith and Power (1261–1557) је каталог веома запажене изложбе која је одржана 2004. године у Метрополитен музеју у Њујорку. У овој публикацији је професор Слободан Ђурчић објавио рад о богослужбеном простору у византијској културној сфери с краја четрнаестог и почетка петнаестог века. У овом раду он углавном пише о настанку и карактеристикама моравског стила. Ђурчић између осталог напомиње да су исихасти били присутни на северозападу Српске деспотовине, и да су утицали на промене у црквеној уметности. Те промене су уочљиве у сакралној архитектури, будући да су храмови грађени за њихове потребе поставили значајно сведенији.⁶

Колин Велс, амерички аутор бројних чланака из области историје и културе, писац је кратке, концизне и запажене монографије *Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World*. У њој пише о мисионарима, мистцима и филозофима који су ромејске идеје пренели Италијанима, Арапима и Словенима. У овој књизи се синаити на простору Моравске Србије први пут спомињу у ширем контексту. Колин Велс у својој студији настоји да широј читалачкој публици појасни како су они инспирисали ренесансу,

⁴ Binns, John, *An introduction to the Christian Orthodox Churches*, Cambridge University Press, 2003, 197.

⁵ Binns, John, *An introduction to the Christian Orthodox Churches*, Cambridge University Press, 2003, 129.

⁶ Curcic, Slobodan, "Religious Settings of the Late Byzantine Sphere", *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, ур. Evans, Helen C. The Metropolitan Museum of Art, New York, 2004, 74–75.

златно доба исламског учења и Православље у Русији. Говорећи о Србији у другој половини четрнаестог и првој половини петнаестог века, Колин Велс бележи да је Стефан Душан желео да постане владар византијско-српског царства, користећи унутрашње сукобе у Византији. Иако није успео да спроведе намеру да буде признат као „цар Срба и Грка“, обликовао је свој двор и администрацију по цариградском моделу. На тај начин је византинизирао српску државну управу и законодавство, сматра Велс. Он у наставку додаје да се снажна Србија урушила након Душанове смрти, када су Османлије продрле на Балкан победивши у биткама на Марици, 1371. године, и Косову, 1389. године. Велс напомиње да је Косовски бој, у коме су погинули и српски кнез Лазар и турски султан Мурат, добио епску димензију у потоњој легенди. Он додаје да су Срби, као и Византинци, од турске најезде предахнули на кратко након пораза Османлија од стране кана Тамерлана 1402. године.⁷

О монасима Синаитима Колин Велс говори у засебном поглављу своје монографије под насловом „Наслеђе мистика“. Он указује да су политичке последице исихастичког покрета биле ствар тренутка, али да су његове културне последице биле суштинске и далекосежне. Велс сматра да новија истраживања указују да је исихазам други степен византијске културне дифузије у словенски свет. Под првим степеном се у том случају подразумева мисионарска делатност солунске браће Кирила и Методија. Колин Велс сматра да су оба степена једнако важна, посебно зато што су поред вере утицала на уметност и књижевност. Утицаји и последице исихастичког покрета су се ширили у византијском комонвелту, почевши од Бугарске и Србије, да би на крају досегли до Русије као последњег одредишта. Велсово је мишљење да је овако далекоком византијском утицају допринео јединствен књижевни покрет на Балкану с краја четрнаестог века. У њему су значајну улогу још једном имали Бугари, пре свега патријарх Јефтимије Трновски почев од 1370. године. Овај исихаста је провео скоро десет година у Цариграду и на Светој Гори у тиховању и преписивању словенских књига. Јефтимију Трновском је било јасно да су словенски дијалекти током времена еволуирали у националне језике, што је старословенски учинило

⁷ Wells, Colin, *Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World*, Bantam Dell, New York, 2007, 218.

мртвим језиком. Јефтимијева књижевна реформа је у основи била конзервативна, и имала је за циљ да обнови језичку чистоту старих словенских превода. Он је у том настојању још унео снажан исихастички елемент у исихастима драге списе Јована Лествичника, Симеона Новог Богослова, Григорија Синаита и Григорија Паламе.⁸ За посленике овог књижевног покрета Колин Велс каже да су били перипатетици пешадинци исихастичке интернационале, сачињене од Бугара, Срба, Руса, Румуна и других. Ови млади људи су радили у монашким заједницама исихаста на Светој Гори, у Солуну и Парорији. Они су се једни крај других бавили преписивањем, пре него што су своје драгоцене књиге слали у своје постојбине. На тај начин су утицали на настанак оригиналних књижевних дела других писаца у словенским земљама, која су примила исихастички наратив.⁹ Занимљиво је да је назив исихастичка интернационала, који Велс користи, прихваћен у академском свету у Америци и уопште на енглеском говорном подручју.¹⁰

Монографска публикација на енглеском језику, која детаљније и у још ширем контексту говори о синаитима у Моравској Србији, објављена је пре пет година под насловом *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*. Ауторка ове опширне студије је Анита Стрезова, историчар уметности и византолог са Државног универзитета Аустралије. У поглављу у коме говори доласку исихазма у словенске земље, она говори о Цариграду као његовом исходишту почевши до 1347. године. Међутим, овај покрет је изашао изван граница Византије у практичном смислу са Свете Горе, на којој су доста времена провели Григорије Синаит, Палама, патријарси Калист и Филотеј, Свети Сава и Нил Сорски. Када је овај духовни покрет стигао у словенске земље, словенски народи

⁸ Wells, Colin, *Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World*, Bantam Dell, New York, 2007, 278–279.

⁹ Wells, Colin, *Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World*, Bantam Dell, New York, 2007, 280.

¹⁰ Једна од последњих публикација које су објављене на енглеском језику на тему исихазма и синаита има назив исихастичка интернационала у једном од наслова. Уп. Speake, Graham, “St Gregory of Sinai (c.1265–1346): Initiator of the ‘Hesychast International’”, *A History of the Athonite Commonwealth: The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

су елементе његовог учења и праксе прихватили, одбацивали и прилагођавали. Позивајући се на Оболенског, она пише да су кроз исихазам различити делови Византије били повезани са центром. Исихазам је према томе имао значај колико и мисионарска делатност Кирила и Методија, иако РOMEЈИ нису имали интереса да га шире међу Словенима, који нису знали грчки, и којима су хеленистичке идеје и принципи били далеки. Мишљење Стрезове је да се исихазам са Свете Горе по читавом Балкану раширио преко Парорије у Бугарској. Теодосије Трновски, један од најпознатијих ученика Св. Григорија Синаита, основао је монашку заједницу у близини Калиферова под покровитељством бугарског цара Јована Александра, 1350. године. Његови ученици су десет година касније почели да оснивају монашке заједнице широм Бугарске, у Србији, Румунији и Угарској.¹¹

Анита Стрезова сматра да се културни развој српске средњевековне државе одвијао истовремено са развојем исихастичког покрета на њеном простору. Исихазам је у српске манастире стигао из Халандара на Светој Гори. Стрезова запажа да је у погледу израде и преписивања рукописних књига српски манастир Хиландар превазишао бугарски манастир Зограф. За разлику од Бугара, Србима је исихастичку праксу са Свете Горе донео Свети Сава, који је био принц, монах, књижевник, законодавац и дипломата. Ауторка студије подсећа да је Савин биограф Теодосије напомињао да је Свети Сава тежио усамљеничком животу са строгим правилом молитве и читања псалама. Савини први књижевни радови су били „Хиландарски типик“ и „Карејски типик“, који су упућивали на исихастички монашки живот. Стрезова белижи да је цар Душан дошавши на престо под своју власт ставио Свету Гору, и да је то поспешило исихастички утицај у Србији. До потпуног утицаја исихазма у Србији је дошло за владавине Кнеза Лазара (1371 — 1389), који је своја врата отворио бројним монасима, писцима и уметницима. Они су сигурно уточиште у Србији налазили бежећи од сталних ратова у Византији у последњој четвртини четрнаестог века. Ауторка додаје да су у том периоду на српски језик први пут

¹¹ Strezova, Anita, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, ANU Press, Acton, 2014, 26, 27.

преведена дела Григорија Синаита и Св. Григорија Паламе. Тада је колонија монаха исихаста, који се називају синаитима, основана на Кучајским планинама у централној Србији. Чинили су је монаси српског, бугарског и грчког порекла. Међу њима је био Ромило из Видина, полу-Грк полу-Словен, који се како пише Анита Стрезова, бежећи од турске најезде на Свету Гору настанио у манастиру Раваница. Он је према њеном мишљењу био главни преносилац исихазма у манастире средњевековне Србије. Исихазам је тако постао веома утицајан у Моравској Србији, у коју је Кнез Лазар преместио административни и црквени центар. Од тада долази до развоја духовних центара Љубостиња, Ресава и Лазарица. Анита Стрезова запажа да је моравска школа, стил у црквеној уметности тог доба, настао под утицајем исихазма. Позивајући се на критичко издање енглеског превода „Филокалије“, Стрезова још наводи да је ученик Григорија Синаита по имену Јаков донео исихастичко учење у средњевековну Србију. Овај монах је према том извору 1360. године слао исихастичке списе на Синај. Ауторка студије још додаје да је у време деспота Ђурђа Бранковића (1427–1456) у Србији дошло до још већег прилива монаха, верских и културних личности, које су биле носиоци исихастичких идеја. У том периоду исихазам је постао присутан у области Зете, којом је управљала Јелена Балшић, ћерка Кнеза Лазара.¹²

Анита Стрезова сматра да је исихазам спречио распад структуре византијског комонвелта, тако што је зауздао српски национализам. Након што је цариградски патријарх Калист изопштио цара Душана (1331–1355) и српске црквене великодостојнике, монах исихаста Исаија је посредовао у помирињу Цркава у време Кнеза Лазара (1371–1389). Помирење и ширење исихазма у средњевековној Србији је довело до канонског признавања српског патријарха Јеремије (sic!),¹³ који је био исихаста Бугарин. Стрезова додаје да је

¹² Strezova, Anita, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, ANU Press, Acton, 2014, 34–35.

¹³ У библиографији за овај део свог рада Анита Стрезова наводи дела Фрање Миклошића, Николаја Велимировића, Владимира Мошина и Атанасија Јевтића. Међутим, очигледно је да је направила превид, будући да је реч о патријарху Св. Јефрему (1375–1380, 1389–1390. године). У наставку она каже да је до помирења Српске Цркве са Цариградом дошло 1379. године.

исихазам допринео процвату агиографске литературе у средње-вековној Србији, као и настанка темељних превода богослужбених текстова. До богослужбене реформе дошло је након превођења „Јерусалимског типика“. Монах и дипломата Исаија је у другој половини четрнаестог века превео радове Дионисија Ареопагита, који је био основа византијског богословља. Анита Стрезова на крају овог дела свог рада закључује: „Упркос постепеном слабљењу и дезинтеграцији државе након Косовске битке 1389. године, исихазам је утврдио православну свест Срба и донео дух отпора у њихову хришћанску животну философију (прев. са енгл. М. С.).“¹⁴

Синаити у Моравској Србији у речницима на енглеском језику

Међу речницима у референтним одељењима универзитетских и матичних библиотека на енглеском говорном подручју постоје свега две важније публикације које су доступне широј акадамској јавности и читалачкој публици. *The Oxford Dictionary of Byzantium* је тротомна публикација коју је у Сједињеним Државама објавила издавачка кућа Универзитета Оксфорд, 1991. године. Уредник ове књиге је Александер Каждан, који је са византинолозима из читавог света написао преко пет хиљада одредница. Скоро све одреднице пропраћене су стручном литературом, мапама, табелама, цртежима и генеалогима.

Алис Мери Талбот у одредници о Григорију Синаиту пише да се бежећи пред Турцима населио у Парорији у Тракији, где је добио помоћ и подршку бугарског цара Јована Александра. У манастиру који је подигао 1330. године, окупио је монаштво грчког и словенског порекла. Међу њима су били Григоријев биограф и будући цариградски патријарх Калист,¹⁵ Теодосије из Трнова, и Ромило из Видина.¹⁶

¹⁴ Strezova, Anita, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, ANU Press, Acton, 2014, 36.

¹⁵ Адаптација житија Св. Григорија Синаита од патријарха Калаиста је објављена на енглеском језику у Balfour, D., "Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile", *Theologia* 53, 1982, 30–62.

¹⁶ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991, 1872, 883.

У одредници о Ромилу из Видина ауторка Алис Мери Талбот говори да му је отац био Грк а мајка Бугарка. Будући да је био из угледне породице, родитељи су му уговорили брак. У намери да то избегне, млади Рајко (Рушко), како му је било световно име, замонашио се у манастиру Богородице Одигитрије. Будући да је више волео идиоритмијски монашки живот, Ромило се придружио Григорију Синаиту у Парорији. Након турског напада на Парорију, Ромило је отишао у Велику Лавру на Светој Гори. Одатле је након Маричке битке 1371. године, свој пут завршио у српском манастиру Раваница.¹⁷ Алис Мери Талбот на крају одреднице о Св. Ромилу напомиње да је његово житије пре 1391. године написао Грк Григорије, који је био његов ученик на Светој Гори.¹⁸

Други важан речник је *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, публикација која се налази на референтним одељењима библиотеке на енглеском говорном подручју, и користи је шира јавност. У овом речнику је одредницу „Српско хришћанство“ написала Зага Гавриловић, истраживач на Институту за напредна истраживања на пољу хуманистичких студија Универзитета у Бирмингему. У њој налазимо да је након Косовске битке кнез Лазар канонизован, и да је војни пораз представљен као морална победа у књижевности и богослужбеној химнографији. Опредељење за Царство небеско уместо за овоземаљску славу се ослања на учење Светога Саве, тако што хришћанска жртва води ка спасењу, сматра Зага Гавриловић. Сећање на Косовски бој је стога постало трајно, и инспирисало настанак циклуса епских песама. Српска деспотовина је била смањена држава, која је одолевала Турцима до 1459. године. У том последњем периоду, под заштитом деспота Стефана Лазаревића (1389–1427) и Ђурађа Бранковића (1427–1456), у важним монашким центрима Мораве и Браничева, преписиване су и украшаване рукописне књиге. Иако напомиње да је духовни и културни живот био активан у северо-источној Србији, Зага Гавриловић изоставља да помене присуство и утицај исихаста

¹⁷ *The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991, 1872, 1812.

¹⁸ Ово житије Св. Ромила је преведено на енглески језик и објављено у часопису *Byzantine Studies/Etudes Byzantines*. Bartusis, M., Ben Nasser, K., Laiu, A., “Days and Deeds of a Hesychast Saint: A Translation of the Greek Life of Saint Romylos”, *Byzantine Studies/Etudes Byzantines* 9, 1982, 24–47.

и Синаита, нити њихово присуство и учење доводи у везу са Косовским заветом.¹⁹

На основу изложеног можемо да закључимо да се о синаитима у Моравској Србији на енглеском говорном подручју у новије време писало врло мало. Поред тога, у вези са поимањем исихазма на нашим просторима у западној мисли постоје још два проблема. Први је недовођење у везу овог духовног и социјалног покрета са настанком Косовског завета. Исихазам је неупитно продро и све сфере српског средњевековног друштва, утичући на верски и друштвени живот, уметност и књижевност. На тај начин је несумњиво дошло до његове дифузије са светосавским духовним наслеђем, што је заокружило идеју опредељења Срба с краја четрнаестог и почетка петнаестог века за живот будућег века. Други проблем је наратив о пренаглашеним бугарским утицајима на даљи развој српске средњевековне књижевности, а самим тим и идејних токова у овом периоду. Стога пред српским богословима, али и посленицима на пољу друштвено-хуманистичких студија уопште, стоји много изазова у вези са афирмацијом и контекстуализацијом исихазма у средњевековној Србији. Научни рад на афирмацији и контекстуализацији исихазма у моравској Србији на енглеском говорном подручју знатно би допринео промоцији српског духовног и културног наслеђа у западном свету.

¹⁹ *The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Ур. Parry, Ken, Melling, David J., Brady, Dimitry, Griffith, Sidney H., Healey, John F. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2001, 445.

Литература

- Balfour, D., "Saint Gregory of Sinai's Life Story and Spiritual Profile", *Theologia* 53, 1982.
- Bartusis, M., Ben Nasser, K., Laiu, A., "Days and Deeds of a Hesychast Saint: A Translation of the Greek Life of Saint Romylos", *Byzantine Studies/ Etudes Byzantines* 9, 1982.
- Binns, John, *An introduction to the Christian Orthodox Churches*, Cambridge University Press, 2003.
- The Blackwell Dictionary of Eastern Christianity*, Уп. Parry, Ken, Melling, David J., Brady, Dimitry, Griffith, Sidney H., Healey, John F. Blackwell Publishers, Malden, Massachusetts, 2001.
- Curcic, Slobodan, "Religious Settings of the Late Byzantine Sphere", *Byzantium: Faith and Power (1261–1557)*, ур. Evans, Helen C. The Metropolitan Museum of Art, New York, 2004.
- Gregory Palamas: The Triads* (Classics of Western Spirituality), ур. Meyendorff, John, Paulist Press, Mahwah, New Jersey, 1982.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, New York 1991.
- The Philokalia: The Complete Text (Vol. 1); Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth*, прев. Palmer, G.E.H., Sherrard, Philip и Ware, Kallistos, Faber and Faber, London, 1983.
- The Philokalia: The Complete Text (Vol. 4); Compiled by St. Nikodimos of the Holy Mountain and St. Markarios of Corinth*, прев. Palmer, G.E.H., Sherrard, Philip и Ware, Kallistos, Faber and Faber, London, 1999.
- Speake, Graham, "St Gregory of Sinai (c.1265–1346): Initiator of the 'Hesychast International'", *A History of the Athonite Commonwealth: The Spiritual and Cultural Diaspora of Mount Athos*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Strezova, Anita, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*, ANU Press, Acton, 2014.
- Ware, Kallistos, *The Inner Kingdom: Volume 1 of the Collected Works*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, 2001.
- Wells, Colin, *Sailing from Byzantium: How a Lost Empire Shaped the World*, Bantam Dell, New York, 2007.

Hesychasm and Sinai Monks of the Moravian Serbia in the Contemporary English Publications

Summary: This paper is an overview of contemporary publications in English dealing with hesychasm in Moravian Serbia. Very few books and dictionaries mention this movement brought to the Medieval Serbia by Sinai Monks. Monks refugees from Sinai and Mount Athos were culture and intellectual persons. Their presence in the Moravian Serbia made a strong impact on the Slavic literature and church art. Books and dictionaries in English exaggerate the role of Bulgarian cultural centers of Turnovo in shaping Serbian literacy and art in Serbia in the late fourteenth and the early fifteenth centuries. Some authors of the books and dictionaries in English realized that hesychasm was a key component of Serbian Saint Sava Way and Kosovo Testament.

Keywords: Hesychasm, Sinai Monks, Moravian Serbia, Moravian School, contemporary English publications.

Проф. др Богдан Лубардић

ИСИХАСТИЧКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ
МОЛИТВЕНОГ ДНЕВНИКА ЈУСТИНА ПОПОВИЋА:
КОМЕНТАР НА ПРВУ ПРИМЕДБУ ПОПОВИЋА КАНТУ



проф. др Богдан ЛУБАРДИЋ

Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд

Рођен 1. 11. 1964. у Дар ес Саламу, Танзанија

Образовање

1993. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
диплома из филозофских наука

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

2009. Универзитет у Београду, Филозофски факултет,
докторат из филозофских наука

Академска каријера

1995. Асистент-приправник на катедри за философију
(Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2003. Асистент на катедри за философију (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2010. Доцент на катедри за философију (Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

2015. Ванредни професор на катедри за философију
(Универзитет у Београду, Православни богословски факултет)

Област истраживања

философија религије, религијска философија, теологија културе, историја српске теологије

УДК 271.2-1 Јустин Поповић, свети

271.2-587.7

141.4 Кант И.

Богдан Лубардић

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд

Катедра за философију

bogdanmiloslubardic@gmail.com

Исихастичке претпоставке
Молићвеної дневника Јустина Поповића:
коментар на прву примедбу Поповића Канту*

Айспракић: *Молићвени Дневник* (1920/1921–1925) Поповића видимо као потврду да је Поповић врло рано заузео у суштини исихастички однос према молитви. Како рани критички запис Поповића о Канту назначује, на основу таквог устројења и поимања молитве, такође из тога происходећих благодатних опита, успоставио је духовне критеријуме за процењивање философских и теолошких учења: како оних што их је усвајао или синтетички прерађивао, тако оних што их је одбацивао, како оних са Запада тако оних са Истока. У том смислу он философију Канта не може да прими као философски оквир за разумевање Бога, човека и света. Та философија негира или сматра илузорним (у најбољем случају агностички заграђује) управо темеље његове исихастичке гносеологије и сходне томе методологије, као и „ноуменске“ предметности на које се обе односе. Захваљујући у раду изведеним херменеутичко-критичким рефлексијама осветљавамо разлоге из којих Поповић просветитељску философију Запада (Aufklärungsphilosophie) посматра полемичко-критички, у основи као врсту хетерогене традиције мисли у односу на циљеве и претпоставке утемељења духовности, теорије и праксе у традицији исихастичког православља, којем на особен начин припада. Своју интерпретацију и примену исихастичке гносеологије и методологије он симболише изразом „молитвена философија“. Део разлога за неслагање и разилажење са философијом просветитељски заснованом на људском уму самом, лежи у супротстављеним схватањима циљева процеса еманципације умом (Emanzipationsprozess), као и различитим концепцијама моћи и немоћи управо умности. У раду презентујемо екстензивни коментар на прву

* Наши курзиви у цитатима означени су астериском [*].

Поповићеву критику Канта (06/19.01.1921). То је вероватно и прва у језгри програмски формулисана критика нехришћанске и хришћанске философије протестанског Запада. Уважавамо чињеницу да оксфордска дисертација заузима томе аналогно становиште 1916–1919, преко Поповићеве идентитетске ре-рецепције црквених отаца преко философских списа руских мислилаца надахнутих филокалијским корпусом.

Кључне речи: исихазам, молитва, духовно искуство, духовна философија, Јустин Поповић, услови могућности сазнања, просветитељска философија, Имануел Кант, благодат, слобода, ум, протестантски Запад, Православни Исток.

1. Увод.
2. Исихазам и пракса молитве.
3. Исихазам Дневничких записа Јустина Поповића.
 - 3.1. Поповић и Кант: Богојављенски запис 1921.
 - 3.2. Поповић и Кант: патролошки трактати 1926–1927.
 - 3.3. Поповић и Кант: сазнање као болест или сазнање болести.
4. Закључак: молитва, благодат, слобода, мисао.

1. Увод. *Молићвени Дневник*¹ Јустина Поповића вођен је крајем 1920. и током 1921. до 1925. године. Записи из *Молићвеној Дневника* коинцидирају почетку службе Поповића у својству суплента² Богословије Свети Сава. Та установа је у то време измештена из Београда у Сремске Карловце. Након што се вратио са студија у Оксфорду (1916–1919),³ млади теолог и хришћански философ тамо прво предаје Свето писмо Новог Завета, потом догматику и патрологију. Ти дневнички записи, углавном,⁴ до сада нису узимани у обзир као извор за истраживање односа молитвене духовности и теоријских основа његове хришћанске философије и теологије. Није могуће ваљано разумети теоријске основе мисли Поповића

¹ Јустин Поповић, *Молићвени Дневник*, у: исти, *На Бојочовечанском йујуу*, Београд: Ђелије, 1980, 119–130.

² Са почетком у октобру 1921. године.

³ Богдан Лубардић, „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки йроблеми и резултатии*, књ. 10, Зборник радова научног скупа (ПБФ Београд, 27. и 28. мај 2011), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2011, 75–197.

⁴ Додуше, *Молићвени Дневник* је узиман у обзир за друга научна истраживања. Видети: Ксенија Кончаревић, „Језик и стил дневничких записа Јустина Поповића“, *Научни састіанак слависіа у Вукове дане*, књ. 27:1 (1998) 507–516.

без претходног разумевања опитних основа његове мисли. Стога овде презентујемо илустрацију којом заснивамо такав став.

У контекстуализацији рефлексива Поповића из *Молићвеној Дневника* помагаће нам духовни, теолошки и философски оквири његових *Подвижничких и дојословских појављања*⁵. По хронологији, тематском садржају и ставовима та *Појављања* се у одређеној мери преклапају са мислима из *Молићвеној Дневника*. *Појављања* јасно илуструју развој мисли и искуства Поповића, још од 1915. све до 1979. године. У њима не примећујемо прелом или радикални обрт основа његовог мишљења. Напротив, на делу је продубљивање и разграђивање интуиција, асоцијација и ставова који су у језгру већ присутни у *Молићвеном Дневнику*. Разлог томе је тај што мисао Поповића рано успоставља јединство полазних теоријских и практичних претпоставки, у историјском контексту њиховог огледања и ангажовања. Јединство интегрисаног карактера мисли Поповића презентују редактори *Појављања* (Атанасије Јевтић и Амфилохије Радовић). Они увиђају органске везе између многих аспеката мисли Поповића: та „... бележења ових философских мисли, молитвених размишљања, надахнутих тумачења места из Светог Писма, искустава из православног црквеног, подвижничког и богословског живота и опита...”⁶. Пошто смо у студији: „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб — о проблему хетерогених традиција мишљења“ (Београд 2011)⁷ однос Поповића према теоријској и практичкој философији Канта изложили подробно, руководећи се методом историје учинака у херменеутичком смислу, а посматрањем рецепције Канта код Флоренског и преко Флоренског код Поповића, квалификовано, приликом овде последујућег коментара на прву нама познату примедбу Поповића Канту (МД 06.01.1921), и ту студију ћемо имати за један од оквира интерпретације дневничког записа Поповића о Канту.

⁵ Отац Јустин Поповић, *Подвижничка и дојословска појављања*, у: исти, *На Божочовечанском њушу*, Београд: Ђелије, 1980, 131–187.

⁶ Редактори, „Напомене уз текстове овог издања“, у: Јустин Поповић, *На Божочовечанском њушу*, 1980, 338.

⁷ Богдан Лубардић, „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб — о проблему хетерогених традиција мишљења“, у: Ирина Деретић (уред.), *Историја српске филозофије I*, (Београд: Evro Giunti, 2011), 227–299.

2. Исихазам и пракса молитве. *Молийвени Дневник* је сведочанство рано успостављеног исихастичког карактера духовности Поповића, нарочито молитвених изражаја те духовности. Историјски и духовно гледано, исихазам је промовисан и слављен на хришћанском Истоку. Ту налазимо његова изворишта, такође традицију непрестаног потврђивања кроз реактуализације: од пустиња Египта Макарија Великог, Сирије Исака Ниневијског, пространстава Кападокије Евагрија Понтијског и Григорија Нисијског, преко духовности Диадоба Фотичког, Јована Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Новог Богослова — који су узорито и класично интегрисани у атонску духовност (кодирану и пренесену у корпусу филокалијских списа, и делу Никодима Агиорита, укључујући корпус радова Григорија Паламе), до потврда значаја исихазма у животима и делима многих новијих православни духовних отаца — нарочито упечатљиво изражено у Румунији и Русији, кроз заузимања Пајсија Величковског, Тихона Задонског, Игнатија Брјанчанинова и оптинских старца.

На неправославном Западу, како римокатоличком тако протестантском, исихазам је или одбациван или подозреван као проблематични „мистицизам“⁸. Углавном услед неразумевања насталих из многих разлога: догматолошких, културолошких и друштвено-политичких. Након усвајања *Аѿиоритској ѿомоса* (1340–1341),⁹ који као својеврсна систематизација учења Паламе (1296–1357) представља одговор православног Истока на критику са латинског Запада (класично изражену у оспоравањима исихастичког учења и делатности што их износи Варлаам Калабријски с. 1290–1348), исихазам постаје прихваћен као један од одликовних видова православног

⁸ Следећи запис под одредницом „Исихазам“ стоји у *Римокаѿоличкој енциклопедији*, у маниру антипаламита првог тридесетлећа 20. века, нпр. Жужиа, Жисардема, Хаусхера, Кандала и других (који „прејемствују“ дух Варлаама Калабријског, Никифора Григоре, Григорија Акиндина и др). Литургичар Адриан Фортескју (Adrian Fortescue [1874–1923]) потписује следеће: Исихазам је „... систем мистицизма [...]. По себи опскурна спекулација чији је исход најнеобузданија форма мистичке екстраваганције, постао је парола политичке партије [...]. Ерхард (Ehrhard) га с правом описује као 'реакцију националне јелинске теологије против инвазије западне схоластике' (Krumbacher, *Byzant. Litt.*, 43)“: *The Catholic Encyclopaedia*, vol. VII, New York: Robert Appleton Company, 1910.

⁹ Томос је потом потврђен на Цариградском саборима 1341, 1347 и 1351.

хришћанског предања. У одбрану свештених исихаста устаје не само Григорије Палама већ велики број подвижника и теолога, укључујући и новије православне мислиоце.¹⁰

У Србију и српско духовно предање исихазам улази многим путевима. Фигура светогорски васпитаног и образованог Саве Српског је кључна у тој примопредаји. С правом се Сава Српски сматра за „исихасту пре исихаста“ 14. века: „... јер је за извор и гаранцију правог богословља стављао пре свега заједницу и општење са Богом Живим и Истинитим, то јест молитвено-подвижнички и литургијско-богослужбени живот по Богу и у Богу, који једино уводи и посвећује у тајне богословља, [...] богослављења, и животом и

¹⁰ Референтна афирмативна теолошка мишљења о теологији исихазма, на пример, износе Владимир Лоски, Јован Мајендорф, Јован Романидис, Атанасије Јевтић и Сергије Хоружиж. При чему се поменути аутори не слажу у свему у оценама и схватањима тог сложеног феномена (како показује, рецимо, критика Мајендорфа коју полемички интонира Романидис). Видети: Vladimir Lossky, *Vision de Dieu*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1962 = Vladimir Lossky, *The Vision of God*, превод: A. Moorhouse, London: The Faith Press, 1963 = исто, Crestwood — New York: SVSP, 1983; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood — New York: SVSP, 1976; Jean Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959 = скр. верзија: John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London: The Faith Press, 1964; Иоанн Мейендорф, *Триады в защиту священнобезмолствующих святого Григория Паламы*, перевод и критическое издание в 2 тт., Лувэн 1959; Иоанн Мейендорф, „О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии восточной Европы в XIV в.“, у: *История Церкви и восточно-христианская мистика*, Москва 2000, 561–574; John S. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960) 186–205 — део 1 и John S. Romanides, „Notes on the Palamite Controversy and Related Topics“, *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1963) 225–270 — део 2; Атанасије Јевтић, „Онај Који Јесте — Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“, *Теолошки њоїледи* 1–3 (1985) 95–119; Атанасије Јевтић, „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, *Теолошки њоїледи* 4 (1985) 201–212; Atanasije Jevtić, „Prolegomena za isihastičku gnoseologiju“, *Filozofske studije* 16 (1984) 101–155 = исто у Атанасије Јевтић, *Духовнось православља*, Храст, Београд ¹1990, 112–201 (исто, ²2001, 119–184); Сергей С. Хоружий, *Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении*, Москва: Центр психологии и психотерапии, 1991 (књига је написана 1978). Литература о теолошким основама исихазма, као и о културно-историјском контексту исихастичког покрета и његовом интелектуалном и политичком утицају безмало је непрегледна. Број значајних аутотра је неупоредиво већи од горепоменутих.

умом и речју“.¹¹ Атанасије Јевтић у сабрање ученика Саве Српског убраја не само Доментијана и Теодосија, Данила Пећког и Данила Бањског, патријарха Јефрема и старца Исаију Хиландарца, већ и Стефана Лазаревића, Григорија Цамблака, генерације раваничких и студеничких монаха, Лонгина Зографа и патријарха Пајсија Јањевца, чак Гаврила Стефановића-Венцловића. Критеријум укључења у учеништво Сави Српском кроз векове поставља тако да се мора испунити услов да теологија буде схваћена као „православно доживљајно богословље“¹² — са „апофатичким и доксолошким“ карактеристикама: тек потом као појмовни говор о Богу из формалних знања о Богу. Тај критеријум уједно синтетише исихастичку златну нит што спаја подбројане, и многе друге теологе на историјском путу српске теологије:¹³ византијске и нововизантијске, древне и новије. Јустин Поповић не само да задовољава тај критеријум већ га изнова успоставља и потврђује са снагом и уверљивошћу без преседана у српском 20. веку.

Како бисмо разумели исихастичке аспекте мисли Поповића, погледајмо основне духовне, теолошке и догматолошке аспекте исихастичког учења. Једна од битних, конститутивних, одлика исихастичке духовности јесте непрестана молитва Исусу¹⁴ (αδιάλειπτη προσευχή): такође називана умно-срдчана молитва (νοερά-карδιακή προσευχή). Том молитвом се на делу исповеда Исус Христос као

¹¹ Атанасије Јевтић, „Развој богословља код Срба“, у: исти, *Бој се јави у њелу* (Врњачка Бања: Св. Симеон Мироточиви, 1992), 120.

¹² Атанасије Јевтић, 1992, 119–120.

¹³ Магистралну синтезирајућу реконструкцију путева исихазма кроз српску (теолошку и философску, државно-политичку и научну) писменост средњовековља — са специјалним фокусом на четвороплет молитвено, духовно, светлоносно, естетичко-естетско, даје: Милорад Лазић, *Српска естетика аскејзма*, Хиландар: Тавор, 2008; Милорад Лазић, *Исихазам српске књије*, Ниш: Просвета, 2000.

¹⁴ Fr Lev Gillet, *On the Invocation of the Name of Jesus*, Templegate Publishers, 1985; Јеротеос Влахос, *Једно вече у њујорку Свете Горе: о Исусовој молитви*, превод: Б. Лубардић, Хиландар — Атос: Хиландарски путокази, 1995; Епископ Калист Вер, *Сила Имена: Исусова молитва у православној догматици*, превод: З. Богданов, Вршац: Угао — Видеотехна, 1996; Kallistos Ware, *The Inner Kingdom*, Crestwood — New York: St Vladimir's Seminary Press, 2004; Joseph Allen, *The Inner Way: Toward a Rebirth of Eastern Christian Spiritual Direction*, Boston: Holy Cross Orthodox Press, 2000.

Господ, Син Бога живог, у којем је сила Божија (Θεοῦ δύναμις) да човека избави од греха и последујуће смрти, као и премудрост Божија (Θεοῦ σοφία) да човека избави из таме и незнања: благодаћу, под условом дубинског а непрестаног покајања (1Кор 1:23–25¹⁵): „Саздај ми, Боже, чисто срце и дух прав обнови у мени“ (Пс 51:10). Та молитва се врши непрестано како би се беспрекидно потврђивала заједница са Богом, и тражила благодат кроз благодарност.

Сједињење молитвениковог ума (νοῦς) са срцем (καρδιά) јесте духовни догађај: дар који означава сусрет Исуса Христа са целим човеком, облагодаћењем психофизичких и духовноумних способности људског бића. „И мир Божији (ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ), који превазилази сваки ум (ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν), сачуваће срца ваша и мисли ваше у Христу Исусу (φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ)“ (Фил 4:7). Молитвеник је целим бићем свестан тог благодатног дара, као и смирења којим је, уз дисциплинована напрезања у борби са палим „ја“, добио дар облагодаћења: самим тим, и дар просветљења и преображења — од Оца кроз Христа у Духу Светом. Исихастички просветљено умно срце, дакле, јесте плод темељне посвећености подвижничкој молитви, смирењу, и стицању божанске љубави у име Христово.

Библијски корени оних који су стекли такво срце (о којем православље парадигматички говори у збирци списа *Добројџољубље* = *Φιλοκαλία τῶν Ἱερῶν Νηπτικῶν*¹⁶ = *Philokalia*), колоплетно су размештени по Светом Писму. Погледајмо још један исказ апостола Павла: „Ради тога преклањам колена своја пред Оцем Господа нашега Исуса Христа, [...] да вам по богатству славе своје дâ силу (δυνάμει), да ојачате Духом његовим у унутарњем човеку, да се Христос вером усели у срца ваша (διὰ τῆς πίστεως ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν), да бисте, укореењени и утемељени у љубави, могли разумети са свима светима шта је ширина и дужина, и дубина и висина, и познати љубав Христову која превазилази разум (ὑπερβάλλουσαν

¹⁵ „А ми проповедамо Христа распетог, Јудејцима саблазан, а Јелинима лудост; Онима пак позванима, и Јудејцима и Јелинима, Христа, Божију силу и Божију премудрост. Јер је лудост Божија мудрија од људи, и слабост је Божија јача од људи“.

¹⁶ Прва *Триада у одбрану свешћених ѿиховаѿеља* (исихаста) Григорија Паламе укључена је у *Добројџољубље*, као и низ других списа, укључујући *Аѿиорѿијски ѿѿомос у одбрану свешћених ѿиховаѿеља*.

τῆς γνώσεως¹⁷)...“ (Еф 3:16–19). Тако огреховљени а иначе и грешиви ум, проналази упориште не у себи грешном, нити у грешним људским предањима и знањима, већ у уму Христовом: „у Христу“ којим подвижник надаље живи, дела, мисли. Будући учинковано благодаћу, спуштање ума у срце, тако, има како онтолошке и егзистенцијалне, тако епистемолошке и етичке последице. Последице и учинци исихастичке молитвене праксе захватају не само појединца већ, опазимо, и заједницу у којој појединац живи своју хришћанску службу, слично води која се, са извора, прелива на сâд који озелењује.

Теолошко-духовни и теолошко-догматски оквири исихазма (учења о свештеним исихастима), надаље, одређени су у паламитству, одбраном става да је са Богом могуће општити *нейосредно*. Логос Божији, Исус Христос, то општење омогућује на основу икономије спасења, односно чињенице оваплоћења које укључује ипостасирање¹⁸ људске природе у његову превечну Ипостас. Логос Божији, Исус Христос, то општење омогућује и одашиљањем Духа Светог, према обећању: „А када дође Он, Дух Истине (Πνεῦμα τῆς ἀληθείας), увешће вас у сву истину (τῇ ἀληθείᾳ πάση); јер неће говорити од себе [...]. Он ће мене прославити, јер од мојега ће узети (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται), и јавиће вам. Све што има Отац моје је...“ (Јн 16:13–15; 15:26–27; 14:25)“.

Ако је са Богом могуће општити непосредно, под условом смирења што очишћује срце (Мт 5:8¹⁹), онда је могуће учествовати и у енергијама Божијим (ἐνέργειες τοῦ Θεοῦ). Како истичу исихасти, енергије или силе Божије су *нестворене*²⁰ (ἄκτιστες ἐνέργειες) јер припадају нествореном Богу. Пошто је Бог светотројичан, а

¹⁷ То се може превести и као „правазилази свако сазнање“.

¹⁸ Више о том термину: Bogdan Lubardić, “Note on the patristic Christological roots of the term ‘enhypostatized’” у: исти, “Orthodox Theology of Personhood: A Critical Overview (expanded and updated ExpT 2011 version)”, у: Bogoljub Šijaković (ур.), *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, Belgrade: Faculty of Orthodox Theology, 2019, 144–188: 127, 184–188.

¹⁹ „Блажени чисти срцем, јер ће Бога видети = Μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν Θεὸν ὁψονται“.

²⁰ Σταῦρος Γιακάζογλου, *Προλεγόμενα στὴ θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν*, Κατєρίνη: Тєртιος, 1992 = Ставрос Јагазоглу, *Пролєіомєна за тєолоііју о нестїворєним єнерііјама*, превод: З. Јелисавчић, Србине, 1995.

божанским личностима све је заједничко јер им је заједничка једна суштина или природа, јасно је да нестворене божанске енергије суштине припадају и Личности (Ипостаси) онога коме се исихаста моли: Исусу Христу као Сину Божијем односно Исусу Христу као превечном Логосу Божијем — једносушном и сабеспочетном Богу Оцу, у Духу Светоме једнако слављеном и једнако поштованом. Из тог разлога оци богослови те божанске енергије или силе називају и божанским *хѡињима*, а енергије или силе увек виде и као *личносне*. Догађај богосусретања у благодати божанског светла увек је осведочено међуличностан и богочовечански уоквирен.

Учествовање (причастије, партиципација) створеног човека у Богу, за које се залажу и сведоче га исихасти, међутим, не води хибрису брисања граница између нествореног (Бог) и створеног (човек), нити порицању простоте Бога или апотеози људског на уштрб Бога, нити изражава наводно двобожну помисао да је „удвојеног“²¹ Бога могуће видети искључиво молитвом, и то на телесан начин (како је помишљао Варлаам Калабријски²² [противисихастичким заузимањем почев од 1337] и многи на Западу после њега). Јер, учествује се у енергијама Божијим, и то лично: врлином међуличног сусрета Бога и човека у Исусу Христу Богочовеку, Духом Светим. Приликом даровања божанских енергија достојном за то човеку, међутим, Бог човеку не прицељује Божију суштину већ *енергије суштинине*,²³ и то иступајући ка човеку као *Личности*, слободно. У

²¹ Варлаам је помишљао да исихастичко учење о виђењу нестворене светлости Божије заправо постулира „два“ Бога: две вечне суштине, једну видљиву и једну невидљиву, те је исихастима приговорио и то да су заправо вишебошци.

²² У спису *Против месалијанаца* = *Contra Messalianos*, 1339 (1340) уништеном после 1341.

²³ Како видимо, учење исихаста о учествовању човека у нествореним енергијама Божијим у Христу Духом Светим не води оштећењу Божијег богоначалног достојанства, нити води нарушавању јединитости, јединства и простоте бића Божијег (како су такође сматрали латинофрони опоненти исихастичког учења, односно критичари разликовања између Божије суштине и Божијих енергија). Таква подозрења, заправо, извиру из става изазваног неразумевашем мисли паламитских бранитеља теолошких претпоставки исихазма: „... у случају Бога, Запад суштину поистовећује са енергијом, сматрајући енергију суштинским 'атрибутом', а божанску суштину 'чистом енергијом' (*actus purus*). Стога су личносна егзистенцијална екстаза и могућност деловања 'изван' своје суштине одузети Богу, при чему питање о онтолошком обликовању материје и стварању света остаје без одговора“. Видети: Христос

крајњој линији, разликовање између суштине Божије и енергија Божијих (οὐσία — ἐνέργειες) јесте актуална (стварна) али неизрецива (надлогичка) разлика која, будући да није подела, не озлеђује изначалну простоту Божију и превазилази било коју сложеност што је ум човека може концептуализовати.

Иако енергије припадају природи или суштини Божијој, истакнимо, учествовање у енергијама Бога не повлачи учествовање човека у суштини Бога какав је по себи и у себи, *ad intra*, ма колико нас логика људског ума присиљавала на такав закључак. (Бог по себи апсолутно је неучестив за човека који је, као и све створено, како указује Јован Дамаскин, од Бога удаљен не местом него самом својом створеном природом²⁴). Суштина Бога остаје човеку недоступна, као и то какав је Бог превечно унутар себе. Како тврди Максим Исповедник (према наводу Евтимиија Зигабена): „Бог је (за нас) учестив (μεδέκτος) сходно оном што нам даје: међутим, неучестив (ἀμεδέκτος) је сходно (за нас) неучестивој његовој суштини (τῆς οὐσίας αὐτοῦ)“.²⁵ Суштина Божија постоји по себи и нема своје биће у нечем другом. Међутим, енергије Божије разликују се од Божије суштине као *дејсџива* која актуализују личну вољу и намеру Божију према творевини. Из тога, међутим, не следи да је разликовање између суштине и енергија Бога било формално било номинално. Јер, Бог у Христу лично даје себе човеку лично, објумљујући га свог благодатним силама или нествореним енергијама. Отуда је разликовање између суштине и енергије Бога реално²⁶. То

Јанарас, „Православље и Запад“, превод: Б. Лубардић, *Бојословље* 1 (2002) 135–155:146 = Christos Yannaras, “Orthodoxy and the West: A paper read at the Inter-Orthodox Conference in Brookline, Mass., in September, 1970”, превод: Fr Theodore Stylianopoulos, репринтовано из *Eastern Churches Review* 111:3 (1971) 286–300 у: A. J. Philippou (ур.), *Orthodoxy, Life and Freedom: Essays in Honour of Archbishop Iakovos* (Oxford: Studion Publications, 1973), 130–147.

²⁴ „οὐ τοῦ, ἀλλὰ φύσει“: Joannis Damasceni, *De fide orthodoxa*, Liber I, 13, Migne, PG 64, 854 CD. Такве теолошке ставове налазимо и код Григорија Паламе: „Ако је Бог природа, онда је све остало не-природа; ако оно што је не-Бог јесте природа, онда је Бог не-природа: штавише, Он није (οὐδὲ ὅν) ако друга бића јесу“: *Capita CL physica, theologica, moralia et practica*, Migne, PG 150, 1176 B.

²⁵ Euthymii Zigabeni, *Panoplia dogmatica*, III, Migne, PG 130, 132 A. Уп. Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood — New York: SVSP, 1997, 73.

²⁶ Наравно, суштина или природа Бога као његова суштина или природа у еминентном смислу речи не може ни да се мисли. Она је најрадикалније

значи да је Бог стварно, а не виртуелно, присутан у својим енергијама. Владимир Лоски појашњава: „То није присуство попут присуства узрока делајућег у његовим учинцима: јер, енергије нису учинци божанског узрока, као што је случај са створењима. Оне нису створене, формиране *ex nihilo*, него вечно истичу из једне суштине Тројице. Оне су изливи божанске природе која себи не поставља границе, јер Бог је више од суштине. Енергије се могу описати као онај начин постојања Тројице који је изван њене неприступне суштине. Тако, Бог постоји како унутар своје суштине тако и изван своје суштине“.²⁷

Имплицитно захватајући теологију исихастичког учења о нествореној а причастивој светлости, односно учења о преображењу човека енергијама Божијим, Христос Јанарас могућност реалног одношења створеног човека и нествореног Бога,²⁸ одређује овако: „Кроз историјско присуство Христово Црква искуствено потврђује аналогну [...] личносну екстазу Бога²⁹: његову егзистенцијалну слободу у односу на своју нестворену природу. Ми неумесно говоримо о 'природи' или 'суштини' Божијој, пошто је унутар људског искуства немогуће умствено потврдити поимање 'нествореног'. Упркос томе, ми ипак опитно приступамо личносном плану начина постојања те 'нестворене' природе: личносној екстази Бога из његове сопствене 'природе', његовој могућности да оделотворује своју личносну Ипостас, чак са начином створених енергија људске природе“.³⁰

Тако, врлином ипостасног сједињења божанске и људске природе у Личности Исуса Христа, Господ људском роду дарује своје божанске енергије, и то преко њиме ипостасиране и преображене

надсуштаствена односно надприродна. Како упућује Јован Дамаскин: „Све што о Богу можемо казати потврдно (*катафатикῶς*) не пројављује његову природу већ ствари о његовој природи“: Joannis Damasceni, *De fide orthodoxa*, Liber I, 4, Migne, PG 64, 800 BC.

²⁷ Vladimir Lossky, 1997, 73

²⁸ Рекосмо, то је могућност уделовљена икономијским снисхођењем Исуса Христа, Сина и Логоса Бога Оца.

²⁹ Аналогну догађају међуличносних односа људског постојања у смислу сусретања као вида егзистенцијалне екстазе, или, иступљења људске егзистенције. Б.Л.

³⁰ Христос Јанарас, 2002, 139.

људске природе. У преображеној људској природи Христа (преображеној будући да је преузета и ипостасирана³¹ управо Христом као Богочовеком), као и у преображајним енергијама те природе, човек може учествовати будући да је личносно биће које и сâмо ипостасира људску природу врлином чињенице да је саздано према образу и подобију Бога у Христу (Пост 1:26–27; 2Кор 4:6³²; Кол 1:15³³). Максим Исповедник потенцира последице тога увидом да су „Бог и човек један другоме узајамно парадигме“.³⁴

Вратимо се пракси и циљевима исихастичке молитве. Исихасти сматрају да управо умно-срдачна молитва отвара духовни вид за посматрање поменутих зракова, светлоизлива, енергија или сила Божијих, под условом да је исихаста (аксетско-молитвеним и светотајинско-молитвеним подвизима) очистио своје психофизичке и духовне моћи, и то покајно-смиреном сарадњом са благодаћу Божијом. Притом, они истичу да догађаји пријема такве благодати *ἡ μεταμόρφωσιν καὶ μεταβολήν* органе сазнања, тако да постају способни за пријем управо нестворених енергија Божијих. Међутим, пријем нестворених енергија има не само гносеолошке већ првенствено онтолошке последице. (Уосталом, до таквог пријема створена природа човека, ни природни дарови човека, какви су философија или логика по себи, не може сама собом довести). Органи сазнања бивају темељно преображени да виде оно што у противном никако не би могли. (Притом, антиципирајмо, човек је не само створен те коначан, већ грехоиман те острашћен уз помрачење управо органа сазнања, и, услед педагошког одступања божанске благодати односно светлости). Та благодат, надаље, одређује се синонимним знаком *љубави* Божије којом Бог лично обасјава људско створење одасвуд: уједно освећује и просветљује богоугодног молитвеника.

³¹ Leontii Byzantini, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, I, Migne, PG 86, 1277 CD.

³² „Јер Бог који рече да из таме засија светлост, Он засија у срцима нашим ради просветљења (φωτισμὸν) знања славе Божије у лицу (ἐν προσώπῳ) Исуса Христа“.

³³ „... који је икона Бога невидљивог, Прворођени пре сваке твари“.

³⁴ Увид Максима Исповедника ослоњен је на богочовечанско општење личности љубављу: на чињеницу очовечења Бога услед божанског човекољубља, омогућеног већ тиме што је човек створен Богом у Христу као образ управо Христа: „Φασι γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον...“: Maximus Confessor, *Ambiguorum Liber*, Migne, PG 91, 1113 B.

Исихасти тврде како је та и таква *свeтлoст* (φῶς) истоветна свeтлoстi коју су видели апостоли (Петар, Јаков и Јован) током прe-обращeња Господa на Гори Тавор: „И прeобрази се (μετεμορφώθη) пред њима, и засија се лице (ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ) његово као сунце, а хаљине његове постадоше бијеле као свјетлост (λευκὰ ὡς τὸ φῶς)“ (Мт 17:1–8; Мк 9:2–8; Лк 9:28–36; 2Пет 1:16–18). Теолошки излагачи импликација таквог сведочанства, парадигматски Григорије Палама, држе да је таворска свeтлoст истоветна управо нествореној свeтлoстi (φῶς ἄκτιστόν, *lumen increatum*) дожанске суштине: нествореним енергијама или силама суштог Богоначалства. Сагледавање (θεωρία) Исуса Христа у слави, тако, коинцидира не само новом реду духовног сазнања већ новом реду духовног стања у онтолошком смислу: наиме, уподобљењу Богу у Исусу Христу, и то у оствареној пуноћи могућности људске природе за боговиђење³⁵ (θεοῦνωσία, θεοπτία, ὁραση τοῦ Θεοῦ) — облагодаћењем управо нествореним енергијама-силама Божијим. У том боговиђењу, дакле, посматра се светлодатна слава Исуса Христа као богочовечанске Личности, лицем ка лицу, а не нека тварна енергија нити нека безлична свeтлoст. Како подвлачи Палама у *Бесеги о прeобразењу Госпoда*: „Сагледајући тајну Прeобразења Господa сагласно њиховом учењу, подвизавајмо се да будемо просветљени том свeтлoшћу путем просветљења и сазнања нетварне и вечно-постојеће свeтлoстi нашег Спаситеља прeобразеног на Тавору, у његовој слави, и његовог изначалног Оца, и његовог животворног Духа, који су једно сијање, једно Богоначалство, и слава, и царство, и сила...”³⁶. Главни циљ подвижног стрема да се нестворена свeтлoстi види није, међутим, сагледање те свeтлoстi као свeтлoстi, него неисказива радост услед испуњења присуством Бога живог у срцу-уму, односно целом човеку који тада опитује не само како је заиста жив, већ како је жив на начин вечности Царства Божијег што је тим догађајем пришло у сили Духа.

Важно је истаћи да је погрешно исихазам поистовећивати са мистицистичким индивидуализмом а молитвено тиховање са физичком тишином. Исихастички начин живота, свакако, тежи и

³⁵ Vladimir Lossky, “The Palamite Synthesis”, у: исти, *The Vision of God*, 1983, 153–169.

³⁶ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, у: Migne, PG 151, 436 C.

усамљивању: многи исихасти обитавају удаљени од других људи. Међутим, у бити исихазма лежи и димензија црквено-литургијског богоопштења: јединство светотајинског и подвижничког живота³⁷ — пре свега врлином неуклоњиве везе покајања, исповести и свете евхаристије у литургији. Учествовање у суштинским енергијама не искључује, нити замењује, учествовање у евхаристији: напротив, они се узајамно подразумевају, у Христу као средишту историје и метаисторије. Исихаста себе даје на дар целој Цркви, а своје дејство отвара онима који од њега траже заступну молитву, духовни савет или исцелитељску помоћ. Присно с тим у вези стоји чињеница да тишина (ήσυχία) којој исихаста тежи, оно чиме себе легитимише као тиховатеља, јесте последица уклона огреховљених („негативних“) мисли и дела, а не нужно (нити искључиво) консеквенција одсуства физичко-звучне буке (молве). Заједно с тим, пријем свештених сила Божијих у Христу Духом Светим речену тишину из начина укидања узнемиравања (од негативно-грешних насртаја помисли) степенује, и преиначује, у тишину начина свештеног богоопштења (врлином пријема управо тих позитивно-искупитељских и преображајно-просвећујућих сила Божијих). Тако позитивна дејства од Бога и позитивна дејства од човека (очишћеног од греха и непокајања) ступају у синергијски склад, а исихаста у нови живот новим опитом. Почетак томе означава поменуто „спуштање ума у срце“. Виђење нестворене светлости, напомнимо, јесте тек

³⁷ Σταύρος Γιαγκάζουλου, *Κοινωνία θεώσεως, ή σύνθεση χριστολογίας και πνευματολογίας στο έργο του Αγίου Γρηγορίου Παλαμά*, Αθήναι: έκδ. Δόμος, 2001; Ставрос Јагазоглу, „Светотајински исихазам: еклисиолошке претпоставке богословља Светог Григорија Паламе“, у: *Свети Григориј Палама у историји и садашњости*, Србиње — Острог — Требиње, 2001, 51–65; Σταύρος Γιαγκάζουλου, „Εὐχαριστία καὶ ἄσκησις, οἱ ἐκκλησιολογικὲς συνιστώσες τοῦ Ὁρθόδοξου ἥθους“, у: ΣΥΝΑΞΙΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ, Χριστήριος τόμος εἰς τιμὴν τοῦ γέροντος Αἰμιλιανοῦ, Αθήναι: Ἰνδικτος, 2003; Σταύρος Γιαγκάζουλου, „Γρηγόριος Παλαμάς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας. Ἡ σύνθεσις μυστηριακῆς καὶ ἀσκητικῆς ζωῆς στὴν ὀρθόδοξη παράδοσι“, *Θεολογία* 81:3 (2010) 159–179. Јагазоглу држи да је исихазам активан и ангажован, комуникативан и комунијски, да је чак једно од начела духовне одбране идентитета и етоса православних народа. Уп. Богдан Лубардић, „Схватање философије у теолошкој мисли епископа др Атанасија Јевтића (део II)“, *Српска теологија у двадесетом веку: историјски проблеми и резултати*, књ 3, Зборник радова научног скупа (ПБФ 28. децембар 2007), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет 2008, 64–150.

најблиставији зрак, круна, спектра пројава у благодатно-опитном животу свештено-подвижног молитвеништва.

3. Исихазам Дневничких записа Јустина Поповића. Ако је све горенаведено теолошки могуће у исихастичком смислу, ако је духовно могуће — ако до таквог сусрета човека и Бога долази унутар подвижничког богоопштења, онда, како и Поповић показује, такав сусрет има свеобухватне, притом и радикалне последице. Погледајмо исихастичке претпоставке, исказе и сведочанства о томе из *Молићвеної Дневника* младог Јустина Поповића (1894–1979). Да је *Молићвени Дневник* исихастички интониран трезор записа о молитвеном духовном искуству установили смо применом следећег критеријума³⁸. Прво, молитва мора бити екстензивна (учестала бројем понављања). Друго, молитва мора бити интензивна (дубоко проживљена). Треће, молитва мора бити непрекидна. Четврто, молитва се мора упућивати Господу Исусу Христу. Пето, молитва мора бити узношена уз исказану или неисказану свест о заступништву Мајке Божије и светих отаца Цркве. Шесто, молитва мора бити извор опита који (преко широког дијапазона учинака: од суза до светлоиманих опажајних чинова) утемељује духовне мисли из перспективе процеса преображаја човека. Седмо, молитва мора бити метод који у духовном смислу води мишљење ка Богу и преко Бога другим предметима сазнања. Молитвено-дневнички записи Поповића испуњавају тај критеријум. Илустрације ради, навешћемо три молитвено-опитна сагледатељна (сазерцатељна) записа Поповића.

31. децембар 1920. / 1. јануар 1921:

„In summa: Исусе Сладчајши, милостив буди мени свегрешном!³⁹ Узрастање молитвености до сузне агапичности онога 'кога Исус љубљаше'. Последње четврти: осећајност потенцирана до честих

³⁸ Критеријум укључује нужне услове који су потребни да би смо нечију делатност могли да повежемо са исихазмом.

³⁹ Редактор ставља до знања и ово: „Све молитве у оригиналу су на црквено-словенском језику (писане *руским** словима)“. Притом, Јустин Поповић је управо то време у Грчкој, у Атини, на докторским студијама. Све то говори у прилог Јустиновој погружености у светове руске духовности, теологије, религијске философије и књижевности.

суза. Сузно, молитвено познање Светог Јована и Магдалине. [...]. Доминира молитва: Господе, удостој нас да Те љубимо свом душом својом и мишљу, и да творимо у свему вољу Твоју. [...]. Интимно срастање с молитвеним вапајима Светог Златоуста: Господе, (Светим Златоустом) дај ми смирење, целомудреност и послушност. [...]. Страсна пројава за *очишћењем њознајних оруђа**. Исусе (Св. Златоустом; Св. Василијем итд.) просвети моја чула, помрачена страстима. Исусе, (Св. Антонијем) очисти ум мој од празних и сујетних помисли; Исусе, (Св. Макријем) сачувај срце моје од рђавих жеља. — Бескрајно удубљивање љубави молитвом. [...]. Таинство твари и живота тако запањујуће, да је немогућ икакав *вођ** кроз нерасплетиве мреже; једино молитва, једино она. [...]. Од 12 до 2 по поноћи: Акатист, канони: сузе⁴⁰.

Коментар: Сасвим у исихастичком духу преподобни Јустин отвара запис класичним обрасцем Исусове молитве. Тиме потврђује свој духовни родослов: припадништво молитвеним традицијама Свете Горе али и предањима још древнијих аскетизмом прожетих пустиња Истока. Молитва Исусу се посредује преко заступног мољења великим подвижницима: Јовану Златоустом, Василију Великом, Антонију Великом, Макарију Великом. Молитва је толико интензивна, искрена и аутентична, да изазива сузе. Последујући Лк. 7:36–58 односно Пс. 6:7 црквени оци су у сузама⁴¹ исповедног покајања (διὰ τῆς ἐξομολογήσεως καὶ τῶν δακρύων) препознавали купку „другог“ односно „духовног“ крштења (Јефрем Сиријски, *Химне девси́ву* 50, 20–21 = Beck 1962) што изгони „жалац умне смрти“ (κέντρον⁴² ἐν αὐτῇ τοῦ νοητοῦ θανάτου) (Симеон Нови Богослов: *Главе љрактиичке и љеолоишке* 74 = Symeon 1982; *Ељиичко слово* 9 = Symeon 1996). И отац Јустин томе последује непатвореним поистовећењем. Он износи став како когнитивне способности човека (сазнајна оруђа) не треба исправљати (само) логичко-аналитичким

⁴⁰ Јустин Поповић, 1980а, 119.

⁴¹ У спису *Ко се од дољаљих може сљасиљи* (Migne, PG 9, 649CD) Климент Александријски помиње израз „друго крштење сузама“ — δακρυοὶ βαπτίζόμενος ἐκ δευτέρου у вези са предањем (додуше, за које нема фактографске поткрепе) према којем је апостол Јован убици опростио грех услед сузама осведочене искрености покајања (Clement 1897). Преподобни Јустин у запису помиње и Јована Богослова.

⁴² Тај израз Симеона Новог Богослова треба повезати са изразом Павла у 1 Кор. 15:56: „А жалац је смрти грех“ (Τὸ δὲ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία).

устројавањем према канонима или органонима ваљаног и исправног мишљења, формално, већ, прво и првенствено, супстанцијално, излагањем сазнајних способности божанској благодати кроз молитву. Поповић заправо сматра да је човек не само погрешив (сазнајно) већ пре свега грешан (бићевно): потоње је стање онтолошког реда (које може имати, по правилу и има, последице по стање ствари гносеолошког реда). Узрок поремећаја односно затамњења (*amaurosis fugax*) сазнајних способности не лежи у недостатку логичко-епистемолошке обуке или спреме већ, надасве, у одсуству благодати из ума-срца човека.

Зато ће Преподобни Јустин 13. јануара и 14. јануара молити овако: „Воспјевају благодат Твоју Владичице, мољу Тја, ум мој облагодати”.⁴³ Он ставља до знања да пре свих других метода сазнања, молитва мора (попут „вође“) повести дух човека у напору сазнавања „нерасплетивих мрежа“ бића. Из тога следи да за њега молитва (чак „једино она“) представља *мейод* истраживања и одгонетања мистерија бића. То значи да се одговори траже од Бога, и са Богом у Христу. То значи да преподобни Јустин верује да Бог (допуњујући наше немоћи), сходно обећању⁴⁴ (Јн 16:14), даје она сазнања која су нам недоступна, првенствено услед грехом поремећених когнитивних моћи. Он је уверен да молитва привлачи благодат која сазнајне органе рафинује и преображава како би, преиначени, били кадри да појме ствари које у противном не би могли да региструју. Реч је дакле не само о процесу логичке калибрације употребе сазнајног апарата већ о његовој структуралној трансформацији. Из *Молићвеної Дневника* као из *Подвижничких и дојословских йоїлавља* и других списа може се установити како није само у то тврдо веровао, него је томе придружио проверену извесност личног опита.

11. јануар 1921:

„Господе, (Св. Теодосијем) покажи ми (нама) пут којим да идемо. Препадно, допадно *инйеїрално** осећање свесраслости са свим тварима, сверазмрежености. Сваку твар човек допадни осећао је као живи, органски део свог бића. Сазвежђе је било интегрални,

⁴³ Јустин Поповић, 1980а, 127, 129.

⁴⁴ „... од мојега ће узети (ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται), и јавиће вам...”.

једносушни део његове свести и себепознања. Попадно: сваки човек и твар — парчад издробљене грехом душе = психе универзалне и some (тела) универзалне. Кроз Христа = Цркву врши постепено зрастање рана бића, страстање, оједносуштавање разједносуштених грехом делова... [...]. љубав Христоцентрична магнетска сила, реинтегрирајућа сила. *Гносеолошки** карактер агапичног динамиса: пријатно осећање при посматрању месеца, лишћа — остатак је крвног, органског, духовног сродства са њима, једнотелесности, једнодушности, једносушности. Грех = солипсизам; Христос = агапично свепримирење. — Вече и дању 1200 молитава и 300 метанија⁴⁵

Коментар: У епистемолошком и гносеолошком смислу преподобни Јустин овде даје још неколико важних назнака о вези молитве, благодати и сазнања. Грех је узрочних дезинтеграција човека, самим тим дезинтеграције и сазнајних способности човека које су, пре пада, биле органски интегрисане, и, најважније, органски повезане са Богом у којем (како Поповић касније тврди) Истина и Биће јесу једно у Личности Исуса Христа као Сина и Логоса Бога. Дакле, у аутентичном духовном сазнању мора бити задовољен услов међуличног општења личности сазнаваоца са Личношћу Христовом који је и биће и истина. Грехопадом човечанство губи јединство са Богом, али и међу собом: дезинтеграција погађа човека као појединца, али и заједницу људи. Поповић општост и јединство људске природе означава и преко указивања на јединство свечовечанске психе и свечовечанске теловности: и они су грехом разједињени и дезинтегрисани. У запису указује и на некада јединствену „душу“ и „тело“ творевине. Гложење делова психе и тела, појединачно, и колективно, јесте оно што означава изразом „ране“. Фрагменти знања које више није интегрално, ти делови целине у распаду, суженима перспективама засецају сами себе и једни друге. Не само то, делови целине претендују да су целине за себе и по себи, што Поповић сумира исказом којим тврди како је грех солипсизам. На трагу Флоренског⁴⁶ тај солипсизам види као метафизички, онтолошки, и гносеолошки: не тек као психолошки.

⁴⁵ Јустин Поповић, 1980а, 126.

⁴⁶ Поред осталог, у опусу Поповића се могу установити приједи учења Флоренског о грехопадом као узрочнику разбијања образа Божијег у човеку, преносно разбијања и света и перцепције света (Павле Флоренски, 1914, 157 и даље; Богдан Лубардић, 2010, 140–141 и даље), као и приједи учења Максима Исповедника о грехопадом изазваних 5 подела у свим световима. За прво

Поповић износи став, проверен ефектима молитвеног напрезања, да сила љубави има сазнајни карактер. То је важно за поимање његове гносеологије. Пошто љубав о којој је реч није друго до благодат Христова коју задобија молитва. Другим речима, за његову исихастички постављену гносеологију, без такве молитве таквом Христу, није могуће задобити интегрално⁴⁷ сазнање ни Бога, ни људи ни творевине: сазнање које, под условом пријема благодатног просветљења, сједињује сазнаваоца и сазнавано на начин — „једнотелесности, једнодушности, једносушности“. Сазнање дакле није само формално-логички чин, будући да, као предрадњу подразумева не тек логичку метакритику знања већ промену *начина* постојања личности: подвижничким животом у Христу.

Философија целовитог сазнања код Поповића израз је философије свејединственог⁴⁸ живота, за којим интензивно трага. При чему је извор живота Личност Христова: рекосмо, као јединство живота, бића и истине. Најзад, између Христа и Цркве Поповић ставља знак једнакости. Одвојеност од Бога није само грешка сазнања, чак ни губитак вере или слаба вера, већ поремећај самог бића. Отуда, одвојеност сазнања (аутономију или, тачније, аутархију сазнаваоца-сазнања) третира као „оболелост“ а носиоца или промотера таквог сазнања као „болесника“. За Поповића то нису

има филолошких, библиографских, појмовно-идејних доказа још од 1921. И за друго има доказа, али не за период 1921–1925. Максимолошке ставке или максимолошки интониране трагове учења о човеку као образу и подобију Божијем можемо наћи у каснијим радовима (Владимир Цветковић, 2015, 23–46).

⁴⁷ Учење руских религијских философа словенофила о „интегралном“, „целовитом“ или „живом“ знању Поповић је временом у потпуности синтезирао и превладао на нивоу своје богочовечанске христологије. Неке је проучавао а неке упознавао посредно усвајањем неких од главних идеја, преко рецимо Достојевског и Флоренског: И. Кирјејевски, К. С. Аксаков, Ј. Ф. Самарин, К. Леонтјев, Ф. М. Достојевски, В. Соловјов и други.

⁴⁸ Дуж једне равни наведени исказ 11.01.1921. интониран је у регистру философије свејединства као посебног израза рускословенске религијске философије краја 19. и почетка 20. века (Соловјов, Флоренски, Франк и други). Стремљењем да се јединство света живота, постојање, утемељи у Богочовеку Христу та философија није у колизији са духовним философијама црквених отаца: напротив. (Философија свејединства у принципу није пантеистички замишљана ни код руских мислилаца који су донекле имплицитни у исказима Поповића).

метафоре, већ презицине духовне дијагнозе. Уз дијагнозе долазе прогнозе односно прескрипције „лекова“: Христос јесте Црква а Црква поседује средства лечења. Према Поповићу, та средства су свете врлине и свете тајне у синергијској конвергенцији на усабо-рену личност. Затим, љубав према Христу је одраз љубави Христа према људском створењу. Христос јесте Љубав која је центар света историјског живота. Тој сили ништа не може нити треба да одоли, пошто живот живи од Живота. Будући да Христос својом божанском Личношћу уједињује Богу све, додир са Христом, и то духом благодатне љубави, означава почетак интеграције: уцељење, исцељење и преображење. Молитва се зато препоручује као главни метод духовно осмишљене философије интегралног сазнања. Услови под којима молитва омогућује остварење тог циља јасно су дати: покајање (напуштање самодовољности) и ухристовљење (духовно одношење према Христу, љубављу, као дародавцу целовитости бића и целовитости сазнања бића).

14. јануар 1921:

„Свети Сава. — Молитвено настројење пред литургију: 300 метанија. Исусе Сладчајши, (Св. Савом) облагодати *око** моје свегрешно; Исусе Сладчајши, (Св. Савом) оомолитви ме свегрешнога... и 300 молитава... [...]. Где је ум, да измисли веће смирење од тајне Христовог — *евхаристиично** себесмиравања? — Поноћ: у току дана 1100 молитава. [...]. Поноћ: Акатист Исусу Сладчајшем, и Канон Часноме Крсту, и 700 метанија — своде се на облагодаћење ума, срца, на *омолийвљење ума**“.⁴⁹

Коментар: Поред указивања на очишћење „ока“ као психозичког и духовног органа вида, Поповић износи још једну важну ствар. Највеће смирење Христово читује се у Евхаристији која представља максимум снисхођења — крајњи кеносис — Бога у Христу ради човека, којем дарује своје животворно Тело и животворну Крв под видом евхаристијски преображених дарова (Мт 26:26–28; 1Кор 11:24; Лк 22:19). Уобичајено је с правом преподобног Јустина повезивати са христоцентричном теологијом. Овде видимо да је Христос за преподобног Јустина уједно еминентно евхаристичан⁵⁰.

⁴⁹ Јустин Поповић, 1980а, 128–129.

⁵⁰ Истина је да Поповић није развијао евхаристијску еклисиологију, рецимо

Проширимо: према Поповићу, Христос јесте Црква, а Црква заједница причасног, општење са њиме лично у конкретној историји спасења. Евхаристију, тако, сматра најеминентнијим видом потврде и порађања реалитета богочовечанског начина постојања људског рода, преко њега и свеколике твари. Ваља подвући како молитвено-дневнички записи Поповића не показују назнаке моралистичког, рационалистичког нити индивидуалистичког типа теолошке оријентације, нити њима одговарајуће типове побожности. То, међутим, не значи да нормe морала, разума, пијетета према светом нису уважене: напротив.

Позивање на Светог Саву Српског, на подвижника који је у себе и оне око себе урезао исихастички однос према хришћанском животу, узоритошћу кристалног обрасца, битно је пошто захваљујући томе јасно видимо да преподобни Јустин себе сматра учеником и штићеником великог атонског подвижника, равноапостолног архијереја Христовог — Саве. Као у претходна два записа (31.12./01.01.1921 и 11.01.1921), уочавамо како молитвеност Поповића испуњава свих седам нужних критеријума што је чине исихастичком. Нарочито су упадљиви број молитава, непрекидност (ἀδιάλειπτον) молитве, и вансеријски интензивно доживљавање молитве, до суза ако не до крви. Како редактори *Молићвеној Дневника* на крају додају: „И даље у Молитвеном Дневнику следе дани: [...] и, — сваки дан: од 500 до 1000 метанија и око 1000–2000 молитава. [...]. Како долази Ускршњи Пост тако се број молитава и метанија повећава, да би Велике Недеље достигао највећи број: уочи Великог Петка — 3200 метанија и 1800 молитава“.⁵¹

*

Можемо закључити како мисао Поповића уписана у *Молићвеном Дневнику* извире из молитве, молитва из живота, живот из светлости светости, а светлост светости из Личности Христа Богочовека и сабора светих личности: из целе небоземне Цркве Богочовека. Тај живот што извире из светости односно светлости

на начин Николаја Афанасјева или Јована Зизиуласа. Али је важно увидети како разлог томе није тај што Христа није поимао унутар евхаристијског контекста: напротив.

⁵¹ Јустин Поповић, 1980а, 129 (уп. исто, 130).

код преподобног Јустина има три нераскидиво повезана вида: (а) црквено-богослужбени, (б) подвижничко-молитвени и (в) богословско-сагледатељни. Такав живот производи мисао Поповића. Зато своју философију именује и као „молитвену философију“. То је мисао под знаком првенства духовног искуства помоћу којег задобија утемељење и снагу. Већ код младог Поповића мисао вере о тајни Христа (догматско-дискурзивна теологија) и доживљај вере у тајни Христа (опитно-интуитивна теологија) узајамно се подржавају и узвратно покрећу. Да је мисао Поповића уроњена у искуство примопредаје духовне *свeтлости*: да светлост узима за знање, тек потом знање за светлост (у духу Јована Богослова, Симеона Новог Богослова, Григорија Паламе), слично свештеним тиховатељима православног предања, јасно је уочљиво:

„Пролог Јовановог Еванђеља: Логос = биће = живот = светлост. Не-биће = тама. Логосност и јесте живот; живот је светлост, јер живот светли, живећи светлимо и светлећи живимо (ср. Мт. 5, 16). Небиће краде нашу светлост = логосност. То — грех, зло [...]. Само Бог Логос не може бити обузет, савладан тамом = небићем (Јн, 1, 5). По Прологу: биће је светлост, и живот, и сазнање.⁵² Суштина свега што постоји: светлост: и човек, и твар, и све што постоји изаткано је од светлости. Светлосна зрна — фотони — су и у модерној физици основни супстрат васионе, материје. Материја — тонисање светлости, преливање“.⁵³

3.1. Поповић и Кант: Богојављенски запис 1921. Једно од изненађења што их проналазимо у *Молитвеном Дневнику* јесте примедба коју Поповић упућује философији Канта. Уред хороса светитеља и подвижника црквеноотачког предања Православне цркве, у атмосфери насићеној исихастичким духом, безмало усред молитве, Поповић критички рефлектује о философији са Запада. То је вероватно први негативно-критички коментар Поповића на једну западну референтну философију. Опредељујући значај Канта за историју философије Запада, Жан-Франсоа Лиотар (Jean-François Lyotard 1924–1998) сматра како је мисао Кенигсбергшанина „пролог и епилог модернитета, па стога унеколико и пролог

⁵² Опазимо редослед: примарна је светлост Божија тек потом сазнање (живота) из те светлости и помоћу те светлости, коју, према исихастима, Бог даје свима и свему, али само је достојни и виде као такву.

⁵³ Јустин Поповић, 1980б, 157.

постмодернитета⁵⁴.⁵⁵ Из тог разлога такође, антикантовски локус код Поповића заслужује херменеутичку пажњу и усредсређен коментар. То место завређује пажњу и ради разумевања дубинских *моћива* Поповићеве критике нехришћанске и хришћанске философије модерног Запада уопште.

Како смо раније назначили, ми смо већ посветили студију односу Поповића према философији Канта: „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб“ (Београд 2011). У оном што следи: Прво, навешћемо резултате студије: али, само у мери у којој се дотичу дневничког записа Поповића о Канту. Друго, погледаћемо локус о Канту записан у *Молићвеном Дневнику*. Треће, предложимо објашњење разлога из којих Поповић у *Молићвеном Дневнику* Канту приступа негативно.

У студији „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб“ трудили смо се да покажемо да је, и како је, Поповић под утицајем руских религијских мислилаца, нарочито Достојевског и Павла Флоренског — и преко црквених отаца у интерпретацији руских мислилаца, заузео поглавито негативан став према

⁵⁴ Jean-François Lyotard, “The Sign of History”, у: Andrew Benjamin (ур.), *A Lyotard Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989) 394.

⁵⁵ Ако јесте тако онда је критика Канта (Канта и као „... пролога постмодернитета“) у ствари започињање постмодернитета и у посткантовском смислу. У Јустиновом случају, међутим, критика Канта, уписана само 3 године по окончању Великог рата, не води постмодерном ставу већ ослобађању и од модернитета и од постмодернитета: начином живота и мисли који можемо назвати новоисихастичким: постављеним у метамодерној колико и метапостмодерној равни. Интереси и заузимања Поповића, опазимо, јесу новотрадицијски. Отуда поимамо како је новоисихазам уједно вид критичко-полемичке реактуализације традиције, у духу православне философије живота, коју Поповић чини смисленом у односу на свет философских идеја епохе модерне у кризи: епохе која тек што је изашла из крвавих ровова Великог рата а 1921. налази се свега две деценије од упонорења у ровове Другог светског рата. [Што се Лиотара тиче, он је „велики наратив“ хришћанства критиковао сигнализујући према недокучивом Богу Израиља у покушају да тако теолошки дискурс хришћанства отвори искуству несазнатљивости Бога и, како изгледа, у простору нове скромности (не нужно нове несигурности) остави, пружи, простор другима и другоме, различитом (*differend*), да се саморазместе пред Богом или Другим без поклапајућег дејства унификујуће идентификације преко Истог, дакле без догматски великог наратива априори.]

западној философији. Негативан став према Канту посебно Поповић је заузео преко уверења да су резултати философије Канта: нарочито агностицизам Канта (ма колико изгледали убедљиво у логичком смислу: рецимо, критика онтолошког доказа) заправо израз духовног (последично онтолошког, гносеолошког и етичког) „поремећаја“ грехом дезинтегрисаног и разломљеног човека, вере лишене озарења благодатним искуством живота у Христу, те одсуства из црквеноотачког хабитуса православља из историјско-културалних разлога.

Српски теолог, видећемо, сматра да рестриктивни кантовски резултат не треба узети као последњу пресуду⁵⁶ у односу на могућност човека да ноуменске⁵⁷ и трансцендентне стварности сазна *реално*, а не само као појмове-идеје теоријског (нпр. душа, свет, Бог) или практичког ума (нпр. слобода, бесмртност, Бог) у смислу *идеала*⁵⁸. „Људски ум у себи садржи не само идеје већ и идеале који, додуше, немају стваралачку снагу [...] али ипак имају практичну снагу (као регулативни принципи) [...], и који (идеал) мора да служи као правило и као узор било за руковођење у делању, било за оцењивање у мишљењу“. ⁵⁹ Према Канту, иако трансцендентални предмети уопште нису могући као предмети метафизике (видећемо, то сматра позитивним резултатом своје негативне критике метафизике), идеје ипак могу имати легитимну улогу и бити корисне као *идеали*

⁵⁶ За таква увиђања рани Поповић подстицаје налази код раног Флоренског.

⁵⁷ Ствар по себи (ноуменон) има негативни и позитивни вид: прво има задатак да означи непреступиве границе људског сазнања; потоње има задатак да означи несазнатљиве темеље, узроке или изворе појава света људског искуства. Видети: Imanuel Kant, *Kritika čistoga uma*, превод: Н. М. Поповић (Београд: Kultura, 1958), 276–293: 287–288.

⁵⁸ Уму тако остаје да замишља као објективне предмете који су можда илузорни. Тако ум регулише сазнање: с једне стране, тиме потврђује границе разума преко којих се *свесно и намерно* пружа, док, с друге стране, преко постављене схеме омогућује примену принципа проширења, али само у регулативном смислу. На теоријском плану ум замишља *као да* душа постоји, *као да* изнутра и споља постоји бескрајан низ услова, *као да* је најсмисленије и најцелисходније свет као такав посматрати *као да* му је први узрок Бог. На практичком плану ум замишља *као да* је душа слободна (ако није, онда није морална), *као да* је бесмртна (ако није, онда никад се неће уравнотежити однос правде и неправде) и *као да* Бог постоји (ради гаранције блаженства и помирења захтева дужности и захтева среће).

⁵⁹ Imanuel Kant, 1958, 480–481.

ума који имају регулативно важење за могуће сазнање. У сваком случају, дакле, могуће сазнање не сме преступати априорне чулно-разумске оквири: осим (а) теоријски, кад ум даје регулативна јединства *разумским* сазнањима⁶⁰: осим (б) практички, кроз идеје практичког ума у *моралном* смислу. У суштини, трансцендентални оквири чистог ума функционишу као (а) инструменти за одређење *іраница* и разума и ума,⁶¹ и као (б) средства за *оријентіацію* могућег сазнања, како теоријског тако практичког.

Под негативним резултатима философије Канта подразумевамо првенствено две ствари: (а) омеђивање граница разума критиком чистог теоријског ума, а преко разликовања сазнатљивих феномена (појаве) и несазнатљивих ноумена (ствари по себи),⁶² и последујуће (б) заграђивање сазнатљивости Бога, што преко

⁶⁰ Теоријски ум се мора примењивати само на објекте могућег искуства. Ум има задатак да врши синтезу јединства свих радњи разума, да тежи систематичности преко „идеје о некој форми целине сазнања“ (528), а разум има задатак да преко категорија чулне појаве синтетише у уређена сазнања. Предмет ума јесте разум, а предмет разума јесте чулност.

⁶¹ Разум користи појмове-катеорије априори ради синтезе искуства јединством рефлексије о појавама, „уколико оне треба нужно да припадају једној могућој *еміиријској** свести. Само се помоћу њих омогућује сазнање и одређивање неког предмета. Они, дакле, у првом реду дају материјал за закључивање...“ (326). Тако, појмови разума = категорије служе *разумевању* опажаја, и априорно представљају „интелектуалну форму свега искуства“ док појмови ума = идеје служе *схваћању*. Међутим, појмови ума то јест трансценденталне идеје (327), „... садрже оно што је *неусловљено**, те се односе на нешто чему припада целокупно искуство, али што *никад** не може бити предмет искуства...“ (326).

⁶² Према Канту, све трансцендентне предметности налазе се у реду ноумена, укључујући сазнање или опажање Бога или било чега Божијег у непосредном смислу. За њега ноуменон је појам о једном предмету по себи и уједно проблем који нужно произлази из ограничења наше чулности. Тако је из разлога што је логички непротивречан, али „његов објективни реалитет не може се сазнати ни на који начин“ (290). Ноуменон међутим није пуко ништа. Такав појам (ноуменон или ствар по себи) *іойіребан* је сазнајној свести како би појавама искуства могла да припише *реалиіеті* и разликовала их од снова или халуцинација. Разум тај појам (ноуменон или ствар по себи) замишља као *іірасценгеніни* предмет који узрокује појаву или појаве у целини. Такав предмет (ноуменон) премаша оквири ограничења објективног (чулно-разумског) сазнања што га диктирају форме чулности априори и форме разума априори. И још, „... овај појам (ноуменон) *нужан** је због тога да се чулно опажање не би проширило на ствари по себи, те, дакле, да би се *оііра-ничило* објективно важење чулног сазнања [...]“. Али он „... није произвољно

гносеолошког агностицизма (не можемо сазнати ствари по себи) нужно доводи до теолошког агностицизма (не можемо сазнати Бога као Ствар по себи).

До тога је довела, и то осигурала, трансцендентална логика: аналитика и дијалектика. Што се тиче метафизичког плана, методском агностицизму Канта нарочито служи трансцендентална дијалектика:⁶³ „трансцендентална дијалектика задовољава се да открије привид трансценденталних судова“⁶⁴ (Schein transzrender Urteile). Међутим, важно је памтити, да укине тежњу ума да се прошири на предмете који нису дати у могућем искуству, то трансцендентална дијалектика „... не може никада учинити. Јер ми имамо посла са једном *природном* и *неизбежном* илузијом“.⁶⁵ Дакле, трансцендентална дијалектика се бави критиком потурања субјективних основних ставова *као* објективних: трансценденталним привидима (transzendentalen Scheine), док се логичка дијалектика бави само формалним погрешкама у примени логичког правила (logische Scheine). На уму имамо Кантово учење о паралогизмима, привидима и софизмима што их генеришу, и претпостављају, дијалектичка закључивањима чистог ума. Таква закључивања Кант анализира и презентује критикама рационалне психологије, рационалне космологије (потенцирано критиком антитетике чистог ума) и критикама рационалне теологије (онтолошког,⁶⁶ космолошког и физико-теолошког доказа).

измишљен, већ стоји у вези са ограничењем чулности, а да ипак није у сјању да њостави нешто њозицијвно изван обима чулности“ (290).

⁶³ Основне ставове сазнања који се држе у границама *мојуће* искуства Кант назва *иманентним*, а ставове који излазе из тих граница назива *трансцендентним*. Када један став границе разумског сазнања одбацује, и захтева да се оне чак прекораче, Кант утврђује да је он трансцендентан и да је управо то повод за рад *трансценденталне* критике сазнања. Како сматра, трансцендентна употреба основних ставова води *дијалектичким* привидима. Кант се не бави емпиричким привидима (нпр. оптичким илузијама) већ трансценденталним привидима „који утичу на основне ставове чија примена није чак опробана у искуству [...] који нас саме, и поред свих опомена критике, потпуно одстрањују од *емпиричке** употребе категорија, па нас ометају опсењујући нас неким *проширењем** чистог разума“ (316).

⁶⁴ Imanuel Kant, 1958, 318.

⁶⁵ Imanuel Kant, 1958, 318.

⁶⁶ Суштина Кантове критике онтолошког доказа за постојање Бога састоји се у ставу да егзистенција (биће, постојање) није реални (стварно стварни)

„Трансцендентална антитетика је испитивање антиномије чистог ума, њених узрока и њеног резултата“, и снажно је обележила мисао Флоренског. Како тврди Кант: „Ако наш ум не примењујемо само на објекте искуства служећи се основним ставовима разума, већ се усудимо да употребу тих основних ставова разума протегнемо изван граница искуства, онда произлазе *софистичка* тврђења која се нити могу надати да ће их искуство потврдити, нити се морају бојати да ће их оно оповргнути, и од којих је не само свако по себи без противречности, већ, свако, напротив, *налази услове своје нужности у њироу ума**, само што се по несрећи и његова супротност заснива на исто тако јаким и нужним разлозима“.⁶⁷

За разлику од Флоренског, Поповић *није* прошао кроз фазу некритичког одушевљења Кантом. Отуда *није* имао потребу да се касније огради од философије Канта у целини, како је то познији Флоренски учинио. Флоренски је Канта прихватио са одушевљењем *јер* је философију Канта (нарочито учење о антиномијама чистог ума) узео као доказ да ни разум (Verstand, рассудок) ни ум (Vernunft, разум), одређени у кантовском смислу, нису довољни за пуно богосазнање и пуно богоопштење, него тек такозвани

предикат: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat...“. Из чињенице да је могућ логички непротивречан појам Бога (у смислу најреалнијег бића: *entis realissimi* [484]: за којег нужно логички важи да онда мора и постојати, пошто ако то није случај онда није најреалније биће) не следи да такво биће стварно постоји. Притом, могуће је замислити и непостојање таквог појма Бога на истоветно непротивречан начин као и у случају тврђења о постојању таквог појма Бога и сходних атрибуција Бога. Кант заправо критикује ипостасирање копулативне употребе појма егзистенције (бића, постојања): те прелазак њене употребе и значења у онтолошку функционалност: „У логичкој употреби егзистенција (биће, постојање) је само *којула** једног суда (*lediglich die Kopula eines Urteils*). Став: *Бој је свемоћан* садржи два појма који имају своје објекте: Бога и свемоћ; речца *је* није поред тога још неки предикат, него она само ставља предикат у *однос* према субјекту. [...] Ако кажем Бог јесте [...] онда уз појам Бог не стављам никакав нови предикат...“: Imanuel Kant, 1958, 498. Речју, према Канту, не може уз појам да придође још *нешто* само зато што замишљамо његов предмет као апсолутно дат. У стварности предмети се не налазе само аналитички у појмовима, већ уз појам морају да придођу синтетички. (Онтолошком доказу за постојање Бога ни Поповић није био склон. Не услед одбојности коју би аналитичко-логичке слабости таквог доказа, евентуално, код њега изазивале, већ због сасвим другачијих принципа и метода приступања богосазнавању).

⁶⁷ Imanuel Kant, 1958, 377–378.

облагодаћени ум (*intellectus*, вођс, умъ⁶⁸): просветљен реалном благодаћу Божијом. У том настојању Флоренски заправо прекорачује забрану Канта у вези са употребом или постављањем интелектуалног (духовног) опажања⁶⁹.

Кант интелектуално (духовно) опажање сматра *йроблемом* будући да је предмет таквог опажања, према поставкама трансценденталне критике, недоступан⁷⁰ човековим моћима сазнања. Разум који би сазнавао неки посебни интелигибилни предмет (*intelligibeler Gegenstand*) „... који би свој предмет сазнавао не дискурсивно помоћу категорија, већ *инйиуиийивно у неком нечулном ойажању** (*intuitiv in einer nichtsinnlichen Anschauung*) јесте један проблем, и ми о њему и његовој чулности не можемо себи начинити ни најмању представу“.⁷¹

Упркос томе, како Флоренски схвата, антиномије ума заправо ослобађају духовни ум за проширење⁷² *благодаћу* и за сједињење

⁶⁸ Кант искључује могућност да људски субјект може поимати трансцендентно-ноуменске стварности, бића или догађаје *инйелекйисом* у средњовековном значењу *инйиуиийивноу ума* (*intellectus intuitivus*). Сматра да ограничења наше чулности то априорно онемогућују, док благодатно просветљење не допушта као извор увида у било какве човеку трансцендентно-ноуменске предметности. Међутим, Кант подразумева традицију латинског средњовековља по питању интуитивног ума (а она се распростире од Августина преко Томе Аквинског до Скотуса, Окама, Суареза, Молине и није непозната ни протестантској неосхоластици, итд.), а традицију православног Истока не познаје уопште, па тако ни стварност ни учење о *ниийичком нусу* (вођс).

⁶⁹ У позитивном смислу ноуменон је „... неки објекат неког *нечулноу** опажања, (али) онда ми претпостављамо неку нарочиту врсту опажања, наиме *инйелекйиуално ойажање**, које пак (сматра Кант, не и Флоренски, не и Поповић) није наше, и чију могућност ми чак не можемо да увидимо...“ (288). У најкраћем, Кантова концептуална таксономија рукује дистинкцијом (или) чулно (или) нечулно, док тотално искључује — благодатни преображај моћи опажања, а то преиначење, ако је могуће, а јесте према Флоренском и Поповићу, превазилази ексклузивирајући тип дисјункције са којим ради и рачуна Кант.

⁷⁰ Кант држи да разум чим назове неки предмет феноменом „одмах поред тога ствара представу о неком предмету *йо седи**, и онда уображава да може о таквом предмету да образује појмове“ (287). У негативном смислу ноуменон је „... нека ствар уколико она није објекат нашег чулног опажања, пошто апстрахујемо од *нашеу** начина њеног опажања...“: Immanuel Kant, 1958, 288.

⁷¹ Immanuel Kant, 1958, 291.

⁷² Флоренски сматра да антиномијски безизлази (након што се одбију искушења којима воде: скептицизам — негација обе бинарности антиномије, или,

са истином у вери. При чему истину дефинише као „дискурзивну интуицију“ и „интуитивну дискурзију“, а тај услов задовољава триједни Бог, откривен у Христу као „конкретна универзалност“. Учење о облагодаћеном уму, који уз помоћ просветљења бива кадар да опажа Бога као истину конкретно (у мери у којој Бог верујућем уму то открива и дарује), који бива кадар да унутар тога постави и спекулативни доказ за постојање Бога, видимо као учинак одређеног погружења Флоренског у корпус патристичке литературе: додуше, то је пре учинак утицаја и руских религијских мислилаца из његовог окружења (нпр. Соловјова и других философа свејединства, али и Серапиона Машкина), а на неке од њих су утицали управо философи немачког идеализма и романтизма (тима се тај необичан круг и затвара и компликује).

Оно што је Канта уверило да је спекулативном теоријском уму пут затворен, посебно антитетика чистог ума, те да преостаје *искључиво* пут Богу кроз практички ум: морални закон и етику дужности (преко универзализације категоричког императива коју има да врши ум безусловним практичким захтевом), управо то Флоренском а нарочито Поповићу даје подстрек да истраже алтернативу⁷³. Иако се позива на духовност отаца Цркве, Флоренски то покушава заправо спекулативном методом задобијања визије свејединства изван и иза нејединства грехом и антиномизмом разједињеног и фрагментованог света постојања. Кантове антиномије доводе до алтернативе: или скептицизам или стари догматизам. Трећи пут није Кантов агностицизам, сматра Флоренски. Пре, то је пут прагматизма вере („пробабилизма“) унутар којег поставља *скекулајивни* доказ за постојање триједног Бога, који има и мистичку страну, на основу визије ума озареног „тројичним“ просветљењем.

Поповић превладавање Канта, укључујући обнову свејединства у Христу, покушава програмски постављеном праксом

тврдокорни догматизам — афирмација једне или друге стране антиномије као једине и потпуне истине) отварају и подстичу могућност управо за оно проширење (*Erweiterung*) што га Кант најизричитije брани, осим у негативном смислу, и то односно на разум, овако: „Наш разум добија на тај начин неко негативно проширење, то јест њега не ограничава чулност, већ напротив он њу ограничава тиме што ствари по себи (не посматране као појаве) зове ноумена“: Imanuel Kant, 1958, 291.

⁷³ Видећемо, за Флоренским полази и Поповић, али на сасвим самосвојан начин, на основу другачијих претпоставки, и са сасвим другачијим резултатима.

црквено-евхаристијског и црквено-исихастичког благодаћивања ума у Христу: дакле, методом *експериментално-ојийној* премумљивања, просветљивања и преображавања „услова могућности“ теоријског и практичког сазнања. Што се тиче односа према Флоренском, Поповић од њега не преузима спекулативни доказ постојања Бога, чак ни учење о антиномијама ума, уколико су у функцији таквог доказа као решења.⁷⁴ Он преузима само други, дубљи, део Флоренскијеве концептуализације тог учења. Тако што сазнање као такво чита као антиномизирано, дезинтегрирано, легионизирано, разбијено на непомирене делове: али, како каже, услед „хамартизираности“ целог човека, дакле услед онтолошко-гносеолошких ефеката греха. Даље још, за разлику од Флоренског, Поповић проблем решава у оквирима учења о Ипостаси Христовој као начелу и реалности која све противности дефинитивно помирује, а разломљеност човека, зацељује: укључујући природу антиномичног ума. У томе ће Поповићу помагати учења Макарија Египатског, Исака Сиријског и касније Максима Исповедника. У противном, бар према мишљењу младог Флоренског, путеви сазнања морају водити резултатима Канта, на један или други начин.

Било како било: исход негативног резултата у погледу могућности теоријског ума да сазна трансцендентне реалије, рекосмо, води Канта у обезбеђење перспективе за *йрактички* ум.⁷⁵ Управо то Кант сматра једним од главних позитивних⁷⁶ производа негативног

⁷⁴ Иако сазнање о антитетици чистог ума код Канта Поповић добија преко Флоренског.

⁷⁵ Једна од сигнализација у том правцу очитује се, рецимо, у овом примеру: „Морал може исто тако (слично експерименталној науци Б.Л.) да представи бар у могућим искуствима своје основне ставове *in concreto*, као и практичне последице, и да тако избегне неспоразуме апстракције. Међутим, трансцендентална тврђења, која полажу право на сазнања која се шире изван области свих могућих искустава, нису таква да би се неспоразум у њима могао открити на основу ма кога искуства (*irgend einer Erfahrung*)...“: Imanuel Kant, 1958, 380.

⁷⁶ Тај резултат је заправо омогућен закључком Кантове трансценденталне дијалектике: конклузијом да синтетичко-априорни судови метафизике нису објективно могући. Наравно, у начелном смислу, *per hypothesi*, није немогуће да такви предмети постоје, али ми их не можемо објективно сазнати (према поставкама Кантовог схватања моћи и немоћи, могућности и немогућности, сазнања).

рада своје критике. Све што је *Кријником чистіої ума* (¹1781, ²1787) одузео теоријском уму: душа као таква, свет као такав, Бог као такав и друго (јер су трансцендентално недоказиви и несазнатљиви, или сазнатљиви по цену метафизичко-логичких грешака спекулативног ума), Кант је предао практичком уму, и то *Кријником йрактичкої ума* (1788). Како сам каже: „Морао сам да уништим знање да бих добио места за веру”.⁷⁷

И према раним и према позним философско-теолошким гледиштима Поповића, како оним у којима Канта одбацује изричито, тако оним где то није случај, следи како у тој „вери”,⁷⁸ међутим, нема места за интегралног и пунокрвног Христа каквим је Поповић њега примио кроз живот и учење Православне цркве. Антиципирајмо: — пошто је Христос код Канта трансцендентални схемат — архетип — за увремењено подвођење моралне воље под типску инстанцу идеално-савршене воље: — пошто је црквену светотајинску заједницу заменило⁷⁹ општење философски просвећене (протестантски и просветитељски замишљене) заједнице моралних сврха по себи (субјеката): — пошто је Цркву заменила умска вера заједнице поистовећене са природном религијом заснованом на разуму: — пошто је начело моралне исправности пред категоричким императивом постављено као највиши облик службе Богу: — пошто је вољу Божију заменио појам дужности: — пошто је доживљај Бога заменила морална калибрација: пошто је морални закон узведен у ранг Бога и обрнуто: — пошто се реалност моралне заједнице потврђује преко Бога који служи тек као јемац човекове слободе и тек као јемац да је вршење моралних дужности уједно вршење божанских заповести: — пошто је у свету кантовске вере природна религија потиснула откривење историјског Исуса, онолико колико је морална дужност потиснула откривену вољу Божију: — пошто се верује у Бога зато што смо морални, а не обрнуто: — пошто се до веровања у слободу, бесмртну душу и Бога долази тако што се почиње признањем *ума* који безусловним практичким захтевом (категоричким императивом) *йрисиљава* на веру у слободу као

⁷⁷ Imanuel Kant, 1958, 76.

⁷⁸ У тој кантовској вери која је преживела рад критике чистог ума, али је уједно најчистији сублилат управо духа те критике.

⁷⁹ Услед Кантовог разликовања, тачније, раздвајања природне и откривене религије, при чему првој даје предност на уштрб потоње.

суштински основ могућности моралног деловања..., *йрисилъава* на веру у бесмртност душе као супстанције припадне ноуменалном свету, али из чисто практичких разлога (јер у феноменалном свету нема слободе)..., *йрисилъава* на веру у Бога јер једино он може помирити врховно и савршено добро: наиме, моралну доследност и блаженство: дакле, захтев за срећом (као наградом услед испуњења захтева практичког ума вршењем дужности) може испунити само Бог, блаженством, па смо и отуда *йринуђени* да Бога *йосѣулирамо*:⁸⁰ — пошто литургијско-обредна чинодејства Цркве види као спољашње радње без духовно-моралног садржаја: — пошто се узима да је довољна предност природне религије морала та што (услед универзалне дистрибуције савести и разума у људској природи) важи за све људе док религија откривења важи само за одређену групу, па је, наводно, у односу на прву партикуларна, пароксијална и догматична: — пошто су благодат и њена преображајна снага маргинализовани и десупстанцијализовани: наиме, испражњени од ефективних дејстава, осим у затајно-одложном смислу неизјашњене наде: — пошто у кантовској вери нема места за праксу молитве каквом је врши и осмишљава исихастичка традиција Православне цркве: — пошто Кант хоће етикотеологију (*Moraltheologie*) а сваку другу теологију (камоли теологију исихастичке праксе молитве) види или као недоказиву рационалну теологију⁸¹ или као неприхватљив утилитаризам мољења⁸².

⁸⁰ Приметимо како су три велике идеје теоријског ума, поткопане критиком из трансценденталне дијалектике, рехабилитоване на плану практичког ума, али као постулати моралне воље субјекта односно заједнице субјеката. Приметимо како је метафизика морала заменила — метафизику: тачније, ону метафизику коју је Кант (руководећи се поделом логике на појам = моћ разума, суд = моћ суђења и закључак = моћ закључивања) интерпретирао као неоправдано успостављену дисциплину и као последицу попуштања неоправданим захтевима ума као моћи закључивања.

⁸¹ У Кантовој подели: теологија која на основу чистог ума замишља сазнање прадића назива се рационална теологија (*theologia rationalis*), ако то чини на основу трансценденталних идеја чистог ума (*ens originarium, realissimum, ens entium*) назива се *йрансценденѣална* теологија (*transzendente Theologie*) или Бога замишља као навишу интелигенцију на основу једног појма који узима из природе наше душе па се назива *йприродна* теологија (*natürliche Theologie*): Imanuel Kant, 1958, 519. Не треба мешати Кантово одређење природне теологије и одређење природне религије које даје у *Релиѣији у йраницама чистѣој ума*.

⁸² Према Канту, мотив теолошке моралности традиционално је условљен жељом

На плану практичког ума, посебно у философији морала и философији религије, Кант је покушао да спаси оно што је критика теоријског ума деструирала: метафизичке дисциплине, теореме, идеје и појмове.⁸³ Међутим, то је извршено по цену морализације у схватању трансценденције, Бога и религије. То је постигнуто по цену одвајања морала од појма Бога, емфатичким истицањем независности морала од појма Бога, као и изванредним оснажењем практичко-моралне умне воље појединца. Метафизичка *жеља* теоријског ума, на одређени начин, преместила се у домен практичког ума. Остаје питање: Како то један исти ум може практички оно што није могао теоријски: наиме, да буде присан са Богом, или је и то трансцендентална варка? Остаје констатација: Кант је урадио оно што је хтео да избегне. Док је постављао трансценденталне⁸⁴ услове могућности сваког сазнања, сазнање саме истине, само биће, измакло се у апсолутну недостижност. С оне стране кантовски могућег знања остало је *иразно*⁸⁵ место: оно наводно немогуће, где човек никад неће крочити.

за наградом и срећом, или избегавањем казни, те није мотивисан вршењем моралног закона као моралног закона, безусловно: отуда, то није чисти морал него интересни.

⁸³ Највише биће, Бог, за Канта остаје *идеал* за спекулативну употребу ума. Иако се не може ни доказати ни оповргнути његове постојање, тај идеал је сам по себи „без недостатка“ (526) („појам који целокупно људско знање завршава и крунише“ [526]). Штавише, „ако би постајала нека *етикико-теологија** која би могла овај недостатак надокнадити, онда у том случају трансцендентална теологија, дотле само проблематична, може доказати да је неопходно потребна, и то на основу одредбе свога појма и на основу непрекидне *цензуре** ума кога чулност често заводи и није увек у сагласности са својим сопственим идејама“: Imanuel Kant, 1958, 526. Видимо како Кант спрема одступницу Богу преко постулирања Бога као највишег бића и вредности, али у смислу трансценденталном методом утемељеног практичког ума, што ће бити по-сао последујуће *Критичке и практичкој ума*.

⁸⁴ „Ја називам трансценденталним свако сазнање које се не бави предметима, већ нашим сазнањем предмета уколико оно теба да је могуће а priori. Један система таквих појмова звао би се трансцендентална философија“: Imanuel Kant, 1958, 103.

⁸⁵ „Појам ноуменона јесте само један *и-раничан и-појам* (Grenzbegriff), да би се њиме ограничили претерани захтеви чулности, те је дакле, само од негативне употребе“: Imanuel Kant, 1958, 290.

Погледајмо најранију реакцију Поповића на Канта:

6. јануар 1921.

• Богојављање. „Лудило? — Интегрално откинуће себе од корена живота — Христа; онтолошко отпадништво од Једино Битног, то-њење у мимобитно, мимохристолико. Бити мучен бескрајношћу ма чега — и обићи Христа = лудило, бунт. Бунт дезинтегрира самосвест и тварисвест; легионизира познање. Пун, завршни бунт: горети у жеравици сазнања да ни ум, ни срце, ни воља, ни тело, нити икоји атом мог бића могу узети за мерило ма чега; резултат: лудило или вера — *tertium non datur*. Вера значи: примити свет пре логики, пре светопознања = смирити себе крајњим умосмирењем = *μετανοία* — признати да дубином и огромним димензијама свет надмаша и надраста све наше гносеолошке апарате. Подвиг вере: одречење од своје самосвести, од своје савести, и тиме одречење од тварисвести. Ишчилети из уске чауре самосвести и понирати у иносвест, у Христосвест. Са вером почиње прави критицизам гносеолошких сила човечијих. In ultima linea — супстанцијални критицизам чистог разума не припада кантовској дискурсивној философији, већ вери. Обављати критику чистог разума самим разумом чиста је глупост и *contradictio in adjecto*: једну исту ствар чинити субјектом и објектом: оператором и оперисаним. Поноћ: од 1–2 (часа) молитва: 500 метанија.

Коментар: Држећи у резерви све што смо до сада отворили, можемо покушати да (на начин Поповића) разумемо горенаведену згуснуту рефлексију Поповића кроз последујућих шест корака. **Прво**, то је једна од његових најранијих критика одређеног западног философа. Поновимо, колико нам је познато, то је и прва изричита критика Кантове философије код Поповића. Последујуће критике Канта Поповић ће више развити у контексту патролошких студија о Макарију Египатском из 1926. односно о Исаку Сиријском 1927. године⁸⁶. Треба у биобиблиографском смислу указати да је Поповић

⁸⁶ Карактеристично је то преплетање духовно-оптине теологије Макарија Египатског и Исака Сиријског са философско-теолошким критикама кантовског критицизма и других облика западне философије, већ код раног Поповића: ослоњено и на оквире резултата критике западне философије унутар руске религијске философије 19. и 20. века (нарочито: Достојевски и Флоренски) — али уз особиту критичку самосталност и креативну синтезу што се непорециво очитују као допринос Јустина Поповића идентитетском

сазнања о философији Канта, осим преко Достојевског, Шестова, Флоренског, (које чита пре 1921.⁸⁷) могао употпунити касније, почев од 1924. (дакле, у другом делу свог раног патролошког периода [1921–1927]), рецимо, читањем дела ученика Бранислава Петронијевића — Николе М. Поповића (1883–1970), који у Краљевину уводи и Канта и Фројда. Могуће је да је одређена сазнања⁸⁸ стекао и на основу следећег рада свог презимењака: *Живої Имануела Канџа* (Београд 1924)⁸⁹. Никола М. Поповић сматра да се са Кантом ниједан мислилац не може мерити, најпре стога што је „поставио питање објективног важења закона субјективне логике“.⁹⁰

Друго, цела Богојављенска рефлексација Поповића уоквирена је његовим већ формираним христолошким ставом како аутентичност сазнања мора бити потврђена интегралношћу и органском повезаношћу коју добија тако што се утемељује и изводи из „живота у Христу“. Христос за Поповића није морални идеал, него Тело Христово = Црква у којем се учествује светотајинским животом и подвижно-врлинским животом: оба су, додајмо, у односну узајамне

успостављању, колико и примопредавању, хришћанске теологије и философије унутар новијег историјског пута православља и Православне цркве.

⁸⁷ Ехскурсус: Белешка о антикантовству Достојевског и Шестова у односу на антикантовство Поповића.

⁸⁸ Нема доказа да је Поповић Канта изучавао систематски, а свакако га није читао у изворнику. Српски превод *Критике чистиої ума* није могао консултовати пре 1932. Сазнања која о философији Канта има, поред поменутих руса: Достојевског, Шестова и Флоренског, вероватно притичу и од домаћих писаца: рецимо, од поменутог Николе М. Поповића. Око радова Николе М. Поповића током 20-тих година 20. века водила се жупна расправа (подстакнута недостатком „живог стила писања“ и недостатком „креативног проницања Кантових идеја“). У расправу, и то са негативним рецензијама, укључили су се рецимо М. Ванлић (1924), К. Атанасијевић (1924), С. Марић (1925). Из тог разлога такође, мало је вероватно да је све то заобишло Јустина Поповића (иначе, саоснивача Српског философског друштва 1938).

⁸⁹ Никола М. Поповић, *Живої Имануела Канџа, О савременој философији, О интелигенцији код човека: шри предавања из философије* (ИК Напредак: Београд, 1924), 120 стр; Никола М. Поповић, *Имануел Канџ и његове науке* (Београд: Свети Сава, 1925), 28 стр. У то време философска продукција је била скромна. Појава философских књига била је догађај у озбиљнијим философско-теолошким круговима. Зато је веома вероватно да је преподобни Јустин то дело не само регистровао већ прегледао.

⁹⁰ Слободан Жуњић, „Новокантовство и сродни правци“, у: исти, *Историја српске философије*, (Београд: Службени гласник, 2014), 252–253.

нераскидиве спреге. Христос Поповића је Личност са којом се личност човека поистовећује Духом Светим, а свете тајне и молитва јесу два вида потврде али и „услови могућности“ што омогућују сами процес аутентичног богоопштења. Бог Поповића очитује се кроз догађај сусрета са Богочовеком унутар литургијско-подвижничког општења. Док се веродостојност тог сусрета осведочава учинцима благодатног преумљења, просветљења и преображења. О тим учинцима и начинима Поповић неуморно и обилно извештава. Христос је нестворени „Корен“ кроз којег су створени сви тварни „коренови“, те носе логосни печат својим дубинским устројством и сврхом. Максимовски и јустиновски речено, Христос је Логос свих логоса: Логос који ипостасира све логосе и даје им начело јединства, посебности и узајамне повезаности.

Треће, сваки приступ сазнању света постојања који не иде из Христа какав јесте у својој богочовечанској Личности (која уједињује божанску и људску природу, нераздељиво и непроменљиво), и у којој се свототајински може реално учествовати, сматра Поповић, води губитку или изазива губитак интегралне целовитости, а манифестује се дезинтегрисаном фрагментацијом. Таквом да по правилу један или неколико од делова претендују собом да замене све односно Целину. Поповић не протестује разбијеност апстрактне већ, опазимо, разбијеност ипостасиране то јест личносне целине Целога.

Четврто, Поповић назначује који све делови могу претендовати да преузму место не само целине већ Ипостаси Целога. То су: ум (рационализам), срце (емотивизам), воља (волунтаризам), тело (материјализам), атоми (физикализам). Проблем је, дакле, у томе што грешиви делови претендују да буду непогрешива „мерила“ (критеријуми) којима се мери не само целина, не само Цели, не само Лични Целовити, већ нестворени Бог Лично: Син Божији и Логос Очев — Христос. Делови се притом надмећу, гложе, око примата и првенства у односу на поседовање или омогућавање пута ка поседовању реалитета истине. То убедљиво осведочава и историја философије: такође Кантове антиномије, али и Кантов рационализам⁹¹ као и сам један део међу деловима философских праваца философије.

⁹¹ Философија Канта је ипак рационалистичка, упркос његовом уверењу да је

Пето, покушај да се „бескрајност“ (коју Поповић признаје и философски и математички) појми неким од коначних делова, притом изван Ипостаси Целога који је као створитељ Бог не само бескрајан него надбескрајан, јесте израз устанка („бунта“) делова против Целога. То је према Поповићу „лудило“ из разлога што део собом, као контингентним и радикално зависним од целине, жели собом независнички да замени целину Целога. Притом, Христос као цели јесте животодаван Корен свих коренова, па амбиција дела-корена да живи изван и мимо Корена јесте (*nolens-volens*) жеља да се живи а без Живота. Према преподобном Јустину, то лудило побу не чини максималним и једнако трагичким. Лудило није тек гносеолошког или психолошког реда, него је, речима Поповића, „онтолошког“ реда. Дакле, то је једно најфундаменталније „лудило“. Онтолошко лудило изазива човек те има и антрополошки узроковану учинковитост. Сви побројани делови јесу аспекти човека, створеног према образу и подобију Бога у Христу Логосу. Ако се испостави да нека философема ипостазира неки део (разум, емоцију, вољу, материју): доводећи га до принципа или апсолутизује методу засновану на њему мимо или чак против Ипостаси Целога какав Он јесте, онда према Поповићу за такву философему важи да врши преступ (хибрис). Управо такав преступ он именује као „онтолошко отпадништво“. Пошто Поповић сматра да у философији Канта („критицизам“⁹²) део човека (разум) унутар разумизованог човека преузима претензију да схвати и захвати, одреди и подреди, Целога = Христа као Корен живота Лично и као извориште Бића — да мери и нормира наше схватање и приступање Христу, онда следи да је то разлог из којег он (у контексту Богојављенске рефлексije) философију Канта одређује као онтолошки⁹³ апостатизам.

Шесто, Поповић свој став образлаже увођењем неколико аргумената. Подвучимо изнова, они се ослањају на опит јединства светотатинско-богослужбених и молитвено-подвижничких претпоставки

њоме помирио британски емпиризам (Лок) и континентални рационализам (Лајбниц).

⁹² Неки философи и историчари философије философију Канта су називали „критицизам“, и Поповић то зна.

⁹³ Пажње је вредно да Поповић философију Канта пре свега чита онтолошки а тек потом епистемолошки (теоријска сазнања и логика).

његовог хришћанског идентитета. Предлажемо да се разуме како је то опит јединства што се остварује у кључу исихастичког начина живота: теоријски и практички сасвим освешћеног код младог Поповића. Записи *Молићвеној Дневника* то уверљиво демонстрирају. Ако је Богојављенска рефлексја заправо молитвено-философски дијалог са Кантом, а јесте, онда Поповић Канту упућује три приговора. Прва два су духовног реда, трећи је формално-логички:

(1) Према Поповићу: „... признати да дубином и огромним димензијама свет надмаша и надраста све наше гносеолошке апарате. Подвиг вере: *одречење** од своје самосвести, од своје савести, и тиме одречење од тварисвести. Ишчилети из уске чауре самосвести и понирати у иносвест, у Христосвест“. За Поповића је проблематично што философија (људско сазнање) претендује да захвати нешто што „надмаша и надраста све наше гносеолошке апарате“. Ако би међутим сматрао, да је због тако нечег философија *Канта* проблематична, он би грешио. Јер управо философија Канта јесте епитом редукције, ограничавања и *кријшике* аспирације спекулативног теоријског ума да као моћ закључивања испоставља неоправдане ставове-претензије: рецимо, да захвати сами безусловни⁹⁴ низ (који се, непоправљиво антиномички, може замислити и као бесконачан и као коначан итд.). Кантова трансцендентална дијалектика управо доказује да је, и зашто је, покушај ума да прекорачи границе сазнања и сазнатљивог осуђен на пропаст, како демонстрира, рецимо, антитетика чистог ума у вези за четири сукоба трансценденталних идеја у антиномијама чистог ума унутар рационалне космологије.

⁹⁴ С једне стране, низ је безуслован јер су у њему дати сви замисливо могући чланови који условљавају неки одређени условљени члан, *ad infinitum*. С друге стране, ум може једнако смислено и логички непротивречно узети да је први члан таквог низа по себи безуслован, односно самооправдан и самопостављен. Таква два става чисти теоријски ум не може да избегне, јер су му логички *ириђени*. Привид је у томе да се или теза или антитеза антиномије види као истинита односно неистинита, при чему су обе неистините. Тако је јер се теоријски ум урођеном тежњом према безусловном, бескрајном, беспочетном пружа преко граница својих могућности: тачније, на метафизичке реалије за које не може имати емпиријски потврдиво искуство, те продукује трансцендентални привид или напосто метафизичко сањарење.

Примедба Поповића о коначном што претендује да сазна бесконачно: о безданом свету који својим димензијама „надмаша и надраста“ људско сазнање који ипак тежи да га сасвим обухвати и апсолвира, ипак, није само критика *логичке* немогућности да оно коначно (финитно биће) захвати нешто бесконачно (инфинитно): да оно људско и ограничено (укључујући гносеолошки апарат) захвати оно неограничено. Оно што за Поповића произлази као стварно проблематично јесте да се то (а) покушава, а да се (б) притом не одричемо себе: аутономно негирајући сваку потребу за хетерономном или, боље, теохомономном помоћи: „Ишчилети из уске чауре самосвести („ја“: аутономија) и понирати у иносвест („други“: хетерономија), у Христосвест („ја као Други, Други као ја“: теохомономија)“. Дакле, за Поповића оно стварно проблематично, без обзира на интензивност и методолошку разгранатост трансценденталне критике услова могућности сваког сазнања, јесте што Кант не помишља да изврши критику учинака *іреха* у самом сазнајном апарату односно *іакову* критику природе ума и услова умности. Поповић би казао: Кантова критика сазнања је само гносеолошка, али није *духовно-онтолошка*⁹⁵ нити *духовно-антрополошка*. Према Поповићу, вера Канта не стоји на предрадњи *самоодречења* од своје самосвести, своје савести, своје тварисвести. Отуда је његова философија (у мери у којој се дави Богом теоријски затим практички) философија увек већ изван фундаменталног услова праве вере.

Потврдимо: главни проблем који Поповића и саблажњава јесте што трансцендентална философија Канта некритички *претпоставља* пали свет: грехоимано постојање и грехопоремећене са-знајне органе („гносеолошки апарат“)⁹⁶ док *уједно* (не одричући се

⁹⁵ Кант је сматрао да је традиционална онтологија једно „охоло“ име (*stolze Name*) за једну такође охолу дисциплину. Јер се „подухвата да у једној системској доктрини да синтетичка сазнања а priori о стварима *уојшине*“: Immanuel Kant, 1958, 283. Зато Кант, држећи да су основни ставови разума само принципи експозиције *јојава*, а „мишљење радња која поставља опажај према неком датом предмету“, име онтологије замењује именом просте аналитике чистог разума.

⁹⁶ При чему Кант апсотрофира пре свега три умска: разум, моћ суђења и ум, а признаје још и уобразиљу, осећања, интуицију и памћење. Међутим, потпуно му је страна стварност духовног ума у исихастичком смислу: наиме, нус [voûç] (појам средњовековног интелектуса [intellectus] у августиновском

„своје* самосвести, савести, тварисвести...“) претендује да одреди границе теоријског ума и циљеве практичког ума, постулирајући истине о слободи воље, бесмртности душе: чак начин постојања Бога у чисто практичком смислу. Видећемо: према Поповићу, *грех* је реално пореметио структуру целог човека. Грехопад је затамнио и изобличио не само сазнајне органе већ природу свеколиког човека. Поправка сазнајних органа мора ићи радикалније темељно него што предвиђа философија Канта. Пре трансценденталне критике сазнања мора доћи *духовна* критика критике трансценденталног сазнања: не само логички, већ молитвеним тражењем просветљујуће и преображујуће *благодати*, кроз сусрет са Личношћу оваплоћеног Христа Богочовека: дакле, кроз сакраментално и аскетско богоопштење, кроз дисциплиновану и ригорозно примењивану методологију исихастичке критике и стања људског бића и сазнања људског бића: укључујући лествичнички метод аналитике *сирасних* помисли (мисли, душевних стања, и опажаја) те њихову инфинитивну елиминацију светом тајном исповедања.⁹⁷ Кант не само да такво нешто (све да му је било приручно или познато) не би испробао (макар *modo ars probandi*), већ у то никако није веровао, већ чињеницом своје квазилутеранско-пијетистичке оријентације.

Допунимо: главни проблем који Поповића и саблажњава јесте и то што је трансцендентална философија Канта суштински антицрквена, христологија формална, а етика моралистичка. Сваки сакраментализам и молитвени аскетизам он сматра штетном идолатријом, ритуализмом без садржаја, и сујеверном увредом практичком уму. Кант хоће независну етику, такву да је након критике практичког ума покаже сагласном идеалу божанског или Бога. Поповић хоће етику из Христа Цркве: максимално, он хоће уподобљавање Христу као извору етике. Како каже наводећи Максима Исповедника: „Суштина свих врлина јесте сам Господ наш Исус Христос.“⁹⁸

смислу укључује да би је искључио као немогућност за човека, будући да хипотетички припада реду бестелесних сазнања у ангелском смислу, како сматра).

⁹⁷ Зато се Поповић одриче *своје* „самосвести“ (теоријски ум), *своје* „савести“ (практички ум), *своје* „тварисвести“ (односно одрицање од *ојприрођене* неприродности огреховљене природе као своје највластитије [природе], укључујући одрицање од датости света какав наводно природно јесте а неприродан је ако је захваћен изнутра — грехом, а јесте).

⁹⁸ Јустин Поповић, 1980б, 147.

(2) Према Поповићу: „Вера значи: примити свет *йре** логики, пре светопознања...“. Пошто смо показали да Поповић сматра како код Канта примат логики⁹⁹ (заправо трансценденталне логики: аналитичке и дијалектичке) условљава схватање вере, исказ Поповића би могао да наведе да помислимо како он (а) негира логику и (б) негира да Кант има веру. Ни једно ни друго није случај. Поповић заправо сматра, а то се експликацијом имплицитног да показати, да Кант греши зато што (а) подразумева огреховљено стање свеколиког бића, и зато што (а) логику надређује свему што истражује, па и вери преко морала (иако ће Кенигсбергшанин казати како је „уништио знање како би направио места вери“). Како означаје Гордон Михалсон (Gordon E. Michalson): „Вера у Бога и поверење (confidence) у моралност израстају из *истиої* метафизичког тла“¹⁰⁰ и додаје како је крајњи циљ Канта „морална религија“. Мада је посредни заправо човекоцентрична религизација морала „чистим“ умом.

Ако је тако, онда је Поповић шокиран тим удвајањем греха у основу трансценденталног покушаја Канта да стигне до истине о човеку, свету и Богу — без уважавања опомена да су ум и биће слепадног човека поремећени, изнутра, те да се мора уважити овај „императив“: „И не саображавајте“¹⁰¹ се овоме веку, него преображавајте се обновљењем ума (*μεταμορφωθε τῇ ἀνακαίνωσει τοῦ νοῦς*) свога да искуством (*δοκιμάζειν*) познате шта је добра и угодна и савршена воља Божја“ (Рим 12:2; Еф 4:23). Како 56 година после Поповића, истоветно увиђа Јован Зизиулас: „Када Кант дефинише *adaequatio* као 'слагање са законима разума' (*Kritik der reinen Vernunft*, В, 350) он уводи трансценденталну димензију истине. Међутим, *што не издавља ђојам истиине од оноја што ове описујемо као ђало сјање ђосијања**, будући да по Канту интегрисано јединство *људскої** искуства у крајњој линији одређује шта истина јесте (*ibid.*, В, 197)“.¹⁰²

⁹⁹ *Кријика чистиої ума* јесте *tour de force* демонстрација моћи критичке логице у смислу трансценденталне философије. Посебно други део те капиталне књиге: трансцендентална логика (која се, рекосмо, састоји од трансценденталне аналитике и трансценденталне дијалектике).

¹⁰⁰ Gordon E. Michalson Jr., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 25.

¹⁰¹ Дословно: „не сасхематизујте се“ (*συσχηματίζεσθε*).

¹⁰² John D. Zizioulas, “Truth and Communion”, у: исти, *Being as Communion*

У најбољем случају, Кантова вера је лишена духовног садржаја, односно, како би Поповић рекао, лишена богочовечанских енергија Личности Богочовека, који је у Кантовој философији компресован у схематски архетип или *идеју* практичног ума. Како сматра, код Канта је логика одредила шта Бог јесте и шта Бог није, каквих начина и врста ума има и нема, да је Бог могућност тек за практично ум као *морал*. Према речима Рихарда Кронера (Richard Kroner 1884–1974): „Кант покушава да истакне морални закон као врхунац свеукупног постојања човека а опет, и уједно, он покушава да Бога постави изнад тог врхунца“¹⁰³. Из кантовске перспективе следи да историјски облици религије, укључујући хришћанство, задовољавају само дотле док рационално схваћена религија морала остаје свеврховно мерило и вредност: „... морално њодољшање* човека чини праву сврху сваке умствене религије“.¹⁰⁴

Међутим, пут аутентичног духовног сазнања истине, сматра Поповић, мора да дође од Истине Лично: Услов томе је преумљење: „Вера значи: [...] смирити себе крајњим умосмирењем = μετανοία...“. То је повезано са прихватањем духовне чињенице да грехом помрачени (оболели) човек истину може појмити и поседовати тек ако се просветли (оздрави), и то молећи Истину Лично да му приступи ради исцељења, просветљења и преображења целог његовог бића. Из тога следи „трећи“ пут. То је пут изнад интелектуализма и морализма, изнад аутореферентног аутономизма: пут којим корачају Поповић и црквени оци, којима он узорито следује, посебно Макарију Египатском и Исаку Сиријском. Што се Поповића тиче, на том путу он није рад да негира ограничења чистог теоријског ума, или пориче његова неодговорна метафизичка залетања. С друге стране, на том путу он јесте рад да избегне кантовску алтернативу спекулативном теоријском уму: наиме, идеализацију практичног ума у смислу рационалног морализма. Пре, или радикално другачије, то

(Crestwood — New York: SVSP, ²1993), 103 n. 95, n. 65 = исти, „Verité et Communion“, *Irénikon* (Chevetogne, Belgique) 50 (1977) = упор. Јован Зизиулас, „Истина и заједница“, превод: Б. Лубардић, *Беседа* 1–4 [1993] 41–92.

¹⁰³ Richard Kroner, *Kant's Weltanschauung*, превод: J. E. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1956), 46.

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *Religija u granicama čistog uma*, превод: А. Буа (Београд: BIGZ, 1990), 101 = Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.

је пут трагања за сасвим другим и другачијим умом: умом од Христа благодаћу Светог Духа. У стицању таквог ума, главни корак је преумљење. Управо тај корак, „умосмирење“, коинцидира првом чину аутентичне вере (не логиком самоосигуране кантовске вере). Тај корак такође коинцидира признању да смо рањени болешћу греха у најјачем смислу речи.

Отуда према учењу Јустина Поповића нужан услов могућности сазнања није трансцендентална саморефлексија услова могућност сазнања разума и ума него исихастички приступ којим Христа = Цркву молимо да нас светотајинским и подвижно-молитвеним методама — излече од греха, а тек потом да нам омогуће прави духовно-теоријски вид. Видећемо, Поповић то учење развија у својим патролошким трактатима из 1926. и 1927. Тиме даје допринос не само опитној теологији већ и *тйерайеуїском* виду такве теологије, односно поимању Цркве и као терапеутске установе што лечи болести узроковане грехом: психофизичке, али и духовне, па и сазнајне. Богочовечанска еклисиологија Поповића, тако, изнутра садржи и димензију светотајинско-подвижничке терапеутике у Христом Духом Светим као зацелитељима, просветитељима и освештатељима заједнице верних, благодаћу, у име Очево.

(3) Према Поповићу: „Са вером почиње прави критицизам гносеолошких сила човечијих. In ultima linea — супстанцијални критицизам чистог разума не припада кантовској дискурсивној философији, већ вери. Обављати критику чистог разума самим разумом чиста је глупост и *contradictio in adjecto*: једну исту ствар чинити субјектом и објектом: оператором и оперисаним“. Сада смо припремљени да додамо како појам вере Јустина Поповића проистиче из чина безусловног покајања којим се усваја цео Христос то јест цела Црква у своме традицијски потврђеном бићу. То ће рећи, вера је производ светотајинског и подвижно-молитвеног сједињавања са Личношћу Христа Богочовека. Она тако није формална већ супстанцијална, није последица операција трансценденталних критика теоријског па практичког ума, него последица осведочењења дејствима божанске благодати Христа Богочовека Духом Светим. Следствено, за Поповића питање моралног закона није питање. Дилема аутономија моралног закона или хетерономија моралног закона за њега представља лажну алтернативу. Тако је будући да покајно сједињење са Личношћу Христа коинцидира уподобљењу

образа човековог Праобразу, тојест Личности Богочовека Христа. У том процесу закон воље Божије у Богочовеку препознаје се као свој властити, односно као *ѿеохомономан*. Произлази да је вера живот у Христу Богочовеку *Црквом*, светотајинским *ѿричешћивањем* и светотајински устројеним *врлинама*.

Поповић полази од вере, Кант долази до вере. Те две вере квалитативно се разликују према начину на који се односе према Богу у Христу: прва је последица практичког ума који постулира слободу, бесмртност и Бога у лику схемата или архетипске слике Христа као идеје савршене воље, друга је последица сусрета са трансформативним ефектима благодати у којој се препознаје присуство Христа Духом Светим. Прва је моралистичка и интелектуалистичка, друга је духовна и егзистенцијална.

Напоследку Поповић Канту приговара и чисто логички. Кант узима као доказано оно што тек треба доказати. Трансцендентална критика сазнања, доследно логички гледано, захтева трансценденталну критику трансценденталне критике услова могућности сазнања, што Кант не даје¹⁰⁵. Поповић Канту приговара оно што можемо назвати противречје аутореферентне неконзистентности. Притом, Поповић сматра да је човек не само грешив већ и грешан, да не може *сам собом* као погрешив а грешан доћи до негрешивог сазнања Истине која је и безгрешна, тачније Безгрешни. Још је руски религијски филозоф, Петар Чадајев (1794–1856), приметио тај проблем, 95 година пре Поповића, 151 годину пре Зизиуласа. У *Пешом ѿисму* тај „инверзни Доситеј“ (који је се старао око духовног самоограничења разумског просветитељства) философију Канта прозире овако:

„... из свих познатих система несумњиво дубок и плодотворан по својим последицама јесте тај који стреми да разговетно (отчетливо) појми појаву умности, да добросавесно постави савршено апстрактан ум, биће искључиво мислеће, које притом *не усходи ка*

¹⁰⁵ Према Канту, „Догматизам је, дакле, догматичко поступање чистог ума *без ѿрејходне кријишке своје сојсѿивене моћи*“: Immanuel Kant, 1958, 79. Поповић својим логичким питањем испитује могућност неосвешћеног догматизма самог Канта у епистемолошко-гносеолошком смислу, а својим духовним питањима испитује могућност неосвешћеног догматизма самог Канта у духовно-антрополошком смислу неполагања рачуна утицају грехопата на људску личност и њене сазнајне и етичке моћи.

извору духовној начела*. Будући да као грађа, из које тај систем успоставља свој образац, служи човек у његовом садашњем стању* (теперешнем его состоянии), она тако пред нама раскрива ум вештачки (разум искусственный), а не ум првоначални (разум первоначальный). [...]. Дубоки мислилац, творац те философије, није опазио како је сав посао у томе да себи представимо ум који би имао једно вољно устремљење (волевое устремление): *иронаћи и у дејство извести ум виши**, а не такав ум чији би се начин кретања (mode de mouvement) закључивао савршеним потчињавањем закону, подобно свему материјалном...¹⁰⁶.

Пошто је прочитао Кантову *Кријику и практичкој ума* и *Кријику чистог ума*, потоњу два пута на језику оригинала (издање 1818, купљено у Дрездену 1826), Чадајев је над насловом *Kritik der reinen Vernunft* написао: *Apologete* притом прецртао синтагму *der reinen* и уместо тих речи написао *adamitischer*. Тим путем је изменио смисао наслова како би уписао своје мишљење. А оно је сво у тврдњи да мисао Канта није друго до *Apologete adamitischer Vernunft*. Следи како према Чадајеву, и према оном што би држао Поповић о томе, та књига јесте *Апологија адамовској ума*: афирмација грехом искривљеног, ограниченог и замрзнутог адамовског ума.¹⁰⁷ Другим речима, ако је ум прожет грехом, па је нечист и немоћан, онда критика чистог ума не води чистом него нечистом, редукованом и искривљујућем сазнању, ма колико нам се могло чинити беспрекорним у логичко-методолошком смислу. Из тог разлога, већ у најранијој критици Канта, Поповић уместо кантовске критике чистог ума оптира за светоотачку дијакритику нечистог ума. Шест година након Богојављенског записа, последујући Исаку Сиријском, Поповић записује:

„Реши ли се човек на лечење и оздрављење душе, треба најпре добро да испита целокупно своје *биће**, треба да уме да разликује добро од зла, Божје од ђавољег, јер је то *разликовање** — ἡ διάκρισις — ’веће од сваке врлине’“.¹⁰⁸

¹⁰⁶ Пётр Чадаев, *Философические письма: Письмо пятое*, у: исти, Полное собрание сочинений и избранные письма, том 1 (Москва: Наука, 1991).

¹⁰⁷ Богдан Лубардић, 2011, 277–278.

¹⁰⁸ Јустин Поповић, 1999б, 159. Кант сматра да његова трансцендентална критика „исцељује“ свако сазнање и да је то „здрава“ философија (gesunden Philosophie) а да остале философије (скептичке и догматичке) врше „еутаназију чистог ума (die Euthanasie der reinen Vernunft)“: Imanuel Kant, 1958, 368.

опазимо како Поповић сасвим аналогно Флоренском од потоњег преузима трократни онтолошко-гносеолошки успон у богосазнању.

(2) Друго, студија о гносеологији Исака Сиријског: • „У европској философији човек се више-мање јавља у *разломцима**. Нигде није сав, нигде цео, нигде интегралан, већ свуда у разломцима и одломцима. Нема философског система у коме човек није разбијен у разломке, које ниједан мислилац не може сабрати у једну целину. [...] Рационализам издваја разум у човеку, сматра га за главни извор истине и врховно мерило свега, приписује му све вредности, апсолутизира га и идолатризира, а све остале психо-физичке моћи човекове потцењује и занемарује. *Криџицизам** је у ствари апологија рационализма и сензуализма, на крају крајева, своди разум на чула, а самим тим на човека“.¹¹² • „*За Христивої човека антиномија разума не ѿредсѣавља неке нейомирљиве суѿроїносѣи; оне су за њеѣа ѿросѣо раселине које је својим земљоѿресом изазвао ѿрводѣиѣни ѿрех људски**. Сједињујући се са Христом, човек осећа како се раселине срastaју, како се ум исцељује, постаје цео, интегралан, и тиме оспособљује за интегрално познање“.¹¹³ • „У царству љубави нестају *антиномичке суѿроїносѣи разума**¹¹⁴; подвижник љубави предосећа рајску хармонију у себи и свету око себе, јер је подвигом *вере** изашао из свог саможивог, солипсистичког пакла [...]“.¹¹⁵ • „Гледан у светлости гносеологије Светог Исака Сирина, [...] Рационализам сматра разум за *нейоїрешиви** орган сазнања. Стога се у односу према целокупној личности човековој рационализам јавља као анархични одметник¹¹⁶. И још као самовољни исечак, коме без целине нема пуног живота ни целисходне делатности. И он није у стању да дође до познања истине, јер је у

¹¹² Јустин Поповић, *Гносеолоѿија Исака Сирина*, Сремски Карловци 1927 = Преподобни Јустин Поповић, *Сабрана дела*, том 8 (Београд: Ћелије, 1999), 151–196: 153.

¹¹³ Јустин Поповић, 1999а, 155.

¹¹⁴ Поповић израз „разум“ употребљава имајући на уму руски контекст где тај израз означава ум (не разум у ужем смислу = „рассудок“, не нужно нужно ни благодатни ум = „умъ“). Код Поповића израз разум покрива и моћ сазнања у најширем значењу.

¹¹⁵ Јустин Поповић, 1999б, 165.

¹¹⁶ Уочимо паралелу између разума као „анархичког одметника“ (1927) и рационалистичког критицизма као „онтолошког отпадништва“ (1921).

својој егоцентричној усамљености сав раздијен, расејан, пун пукотина. [...]. Философски *кријицизам** се скоро искључиво бави изучавањем органа сазнања у њиховој *исихофизичкој дајности** у категорији човечјег. Томе додаје и изучавање *дајних катејорија* и *услова сазнања**. Али *нимало не води рачуна о оздрављењу, о исцељењу, о очишћењу орјана сазнања**. Зато *кријицизам** не може да дође до сазнања Истине, које би могло да задовољи људску природу у свим њеним чежњама за Истином. Због тога *кријицизам** и није друго до опрезнији рационализам и сензуализам¹¹⁷. Сви наведени одломци, наравно, смештени су унутар Јустиновог учења о (1) очишћењу, (2) просветљењу и (3) преображењу људског ума на основу благодатне аскетско-евхаристијске теорије и праксе каковом се задобија богочовечанском конституцијом личности у Цркви Богочовека: „Истина се пак даје разуму очишћеном, освећеном, преображеном, помоћу богочовечанских подвига“¹¹⁸. Тај контекст морамо имати на уму при разумевању основа критике философије, западне или источне, у делима и мисли раног и позног Поповића.

3.3. Поповић и Кант: сазнање као болест или сазнање болести. Погледајмо, илустрације ради, како Поповић а како Кант реагују на светотајинску, богослужбену и подвигничко-молитвену димензију решавања проблема сазнања. Такође, погледајмо како гледају на грех као могући извор и *сазнајних* поремећаја односно сазнајних болести. Тим поступком указујемо и на усмерења којима се мисао преподобног Јустина развија после Богојављенског записа из *Молићвеној Дневника* 1921: првенствено, кроз патролошке студије из 1926. и 1927. Зато из тих радова издвајамо одломке који су непосредно повезали критику Кантовог интелектуализма и морализма са критиком Кантовог одбијања да се преуми пред сакраменталном и аскетском праксом очишћења ума у историјској Цркви Христа Богочовека.¹¹⁹

¹¹⁷ Јустин Поповић, 1999б, 195.

¹¹⁸ Јустин Поповић, 1999б, 195.

¹¹⁹ Ради тога ћемо се позвати на студију: Богдан Лубардић, „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб“ у: Ирина Деретић (ур), *Историја српске филозофије I* (Београд: Evro Giunti, 2011), 227–299: 269–272. (Све до сада изнете рефлексije са том студијом стоје у односу двојединства. Али, оне представљају и одређен развој наших сазнања презентованих у тој студији из 2011: поглавито изричитим полагањем из рано усвојених *исихастичких*

Према Поповићу: ако је грех примарно духовна болест онтолошког и духовног реда: наиме, болест која иманентно захвата цело биће, онда у том случају болесни су и „органи“ људског сазнања (Кант би казао „моћи“ сазнања). Тако: „Неизлечива рана (= траума) греха’ — τὸ ἀνίατον τραῦμα τῆς ἀμαρτίας — гнезди се у свакој души“.¹²⁰ Односно: „Хамартизирајући се свецело, ум се формира кат εἰκόνα τῆς ἀμαρτίας и у свима пројавама својим јавља се као грехообразан“,¹²¹ па „... и однос греха према уму *паралелан** је односу греха према души; комбинација душе и ума са грехом и злом резултира једним истим резултатом — смрћу, јер један једини богмдани закон влада над свом људском психом, закон да *душа, живећи грехом, живи ван Бога**,¹²² без Бога — мртва је, и да део душе — ум — живећи грехом ван Бога, није друго до *мртвост ума**“.¹²³ Из тог разлога „услови могућности“ духовног сазнања (а није унапред утврђено да то морају бити кантовски постављени услови сазнања: нити да су само они обавезујући), као и њихово освешћивање од стране човека, зависе од *лечења* болести *орјана* сазнања — „богочовечанским средствима“, како преподобни Јустин сугерише. Моћи сазнања, тврди он, дубоко су *немоћне* у сазнању трансцендентног.

оквира философско-теолошке мисли Поповића. Ти оквирни темељи сада су директније акцентовани.

¹²⁰ Јустин Поповић, 1999а, 32.

¹²¹ Јустин Поповић, 1999а, 38.

¹²² Видимо: према Поповићу, само она мисао која *што* освешћује није духовно несамокритичка, те се може квалификовати за истинску духовно-хришћанску философију. У томе се налази једно од упоришта за максимални радикализам његове критике философије уопште. Заборав или порицање те духовне чињенице јесте прави „дремеж ума“ — *духовни* дремеж из којег се треба пробудити: различит од критицизма као реакције Канта на буђење из „доматског дремежа“ услед провокације из философије Хјума: „... сећање на Дејвида Хјума било је управо оно што ме је пре много година најпре тргло из догматичког дремежа и мојим истраживањима на пољу спекулативне философије дало посве други правац“ (Кант има на уму Хјумову критику појма каузалне узрочности): Imanuel Kant, *Prolegomena za svaku budući metafiziku; Osnov metafizike čudoređa* (Zagreb: Matica hrvatska, 1953), 11. С друге стране, како каже Поповић позивањем на Исака Сиријског: „Спавање разума’ је опасно као смрт, зато треба вером разбудити разум на *духовну** делатност, у којој ће човек савладати себе *изонећи* *страсти** из себе“: Јустин Поповић, 1999б, 160.

¹²³ Јустин Поповић, 1999а, 39.

То је случај не из разлога трансценденталног ограничења опсега важења спекулативног теоријског ума (на регулацију граница себе и разума давањем синтетичког јединства свим радњама разума, и преко тога допунски утемељујући систем разумских сазнања у јединству разумски сазнатих појава) већ из разлога немоћи коју индучује онтолошко-етички „детерминизам“ *їреха* као немоћи целог духовног и психо-физичког бића човека: „Карактер сазнања“, тврди Поповић, „условљен је устројством, природом и стањем органа сазнања. На свим својим ступњевима *сазнање оріански зависи од оріана сазнања**. Човек није творац Истине, стога је акт сазнања — акт усвајања већ објективно дате истине. То усвајање има органски карактер [...]. Отуда је сазнање плод на дрвету личности. Какво дрво — онакав плод; какви органи сазнања — онакво сазнање. [...] Зло је болест којом болује душа а тиме и сви органи сазнања. Зло има своја чула, то су страсти* (*τὰ πάθη*), а 'страсти су болест душе'. Зло и страсти не припадају природи душе; они су нанос и неприродни додатак...“.¹²⁴ Затим: „Пошто су страсти болест душе, то се оздрављење душе постиже очишћењем од страсти, од зла. Врлине су здравље душе, као што су страсти болест душе. Врлине су лекови који постепено потискују болест из душе, из органа сазнања [...]. Човек се прво мора ослободити вештаственог (огреховљених начина своје пале природе: Б.Л.), да би се могао родити од Бога. Таква је економија благодати...“.¹²⁵ Речју, ако је зло греха пореметило и онтолошки преиначило људску природу, као иманентан „нанос“ или духовна „копрена“, онда то погађа сазнајне и савесне способности, па су „мисли“ и „теорија“ дубински духовно коруптирани и инвалидирани (осим кад нису): ма колико производи мисли у том (страстопоремећеном) стању били логични, конзистентни, кохерентни: социјално и научно функционални и корисни (нпр. мисао може бити логички конзистентна и ваљана а да позива на насиље; или, мисао може изгледати перфектно са становишта логике а да тврди апсурдност вере у Бога, итд). Пракса врлина у светотајинском кључу је практичка страна покушаја да се изврше припреме основа, или трасирање правих услова за могућност чистог али духовног сазнања. Међутим, све стоји или

¹²⁴ Јустин Поповић, 1999δ, 156.

¹²⁵ Јустин Поповић, 1999δ, 158.

пада са признањем или непризнањем утицаја априорија греха преко неосвешћено страсних стања душе и мисли. Према Поповићу:

„Врлине су не само стваралачке силе сазнања, него и — *йринцији* сазнања [...] врлине су чула сазнања. Јер свака од ових врлина постаје у Христовом човеку жива стваралачка сила и живота и сазнања. У богочовечанском методу живота нема ничег нереалног, апстрактног, хипотетичног. Ту је све реално једном неодољивом реалношћу, јер се све заснива на опиту и искуству. То је тако стога што је у личности Богочовека Христа дата на најемпиријскији начин трансцендентна божанска реалност. Човек је Христовим оваплоћењем ухватио у тело — најсуптилнију, најудаљенију, најсавршенију реалност. [...] Богочовечански метод је емпиричан, прагматичан. [...] То значи: доживљавањем Христове Истине дознаје се њена истинитост...”¹²⁶

Појашњења ради, и овај локус треба проширити на компаративан начин према гледиштима Канта. Поред осталог, реч је о различитим, заправо конфликтним, схватањима двојице философа о утицају мисли као „страсти“ и мисли као „врлине“, односно о могућности (такође статусу и функцији) духовно-психофизиче условљености или неусловљености „чистог“ сазнања страстима односно врлинама. Такође је посреди супротстављено схватање улоге и карактера божанске благодати према слободи воље личности. Погледајмо исказ Канта:

„Усамљеничка побожност старих пустињака, била је пустоловна. Манастири и слични *їробови** у које се затварају живи свеци представљају *наказносїи*. Савлађивање својих страсти *їомоћу чврсїиx начела**, јесте *узвишено*. Свете мошти¹²⁷, свето дрво¹²⁸, и друга слична старудија, заједно са светом столицом далај-ламе — све су то *наказносїи*“.¹²⁹

Јасно је да су то два погледа на пут светости. С једне стране: Кантов „морални аскетизам ума (*Vernunft*)“ уз дисциплину трансценденталног канона забрана теоријском уму да се шири на ноумена:

¹²⁶ Јустин Поповић, 1999б, 193.

¹²⁷ Харизматске пројаве делотворности благодати: Б.Л.

¹²⁸ Обредни крст: Б.Л.

¹²⁹ Immanuel Kant, *O lepom i uzvišenom*, превод: G. Ernjaković, Grafos, Beograd 1985, 23 = Immanuel Kant, *Beobachtungen uber das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1763).

„То је конзистентно са Кантовим постулатима да вера у Бога јесте као вера у *умносѝ** (rationality): на име, она нама омогућује да чинимо врлинска дела, али није детерминисана својим емпиријским садржајем“.¹³⁰ С друге стране: Поповићев „харизматски аскетизам ума (воѝ¹³¹)“: који он промовише и као услов скидања теоријске „катаракте“ критицизма са духовних очију. Јер, према Поповићу, критицизам је теоријски напор који је протекао уз изричито стављање Бога и божанске благодати у „трансценденталне заграде“,¹³² па је, следствено, према његовом филозофском схватању, напор трансценденталне философије (и теоријске и практичке) као минимум остао изван уверења о могућности реално постиживог благодатног богоопштења, а као максимум то је била духовна прелест изражена амбициозном теоријом. Кант би узвратио како Поповић, и сви ниптички оци и свештени тиховатељи, тврдећи то што тврде, метафизички сањаре. Кенигсбергшанин би сматрао да исихастичко учење о пријему, опитовању и виђењу нетварне благодатне светлости, као и њених преображајних дејстава, није ништа друго до уображавање привида. Ствар је контрастна и непомирљива. На делу су заправо хетерогене традиције мишљења.

Са становишта приговора Поповића следује и ово: Кант пороке = страсна настројења људске природе назива „чудовиштима“ *зайѝ* што су „противзаконити“.¹³³ Тиме показује да је увреда *закона* у првом плану (и да је аутономија умне слободе, у смислу примата практичког ума, гарант достојанства и потенцијалне светости човека). Тиме се појављује моралистичко-легалистичка фигура примата закона морала. Тек потом, као веома удаљеног, наслућујемо *Исуса Христѝа*. При чему за Канта, осим што је Христос само архетипска *идеја* ума, разумевање жртве Христове за нас не потребује

¹³⁰ Pamela Sue Anderson and Jordan Bell, *Kant and Theology* (Edinburgh: T&T Clark International, 2010), 58.

¹³¹ Лоски сумира традицију православног Истока по том питању овако: „... воѝ је више моћ разумне душе, моћ којом човек ступа у општење са Богом“: Vladimir Lossky, 1976, 127.

¹³² Како индикативно саопштава Кант, благодат као „натприродно садејство“ је „виша потпора која је за нас неистражива“: Immanuel Kant, 1990, 42.

¹³³ Имануел Кант, *Метѝафизика морала* (Сремски Карловци: КЗ Зорана Стојановића, 1993) = Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* (Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1797).

ништа друго осим ума, те се своди на *симболичку* жртву унутар димензије моралитета. Дотле Јустин Поповић држи да Христос јесте стварно распети и стварно васкрсли Син Божији — у свему ради нас огреховљених безгрешно пострадавши: не ради реституције оспореног закона морала нити ради потврде чистог принципа морала (свакако не само због тога), не ради апотеозе морала дужности, не ради легалистичке рекомпензације преступа („откупнина“ у име „разјареног“ Бога), већ ради испуњења и *йревлaдавања* закона благодатном и свесмиреном *љубављу* Боја (1Тим 1:5): *љубављу* Бога као законом новог живота са Богом у Христу = Цркви — *Љубављу* свепраштајућом, незаслуженом, неизнудивом (нпр. притиском моралних поравнања), безразложном (безинтересном, нерачуноводственом и нетрговачком) и апсолутно ненадоместивом. И најморалнији човек *осијаје* грешник = усмрћен. Да није тако, дошли бисмо у кантовску позицију октроисања моралног закона као спасоносног дeлагата Бога или замене за обесмрћујуће енергије богоприсутства управо у Христу Духом Светим.

На све то Кантов дефицит — или ликвидација — персоналистичко-харизматолошке стране дејства Бога на човека у Христу јесте дијаметрално пропорционалан окрутности кантијанског морала који је „опседнут принципима, лишен милости“ (Шестов, Ферарис). Оно што треба појмити јесте да свељубећа *Личности* Христа Богочовека (тојест *овайлоћена* дожанска *Љубав лично*) јесте оно о чему висе „закон и пророци“ (Мт 22, 40): дакле, свемогућа *Љубав* живог и присутног Христа, а не интелектуално-морална *љубав* ка практичким идејама моралног ума као закона по себи. Тек то јесте разлог из којег реч Бога јесте вест блага односно Еванђеље. У том светлу види се проблематичност става Канта да „... није потребна религија за њену (моралности: Б.Л.) властиту сврху: како објективно, што се тиче оног хтети, тако и субјективно, што се тиче оног моћи, него је она (моралност: Б.Л.) *довољна сама себи**, захваљујући чистом практичком уму“.¹³⁴ Према црквеним оцима, и према преподобном Јустину, ни закон морала, па ни механизми религије, сами по себи, не могу заменити обесмрћујуће деловање свето-тајинских сила Бога Живог у своме живом Телу = Цркви, које се стичу и молитвом и врлинама и причешћивањем светим тајнама. Према Канту, међутим, ништа од тога не важи:

¹³⁴ Imanuel Kant, 1990, 154.

„Свеједно је и исте је вредности да ли лицемер подмеће своје статутарно нагињање према Цркви, или ходочашће у Сорето или Палестину; да ли своје молитвене формуле преноси на небеске власти путем молитвеног точка, уснама или као Тибетанац [...] или о каквом год се суројају моралне службе Боју* још могло радити“. ¹³⁵

4. Закључак: молитва, благодат, слобода, мисао. *Молићвени Дневник* Поповића видимо као доказ да је Поповић врло рано заузео у суштини *исихастички* однос према молитви и да је, последично, на основу таквог устројења и поимања *молићве*, и происходећих *ојић*, успоставио *духовне* критеријуме за процењивање философских и теолошких учења, како оних што их је усвајао тако оних што их је одбацивао, како оних са Запада тако оних са Истока. У том смислу он философију Канта не може да прими као оквир за разумевање Бога, човека и света. Та философија негира или дереализује (у најбољем случају агностички заграђује) управо саме темеље његове исихастичке гносеологије и сходне томе методологије, као и „ноуменске“ предметности на које се обе односе. Захваљујући у нашем раду изведеним размишљањима и сазнањима очекујемо да следећи исказ Поповића, постављен у критериолошком смислу, буде јаснији. У том исказу, написаном 21. јануара 1921, свега 14 дана после Богојављенског записа из *Молићвеној дневника*, мерило разликовања духова односно је и на све облике философије:

„Свака мисао да буде окушана молитвом: и рођена из молитве. [...]. Смирена философија, молитвена философија је јединствен *мешог** за постигнуће Христософије. Знамење Православља“. ¹³⁶

Важно је увидети како Поповић већ у најранијем периоду развија и опитну врсту теологије и њој сходну феноменологију¹³⁷ прео-

¹³⁵ Imanuel Kant, 1990, 154.

¹³⁶ Јустин Поповић, 1980б, 152.

¹³⁷ Таква теолошка дескрипција изворних феномена има за предмет пројаве благодати каквим их интуитивно опажа обалогаћени ум, оно што исихастички оци називају — ниптичким умом или нусом. Уз помоћ благодати, тај ум бива кадар да региструје присуство благодатне силе, као и учинак те силе на психо-физичко и духовно биће молитвеника, али и на стварно окружење. Корпус филокалијских и новофилокалијских списа, и други, обилују прецизним (у много чему типски подударним) дескрипцијама феномена благодатне силе: у сазнајном, етичком и естетичком распрострањању. Иако,

бражајних учинака благодати примљење кроз светотајински утемељен исихазам (и кроз исихазмом преображен благодатни ум): дакле, кроз исихазам подвижно уоквирен литургијско-молитвеним богоопштењем са Христом: са Личношћу Богочовека коју сусреће у историјској Цркви: евхаристијом, Светим Писмом, апостолима, светим оцима, саборски осветљеним догматолошким учењима православља: речју, православном дисциплином молитве и дисциплином доктрине, синергисано кроз предање које Поповић ригорозно и клинички прецизно, већ у младости, примењује у свакодневним и свакобожним праксама. Он оставља сведочанства о другима и о себи како благодат реално и проверљиво (субјективно и међусубјективно проверљиво) преображава сазнајне органе. Утолико он сматра да облагодаћеним умом *опажа*¹³⁸ (не посредно [intuitus derivativus]: преко просторно-временске чулности,

на пример, Григорије Богослов а за њим Григорије Палама, кажу да је божанска сила надумна и нетварна, те да је позната „само Богу и само онима који је примају“, не следи да они о томе немају искуство нити да се то искуство не може описати, додуше посредно. Они управо то и чине, симболички, разним поступцима означавања. Међутим, принципи Кантове рестриктивно-негативне критике спекулативног ума не само да то забрањују већ то идентификују као немогуће до бесмисленог. Видели смо, према принципу трансцендеталне критике, не можемо имати објективно сазнање о оном што не можемо да искусимо унутар априорних форми чула и разума. Отуда, примењено на наш случај, нетварна сила Божија (благодат) управо по дефиницији, као ноуменска и нестворена, не може бити опитована тварним когнитивним апаратом: она не може бити предмет могућег сазнајног искуства. Како даје Џејкобс указивањем на Волтершторфа: „Према Кантовој схеми Бог не може бити предмет искуства“, и наставља дескрипцијом Волфершторфовог кантијанског становишта: „Говорити или мислити нешто о Богу значи нешто предикцирати Богу, а предикцирати нешто Богу значи изразити појам који интерпретира опажаје. Међутим, пошто ниједан опажај није адекватан Божанству, никакво предиктирање није могуће. Излази да пошто Бог толико превасходи структуралне карактеристике људског ума, сваки богоговор није друго само — говор: само људска призивања што откривају ништа до наше властите чежње и аспирације“ (Nathan Jacobs, 124–125; Wolterstorff, 1998, 9–13). Међутим, цела традиција исихастичког рада на преображењу ума светотајински утврђеном молитвом тврди — супротно: наиме, под одређеним условима у оквиру одређених дисциплина и пракси, облагодаћени ум — нус — бива кадар за управо такав интуитивни опажај: опажај бесмртне силе Божије или божанске светлоносне силе, те говор о томе у том случају није само симболизација људске жеље и ништа више.

¹³⁸ Тамо где можемо да конституишемо одређени предмет духовног искуства

субјективно, већ непосредно [intuitus originarius]: преко нуса, духовно: у преображеном простор-времену) оно што Кантов теоријски ум и практички ум, рестрикцијама¹³⁹ трансценденталне доктрине измештени изван такве методологије производње духовног искуства, не могу нити смеју имати за предмет сазнања. Кант би се можда сложио да је божанска светлост нетварна, ако постоји, али би додао како управо то чини да је она нешто *несћварно* за разум као моћ синтезе појава чулног опажања у смислу емпиријског света, док би исто устврдио и за ум: пошто се ум, како Кант одређује, по дефиницији не односи ни на какве опажаје у искуственом смислу, већ само на *разум* и оно што разум преко чула синтетиче априори као објективно могућа искуства.

Преподобни Јустин иза себе има безмало двомиленарано исихастичко предање потврђених успеха у благодатној трансформацији структуре гносеолошког апарата: управо *ума* људског бића интегрисаног Богу у Христу дисциплином (не трансценденталног

— преко духовног опажаја, тамо можемо да заснујемо и одређено духовно знање.

¹³⁹ Те рестрикције (кантовски: „цензуре“) императивно захтевају рационално-емпиријски одређену искуствену ситуацију: захевају ситуацију која се рационално-емпиријски може спецификовати у објективном смислу, и закономмерно-предвидљиво репродуковати. Напросто, према духу правила Канта, априорне форме опажаја (простор и време) и априорне форме разума (12 категорија) безусловно одређују оно у објективном смислу сазнатљиво од несазнатљивог. Према Канту, оно што Поповић потврђује последујући предању исихазма Православне цркве (наиме: како сам каже „бесмртне силе Божије“) није ништа више сазнатљиво од ноуменских предметности које Кант делегира у домен апсолутно теоријски несазнатљивог: Бог, слобода, бесмртност, душа, ствари по себи, и тако даље. О потоњем можемо имати само агностичку резерву, као максимум. О томе морамо имати негативну ексклузију, као минимум. Међутим, поновимо, преподобни Јустин и мноштво исихастичких носилаца облагодатења ума сведоче, описују и тврде да поседују искуство нетварног које, ако га поседују, задовољава услов конституције духовне предметности, и то на основу и опажаја благодатним умом који је интуитиван. Та исихастичка гносеологија и предметности — специјални опажаји-феномени — што их сазнаје или описује, међутим, могу бити проверени и оправдана само и једино *йраксом*: in vivo, не и трансценденталном критиком, теоријски, односно не трансценденталном логиком изван практиковања исихастичког духовног живота. У томе је кључ, али и извор разлазног неспоразума око могућности или немогућности да се надумна благодат има за предмет могућег искуства (наравно, она никад није безлични предмет већ личносни дар Личности Божије човеку).

критицизма већ) литургијско-молитвеног аскетизма. То уму омогућује сазнајни додир са ноуменском стварношћу у духовно-теоријском смислу. Међутим, то није посматрање Бога по себи, него посматрање и доживљавање Бога за нас: онаквим каквим Он себе открива, ипостасним екстазирањем према човеку и даривањем нетварних благодатних сила¹⁴⁰ духовно-сазнајним органима човека: очишћеном уму, духовном оку или срцу. Ти органи и те како недвосмислено региструју присуство нечег што превазилази ред тварно-природног а притом није иреално него реално. Тако, прво, код Исака Сиријског Поповић проналази оно што сазнању Бога недостаје: „Треба најпре стећи *љубав**, која је првобитно созерцање — ἡ θεωρία — Свете Тројице“.¹⁴¹ Затим, друго, унутар истог предања, које нужно сажимамо по хронолошкој оси, Григорије Палама указује на узвратни дар Бога на *љубав* човека: Палама о којем ће Поповић написати значајан рад — *житије*,¹⁴² сведочи овако:

„А када приме духовну и натприродну благодат и силу (πνευματικῆς καὶ ὑπερφυσικῆς εὐμοιρήσῃσι χάριτος τε καὶ δυνάμεως), тада они достојни *и чулом** и *умом** (αἰσθήσει τε καὶ νῷ) *виде** (βλέπουσιν) оне ствари које су изнад сваког чула и сваког ума (ὕπὲρ πάσαν αἴσθησιν καὶ πάντα νοῦν): Како то дива ’познаје само Бог и они који опитују те *силе** (οἷδε μόνος ὁ Θεὸς καὶ οἱ τὰ τοιαῦτα ἐνεργούμενοι)’, како је рекао Богослов, велики Григорије“.¹⁴³

¹⁴⁰ Разликовање суштина — енергије чува теолога исихасту од тога да помисли или тврди како општи са суштином Бога по себи. Исихаста општи са енергијама Божијим. Пошто су и енергије нетварне (будући да су енергије суштине Божије), кантовац мора констатовати како то ништа не мења у основама његове примедбе. Прекор остаје на снази јер су и енергије Божије ноуменске ствари, кантовски гледано.

¹⁴¹ Сматра Поповић у сагласју са Исаком Сиријским: Јустин Поповић, 1999δ, 165.

¹⁴² То је по себи индикативно у вези са покушајем да овде изведемо најраније слојеве исихастичких димензија и претпоставки мисли и живота светог Јустина Новог Телијског: Архим. Др Јустин Поповић, *Живот Светиої Григорија Паламе и Слово о стѣрасѣиима и врлинама и о ѿлодовима умної ѿиховања*, Београд: Манастир Телије, 1977. Уочимо и ово: круг исихастичких тема што конзистентно увенчавају 50 година Јустиновог живота: од 1927. (*Гносеолоїија Исака Сирина*) до 1977. (*Животї Светиої Григорија Паламе*).

¹⁴³ Тако стоји у *Аѿиорийском ѿмосу о свешѣиеним ѿиховаѿеиѣима* (1340) (пренесеном и у четвртном тому *Филокалије*): Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, Ἀγιορειτικὸς Τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, у: Migne, PG 150, 1233 D.

Кант би то назвао флагрантним прекршајем правила ума у односу на разум. Он би у томе видео покушај нелегалне употребе и разума и ума: екстравагантан прекорачај у трансцендентно, противан рестрикцији могућих знања искључиво на трансцендентални ниво који важи за (и успоставља) свет могућег искуства и могућих знања у иманентном смислу. Све и кад би разумео језик и дискурс Паламе или Поповића, Кант би приговорио како обојица узимају (духовне) предмете (нпр. благодатне пројаве нетварних сила) као могуће неемпиријске опажаје који се равнају према појмовима уместо да се појмови равнају према могућим емпиријским опажајима. Он притом не би прихватио, све да је знао за, а није, већ код Паламе постављену ознаку за нетварне силе односно за енергије: наиме, „стварности“¹⁴⁴ (πράγματα). Напросто, према Канту опажање нетварних сила (ноуменских по дефиницији) није могуће, ни унутар себе нити изван себе: „... интелектуално опажање (intellektuelle Anschauung) лежи посве изван наше моћи сазнања (Erkenntnisvermögen) [...] и можда постоје интелектуална бића (Verstandeswesen) са којима наша моћ опажања нема апсолутно никакве везе, али наши појмови разума [...] не доспевају ни најмање до њих...“¹⁴⁵ Осим наведене формалне критике, Кант би тврдњу да је такво опажање таквих предметности могуће: штавише, тврдњу да се има искуство таквог опажања, сматрао за слабоумност или халуцинацију.

Било како било: за разлику од Канта, пут Поповића иде „одоздо“ — прихватањем Цркве и пунине црквено-отачког предања, из чина покајног смирења. Покајање није ни морално, ни интелектуално, ни психолошко-емотивно настројење: пре свега не само то, нити то пре свега. Јер, приликом пријема предања кроз покајање, одвија се томе паралелно преображавање целе личности. Реч је о збивању које личност погађа изнутра, егзистенцијално: из најдубљег

¹⁴⁴ Тиме Палама жели да укаже на то да нетварне силе односно енергије јесу *реалне*, и да разликовање божанске суштине и божанских енергија није тек појмовно (изведено менталистички): штавише, да то разликовање не означава реалну поделу у Богу, већ да означава једно *актуално* разликовање. Дакле, енергије су стварне (стварно и нетварне) и суштински изрази дејства суштине: међутим, енергије нису ни делови суштине, ни неке суштине, ни посебна јестаства одељена од суштине.

¹⁴⁵ Immanuel Kant, 1990, 289.

језгра бића човека: „Покајање. Свестрани земљотрес¹⁴⁶. У смртно биће, у осмрћено убризгавају¹⁴⁷ се *божанске бесмртне силе*¹⁴⁸ Вечног Живота и Вечне Истине, Правде = све се обнавља у човеку: ум, воља, срце, савест — обнавља се душа [...]. Свети Макарије Велики: нове очи, нов вид, нов дух: старо прође — гле, све ново постаде (2 Кор 5, 17)“.¹⁴⁹ Поповић те речи узима као опис духовних *йреинака* (ἐναλλαγῆ) — трансформација — целе личности човека изазваних дејствима благодати Божије. И томе унутар истог предања, које нужно сажимамо по хронолошкој оси, налазимо потврду код Паламе:

„Светлост преображења Господа [...] није подложна моћима чулног опажања (οὐδ’ αἰσθητικῇ δυνάμει ὑποπίπτει), иако је виђена телесним очима (δὲ ὀφθαλμῶν σωματικῶν ὥρταται) [...]. Посвећеници тајне Господње у том часу *йрешили су од њега ка Духу* (ἀπὸ τῆς σαρκὸς ἐπὶ τὸ Πνεῦμα τηνικάυτα [...] μετέβησαν) *йомоћу йреиначења чула* (τῇ ἐναλλαγῇ τῶν αἰσθήσεων), *ишћо је у њима учинио Дух* (ἦν αὐτοῖς τὸ Πνεῦμα ἐνήργησε) [...]. Они који то нису схватили су хулили како су изабрани међу апостолима светлост преображења Господа видели чулном и створеном моћи (αἰσθητικῇ τε καὶ κτιστῇ δυνάμει), и тим начином покушали су да сведу на рукотворину (ἐπιχειροῦσιν εἰς κτίσμα) не само ту светлост, Царство и славу, већ и силу Божанског Духа, кроз којег заиста јесте достојно да се откривају божанске тајне“.¹⁵⁰

Било како било: за разлику од Поповића, пут Канта иде „одо-зго“ — пропитивањем Цркве *као њакве*, из чина критике предања трансценденталном методом. Све оно што не издржи тест умског идеала чисте моралне заједнице, утемељене на универзализацији категоричког императива (тек тада легитимисане умом услед доброг настројења воље), за Канта представља сујеверје. Све друго је опасност по чисту веру изведена из морално-умске природне

¹⁴⁶ Израз „земљотрес“ означава да је реч о онтолошком не тек о менталном или емотивном догађању.

¹⁴⁷ Опазимо метафоричку везу израза „убризгавање“ са контекстом медицинске интервенције на некога ко болује.

¹⁴⁸ Кад би се превела на грчки, та синтагма би нас довела до низа светих отаца православног духовно-теолошког и подвижничко-молитвеног предања: од Григорија Нисијског до Григорија Паламе, и ближе.

¹⁴⁹ Јустин Поповић, 1980δ, 160.

¹⁵⁰ Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, *Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, у: Migne, PG 151, 429 AB

религије коју је надредио и Лутеранској, камоли Римокатоличкој или Православној цркви. Притом у *Религији у њраницима чистиој* ума Кант користи схематизам аналогije (а томе је блиско оно као *da = Als ob*) који је примењен на морално Царство Божије у овоземљском а не оностраном смислу.

Према Поповићу, Божија благодат је реално делотворан израз ипостасног присуства Бога у Христу које, као духовна веза, прожима целу духовно-психофизичку ипостас подвижника (верујућег). Благодат подразумева напрезање људске слободе, без које остаје неучинковита (или повучена), док слобода воље претпоставља и тражи помоћ благодати, јер сама не може достићи оно што по дефиницији не припада њеном домену: поглавито, харизму бесмртне а пресаздајуће силе Бога: „... за моје спасење (за људско спасење уопште) потребна је благодат Божја и сва слободна воља моја: и једно и друго је *њприсујино** у мени“, потцртава Поповић, „... све морам давати од себе кроз свете врлине, и све примати од благодати кроз свете тајне. Спасење моје зависи потпуно од Благодати Божје; но исто тако спасење моје зависи потпуно од мојих подвига“. ¹⁵¹ Августинову критику Пелагија (историјски имплицитну у тим речима) преподобни Јустин довршава, заокружује, корективним учењем Симеона Новог Богослова о синергији ¹⁵² благодати и слободе: „Благодат је*¹⁵³ слобода, по речи Св. Симеона Новог Богослова. [...] Сарастворена, уједињена човекова слобода са благодаћу: обожује је, даје јој боголике дубине и висине и безграничности. То је Христова слобода: богочовечанска: у Телу Христовом = Цркви: она постаје наша, свакога од нас: као у живим ћелијама тог Тела...“. ¹⁵⁴

Према Канту, Божија благодат нема ни природу ни улогу коју њој приписије и помоћу опита осведочава Поповић. Додирне тачке између та два философа, којих има утолико што Кант *рачуна* са могућношћу да благодат интервенише помажући вољи човека, јесу пре формалног карактера. Иако у својим делима говори о разним

¹⁵¹ Јустин Поповић, 1980б, 162.

¹⁵² Поповић има на уму Павлов исказ Колошанима: „За ово се и трудим, борећи се по његовој моћи која у мени силно дејствује“ (Кол 1:29).

¹⁵³ Поповић пре свега има на уму Павлов исказ Галатима: „Стојте, дакле, у слободи којом нас Христос ослободи...“ (Гал 5:1).

¹⁵⁴ Јустин Поповић, 1980б, 163.

врстама благодати, она која њега највише интересује: рекли бисмо, она коју сматра најприхватљивом јесте она што се поима у виду помоћи¹⁵⁵ коју Бог дарује људима како би од морално злих постали морално добри. А да ли људи јесу или нису морално добри, према Канту, зависи од тога какво им је морално настројење: *Gesinnung* (узето као ноуменски¹⁵⁶ основ нашег феноменског карактера¹⁵⁷). Максима воље одређеног појединца такође јесте његов *Gesinnung* јер одређује вољу у моралном смислу. У *Религији унутар іраница чистиої* ума Кант износи две тврдње које нису у узајамном конфлику, нити су узајамно противречне: С једне стране, сви људи су одговорни за своју добру или злу особину уопште узев: „То што човек јесте или треба да постане у моралном смислу, добар или зао,

¹⁵⁵ Са извором у латинском средњовековљу Томе Аквинског, на римокатоличком Западу се традира разликовање између благодати као хабитуалног дара (*gratia gratum faciens*) којим Бог освећује и оправда достојну личност, и, благодати као актуалног дара (*gratia gratis data*) који у виду интервенција помаже личности приликом њеног обраћења или током процеса њеног освећења, као и како би та личност неку другу личност привела поретку обраћења, вере и оправдања воље према законодавној вољи божанске намере. Са своје стране, Кант је припадао, боље, одрастао унутар пијетистичког крила Лутеранске цркве, у атмосфери антиволфовског настројења културног хабитуса Кенигсберга: одакле је примио њему карактеристичне нагласке на слободи воље, снажној улози савести и извесни песимизам, који су кулминирали целоживотном критиком рационално-демонстративне догматске метафизике (Волф-Лајбнице), али и дубоком сумњом према неосхоластички интонираном примату догматичке доктрине у Лутеранској цркви.

¹⁵⁶ Према Канту, једини непосредни опит ноуменског (који је трансцендентална критика забранила чистом теоријском уму) јесте онај омогућен поступањем слободе воље: наиме, практиковањем слободе на основу самопостављеног моралног закона за вољу кроз практички ум. Потоње се врши индиректним а практичким доказивањем спонтаног каузалитета слободе, преко извршења деонтичких налога практичког ума. Међутим, са становишта логичко-методолошких проблема, ту Канта чека ово: „Кант не може да докаже да је форма морала деонтолошка (дужносна Б.Л.) пре него одређена пристрасношћу и симпатијама, осим ако не докаже да Бог постоји (макар у практичком смислу Б.Л.), док, према површинској схеми његове презентације, он не може да докаже да Бог стварно постоји осим ако не докаже да морал стварно поседује такву фомпу“: Catherine Wilson, “Interaction with the Reader in Kant’s Transcendental Theory of Method”, *History of Philosophy Quarterly* 10:1 (1993), 93–94.

¹⁵⁷ Robert Gressis, “Why Is Kant Noncommittal About Grace?”, *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy* 6 (2017) 274–275.

за то мора он *себе само* да направи или да буде направљен. Обоје мора бити учинак његовог слободног хтења; јер му се то иначе не би могло урачунати, па, сходно томе, не би могао да буде ни морално добар ни зао. Када се каже: он је добро створен, онда то не може да значи ништа више него да је он саздан за добро и првобитна склоност у човеку је добра; човек то још није само тиме, него, након што за своју максиму прихвати или не прихвати побуде које садржи та склоност (што мора да буде потпуно препуштено његовом слободном хтењу), он чини да постаје добар или зао¹⁵⁸. С друге стране, према Канту, *мојуће* је да нам је потребна сарадња са натприродном благодаћу како бисмо постали морално добри: „*Претпостави ли се** да је за постајање добрим или бољим неопходно неко натприродно садејство, оно може да се састоји само у смањивању препрека, или може да буде позитивна потпора, човек мора да се претходно учини достојним да га прими и да прихвати ту помоћ (која није ништа малено), то јест да прихвати за своју максиму позитивно увећавање снаге, чиме једино бива могуће да му се урачуна добро, а он призна за доброг човека“¹⁵⁹. Видимо да Кант ипак не потврђује изричито, већ назначује као могућност, да је благодат (ни актуална, камоли хабитуална) нужна како би неко постао морално добар.

Овде као и другде потребно је коректно читати Канта управо како бисмо уочили разлике: тачније, *јаз* између његових становишта и оних Поповића. Потребно је, дакле, увидети да је на делу опрезност Канта која је израз одређене, изгледа, хришћанско-моралне скромности. Како је показао Роберт Гресис (Robert Gressis): „Ако неко очајава у погледу тога да ли може постати добар, на основу тога да му Бог неће помоћи а да је претешко да то постигне сам, мора му се указати како он такво нешто не може знати, и да, ако је нешто такво стварно за њега претешко, да ће му Бог онда помоћи. Слично, ако неко претпостави да ће му Бог помоћи, па стога не покушава онолико колико је кадар, треба му казати како он или она не знају да ће им Бог помоћи, те да морају да се напрежу још прилежније. С друге стране, ако је неко постао добар али почне да испољава самозадовољну сујету или осуђивања према онима

¹⁵⁸ Imanuel Kant, 1990, 41.

¹⁵⁹ Imanuel Kant, 1990, 41.

који нису успели да постану добри, мора му се указати да, што се његовог знања тиче, он није постао добар захваљујући само себи, и да му је Бог помогао да пређе раселину. Слично, ако је неко добар па помишља да припада скупу религијски изабраних, треба да му узвратити како он заправо не може да зна да му је Бог заправо уопште помогао. Можда је сав труд био његов властити. То је, онда, разлог из којег је Кант неизјашњен (*noncommittal*) о благодати. То је начин да предупреди да се укорене штетни ставови, да тако омогући да се одигра морално преобраћење и учврсти¹⁶⁰.

Из тога изводимо ослонац за још једну компаративну рефлексију између Поповића и Канта. Лутерани исповедају како сви верујући појединци у потпуности зависе од спасавајуће благодати те да оправдање верујућег зависи од благодати Бога. Међутим, Кантова философија религије присиљава га да по питању благодати заузме унеколико другачији став: како од римокатоличког тако од лутеранског традиционалног учења, посредно и од православног става о благодати. Неки значајни протестантски философски теолози, рецимо, Волфхарт Паненберг, Канта сматрају за пелагијанца.¹⁶¹ Разлог томе је што до моралног оправдања пред Богом, интериоризованог преко схемата Христа као архетипа или идеала¹⁶² савршено добре воље, долази умска воља појединца безусловним залагањем у име императивног захтева дужности да се морални закон примењује (треба — можеш — мораш!). С друге стране, казније, када су га сустигли проблеми метафизичког, онтолошког и епистемолошког јаза што га је генерисао његов дуализам (феномени ноумени, теоријско практичко, аутономно хетерономно, људско

¹⁶⁰ Robert Gressis, 2107, 283.

¹⁶¹ Volfhart Panenberg, *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, превод: Е. Перуничић (Београд: Plato, 2003) 155.

¹⁶² Христос је код Канта конципиран, „схематизован“, као архетип савршеног моралног настројења, односно као прототип савршеног Човека. Код Канта имамо само трансцендентално оваплоћење *идеје* Христа као идеала за практички ум. Код Канта, између Христа и стоичког мудраца битна диференција као да испарава: „Али мудрац (стоичара) јесте један идеал, то јест један човек који *йосійоји само у мислима**, али који се потпуно подудара са идејом мудрости. Као што идеја даје *йравило*, тако идеал у том случају служи као *йраслика* [...] за оцену наших радњи...“: Imanuel Kant, 1990, 480. Ако се тај човек посматра под два вида, божанским и човечанским, остаје исто: за Канта то је само мисао, додуше „битна“.

божанско, итд), делом у покушају то да разрешава, сам Кант пита рецимо овако: „... у нашој души се несмањено разлеже заповест: ми *и пре* да да постанемо бољи људи; сходно томе, ми то такође *морамо моћи**...“¹⁶³: али! „Како је, сада, могуће да неки природно зао човек учини сама себе добрим човеком — то прелази све наше појмове; јер како злочесто дрво може донети добре плодове?“¹⁶⁴

Отуда он бива присиљен да допусти могућност интервенција благодати у актуалном смислу. То га у некој мери издвља од оптужбе за чисто пелагијанство и приводи у крило традиционалног августинизма. Међутим, и ту је поента, Кант опет из моралних разлога, из принуде да пружи апсолутно поштовање поретку моралног као моралног, то јест категоричком императивизму практичког ума, на крају заузима став неизјашњености (*non-committance*). Отуда у његовој философији религије уочавамо напетост између пелагијанизма и августинизма под квијетистичким плаштом неизјашњености. Како максимум, код Канта, према Богу се односимо *иосредно*: моралним законом и радом на добром моралном настројењу уз могућност да благодат допуни оно што наша немоћ не може. Остаје нада да, ако Бог постоји, то може исходovati блажени живот у царству сврха по себи, то јест у Царству Божијем. Као максимум, код Поповића, према Богу се односимо *нейосредно* — светотајинским животом у непрестаној молитви која је једна из скупа светих врлина, уз извесност да благодат реално делује све време допуњајући наше немоћи. Бог Поповића је оваплоћена и у евхаристији суштинским силама присутна Личност Христова. Код Канта Бог је идеал практичког ума, најсавршенија морална идеја. Можда је нужно да га замишљамо и као реалну Личност, али само зато што је анализа наших недуга и моралних немоћи до тога довела. Христос је отуда „пример превазилажења зла као одговор на зов обавезе“.¹⁶⁵

Максимум христолошке стране Кантове теологије и философије религије Андерсенова и Бел дају овако: „... на посебан начин, Кантова морална религија приводи схематизацију природе Христа као 'архетипа' онога што бисмо хтели назвати Кантовим 'дво-аспектним субјектом'. Архетип Христа се не схематизује као

¹⁶³ Imanuel Kant, 1990, 42.

¹⁶⁴ Imanuel Kant, 1990, 41.

¹⁶⁵ P. S Anderson, J. Bell, 2010, 148.

’морални водич’, колико, пре, као као фигура која нам омогућује да схватимо зашто Кант налази да је нужно постулирати три идеала ума, односно: слободу, бесмртност и постојање Бога¹⁶⁶. Затим, „Наша специјална намера јесте да закључимо да се за Канта спасење, *чак да ипак кажемо, у Христџу**, креће од (Његовог) ума према нашем као схематизовано, то јест, као смештено у људско време, у архетипу доброг моралног настројења. То утемељује умствену наду, симболички говорећи, за рај као нашу врсту места¹⁶⁷. Поменути аутори дају преглед попршта (Kampfplatz) за и против теологије и философије религије Канта овако:

„Христове две природе, чак и ако је то нехотично (unwittingly), стварају значајне могућности за поимање Кантовог схватања о ’добром моралном настројењу’. Једна могућност јесте да је људски (аутономни) чинилац као двоаспектни субјект идеално представљен Христом, то јест као свети оваплоћени — рођен у људском телу, у простору и времену. Могли бисмо (симболички) казати да, за Канта, Христос представља једно себе-овремењење (a self-temporalizing) и опросторење (a spatialization) Бога *као** савршеног моралног чиниоца. Иронично је, додуше, да се мора без устезања признати да је најјачи подстрек за теологе да читају Канта — односно његову моралну религију ослоњену на претпоставци да је човечанство свето утолико што је умно — такође и најјача *ипрејрека** за оне теологе који верују да су људи ’пали’ и посебно лишени (depraved) не само у њиховој чулној природи, већ и у њиховом умном *виду**. За те хришћанске критичаре, потоње је повезано са иморалношћу у смислу себичности и гордости. Грубо речено, ’аутономију’ код Канта неки теолози су читали као ’на-себе-усредиштеност’ (self-centredness), или чак као себичност; а наду на постигнуће врлине кроз аутономну делатност достојну среће као грешну *јордоси**, или хибрис. Тако: *морална**¹⁶⁸ осуда Канта од стране теолога двадесетог века фокусира управо оно¹⁶⁹ помоћу чега Кант инсистира да је човечанство зајамно повезано у свети савез (holy alliance)¹⁷⁰.

¹⁶⁶ P. S Anderson, J. Bell, 2010, 35.

¹⁶⁷ P. S Anderson, J. Bell, 2010, 74.

¹⁶⁸ Видели смо да Поповић, међутим, не осуђује Канта из моралних већ из духовних разлога. (Руку на срце, остаје могућност да Андерсонова и Бел израз „морално“ користе тако да захвати и духовност).

¹⁶⁹ Аутономију ума као умну слободу форматизовану моралним законом.

¹⁷⁰ P. S Anderson, J. Bell, 2010, 33–34.

Уопште узев главни, не једини, проблем за већину разноврсних теолошких противника Канта у 20. веку јесте тај што је, како презентује Нејтан Џејкобс (Nathan Jacobs), трансцендентална теологија Канта суштински самодовољно рационална док са Исусом Христом историје, Цркве и Светог Писма одржава везу конзистентности у најбољем случају — *in abstracto*. Узмимо само три упита што директно из тога проистичу:¹⁷¹ (а) Ако ум даје довољне услове за рационалну теологију, да ли је откривење уопште неопходно? (б) Каква је улога историје у тој рационалној теологији? Да ли је историја уопште важна, ако да зашто? и (в) Можемо ли остати кантовци преласком са теологије морално-идеалног прототипа у веру у то да историјски Исус јесте тај прототип, а камоли преласком у вероисповедни став Јустина Поповића да историјски Исус живи управо у виду Тела историјске Цркве, Духом Светим, са светотајинским средиштем у — евхаристији?¹⁷² На основу горенаведених разлога за прихватање или за одбијање религијског пута Канта, следећа два гледишта, Канта и Поповића, јасно показују на којој позицији бисмо пронашли Поповића, и зашто:

Кант: „Никакав формални израз вере (*lex credendi* Б.Л.), никакво позивање на света имена (светитеље Б.Л.), нити било какво одржавање религијских обреда (литургијско-светотајинског живота Б.Л.), не може нам *јомоћи** да задобијемо спасење“.¹⁷³ „Права, једина религија не садржи ништа до законе, то јест такве практичке принципе чије безусловне нужности можемо постати свесни, коју дакле признајемо као очитовану кроз чист ум. Само за цркву [...] могу постојати статути, то јест прописи који се држе за

¹⁷¹ Nathan Jacobs, “Kant’s Prototypical Theology: Transcendental Incarnation as a Rational Foundation of God-talk”, у: Chris Firestone and Stephen Palmquist (уп.), *Kant and the New Philosophy of Religion* (Bloomington, IN: Indiana University Press, 2006), 139–140.

¹⁷² Познато је да је Кант и као професор успешно избегавао да учествује у свим церемонијама Универзитета које су подразумевале присуство у храму. Видети: Allen W. Wood, “Rational Theology, Moral Faith and Religion”, у: Paul Guyer (уп.) *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 396.

¹⁷³ Immanuel Kant, “Briefe an Johann Caspar Lavater”, Königsberg, 1775, у: Katalog zur Mikrofiche-Edition, IDC Publishers [Immanuel Kant, Königsberg, 1775. Anzahl: 1 Brief; Signatur: an L 516.24; Bemerkung: Siehe auch Johann Christoph Karg].

божје, а који су за наше чисто морално просуђивање произвољни и случајни. Држати сада ту статутарну веру [...] за битну у божјој служби [...] јесте религијска заблуда¹⁷⁴, чије упражњавање је тобожња служба, то јест такво вајно слављење бога, којом се, заправо, делује супротно истинитој служби коју он сâм захтева“.¹⁷⁵

Поповић: „Историја Православне Цркве нас учи да је Литургија увек била центар и срж сваке у истини православне душе [...]. Проживљавање литургијских тајни као суштине своје личности, *једини** је начин који од обичних људи ствара богољуде, од несветих — светитеље. ’Ко не разуме Литургију, не може разумети Православље’ — то не говорим ја, већ дубокомислени апостол Православља — Хомјаков“.¹⁷⁶ „У Богочовеку је реално и ипостасно дата сва истина без остатка, сва апсолутна Истина. Зато једино Он у роду људском и има и даје интегрално познање Истине. Човеку који жуди да позна Истину остаје једно: да се *саовайлоши** Богочовеку, да постане сутелесник његов, да постане члан Богочовечанског тела његовог — Цркве (Еф 5, 30; 3, 6). Постигне ли *шо**, он стиче ум *Хрисѡв** (1 Кор 2, 16) [...]“.¹⁷⁷

*

Све у свему: оно што је за Поповића најпозитивније и главни метод привлачења благодати ради обожења људског бића, и, уједно, ради активације теохомономног закона Божијег у човеку: оно што отвара мисао и изворишта духовног философирања, за Канта је вредносно и практички негативно колико и иреално: „Молитва је улагивање Богу“ (Имануел Кант, *Писмо Јохану Касѡеру Лаватѡеру*, 1775)¹⁷⁸. Колика је разлика, и зашто, показује следећа сентенца

¹⁷⁴ Кант даје појашњење: „Заблуда је варка да се чиста представа неке ствари држи за једнаковажну са самом ствари“. То је у унутрашњој вези са његовом критиком спекулативно-логичке заблуде теоријског ума коју критикује у *Критици чистѡи ума*, учењем о дијалектичком привиду који настаје када се субјективни принципи мишљења потурају као објективни. Тако увиђамо фундирану повезаност трију критика Канта са делом *Критиѡика релиѡије у ѡраницама чистѡи ума*.

¹⁷⁵ Immanuel Kant, 1990, 149

¹⁷⁶ Јустин Поповић, 1980б, 185.

¹⁷⁷ Јустин Поповић, 1999б, 154–155.

¹⁷⁸ Immanuel Kant, “Briefe an Johann Caspar Lavater”, 1775.

које важи као предрадња свих предрадњи приступа сазнању, као регулативан метод и правило ума за Поповића: „Знак савршенства је непрекидно борављење у молитви“ (Јустин Поповић, *Гносеологија Исака Сирина*, 1927). Потоње није одвело негацији ни логике ни морала, него прерасподели првенстава. Код младог Јустина Поповића у том поретку облагорађење ума праксом исихастичке духовности заузело је прво место. Није ли стога индикативно да је своју прву критику Канта, као рефлексiju, записао унутар два часа молитве потврђене са 500 метанија. Неколико година потом, наводећи из лајпцишког издања аскетских списа Исака Сиријског (Leipzig ¹1770¹⁷⁹ [Athen ²1895]), објављених исте године у којој је изашла инаугурална дисертација Канта (1770¹⁸⁰), преподобни Јустин записује следеће позивајући се на *Подвижничко слово* 83: „... у молитви човек обавља врло тежак подвиг, подвиг *самоодрицања**, који је неопходан у делу спасења“. ¹⁸¹ Преподобни Јустин и подвижници Велике Цркве, тако, кршећи упутства *Религије у њраницама чистиој* ума иду за Богом праксом непрекидне молитве Исусу Христу: „Каза им (Господ) како треба свагда да се моле (πάντοτε προσεύχεσθαι)... [...] и дан и ноћ...“ (Лк 18:1,7). Отуда они следују и апостолу Павлу: „... молит се без престанка (ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε)[...]; јер је ово воља Божија за вас у Христу Исусу: духа не гасите, пророштва не презирите, све испитујте (δοκιμάζετε), добра се држите“ (1Сол 5:16–19; уп. Рим 1:9; 1Сол 2:13).

Excursus

[Белешка о антикантовству Достојевског и Шестова у односу на антикантовство Поповића. Након публикације студије „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепција и сукоб“ (Београд 2011), подстакнути дијалогом са колегом Дејаном Николићем, трагајући за одговором на упит о томе зашто Поповић није пошао за

¹⁷⁹ Του οσίου πατρός ημών Ισαάκ επισκόπου Νινευί του Σύρου τα ευρεθέντα ασκητικά (Λειψία [Leipzig]: Legrand, a.a.O., 129f [Nr. 735], 1770) = *Подвижнички списи њрејодобној оца нашеј Исаака епископа Ниневијској* (Лајпциг: Никифор Теоток, 1770), поново издао Joachim Spetsieris, Атина 1895.

¹⁸⁰ Immanuel Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* = *О формама и ѡринципийима чулној и умственој свећта*, Königsberg 1770.

¹⁸¹ Јустин Поповић, 1999δ, 163.

Кантом, онако како рани Флоренски јесте пошао, дошли смо до закључка да је Поповић остао уздржан, чак негативно настројен према Канту, не само услед усвајања философских напора Флоренског да донекле прихвати а затим превлада резултате па и саму оријентацију философије Канта (презентованих у *Сћуду и ѿврђави истине*, 1914), већ услед паралелних проучавања дела — и *Достојевској* и *Шестіова*. У студији *Јустин Ђелијски и Русија* (Нови Сад: Беседа, 2009, 19–42) показали смо у којој мери, како и зашто философска и теолошка мисао Поповић извиру из мишљења Достојевскога. Самим тим показали смо зашто мисао Поповића, не под малим утицајем Достојевског, наступа у име и критике индивидуализма, рационализма и морализма. То је изгледа први помоћни разлог из којег Поповић од Флоренског узима главни резултат везан за Флоренскијево читање Канта: наиме, учење о инборнираној антиномичкој дезинтегрисаности и сазнања и света (директно из *Сћуда и ѿврђаве истине* [Москва 1914]): али, мисао Достојевског је уједно и разлог што, за разлику од младог Флоренског, млади Поповиће никад није развио поверење у Канта, још мање и никако дух кантовског приступа питањима традиционалног философског мишљења. Достојевски је Поповићу отворио очи за ужасне стране морала апсолутизованог по себи: наиме, за морал који суди априори али не испоручује ни опроштај ни милост. Достојевски свакако јесте учитељ одбојности према морализму и рационализму, па и Кантовом. Захваљујући Достојевском (нарочито *Зайисима из ѿдземља* 1864 и *Браћи Карамазовима* 1879–1880) Поповић од Флоренског преузима само уверење да је Кантово учење о сукобима трансценденталних идеја у антиномијама чистог ума (тачније: да је цело Кантово учење о трансценденталној дијалектици чистог теоријског ума) доказ томе да разум и ум, без помоћи подвижно задобијане благодати, и без енергизације интуитивног ноетичког ума (νοῦς), сами не могу досећи Бога живог, нити од Бога добити сазнање о томе какав заиста јесте за нас у Личности Христа Богочовека. (Кад смо код тога, пуну правоваљану теорију и праксу аскетолошког задобијања благодати, и то у контексту христолошког односно евхаристијског реализма, Поповић и није могао у целости задобити ни од Флоренског, јер је потоње [наиме изграђена христологија и христолошка антропологија] код Флоренског дефицитарна и скоро изостајућа). Други помоћни разлог

из којег је Поповић од Флоренског узео само поменути резултат анализе Канта, не и кантовство, јесте проучавање дела: Лав Шестов, *Достојевски и Ниче: философија трагедије* = *Достоевский и Ницше: философия трагедий* (СПб. ¹1903, ²1905) и дела: Лав Шестов, *На теразијама Јова: ситрансивовање њо душама* = *На весах Иова: ситрансивования њо душам* (Париж: Современные записки, ¹1929). Поповић оставља референцу о истраживањима првопоменутог дела Шестова у: Јустин Поповић, *Философија и религија Ф. М. Достоевског*, Сабрана дела, т. 6 (Београд: Телије, 1999), 216 (уп. Богдан Лубардић, *Јустин Телијски и Русија* [Нови Сад: Беседа, 2009], 127, 127 н. 8). Другу књигу, *На Теразијама Јова*, Поповић је поседовао у својој библиотеци. У оба дела Шестова могу се наћи критике апсолутизације морала као и апсолутизације разума. Додуше, Шестов Канта најизразитије критикује у делу *Добро у учењу њофа Толстоја и Ничеа: философија и њројовед* = *Добро в учении њр. Толстоја и Ницше: философия и њројоведь* (СПб.: тип. М. М. Стасюлевича, 1900). Поповићу су могли помоћи резултати Шестовљевог покушаја да разведе појам Бога од покушаја да се Бог (Бог Аврама, Исака, Јакова) поистовети са идејом „Добра“ у првенствено моралном смислу. За систематско истраживање односа Кант — Достојевски, додуше у прилог тези да се мисао Достојевског — донекле — да систематизовати као врста „кантовске“ дијалектике антиномија видети: Јаков Э. Голосовкер, *Достоевский и Кант* (Москва: Академия наук СССР, ¹1963 [Њу-Йорк 1983]). О томе расправаља и Вера Јанићијевић, *Велики романи Достоевског и Кантове антиномије* (Београд: Филозофско друштво Србије, 1999). Међутим, Шестов одбацује систематизацију Достојевског преко Канта (како тежи да ради Голосовкер). Штавише, Шестов сматра да мисао великог Руса означава границу и крај кантовског покушаја као таквог; за истраживање Шестовљевог односа према Канту, Толстоју и Достоевском видети: Богдан Лубардић: *Философија вере Лава Шестова: ајофатичка деконструкција разума* (Београд: Службени гласник — Институт за теолошка истраживања ПБФ, 2010), 149–203. Илустрације ради, погледајмо одломак из књиге Шестова коју је Јустин Поповић проучавао ради израде своје монографије о Достоевском (Сремски Карловци 1924): „... кад се догоди да идеализам не може да издржи притисак стварности (действительности), када се човек по вољи судбине сретне са правим животом очи у очи и, одједном,

захваћен ужасом, види да су они лепо а priori били лаж, тад га захвата и обузима навала сумњи која у магновењу руши зидове [...]. Сократ, Платон, добро, хуманост, идеје [...] без трага ишчезавају...“: Или, ово, да узмемо још један од антикантовских исказа Шестова у поменутој књизи коју Поповић проучава и цитира у првом издању своје монографије о Достојевском: „Снага позитивизма је у прећуткивању свих проблема које је он у начелу прогласио за нерешиве, као и у томе што усмерава нашу пажњу ка оним животним ситуацијама где нема непомирљивих противречности. У том смислу кантовски идеализам [...] је савезник позитивизма...“: Лев Шестов, *Достоевский и Ницше: философия иррационализма* (Томск: Водолей, 1996), 369, 428. Могуће је да је то дело Шестова Поповић имао у рукама још у Енглеској (1916–1919). Али се чини вероватнијим да је до њега дошао по повратку у Србију, приликом сусрета са руском белом емиграцијом у Сремским Карловцима, где прво издање његове монографије о Достојевском излази, 1924.]

Литература

- Allen**, J. (2000). *The Inner Way: Toward a Rebirth of Eastern Christian Spiritual Direction*, Boston: Holy Cross Orthodox Press.
- Anderson** P. S, **Bell** J. (2010). *Kant and Theology*, Edinburgh: T&T Clark International.
- Beck**, E. (1962). *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen de Virginitate (Textus)*, Louvain: (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 223; vol. 1: Scriptorum Syri 94; Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 224, Scriptorum Syri 95).
- Clement** of Alexandria (1897): Barnard, P. M. (прир.), *Quis Dives Salvetur: Greek Text*, Cambridge: Cambridge University Press = Clementis Alexandrini, *Quis Dives Salvetur*, Migne, PG 9.
- Цветковић**, В. (2015). „Свети Јустин Нови (Поповић), као тумач мисли Светог Максима Исповедника“, у: А. Поповић и М. Кнежевић (прир.), *Полиџика, иденџиџеџи, џираџиџиџа*, Косовска Митровица: Филозофски факултет 2015, 23–46.
- Damasceni** Joannis, *De fide orthodoxa*, Liber I, 4, Migne, PG 64.
- Euthymii** Zigabeni, *Panoplia dogmatica*, III, Migne, PG 130.

- Флоренскій, П.** (1914). *Столпъ и утверждение истины*, Москва: Товарищество типографіи А. И. Мамонтова.
- Gressis, R.** (2017). "Why Is Kant Noncommittal About Grace?", *Con-Textos Kantianos: International Journal of Philosophy* 6 (2017) 272–284.
- Gillet, L.** (1985). *On the Invocation of the Name of Jesus*, Templegate Publishers.
- Γιαγκάζογλου, Σ.** (2010). „Γρηγόριος Παλαμᾶς καὶ Νικόλαος Καβάσιλας. Ἡ σύνθεση μυστηριακῆς καὶ ἀσκητικῆς ζωῆς στὴν ὀρθόδοξη παράδοση“, *Θεολογία* 81:3 (2010) 159–179.
- Γιαγκάζογλου, Σ.** (2003). „Εὐχαριστία καὶ ἀσκησις, οἱ ἐκκλησιολογικὲς συνιστώσες τοῦ Ὁρθοδόξου ἡθους“, у: ΣΥΝΑΞΙΣ ΕΥΧΑΡΙΣΤΙΑΣ, Харисτήριος τόμος εἰς τιμὴν τοῦ γέροντος Αἰμιλιανοῦ, Ἀθήναι: Ἰνδικτος.
- Γιαγκάζογλου, Σ.** (2001). *Κοινωνία θεώσεως, ἡ σύνθεση χριστολογίας καὶ πνευματολογίας στό ἔργο τοῦ Ἀγίου Γρηγορίου Παλαμᾶ*, Ἀθήναι: ἐκδ. Δόμος.
- Јагазоглу, С.** (2001). Светотајински исихазам: еклисиолошке претпоставке догословља Светога Григорија Паламе“, у: *Свети Григорија Палама у исихорији и сагашињосији*, Србиње — Острог — Требиње, 51–65.
- Γιαγκάζογλου, Σ.** (1992). *Προλεγόμενα στή θεολογία τῶν ἀκτίστων ἐνεργειῶν*, Κατερίνη: Τέρτιος, 1992 = Ставрос Јагазоглу, *Προλεјомена за ѡεолопију о несѡвореним енерѡјама*, Србиње, 1995.
- Gregorii Palama: Γρηγόριος** ὁ Παλαμᾶς, Ἀγιορειτικὸς Τόμος ὑπὲρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων, у: J.-P. Migne, PG 150.
- Gregorii Palama: Γρηγόριος** ὁ Παλαμᾶς, Ὁμιλία εἰς τὴν Θεῖαν Μεταμόρφωσιν τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, у: J.-P. Migne, PG 151.
- Хоружий, С. С.** (1991). *Дийѡних дезмолвия. Аскеѡиическое учение о человеке в доѡсловском и философском освещении*, Москва: Центр психологии и психотерапии (књига је написана 1978).
- Jacobs, N.** (2006). "Kant's Prototypical Theology: Transcendental Incarnation as a Rational Foundation of God-talk", у: Chris Firestone and Stephen Palmquist (ур.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 124–140.
- Јанарас, Хр.** (2002). „Православље и Запад“, *Боѡсловље*, 135–155.
- Јевтић, А.** (1992). „Развој догословља код Срба“, у: исти, *Боѡ се јави у ѡелу*, Врњачка Бања: Св. Симеон Мирооточиви.
- Јевтић, А.** (1985). „Онај Који Јесте — Живи и истинити Бог Св. Григорија Паламе“, *Теолошки ѡѡледи* 1–3 (1985) 95–119.
- Јевтић, А.** (1985). „Сусрет схоластике и исихазма код Нила Кавасиле“, *Теолошки ѡѡледи* 4 (1985) 201–212.

- Јевтић, А.** (1984). „Prolegomena za isihastički gnoseologiju“, *Filozofske studije* 16 (1984) 101–155 = исто у Атанасије Јевтић, *Духовнось и православља*, Храст, Београд ¹1990, 112–201 (исто, ²2001, 119–184).
- Кант, И.** (1993). *Меѿафизика морала*, Сремски Карловци: КЗ Зорана Стојановића.
- Kant, I.** (1990). *Religija u granicama čistog uma*, Beograd: BIGZ.
- Kant, I.** (1958). *Kritika čistoga uma*, Beograd: Kultura.
- Kant, I.** (1956). *Kritika praktičnoga uma*, Zagreb: Kultura.
- Kant, I.** (1953). *Prolegomena za svaku buduću metafiziku; Osnov metafizike čudoređa*, Zagreb: Matica hrvatska.
- Kant, I.** (1775). “Briefe an Johann Caspar Lavater”, у: *Katalog zur Mikro-fiche-Edition*, IDC Publishers.
- Кончаревић, К.** (1998). „Језик и стил дневничких записа Јустина Поповића“, *Научни сасѿанак слависѿа у Вукове дане*, 27:1 (1998) 507–516.
- Kroner, R.** (1956). *Kant's Weltanschauung*, Chicago: University of Chicago Press.
- Лазић, М.** (2008). *Срѿска есѿеѿиѿка аскеѿѿизма*, Хиландар: Тавор.
- Лазић, М.** (2000). *Исихазам срѿске књиѿе*, Ниш: Просвета.
- Leontii Byzantini**, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, I, Migne, PG 86.
- Lossky, V.** (1976). *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood — New York: SVS Press.
- Lossky, V.** (1983). *Vision de Dieu*, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1962 = Vladimir Lossky, *The Vision of God*, превод: A. Moorhouse, London: The Faith Press, 1963 = исто, Crestwood — New York: SVSP.
- Lossky, V.** (1976), *The Mystical Theology of the Eastern Church*, Crestwood — New York: SVS Press.
- Lubardić, B.** (2019). “Orthodox Theology of Personhood: A Critical Overview”, у: Bogoljub Šijaković (ур.), *Ad Orientem: Essays from Serbian Theology Today*, Belgrade: Faculty of Orthodox Theology, 144–188.
- Лубардић, Б.** (2011). „Јустин Поповић у Оксфорду: између романтизованих чињеница и чињенице романтизма“, *Срѿска ѿеолоѿиѿа у двадесетом веку: исѿраживачки ѿроблеми и резулѿѿаѿи*, Београд: Православни богословски факултет, 75–197.
- Лубардић, Б.** (2010). „Јустин Поповић, Павле Флоренски и Кант: рецепѿѿа и сукоб — о проблему хетерогених традиѿѿѿа мишљења“, у: Ирина Деретић (ур.), *Исѿѿѿѿѿѿа срѿске филозофиѿе I*, Београд: Evro Giunti 227–299.

- Лубардић, Б.** (2008). „Схватање философије у теолошкој мисли епископа др Атанасија Јевтића (део II)“, *Српска теологија у двадесетом веку: истраживачки проблеми и резултати*, књ 3, Зборник радова научног скупа (ПБФ 28. децембар 2007), прир. Б. Шијаковић, Београд: Православни богословски факултет, 64–150.
- Lyotard, J.-F.** (1982), “The Sign of History”, у: Anrew Benjamin(ур.), *A Lyotard Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 393–411.
- Maximus Confessor**, *Ambiguorum Liber*, J.-P. Migne, PG 91.
- Мейендорф, И.** (2000). „О византијском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии восточной Европы в XIV в.“, у: *История Церкви и восточно-христианская мистика*, Москва, 561–574.
- Meyendorff, J.** (1964). *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Paris: Éditions du Seuil, 1959 = скр. верзија: John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, London: The Faith Press.
- Мейендорф, И.** (1959). *Триады в защиту священнобезмолвствующих святого Григория Паламы*, перевод и критическое издание в 2 тт., Лувэн.
- Michalson, Jr., G. E.** (1990). *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Panenberг, V.** (2003). *Teologija i filozofija: njihov odnos u svetlosti njihove zajedničke istorije*, Beograd: Plato.
- Поповић, Ј.** (1999а), *Проблем личности и познања по учењу святої Макарија Епифаніскої*, Сабрана дела, том 8, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Ј.** (1999б), *Гносеологија Исака Сирина*, Сабрана дела, том 8, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Ј.** (1980). *На Бојочовчанском њују*, Београд: Ћелије.
- Поповић, Ј.** (1980а). *Молићвени Дневник*.
- Поповић, Ј.** (1980б). *Подвижничка и бојословска њојавља*.
- Поповић, Ј.** (1977). *Живої Святої Григорија Паламе и Слово о сїрасїима и врлинама и о њодовима умної шиховања*, Београд: Манастир Ћелије.
- Поповић, Н. М.** (1924). *Живої Имануела Канїа, О савременој философији, О инїелиїенцији код човека (Три ѡредавања из философије)*, ИК Напредак: Београд.
- Romanides, J. S.** (1960). “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *The Greek Orthodox Theological Review* 6 (1960) 186–205 — део 1.
- Romanides, J. S.** (1963). “Notes on the Palamite Controversy and Related Topics”, *The Greek Orthodox Theological Review* 2 (1963) 225–270 — део 2.

- Symeon** the New Theologian (1982): Paul McGuckin (прир.), *The Practical and Theological Chapters and the Three Theological Discourses*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Studies = Συμεών ὁ Νέος Θεόλογος, Κεφάλαια Πρακτικά καὶ θεολογικά, οδ', Migne, PG 120.
- Symeon** the New Theologian (1996): “Ethical Discourse 9”, у ишти: *On the Mystical Life: The Ethical Discourses, Vol. II: On Virtue and Christian Life*, превод: А. Golitzin, Crestwood NY: St. Vladimir's Seminary Press = Συμεών ὁ Νέος Θεόλογος, Ηθικός Λόγος Θ': Περί γνώσεως ἀληθινῆς καὶ ὅτι ἡ τοῦ Θεοῦ γνῶσις οὐκ ἐκ μαθημάτων, ἀλλ' ἐκ καθαρότητος.
- Вер**, К. (1996). *Сила Имена: Исусова молићва у љравославној доімајици*, Вршац: Угао — Видеотехна.
- Ware**, К. (2004). *The Inner Kingdom*, Crestwood — New York: St Vladimir's Seminary Press.
- Wilson**, С. (1998). “Interaction with the Reader in Kant's Transcendental Theory of Method”, *History of Philosophy Quarterly* 10:1 (1993), 83–97.
- Wolterstorff**, N. (1998). “Is It Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?”, *Modern Theology* 14:1 (January 1998) 1–18.
- Wood**, А. W. (1992). “Rational Theology, Moral Faith and Religion”, у: Paul Guyer (уп.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Жуњић**, С. (2014). *Иштиорија српске филозофије*, Београд: Службени гласник.

Abstract: The author endeavours to demonstrate that Justin Popović's *Diary of Prayer* (1920/1921–1925) may prove convincingly that Popović, at a very early age, endorses an essentially hesychastic relation towards prayer. As his critical reflection on Kant indicates, on the basis of such a structuring and understanding of prayer, notwithstanding the consequent grace-imbued experiences, he ventures to ground spiritual criteria for the evaluation of philosophical and theological doctrines: including those he accepts or reworks synthetically, as well as those he rejects, both those from the West and those from the East. In this sense he finds he cannot accept the philosophy of Kant, taken as framework for the understanding of God, humankind and the created order. For, as he concludes, such a philosopheme negates or deems illusory (at best brackets agnostically) precisely the very foundations of his hesychastic gnoseology and accordant methodology, including the ‘noumenal’ realities to which they both pertain. In virtue of the heremenutical-critical reflections offered in this study the author makes clear the reasons why Popović views the Enlightenment philosophy of the West (Aufklärungsphilosophie) in a polemical-critical mode: basically as a tradition of thought heterogenous in regard to the basic goals and premises of grounding spirituality, theory and practice in the Orthodox hesychastic tradition, to which he belongs in a particular way. He symbolizes his interpretation and application of hesychastic gnoseology

and methodology by using the term 'prayerful philosophy'. Part of the reason for disagreement and of parting of ways with the Enlightenment philosophy grounded on reason alone, rests in conflicted conceptions of the true goals of the process of liberation (Emanzipationsprozess) by reason, including different understandings of the capacity and incapacity of precisely of reason (viz. rationaliy). The author presents an extensive commentary reagrding the first critique of Kant by Popović (6/19 Jan 1921). It represents his first, in nuce, programmatic formulation of his criticism generally of non-Christian and Christian philosophemes of the Protestant West. Needless to say, his Oxford thesis dispalys an analogous attitude towards things western, as early as 1916–1919, especially through Popović's 'identity-affirming' reception of the Church fathers from the hands of mostly of Russian religious thinkers inspired by the tradition of *Philokalia* corpus.

Key words: hesychasm, prayer, spiritual experience, spiritual philosophy, Justin Popović, conditions of possibility of knowledge, Immanuel Kant, grace, freedom, reason, Enlightenment philosophy, Protestant West, Orthodox East.

Протојереј ставрофор проф. др Драгомир Сандо

ИСИХАЗАМ У ФРУШКОЈ ГОРИ



Протојереј ставрофор проф. др Драгомир **САНДО**

*Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, Београд*

Рођен 1956. у Високом, Босна и Херцеговина

Образовање

1996. Православни богословски факултет СПЦ,
диплома из теолошких наука

1991–1993. академско усавршавање у Хајделбергу

1997. академско усавршавање у Минхену

2004. Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет, докторат

Академска каријера

Директор Богословско-катихетског института при
Православном богословском факултету УБ

2009. Доцент за предмет Православна педагогија
с методиком наставе (Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет)

2014. Ванредни професор (Универзитет у Београду,
Православни богословски факултет)

Област истраживања

Православна педагогија, катихетика

УДК 271.2-587.7(497.113)(091)
271.222(497.11)-523.6(497.113)(091)

Драгомир Сандо

Универзитет у Београду, Православни богословски факултет, Београд
Катедра за пастирско богословље
dsando@bfspc.bg.ac.rs

Исихазам у Фрушкој гори

Айсѝпракѝ: Међу духовно-националним просторима, али и потребама унутрашњих простора, исихастичко семе пало је и међу фрушкогорске манастире, посебно на Велику и Малу Ремету. И пре него што су оба поменута манастира, у каснијим временима добили карактер попут других фрушкогорских манастира, треба нагласити да су се они уистину појавили као места исихије (молитвеног тиховања) и скромних изгледа, и да су као такви служили дубљим молитвеним потребама. Своју ванредну мисију, задатак и значај су изнедрили и засведочили фрушкогорски манастири Велика и Мала Ремета чија је првозначајна мисија и духовна намена била исихастичка. На темељима те духовне утемељености они су сведоци сами за себе те духовне дубине и лепоте која ће, донекле, бити карактеристика за својој сремско духовно богатство. Стога неће бити никакo случајно нити чудно да су на овим утемељеним црквеним подручјима створиле или пренете из славних српских лаври главе водиље, и на новим просторима, створиле могућност за успостављање митрополије (Карловачка митрополија) која ће повести брод Српске Цркве у своју двовековну будућност.

Кључне речи: исихазам, фрушкогорски манастири, молитва, подвиг, Црква.

Срем је у данашњим границама био врло пријемчиво подручје за духовни и свакодневни живот његових староседелаца, али и за многе освајаче који су доносили са собом своје варварство и културу. Витловити живот на овим просторима, у временима пре и после Христа, прекидао је временски ток било ког континуитета врло брзо. Већ су у раном нововековном животу Цркве, у средишњем граду Сирмијуму позната два епископа која су у њему столовали. За време великих погрома хришћана, у граду су мученички страдали епископ Иринеј и ђакон му Димитрије као и многи други

мученици. Међу њима су били и пет хришћана-каменорезаца из Фрушке горе који су одбили да праве многобожачке кипове по наруџбини многобожачких жречева у том граду. У потоњим временима на истом простору који је био у извесном смислу транзитног карактера, а Сирмијум, носећи већ од 294. године епитет града тетрархије (један од четири града римске империје) јер је у њему рођен син Константина Великог, Констанције II 317. године као што је и у ранијем периоду, такође, у њему рођено неколико римских императора, био град од престижног значаја. Многи владари су се одмарали на овим просторима припремајући се за значајне ратне походе. Државни римски потреси су се нарочито осећали на овим граничним просторима као и најкрупнији догађаји који су се одигравали, управо на овој ветрометини, јер су се у њима концентрисале елитне војничке снаге римске империје. Дунавски лимес у Панонији представљао је најосетљивију граничну линију. Било је неминовно да је значај Сирмијума у таквим приликама и даље, растао.¹ Да се интензиван историјско-културолошки и духовни живот одвијао, говори и чињеница да су се на истим географским просторима између Првог и Другог васељенског сабора одржали пет помесно-локалних сабора који су расправљали о Аријевој јереси, знаних у историји хришћанског света као сабори *Петт сирмијских формула*.²

Продором многих освајача на територију Срема, исти су са собом доносили и своје новине, а најчешће сурови варваризам који је из догађаја у догађај или похода у поход, углавном, био рушилачког карактера. Доласком српско-словенских племена, а посебно њихове християнизације у време Свете браће Методија и Кирила, Срем и његови унутрашњи простори добијају свој нови, цивилизацијски изглед. На темељима ранохришћанског времена стварале су се приче и увећавали се догађаји, али и личности, попут ових да је ђакон-мученик Димитрије, по коме ће град Дмитровица носити његово име, био је, у ствари, значајнији од солунског светог имењака, као и да је Свети Методије столујући у Панонији, ту био

¹ Петар Милошевић, *Сремскомиштровачка хроника*, Институт за историју, Нови Сад, 1987, стр. 9.

² Драгомир Сандо, *Борбе йроштив Аријеве јереси у Сирмијуму у IV веку*, Српски Сион, часопис Епархије сремске бр. 4/1995. стр. 61.

и погребен, тачније, на ширем подручју Сирмијума, те да му се уз Сирмијум налазило и његово гробно место.

Но, једно је чињеница, а друго претпоставке, научно неутемељене. Једно је јасно: да су се ту, у граду и околини, убрзо, подизале богомоље посвећене светим сирмијским мученицима али и онима који су долазили из других средина и ту налазили покоја, посебно из Аквилеје (Италија) и да је верски живот био изузетно динамичан.³ Поднебље Срема чинило је са својом плодном земљом као Богом благодатни дар, било да су у питању оранице, било винова лоза која је врло рано донета на Фрушку гору, као и друге познате врсте воћа и других земаљских плодова. Са оснивањем или обновом таквог начина живота, подизане су богомоље на читавом подручју. У наше време где се броји шеснаестак фрушкогорских манастира, верује се да их је раније било много више, или су се једни зубом времена или невоља, гасили и рушили, а други настајали. Савремена историографија забележила је кроз историју постојање 35 манастира у периоду пре и за време турске власти у Фрушкој гори.⁴ Разуме се да је њихов највећи број био у планинској гори која је богомдана за монашки али и пустињачки монашки живот. Разуме се да је њихов процват дошао нешто касније, по Великој сеоби Срба када су обнављани или подизани велелепни манастири који су уз придешло монаштво и нову духовну снагу из уже Србије испред турске освете налазили свој духовно-монашки и молитвени мир на новим просторима. Узор у обнови и подизању светиња које ће следити, огледао се у манастиру Крушедолу као ктитора породице Бранковић, посебно Свете мајке Ангелине.

Могућношћу живота српског народа на тим просторима и уређењем њиховог спољашњег обитавања, делом се пренео и на фрушкогорске манастире. Посебно се тај период веже за краља Драгутина, који је владао овим крајевима у другој половини XIII или почетком XIV века. „Разуме се да су духовни односи између православних у Угарској и светосавске Цркве били много јачи када је краљ Драгутин добио на управу сремску област с десне стране

³ Драгомир Сандо, *Гробна места сирмијских мученика*, Гласник СПЦ, мај 1995. стр. 126.

⁴ Бранка Кулић, Недељка Срећков, *Фрушкогорски манастири*, Покрајински завод за заштиту споменика културе, Нови Сад, 1994. стр. 7.

Саве и организовао светосавско православље у својој сремској држави (1284–1316).⁵ Како не постоје никакви поуздани опипљиви подаци, сем традиције, која се не може проверити, остаје нам само да се делимично уздамо у исто народно предање. Вођењем унутрашњег, духовног и монашко-богослужбеног живота у њима, они су постали духовни центри и расадници молитвеног живота али и културе, писмености, и за те прилике, аристократских вредности који је рађао сваки плодносни живот. Долазило се до већих земљишних поседа на којима су радили одређени монашки и други послушници стварајући тако и своје мале насеобине и породичне заједнице које су се касније називале прњаворима. Међу фрушкогорским светињама, још у свом зачетку, постојали су и манастири који су се по извесном монашком животу разликовали од других манастира по својој скромној монашкој структури, а који су у свом наговештају припадали више исихастичком начину живота.

О исихазму се у нашој Цркви писало на више начина и разним пригодама. Сам црквени покрет који је далеко задирао у прва времена хришћанства и који је имао своје духовно упориште још и у Старом Завету, јесте нешто што се назива унутрашњом потребом и гласом Цркве. Ево шта о том начину живота који називамо Исихазмом каже митрополит Амфилохије: „Код православних подвижника она је од давнина значила нешто много више и имала један дубљи смисао. Оно што карактерише човјека и свијет у коме живи, то је стални немир и промјенљивост. Отуда човјек стално чезне за спокојством. И као што нам искуство свједочи да се мирно море не налази на морској површини него у дубинама мора, тако, по опиту светих подвижника, и унутрашњи мир твари и човјека треба тражити у дубинама човјека и твари, и 'с оне стране' тих дубина. Исихиа и јесте управо то: тражење тог и таквог унутарњег мира који 'превазилази сваки ум'. Она није просто спокојство, налажење мирног мјеста за живот и пребивање, него битијно сабирање људског бића и жића у свој центар („срце“); а преко њега сабирање у Богу и Богом, као јединим извором сваког истинског мира. Отуда је најбољи превод на српски ријечи 'исихиа' онај кога је дао о. Јустин Поповић: молитвено тиховање. Јер то сабирање може се

⁵ Радослав Грујућ, *Духовни животи*, Војводина I, Нови Сад, 1939, стр. 337.

постићи само кроз вјеру, покајање, пост и молитву. Тиховање не значи нерад и пасивност. Оно претпоставља огромни духовни напор и борбу против страсти које су праизвор цјелокупне људске расејаности и раздијености. Док је пророк Мојсије ћутао, каже Св. Григорије Палама објашњавајући тај мир, чуо се глас Божји: „за што вапијеш к мени“ (Изл. 14,15). То је ћутање гласније од говора, тишина која прераста у дубински вапај бића. Ко задобије такво молитвено тиховање, каже Св. Јован Лествичник, спознао је дубину тајни. Молитвено тиховање као непрестано хођење човјека пред лицем Божјим, у органској је вези са вршењем самих јеванђелских заповијести. Вршење заповијести је припрема за више ступњеве духовног живота. Зато онај који би хтео да молитвено тихује а није се врлинским живљењем ослободио од духовних страсти и болести, личи на човјека који искаче из броду у море, сматрајући да ће на дасци без опасности стићи на обалу (преп. Јован Лествичник). Закон живота по Св. Григорију Богослову се састоји у овом: „Бога треба више помињати него дисати“. Само тако се може остварити циљ хришћанског живота: постизање заједничарења с Богом, причешћа и виђења Бога. То је основна, богословски потврђена и озакоњена мисао у Цркви, прво кроз Ареопагитске списе, а потом и у дјелима преп. Максима Исповједника. То су, заједно са Евагријем, Исаком Сирином, преп. Макаријем Египатским и особито преп. Симеоном Новим Богословом, духовни родоначелници светогорских исихаста.⁶

О исихазму као непоновљивом и ванредном духовном покрету у оквиру Источног схватања Православља и његовом приступу изворности вере, упућујемо читаоца на књигу епископа Атанасија (Јевтића), *Духовно́сти ѱравославља*. Осим тога, по сведочењу крстоносног протојереја и ректора карловачке богословије, Јована Петковића, сведочи неколико студија о исихазму и исихастичком покрету у Сремским Карловцима и фрушкогорским манастирима чију усмену цитираност препоручујемо новим истражитељима на овом духовном пољу.

Упркос чак и таквом сазнању, исихастичка искуства су тек у новије време од свог настанка, од времена Светог Григорија Паламе,

⁶ Митрополит Амфилохије, *Основи ѱравославно́и образовања и васи́ишања*, Врњачка Бања, 1993, стр. 143.

добила своју формулу и на њих се, од тада, ставља посебна светлост. Тежња за освајањем унутрашњих простора на нешто другачији начин у нашем постојању као и тежњом изворности пред опасностима раслабљења у поларизацији Цркве на ширем простору, указивали су на оправданост и преку потребу присуства исихазма у свим хришћанско-православним временима. Тако су се духовна искуства тога рода нашла, посебно, на просторима српског народа пре и после Косовске битке где су исихасти (подвижници и учитељи Цркве) са источних страна дошли на наше просторе, као на плодно тло и засадили су дрво новог црквеног живота. Међу духовно-националним просторима, али и потребама унутрашњих простора, исихастичко семе пало је и међу фрушкогорске манастире, посебно на Велику и Малу Ремету.

Манастири са именом *Реметѝа* имају своје етимолошко значење — пустиња. Разуме се да само тумачење речи нема своје дословно значење које би се огледало на ову прелепу планину - Фрушку гору — у предивним пределима која су сва у зеленилу и лепоти, нити у богатим могућностима благодатних дарова које им се нуде на њој или њеној богомданој околини. Њихово значење је духовног карактера које значи повлачење оних спремних на подвиг из урбаних и насељених места, па чак и оних из многобројних монашких заједница у жељи да се осаме и отисну на усамљеничка места, места тиховања — својствена, пријемчива, ненасељена и пуста да би тамо основали своје нове монашке колоније у отшелништву. И пре него што су оба поменута манастира, у каснијим временима добили карактер попут других фрушкогорских манастира, треба нагласити да су се они уистину појавили као места исихије (молитвеног тиховања) и скромних изгледа, и да су као такви служили дубљим молитвеним потребама.⁷ Велика Ремета је, дакле, не узимајући конкретне чињенице да јој је оснивач краљ Драгутин, ипак имала исихастичке назнаке попут следећих наведених чињеница: „По Драгутиновом биографу архиепископу Данилу, овај владар средњовековне српске државе након одступања са власти 1282. године повукао се у самоћу и живео тихим

⁷ О скромним молитвено-исихастичким приликама и својини писао је и др Лазар Мирковић у свом чланку *Зайиси из манастѝира Мале Реметѝе*, Гласник историјског друштва у Новом Саду, књ. III, свеска 3. 1930. стр. 460.

и покорничким животом. Како је Драгутин умро 1316. године, са сигурношћу се може рећи да је манастир основан до те године“.⁸ Иако се први историјски подаци јављају тек 1543. године, на основу ових чињеница, слободно можемо рећи да је по предању први пустињски и исихастички поклоник овог манастира краљ Драгутин, потоњи монах Теоктист. Када су наишле године 1458, 1462, и 1521. Срем, а са њим и Фрушка гора су опустошени и разорени од стране турских освајача. Ипак њихова црквшта и топоними сачували су их од заборава попут манастирских темеља, црквшта, манастирског скромног имања, као и оближњих потока који су носили исто име као и манастири, а потом и из предања да су ту живели поједини монаси који су се називали емерити, монаси пустињског и исихастичког живота. Да је то био уобичајени назив за такву врсту испосника у црквеном животу, показује и податак да се након века или нешто више од прекида континуитета живота манастира Ремета у Фрушкој гори, прозвао и данашњи манастир у Славонији Ораховица, али и манастир код Темишвара. Али и недалеки манастир Шишатовач у изворном делу поточића Реметице, данас Ремете, назван је још 1566. године Реметским манастиром или Реметско и Реметица.⁹

Интересантно је и важно напоменути да се у једном дугом временском низу, у манастиру Велика Ремета, друге недеље Великог поста — у недељу посвећену Светом Григорију Палами — молитвено, богослужбено и саборски обележава ова недеља, што није нимало случајно.

Да су у свом историјско-молитвеном повоју манастири Велика и Мала Ремета одисали исихијом, говори и податак да су манастири били формално неорганизовани као монашка заједница слична оној атонској, па је сваки од монаха морао појединачно или у оскудној заједници да се бори за биолошки опстанак, стварајући тако молитвено-духовни простор. На тај закључак нас наводи, попут многих историјских доказа у своје време, и жалба калуђера Велике Ремете којом се он жали на дефтер из 1545. године којом

⁸ Душко М. Ковачевић, *Велика Ремета*, издавач манастир В. Ремета, 2013, стр. 9.

⁹ Љ. Стојановић, *Стари српски родослови и летиописи*, Београд, 1927, бр. 194 и 598.

изјављује своје незадовољство што су турски завојевачи и таквим малим и скромним манастириштима одредили плаћање даждина.¹⁰

Скромни историјски подаци не дају више могућности да се прати исихастички живот и рад у самим манастирима. У ово време се помиње само монах Јефtimiје, који је живео исихастичким животом. Међутим, и такав начин живота и манастирског подвига био је добро духовно тло да се на њему отпочне са снажнијим монашким животом почетком XVI века, у општежићу. И опет на основу турских извора и преписки око одређених радова на спољашњости манастира отвара се истина о новом устројству монашког живота и у ова два поменута манастира. Од тог периода може се пратити умножавање манастирске имовине и укрупњавања њихових поседа. Године 1562. игуман у Великој Ремети је био извесни Зосим и монах Василије. Тако су уз материјалну потпору, али и увећањем манастирског братства почели да се баве и преписивачком делатношћу. Монах Василије преписује *минеј* (не каже се за који месец), док инок Никанор преписује Јеванђеље. Одржавањем добрих односа са манастиром Дечани, преписују за Дечане „најнужније књиге“, док ће 1631. године за богослужбене потребе типик. За ондашње прилике манастир је створио добру преписивачку школу која је после Велике сеобе Срба, и активност Рачана који су дошли „на сремску страну“, из чувеног манастира Раче са Дрине надовезати се преписивачки труд монаха Рачана. О томе нам сведочи и прилежан потоњи труд Јеротеја Рачанина који је у Великој Ремети сачинио своје ходочашће-запис о поклоничком путовању у Свету земљу.¹¹

Своју ванредну мисију, задатак и значај су изнедрили и засведочили фрушкогорски манастири Велика и Мала Ремета чија је првозначајна мисија и духовна намена била исихастичка. На темељима те духовне утемељености они су сведоци сами за себе те духовне дубине и лепоте која ће, донекле, бити карактеристика за сво сремско духовно богатство. Времена и векови са том неизмерном анагошком вредноћом читавог краја, посебно његовог

¹⁰ В. Матић, *Фрушкогорски манастири на основу њихових докумената из XVI и XVII века, Грађа за истраживање сјоменика културе Војводине*, Нови Сад, 1982, стр. 53.

¹¹ Душко М. Ковачевић, *наведено дело*, 16.

планинског медаљона сведоче о једној дугој и ваљаној традицији и континуитету какав је владао на овом поднебљу. Стога неће бити никакo случајно нити чудно да су на овим утемељеним црквеним подручјима створиле или пренете из славних српких лаври главе водиље, и на новим просторима, створиле могућност за успостављање митрополије (Карловачка митрополија) која ће повести брод Српске Цркве у своју двовековну будућност.

Литература

1. Милошевић, Петар, *Сремскомитроовачка хроника*, Институт за историју, Нови Сад, 1987.
2. Сандо, Драгомир, *Борбе ѿрошив Аријеве јереси у Сирмијуму у IV веку*, Српски Сион, часопис Епархије сремске бр. 4/1995.
3. Сандо, Драгомир, *Гробна месѿа сирмијских мученика*, Гласник СПЦ, мај 1995.
4. Кулић, Бранка, Недељка Срећков, *Фрушкоѿорски манасѿири*, Покрајински завод за заштиту споменика културе, Нови Сад, 1994.
5. Грујућ Радослав, *Духовни живѿи*, Војводина I, Нови Сад, 1939.
6. Амфилохије, Митрополит, *Основи ѿправославноѿ образовања и васѿишања*, Врњачка Бања, 1993.
7. Мирковић, Лазар, *Зайиси из манасѿира Мале Реметѿе*, Гласник историјског друштва у Новом Саду, књ. III, свеска 3. 1930.
8. Ковачевић, М. Душко, *Велика Реметѿа*, В. Ремета, 2013.
9. Стојановић, Љубомир, *Сѿиари срѿски родослови и леѿѿѿиси*, Београд, 1927, бр. 194 и 598.
10. Матић Војислав, *Фрушкоѿорски манасѿири на основу ѿурских докумената из XVI и XVII века*, Грађа за ѿроучавање сѿоменика кулѿуре Војводине, Нови Сад, 1982.

Срећко Петровић

КО ЈЕ БИО ЗОСИМ ТУМАНСКИ?



Срећко ПЕТРОВИЋ

*Хришћански културни центар
„Др Радован Биговић“, Београд*

Рођен 3. 12. 1978. у Аранђеловцу, Србија

Образовање

2016. Православни богословски факултет Универзитета у Београду,
дипломирани теолог

2019. Универзитет у Женеви, Протестантски богословски факултет,
Екуменски институт Светског савеза цркава, мастер напредних студија теологије

Академска каријера

2009–2010 Извршни уредник часописа Отачник

2008–2019 Оперативни уредник Теолошких погледа,
версконаучног часописа Светог Архијерејског Синода СПЦ

2011–2019 Оперативни уредник Православља,
званичних новина Српске Патријаршије

2011–2019 Оперативни уредник Православног мисионара, гласила СПЦ за младе

2017–2019 Извршни уредник серија „Хришћански извори“
и „Хришћанска теологија“ у издању ХКЦ „Др Радован Биговић“

2019– студент докторских студија на ПБФ УБ.

Област истраживања

Теологија, историја хришћанства, историја Цркве у Србији,
историја међухришћанских односа

УДК 271.2-788-055.1:929 Зосим Синаит
271.222(497.11)-523.6-9
271.2-587.7(497.11)"13"

Срећко Петровић

Хришћански културни центар „Др Радован Биговић“, Београд
petrovic.srecko@gmail.com

Ко је био Зосим Тумански?

Апстракт: У новијој литератури на српском језику изнете су различите тврдње о пореклу Св. Зосима Туманског. Његово име може се пронаћи у каталозима Срба светитеља, а у црквени календар преподобни Зосим Тумански уписан је као српски свети. У неким публикацијама пласирана је тврдња да је Зосим Тумански пореклом био из Русије, или пак из Јерменије. Како сматрамо да нема чврстих доказа за извођење оваквих закључака, у овом раду укратко ћемо се осврнути на раније изнете тврдње о светоме, те на евентуалне могућности претпоставки о пореклу и личности Св. Зосима на основу расположивих података према постојећој литератури.

Кључне речи: Зосим Тумански, манастир Туман, Синаити, исихазам у Србији, свети Срби, култ светих.

Увод

На многа питања која се тичу средњовековне црквене и националне историје српског народа није могуће дати јасан и изванредан одговор. Слична тврдња би могла да важи и за историјска истраживања средњег века уопште. Бурна прошлост, прожета вековима сукоба, ратова, страдања и прогона, услед уништавања и пропадања писаних и других споменика, у многоме остаје далека и непозната и измиче истраживачима. Историја српског средњовековља, историја периода успона и пада српских држава, среће се са проблемима попут сиромаштва, непросвећености, другим недостацима трагичне прошлости — коју појединци опет виде као светлу и сјајну, премда су малобројни докази који би могли да наведу на такав закључак.

Историчари српског средњовековља суочавају се са недостатком извора, пропашћу материјалних трагова, и уопштено немаром — можда чешће немогућношћу за памћење, прикупљање и чување информација о одређеним личностима и догађајима. У одсуству систематично организоване и продуковане историјске грађе, дешава се да проучаваоци српске прошлости располажу фрагментима, успутним белешкама и случајним налазима, те да се њихови закључци темеље на предањима, претпоставкама или можда чак нагађањима.

Пропаст српских држава и разарања која су уследила избрисала су многе материјалне трагове и споменике. Поједини истраживачи изнели су оцену да је право чудо што су услед размера тог разарања сачувана историјска сведочанства која су преостала. Стога никакво изненађење није што је — као што је то случај и са неким другим личностима из српске народне и црквене прошлости — о тзв. „Синаитима“ који су били присутни у Србији у другој половини 14. века мало сачуваних података. Премда је ових података мало, о Синаитима уопште и конкретно о Св. Зосиму Туманском одређени аутори изнели су различите претпоставке, на којима су касније засноване различите тврдње.

1. Синаити у српским земљама

Како су још раније скренули пажњу поједини историчари, одређене тезе о постојању и бујању исихазма у Српској Православној Цркви требало би да буду „темељито испитане“ (уп. нпр. Слијепчевић, 1991, стр. 151).

Питање је да ли је после напора браће Руварац и других наставаљаца критичке школе заувек прошла епоха „царујућег дилетантизма и нестудиозности“ (Пилиповић, 2011а, стр. 30) на пољу српске историографије, или се пак и данас, као у 19. веку, ширење националне пропаганде врши на уштрб акрибичности и брижљивости у историјским истраживањима. Да је некритичко читање извора и изношење различитих претпоставки и оцена могуће и после 19. века може се уочити из црквено-историјских расправа од почетка 20. века до данас.¹

¹ Уп. рецимо питање о личности Попа Јована са Синајске Горе, ког је Владимир Розов смештао у прву половину 14. века (Розов, 1930), а Ђорђе Сп. Радојичић

Мало је сачуваних историјских сведочанстава о Синаитима у српским земљама. Због свог скривеног начина живота Синаити су „остали анонимни, посебно зато што су долазили из разних култура и народа, тако да о многима није сачуван помен“ (Тимотијевић, 2008, стр. 81). Није познато ни порекло нити име многих од Синаита (уп. Радовић, 1981, стр. 112).

У литератури се срећу различите оцене обима и значаја покрета Синаита у српским земљама. Тако су се рецимо према Радославу Грујићу „неколико строгих испосника“ у Ресави и Подунављу 15. века називали Синајцима [= Синаитима] (Грујић, 1993, стр. 231). Народно предање пак чува број седморице Синаита (уп. Радовић, 1981, стр. 112–113; Миљанић, 2005, стр. 29; Пилиповић, 2011б, стр. 29).² Толико је и Синаита унетих у црквени календар као Срби светитељи под датумом 6./19. мај (в. Поповић, 2000, стр. 126). С друге стране, неки аутори говоре о четрнаест, или тридесет (уп. Радосављевић, 1985, стр. 29), тј. о знатно већем броју ових подвижника у средовековним српским земљама (в. Радовић, 1981, стр. 113),³ односно о стотинама Синаита у тадашњим српским областима (Атлагић и Елезовић, 2014, стр. 157).

у 16. век (Радојичић, 1951); док је за Розова Поп Јован оригиналан писац, Радојичић га приказује као преписивача, итд. У новијој историографији занимљиво је рецимо питање једне личности која се доводи у вези са покретом Синаита — Св. Јованом Стјеничким. Прота Милисав Протић, некритички комбинујући усмена предања и историјске изворе, пласирао је низ тврдњи о Св. Јовану Стјеничком и манастиру Стјеник које не могу да издрже научну критику (уп. Тимотијевић, 2008). На почетку 21. века пак, сведоци смо олаког и некритичког усвајања различитих тврдњи код домаћих аутора, те у црквеној периодици и црквеној штампи уопште можемо да пронађемо обиле непроверених и непотврђених теза, рецимо о студијама и докторатима Св. Николаја Велимировића, Св. Јустина Поповића или Св. Јакова Туманског, итд. Питање је да ли својеврсна митоманија у погледу улоге и значаја личности из наше црквене прошлости може дати икакав позитиван допринос, осим што те личности на крају може приказати у негативном светлу и бацити сенке сумње на њихов лик и дело.

² М. Ђ. Милићевић је у својој књизи *Кнежевина Србија* записао ово предање о „седам Синајаца“ који су издегли са Истока и настанили се у крајевима покрај Мораве и Дунава (в. Милићевић, 1876, стр. 787).

³ Тако нпр. Милорад Лазић каже да су после државних сабора у Пећи 1374. и 1375. године Синаити у српске средине пристизали „у великом броју“ (Лазић, 2007, стр. 142). С. Продић пак пише о „мноштву“ ових подвижника (уп. Продић, 2014, стр. 186).

Но, премда историјска наука не располаже јасним и детаљним увидима у погледу покрета Синаита у српским крајевима 14. века, треба рећи да упркос малом броју извора ипак постоје одређена историјска сведочанства о духовним везама српских средњовековних земаља и синајског монаштва које су претходиле овом периоду. Ако не раније, онда су у првој половини 13. века свакако постојале везе српских крајева и блискоисточних монашких заједница,⁴ пре свега палестинских и синајских (Глумац, 1946, стр. 240–243; уп. Слијепчевић, 1991, стр. 101–102, 115). Сматра се да је један од исхода поклоничких путовања Светог Саве Српског било и успостављање српских духовних центара на Синају. После Савиних путовања јачају културне и духовне везе српских земаља и Синаја.

„Створене су нове српске монашко-просветне оазе. Српске рукописне књиге из Лавре Св. Саве [Освећеног — у Палестини], Св. Крста, са Синаја из XIII века јасно сведоче о томе да су одмах после посете Св. Саве [Српског] ту били српски монаси, који продужавају културно-просветни рад. Ту настају школе српскога монаштва, које су имале врло велики утицај и у српској држави, кроз целу њену историју“ (Глумац, 1946, стр. 244).

Црквене и културне везе између српских крајева и Синаја настањене су и продубљиване за време српских владара 13. и 14. века — Стефана Уроша I, Стефана Уроша II Милутина, Стефана Уроша III Дечанског, цара Стефана Уроша IV Душана (уп. Розов, 1930, стр. 53–56; Радојичић, 1942, стр. 16; Глумац, 1946, стр. 244–247; Радовић, 1981, стр. 102–103; уп. такође Слијепчевић, 1991, стр. 184–186; Милеуснић, 2013, стр. 239; Перовић, 2019, стр. 28–38), као и после периода Немањића (уп. Палајда, 1933, стр. 220; Глумац, 1946, стр. 254–255; Радовић, 1981, стр. 104 и даље).⁵ У време пропасти српске средњовековне државе, „у Палестини и на Синају се показује огроман полет у животу српскога монаштва“ (Глумац, 1946, стр. 248).

⁴ А можда и пре. На такву претпоставку упућује делатност Димитрија Синаита, синајског монаха српског порекла који је у манастир на Синају дошао највероватније из Дукље, аутора *Синајској Псалтири* и прве стране *Кијевских листића*, написаних глаголицом крајем 11. или почетком 12. века (уп. Савић 2014; Савић, 2016а, стр. 254, нап. 56; Савић, 2016д, стр. 47).

⁵ И знатно касније — ове везе су једноставно настављане (уп. нпр. Руварац, 1912).

Уз све то, могуће је да је бар један од тзв. Синаита био српског рода (уп. Палајда, 1933; Војиновић, 1936, стр. 234).⁶

Постојање српских монашких центара у синајском окружју у том периоду и међусобне везе могле би објаснити атрактивност српских земаља за синајско монаштво, односно за синаитски покрет. У сваком случају, сматра се да су под притиском завојевача и услед ратова и немира у Сирији, Палестини и Египту половином 14. века синајски и уопште монаси са Истока потражили склониште у светогорским манастирима и у областима Парорије. Узима се да у другој половини 14. века, односно после Маричке битке 1371. године, услед несигурности која је претила, одређени пароријски и светогорски пустињаци избегли ка мирнијим крајевима (уп. Марјановић, 1936, стр. 103–104; Тахиаос, 1975а, стр. 99; 1975б, стр. 168–169; Радовић, 1981, стр. 115–116; Лазић, 2007, стр. 137–138).⁷ Тако је један број ових пустињака стигао у српске земље и укључио се у духовни живот локалне Цркве (уп. Богдановић, 1986, стр. 31–33; Ранкович, 2004, стр. 708–710; Павлов, 2014, стр. 158–159; Продић, 2014, стр. 184–186).

Судећи према расположивој литератури, утицај и значај синаитског покрета у средњовековним српским областима различито се вреднује. Тако се у неким историјским приручницима посвећеним српском средњовековљу ови подвижници, карактеристични монаси–анакорети такорећи не помињу. Негде се њихов утицај оцењује као незнатан, можда и негативан (Ђаџић, 1952, нòд. 96), док се на другим местима њихов утицај на духовни живот оцењује као знатан и кључан — не само у српским крајевима (уп. Ђурић, 1975, стр. 106; Радовић, 1981, стр. 113–114; Радосављевић, 1985, стр. 27–29; Ћирковић 1998, стр. 211; Пигољ, 1999, стр. 138;⁸ уп. такође Поповић,

⁶ Поједини истраживачи су са одређеним опрезом изнели такву претпоставку о Григорију Синаиту Млађем (= Горњачком = Ђутљивом), ученику Григорија Синаита Старијег (уп. Војиновић, 1936, стр. 233–234; Пилиповић, 2011б, стр. 29).

⁷ У периодима мира постојао је и супротни правац кретања, те су се крајем 14. века и у 15. веку српски монаси подвизавали и на Светој Гори и на Синају (Радовић, 1981, стр. 115–116).

⁸ Игуман Петар Пигољ наводи бројне задужбине које су у српским земљама основали Сианити, и вели да је Зосим Синаит основао манастир Светог Романа код Ђуниса (в. Пигољ, 1999, стр. 138). Вероватно је реч о грешци.

2000, стр. 29; Миљанић, 2005, стр. 29) већ и на ширем балканском простору (уп. нпр. Поповић и Поповић, 2015, стр. 429, 439).

С друге стране, поред таквих оцена, о деловању и учењу српских Синаита зна се врло мало. Њихово богословље остаје за нас непознаница, будући да осим списа Св. Григорија Синаита (који се заправо ни не може убројати међу српске Синаите, јер његова је делатност била везана за Свету Гору и Парорију) практично није сачуван никакав спис или какав други траг учења ових подвижника. С обзиром на школу из које су потекли, може се претпоставити да су неговали исихастичку духовност, да су (како се уобичајено сматра) били следбеници Св. Григорија Синаита и тиховатељског монашког покрета, те да су њихова доктринарна гледишта била подударна са вероучењем тадашњих водећих богослова монашке провенијенције.⁹

2. Први помен манастира Туман

Сва је прилика да је у сачуваним писаним историјским сведочанствима тумански манастир покрај Голупца први пут поменути у другој половини 16. века.¹⁰ У старијим турским пописима, колико нам је познато, нема помена манастира у селу Туман (односно манастира Туман, уколико је реч о истом манастиру; уп. Stojaković 1987, одн. попис из 1467. г. у ком се ни манастир ни село Туман не помињу). С обзиром на размере разарања у браничевској области после пропасти српске државе,¹¹ ово би могло значити да је манастир запустео (уп. Кнежевић, 1989; Зиројевић, 1994), а помен

⁹ С друге стране, умесна је примедба Петра Јевремовића да је релативно слабо испитано питање односа других исихаста, конкретно следбеника Св. Григорија Паламе, и „сасвим условно речено“ Синаита (Јевремовић се додатно оглађује — како вели, „тачније, самог Григорија Синаита“), према важним доктринарним споровима тог времена (Јевремовић, 2002, стр. 55, нап. 29; 2011, стр. 237–238).

¹⁰ Манастир „у селу Туман“ помиње се у турском дефтеру сачињеном крајем 16. века за време Мурата III (уп. Зиројевић, 1984, стр. 197; Макуљевић, 2006, стр. 11, нап. 18; Атанасов, 2008, стр. 250).

¹¹ Према сачуваном попису из 1467. године, опустела је половина пређашњих браничевских насеља (уп. Крстић, 2008, стр. 199–200). Може се претпоставити до каквих је демографских промена дошло у оној половини насеља која је опстала после тадашње краткотрајне османлијске владавине.

манастира у селу Туман у другој половини 16. века наводи на претпоставку да је после обнове Пећке Патријаршије 1557. године тумански манастир обновљен,¹² попут неких других манастира у српским крајевима.¹³

Како је манастирска црква више пута рушена и обнављана, а њена архитектура притом мењана — наиме, обнове манастирске цркве нису пратиле планове ранијих храмова (уп. Митошевић, 1985, стр. 27–29; Петровић, 2017, стр. 231), истраживачи су ускраћени за могућност да на основу изгледа цркве или других манастирских објеката дођу до јаснијих закључака о времену и околностима настанка манастира Туман.¹⁴ Сличан је случај и са неким другим манастирима или уопштено питањима из српске историје, будући да недостатак историјских трагова, и писаних и материјалних, оставља

¹² Ема Миљковић и Александар Крстић додају како је могуће да то значи и да је манастир подигнут после обнове Пећке Патријаршије 1557. године (в. Миљковић и Крстић, 2007, стр. 226).

¹³ Могуће је да је тумански манастир био пуст током бурног 17. века, будући да не постоји никакав јасан траг о животу манастира у том периоду (уп. Милошевић, 2003, стр. 292), изузев помена манастира у *Хроници* грофа Ђ. Бранковића са краја 17. века (уп. Томић, 1902, стр. 87 и даље).

¹⁴ Нису сачувана сведочанства о страдању манастира у периоду 14–18. века, али могуће је претпоставити да је у том периоду манастир Туман опустео и обнављан бар два пута (у 15. и 16. веку — Зиројевић, 1994, и у 17. и 18. веку — Милошевић, 2003, стр. 292). Ј Вујић помиње да је манастир страдао у време Кочине крајине (1788–1791), и да је „женска припрата“ дозидана 1797. године (Вуич, 1828, стр. 48). Вујић на истом месту додаје да је и за време устанка под Карађорђем манастир такође био спаљен и разорен, и даље вели да су манастирска црква и манастирске келије обновљене током (прве) владе кнеза Милоша Обреновића (1815–1839) и за време епископовања Митрополита београдског Агатангела (1816–1825) (уп. Вуич, 1828, стр. 49). Приликом ове обнове манастирска црква је продужена „за више од три хвата“ (Веселић, 1867, стр. 135). Пар деценија касније, односно 1848. године црква је опет обнављана, покривена, а на западној страни цркве дозидан је и звоник (Плећевић, 2019, стр. 57). Године 1879. манастирска црква је оштећена у земљотресу, а поправљена је 1883. године (Милошевић, 2003, стр. 292–293); Каниц каже да је 1883. године цркву „из темеља рестаурирао“ инжињер Чермак (Kantz, 1904, стр. 193). Та црква је срушена 1909. године (у литератури се наводи и 1910. г.), а садашња црква, другачијих димензија и на другачијим основама (уп. Џуњак и Џуњак, 2016, стр. 34–35; уп. и Петровић, 2017, стр. 231), подигнута је 1924. године (в. *Обновљење манастира Тумана*, 1924, стр. 3–4; Милошевић, 2003, стр. 293).

отвореним могућности спекулације и претпоставки. Проналажење неких нових извора би омогућило да евентуално сазнамо нешто више о постанку манастира Туман. У том смислу, могуће је да би археолошка истраживања могла обелоданити неке конкретније податке о прошлости овог манастира.

Манастир Туман се први пут под тим именом помиње у *Хроници Ђорђа Бранковића*, који је 1689. године приспео у „монастир именујемо Тиман“, ¹⁵ у ком је боравио неко време, но нажалост осим помињања имена није оставио никакав други податак о манастиру. Први опис манастира Туман сачуван је у *Извештају* егзарха Максима Радковића из 1733. године, у којем се налази белешка о овом тада врло скромном манастиру (уп. Витковић, 1884, стр. 179). У каснијим писаним сведочанствима, у једном списку нурија у Србији 1730–1736. године помиње се туманска нурија од 30 „хлебова“ (Милићевић, 1900, стр. 169), а манастир Туман помиње се у извештају аустријског уходе из 1783. године (Пантелић, 1933, стр. 132–133), затим у једном опису манастира у Србији 1804. године (Радека, 1956, стр. 4), те у путопису Јоакима Вујића из 1826. године (Вуич, 1828, стр. 48), и у записима пруског официра Отоа Фердинанда Дубислава Пирха из 1829. године (Пирх, 1899, стр. 85–86). Пописом цркава и манастира извршеном по наредби кнеза Милоша Обреновића тридесетих година 19. века обухваћен је и манастир Туман, и у Архиву СПЦ сачуван је тада урађен попис туманских добара. ¹⁶

Доцније Туман спомињу тумански учитељ Тодор Влајић (Влаић, 1850, стр. 18–23), Аћим Медовић (позивајући се на Влајића — уп. Медовић, 1852, стр. 195), Јосиф Веселић (Веселић, 1867, стр. 131 и даље), Милан Ђ. Милићевић (Милићевић, 1867, стр. 60, и Милићевић, 1876, стр. 787, 1035), Феликс Каниц (Kanitz, 1904, стр. 192–194) и други.

¹⁵ Према *Рукописној Хроници Ђорђа Бранковића*, стр. 1727–1728 (нама занимљив одломак објављен је у Томић, 1902, стр. 87–88). О боравку грофа Ђорђе Бранковић у манастиру Туман 1689. године, и о могућности да се у манастиру Бранковић том приликом срео са патријархом Арсенијем Чарнојевићем, в. Томић, 1902, стр. 87–98; уп. Атанасов, 2008, стр. 250–251; Ђокић и Думић, 2015, стр. 78; Плећевић, 2019, стр. 50).

¹⁶ АСПЦ, А–I/836, Попис добара цркава и манастира у Књажевству Србском. Према овом попису, манастир Туман је основан „у време кнеза Лазара од Милоша Обилића, а обновљен 1832. године“.

Према сведочењу егзарха Максима Радковића, 1733. године манастир Туман је био богослужбено место на које су о празницима долазили верујући из звижданске парохије која је обухватала 5 кучајнских (углавном влашких) села (Витковић, 1884, стр. 146). С друге стране, Радковић доноси опис манастира Туман из ког је јасно да је у том периоду ова обитељ трпела оскудицу, те да скромна и оронула манастирска Црква Св. Архистратига није била опремљена ни најосновнијим потрепштинама ни црквеним утварима (Витковић, 1884, стр. 179).

Св. Зосима Синаита и његову гробницу Радковић не спомиње. Ово је занимљиво будући да београдски егзарх у свом *Извештају* спомиње гробнице које су се налазиле у другим манастирима: гробницу „Светаго Григорија Синајита“ у манастиру Горњак (Витковић, 1884, стр. 164–165), затим „гробницу Романову“ [= Св. Ромила Раваничког] у манастиру Раваница (Витковић, 1884, стр. 171), те гробницу „Светаго Мартирија Синајита“ у манастиру Рукумија (Витковић, 1884, стр. 177), чак и гробове покрај Цркве Благовести Пресвете Богородице у Великом Селу поред Београда (Витковић, 1884, стр. 203).

3. Први помен светог Зосима

Биће да је име Св. Зосима Туманског, односно Зосима Синаита, први записао Јоаким Вујић. Он у свом *Пушешествију* вели да у цркви манастира Туман „леже моћи святителя Зосима Синаита“, који је ту „како пустиникъ живіо и умрео“ (Вуич, 1828, стр. 48).¹⁷

Колико је познато, ово је први помен Св. Зосима Туманског, и уопште прво писано сведочанство у ком се наводи веза између манастира Туман, синаитског покрета и Св. Зосима Туманског.

¹⁷ Вујић каже да је манастир Туман добио назив од „ту мани“ којим се Милошу Обилићу, оснивачу манастира, у писму обратио кнез Лазар, позивајући га да прекине — „мане“ — зидање задужбине и дође к њему, јер Турци „прекрилише Косово Поље пак хоће на нас да ударе“ (Вуич, 1828, стр. 48). Код Вујића нема приповести о смртној рани коју је пустињаку задао Обилић, нити Св. Зосим има икакву улогу у настанку имена манастира (уп. Петровић, 2018, стр. 264). Неколико година после Вујића, чланови окружне комисије из 1837. године записали су сличну верзију о настанку манастира Туман, не помињући смртно рањавање Зосима Синаита (уп. Ђокић и Поповић, 2005, стр. 110; Бојковић и Ђокић, 2016, стр. 217).

Приповест о настанку манастира Туман и предање о Св. Зосиму Туманском забележио је Тодор Влајић. Он у свом *Српском венцу*, у поглављу „Постанџ Монастыра Тумана“ каже како је Обилић манастирску цркву зидао на месту гробнице пустињака Зосима, којег је претходно нехотице смртно ранио (Влаић, 1850, стр. 20–21).¹⁸ Влајић доноси и неколико детаља о туманском пустињаку, који се подвизавао у пећини званој Каменица, на четврт сата хода од манастира, проводећи тамо свој пустињачки и испоснички живот. Према Влајићевом казивању, Св. Зосим је ту дошао из синајских манастира. У наставку доносимо одломак из овог текста у савременој транслитерацији:

„... [Зосим] је онда у једној пећини и данас именујемој Каменици живио, с четврт часа разстојанија од садањег манастира Тумана у планини, и у њој свој живот пустињическиј и постническиј проводио, дошавшиј ту из Синајитски манастира, због чега је онда по целој Србији од народа као светиј чувен и уважаван био...“ (Влаић, 1850, стр. 20–21).

Влајић даље додаје да је Обилић, будући да је нехотице убио „праведника Божијег“, за покајање дао да се одмах сагради гробница на месту „где је пао мртав Зосим“, и истога по хришћанском закону сахранио. Обилић је потом почео зидати цркву над пустињаковом гробницом, искрчивши најпре шуму и околне камењаре како би припремио простор на ком ће се налазити манастир. Обилић је зидајући цркву над гробницом Св. Зосима имао намеру да ту оснује манастирску обитељ, но градњу је прекинуло писмо које је стигло од кнеза Лазара. Овде се наставља приповест о постанку имена манастира Туман слична оној коју је раније забележио Јоаким Вујић (уп. Вуич, 1828, стр. 48, и Влаић, 1850, стр. 21–22).

Тодор Влајић оставио је прво јасно сведочанство о култу Св. Зосима Туманског. Он каже да је околни народ, уважавајући добро дело свог бившег војводе Милоша Обилића после пропасти

¹⁸ Овај мотив — мотив случајног рањавања испосника стрелом великаша среће се и у другим народним предањима и хагиографским штивима. Јошу Синаита је тако, према предању смртно ранио кнез Лазар (уп. Павловић, 1965, стр. 201; Радовић, 1981, стр. 125); слично предање је забележено и за Григорија Горњачког (ког је према предању кнез Лазар ранио, додуше не смртно — уп. Ризнић, 1886, стр. 60; Kanitz, 1904, стр. 262–263; Мирковић, 2009, стр. 134 и даље).

на Косову, наставио градити његову задужбину и убрзо довршио и украсио исту, те су се у новоосновани манастир ускоро уселили калуђери, и у њему „богослуженије дејствително постане“ (Влаић, 1850, стр. 22). Но, према Влајићевом сведочанству још снажнији мотив за настављање довршавање Обилићеве задужбине било је локално поштовање Св. Зосима Туманског. Народу је задужбина била важна јер се:

„... односила на прослављеније онога убијенога невино од Милоша праведника Божијег Зосима пустиника, који је, као што је напред речено, од народа за светог уважаван и држан био за своја посническа и праведна дела. И за то и дан данас народ с великим усрдијем долази сваке недеље и празника у истиј манастир на поклоњење реченом гробу Зосимовом и на молитву; и кад пође у њега, а он вели: 'Ајдемо Светом Зозиму у Туман.'"

Свему пак овому јасно доказатељство да је и то: што свакиј пут и сада свјашчник у истом манастиру при отпусту сваког богослуженија помиње Зосима овако: 'и Преподобнаго Зосима Синаита;' — и што за цело богослуженије народ на изменце пред гробницом Зосимовом клечи, и на њу се наслоња.

И све ово целим народом окружија пожаревачког и неком частћу крајинског тврдо се почтује и признаје, чему сам и сам собом очевидниј сведок, као учитељ будући 2 године при манастиру Туману.“ (Влаић, 1850, стр. 22–23).

Овај опис култа Св. Зосима Туманског дугујемо чињеници да је Влајић две године учитељевао у туманском манастиру, те је био у прилици да остави и сведочанство о локалном поштовању овог светог, у народу препознатог као једног од Синаита.

Аћим Медовић бележи како „јасно предање народно“ сведочи да је Милош Обилић случајно стрелом смртно погодио „испосника, оца Зосима“, и у спомен невине погибије овог монаха основао манастир Туман. Он додаје да се недалеко од Голупца налазе и зидине црквице зване Ћелије, у којој је по предању богослужио отац Зосим (Медовић, 1852, стр. 195). Није познато где се налазило поменуто црквиште.

Јосиф Веселић је нешто касније записао још једно локално предање о пустињаку Зосиму Синаитском — да је име манастира Туман настало од „ту мани ме“ којим се Милошу Обилићу обратио

смртно рањени испосник Зосим Синаит.¹⁹ Веселић додаје и предање о кнезу Лазару који током градње цркве писмом позива Обилића (Веселић, 1867, стр. 133).²⁰ Поред понављања предања о настанку манастира и његовог имена, Веселић додаје и неколико редака о у манастиру постојећем култу Св. Зосима:

„... У цркви види се гроб, за који се вели да је Св. Зосима, и на овај гроб и дан данас народ с великим усрдијем долази сваке недеље и празника на поклоњење и на молитву, а особито разни болестници, који милошћу Божијом и по вери гробу се наслањајући изцељењу добивају и здрави постају.

По овој ствари било једно или друго, то је известно, да се Зосим као светитељ почитује и признаје не само од околнога народа, него свуда гди се је за његово име чути и дознати могло.“ (Веселић, 1867, стр. 134).

Веселић даље вели да се у близини манастира, на 20 минута хода у планини налази пећина, звана Каменица, за коју се држи да је била испосница Зосимова, и да је у светитељ проводио свој живот „дошавши изъ Синаитски манастира“, и да народ ову пећину још зове „Испосница Св. Зосима“ (Веселић, 1867, стр. 134–135).

Милан Ђ. Милићевић у својој књизи *Манастѝри у Срѝји* бележи да је манастирска црква у Туману основана на месту где је Милош Обилић „нехотице устрелио пустињика Зосима Синајца“ (Милићевић, 1867, стр. 60). Исти аутор у књизи *Кнежевина Срѝја* доноси још један детаљ: вели да се у манастиру Туман населио један од седморице „Синајаца“ (Милићевић, 1876, стр. 787), а на другом месту каже да је оснивач манастира Туман био Милош Обилић, који је крај свог купалишта нехотице устрелио Пустињака Зосима те, „да то покаје“ начинио манастир Туман (Милићевић, 1876, стр. 1035).

¹⁹ Обилић је — према Веселићевом запису — претходно нехотице ранио „пустињика Зосима Синаитскогъ“, потом га пронашао у шуми пратећи крвави траг, те повео са собом (Веселић, 1867, стр. 132).

²⁰ Ова предања навођена су и препричавана у каснијој литератури (уп. Петковић, 1900, стр. 85–87; Марковић, 1920, стр. 133; Кухтин, 1928, стр. 421–423; Војиновић, 1936, стр. 233; Милошевић, 1940, стр. 235; Павловић, 1965, стр. 193, 200; Николић, 1969, стр. 104–105 (где се налази нешто измењена верзија, записана по казивању Мике Стевановића из Голупца 1934. г. — према којој проговара мртав пустињак Зосим); Радовић, 1981, стр. 121; Митошевић, 1985, стр. 9–10, 13; Стјеља, 2014, стр. 62; 2018, стр. 194; Плећевић, 2015а, стр. 10; 2015б, стр. 18; Томић, 2016, стр. 237–239).

Парох рабровски М. Ж. Миловановић бележи кратку повест о пустињаку Зосиму, који је у близини данашњег манастира богослужио у својој ћелији, као и о настанку манастира Туман (Миловановић, 1888, стр. 686–687), не називајући свеца Синаитом,²¹ и додаје да је светитељ сахрањен у цркви „на јужној страни до певнице“ (стр. 687). Према његовом казивању, народ је поштовао овај гроб као култно место чак и у периодима у којима је манастир био пуст, и „младих дана“ тражио помоћ у болести „у овој задужбини, палећи воштанице на гробу смиренога пустињика Зосима, кога народ зове светињом“ (Миловановић, 1888, стр. 687). Миловановић је оставио и кратко сведочанство о врло посећеном сабору у манастиру Туман о празнику Велике Госпојине (15./28. августа) 1888. године, када су многи у реду и тишини чекали и једва „у дубоко доба ноћи, добили ред да се ’поклоне светињи““, односно гробу Св. Зосима (Миловановић, 1888, стр. 688–689).

Ради прегледности, укратко ћемо резимирати најранија забележена предања о Св. Зосиму Туманском и култу овог светитеља:

Зосим Тумански је	Синаит	Дошао из Синајског манастира	Живео у пећини Каменици близу манастира Туман	Богослужио у црквици „Ћелије“	Страдао од стреле Милоша Обилића	Сахрањен у манастирској цркви	Локално поштован као свети
Радковић, 1733 (Витковић, 1884)	–	–	–	–	–	–	–
Вучић, 1828	стр. 28	–	–	–	–	стр. 28	стр. 28
Влаић, 1850	стр. 23	стр. 21	стр. 20–21	–	стр. 20	стр. 21–23	стр. 22–23
Медовић, 1852	–	–	–	стр. 195	стр. 195	–	–
Веселић, 1867	стр. 132	стр. 135	стр. 135	–	стр. 132	стр. 132–134	стр. 134
Милићевић, 1867	стр. 60	–	–	–	стр. 60	–	–
Милићевић, 1876	стр. 787	–	–	–	стр. 1035	–	–
Миловановић, 1888	–	–	–	стр. 686* („у својој ћелији“)	стр. 686	стр. 686–687	стр. 687, 689

²¹ Што је занимљиво, будући да осим Медовића сви ранији аутори који су у 19. веку писали о Св. Зосиму светитеља називају Синаитом. Интересантно је да годину дана касније архимандрит Иларион Руварац успутно упућује критику Милићевићу — због приповести о „седам Синајаца“ — и каже: „Од куд то г. Милићевић зна, ја не знам“ (Руварац, 1889, стр. 40–41). Међутим, Руварац Св. Зосима ипак сврстава у Синаите (1889, стр. 41).

Као што можемо видети, предања о Св. Зосиму Туманском забележена у 19. веку не подударају се у потпуности, а понајвише детаља доносе Тодор Влајић и Јосиф Веселић.²²

4. Култ светог Зосима Туманског

Сачувани су малобројни и фрагментарни трагови култа Св. Зосима Туманског. Нешто трагова налазимо у литератури из 19. века и у црквеној периодици из прве половине 20. века.²³ На сведочанстава из 19. века настављају се кратке белешке о поштовању овог светитеља са почетка 20. века.²⁴

Поштовање „Преподобнаго Зосима Синаита“ (Влаић, 1850, стр. 22–23), односно култ овог светог, од верујућег народа препознатог као помоћника у невољи,²⁵ забележено је у писаним сведочанствима

²² Веселић се највероватније ослања на Влајића, на кога се и позива (Веселић, 1867, стр. 134). Веселић своју приповест о манастиру Туман започиње уз ограду, следећом напоменом: „О постању и првоме почетку овога манастира разна су мњенија и нагађања, а поготово се првиј и правиј почетак не може ни докучити, јер је све тамо покривено“ (Веселић, 1867, стр. 131).

²³ Некада су ти трагови толико несигурни да на основу њих није могуће извући закључак. Тако рецимо Пирх помиње да је унутрашњост манастирске цркве 1829. године била прекривена „грубо израђеним сликама“ патрона, као и „свештаца и оснивача цркве, већином на зиду“ (1899, стр. 85). Да ли је ово први помен живописаног лика Св. Зосима, не можемо поуздано знати. Живопис у туманској цркви, урађен 1807. године „најпростијом воденом бојом“, помиње и Веселић (1867, стр. 135), нажалост не остављајући податке о светима коју су били изображени. Прво сигурно сведочанство о иконографским представама Св. Зосима Туманског, можда насталим 1950-их, бележи прота Д. Митошевић (1985, стр. 31–32, 52–53). Узгред буди речено, данас ликовна изображења Св. Зосима нису ретка, и он је изображен у зидном сликарству туманске цркве (живописаној 1987–1991: уп. Митровић, 2014, стр. 91–92), као и у другим црквама (нпр. у Цркви Свете Петке у Великом Орашју — уп. Ивановић, 2008, стр. 249), а постоји и већи број његових икона новијег датума — у манастиру Туман и по домовима верујућих.

²⁴ Детаљан преглед историјских сведочанстава о поштовању Св. Зосима Туманског дао је тумански игуман Димитрије Плећевић, који је такође прикупио и велики број новијих сведочанстава о поштовању овог светог (Плећевић, 2015а, стр. 25–40, 96; 2016, стр. 4–6, 11–18, 24 и даље; 2019, стр. 78–90; уп. и Братство манастира Туман, 2015, стр. 3–10, 14–18; 2017а; 2018).

²⁵ Према белешци учитеља Драгослава Д. Петковића са почетка 20. века, усмено предање сачувало је сећање на поштовање Св. Зосима као исцелитеља

ма из 19. века. Тражећи молитвену помоћ и исцељење у болести, народ Браничева и околине притицао је гробу туманског свеца (уп. Влаић, 1850, стр. 22–23; Веселић, 1867, стр. 134), чак и у тешким периодима пре ослобођења, када је црква била разрушена и пуста (Миловановић, 1888, стр. 687). С краја 19. века сачувано је неколико сведочанстава о омасовљењу култа Св. Зосима. Већ тада се на саборима ради поклоњења гробу Св. Зосима Туманског окупљао велики број људи (в. Миловановић, 1888, стр. 688–689). Уз рабровског пароха М. Миловановића, и Ф. Каниц помиње како је гроб Св. Зосима, некадашњег туманског житеља који је поштован као чудотворац, привлачио велики број поклоника, особито на дан црквеног сабора о Великој Госпојини (Kanitz, 1904, стр. 193–194).

Архимандрит Рувим, игуман манастира Раковица са почетка 20. века, наводи укратко предање о Св. Зосиму и настанку манастира Туман, и вели да се у манастиру чува гроб испосника Зосима Синајца, на који „долази побожан свет тражећи исцељење“ (Рувим, 1909, стр. 232). Раковички архимандрит оставља занимљиво сведочанство — да је култ Св. Зосима опстајао и онда када је манастирска црква била срушена.²⁶

Свештеник Стеван И. Пајевић у свом приказу манастира Туман бележи раније поменута предања о пустињаку Зосиму и настанку манастира, и доноси још пар детаља о Св. Зосиму — да је био један од шесторице испосника који су „после бацања анатеме на Српску Цркву“, гоњени од грчких калуђера, са Свете Горе избегли у Србију. (Пајевић, 1913, стр. 643 и даље). Пајевић каже како је Св. Зосим био сахрањен у манастирској цркви, као и да се у цркви, на средини храма, налазио још један гроб — можда гроб некога од српске властеле, мада „то нико не зна и не памти“ (Пајевић, 1913, стр. 646). Према Пајевићевом казивању, тело Св. Зосима налазило

још за његовог живота. Наиме, каже он наводећи народно предање, будући да се тумански испосник прочуо у околини због свог побожног живота, „народ је врвео са свију страна тражећи у његовом светитељском надмоћију исцељење бо[л]нима и опроштај грехова кривцима“ (уп. Петковић, 1900, стр. 87).

²⁶ Слично је за раније епохе, односно за период отоманске власти писао и Миловановић (1888, стр. 687), као и Пајевић (1913, стр. 646–647). Ове чињенице упућују на виталност и укореењеност култа Св. Зосима, будући да уништење цркве није по аутоматизму прекидало и поштовање светог.

се „са десне стране у препрати“.²⁷ Сабор у манастиру Туман о Великој Госпојини био је чувен до установљења панађура у Голупцу у исти дан, но верујући народ „из далеких крајева“ и даље у масама долази у манастир на бденије увече уочи празника, и остане ујутру на Литургији. Побожан свет се и у прошлости окупљао у манастиру Туман „са великом вером у Бога и чудотворност мошти Св. Оца Зосима“, те метанисао и палио свеће на његовом гробу (Пајевић, 1913, стр. 647).

Будући да је манастирска црква била тешко оштећена, планирана је изградња нове цркве и стара је срушена, наставља Пајевић (1913, стр. 647–648). Из поштовања према култу светитеља, трајућем и поред тога што је црква срушена, Митрополит је благословио да се свечев гроб не дира, те да се у новој цркви гроб поново ситуира са десне стране, како „би се опет могао свет скупљати, палити свеће и клањати светим моштима“ (Пајевић, 1913, стр. 648). Но, због проблема са копањем темеља за нову цркву, донета је одлука да се мошти ипак ископају.

„Априла 1912, четири свештеника под епитрахилима отпочели су сами вршити откопавање овога светог гроба, јер народ бојећи се светиње није хтео и смео то чинити...

И тек што се ископаше један–два ашова земље, кад се на опште запрепашћење огромне масе света указа целокупан костур човечији. Најпре је извађена лобања, која је била сасвим недирнута, за тим и остали делови тела, тако да су нађени и најнежнији делови човечијих костију...

[Кости] су добро очуване,... доста жуће него све друге кости, које су у великој количини нађене по гробовима око манастира. Код народа је овим још више учвршћена вера у светињу овог манастира, јер ни време од 523–4 године није могло да уништи тело светитељско.“ (Пајевић, 1913, 649–650).

Према Пајевићевом казивању, мошти су ексхумиране, сакупљене и потом умивене, те сложене у метални кивот, и положене у нову, за ту намену специјално озидану гробницу у паперти манастирске цркве (1913, стр. 650). Проналазак свечевих моштију под плочом над којом се верни народ молио Зосиму Туманском помиње

²⁷ Према Миловановићу — „до певнице“ (1888, стр. 687).

и Хризостом Војиновић (1936, стр. 233).²⁸ Углавном, како се може видети из сведочанстава којима располажемо, сачуване су неке успомене на локални култ светог Зосима из 19. века и из прве половине 20. века.²⁹

Негујући култ Св. Зосима, тумански монаси обновили су током 1950-их пећину-испосницу у којој се по предању подвизавао Зосим Синаит (уп. Митошевић, 1985, стр. 51–56).

5. Св. Зосим у Хеортологиону српских светих

У списковима српских светих који се могу наћи у публикацијама из 19. века и из прве половине 20. века не налази се име Св. Зосима Туманског. Питање је да ли је култ Св. Зосима био познат Милошу С. Милојевићу? Милојевић у свом попису светих Срба, у које је подбројао стотине светих од античких времена до 18. века, не помиње Св. Зосима Туманског (уп. Милојевић, 1881, стр. 11–18).³⁰ Критички расположен Иларион Руварац, с друге стране, у својим агиолошким прилозима о светим Србима са краја 19. века, за које је користио расположиве хагиографске и химнографске изворе, међу двадесетак светих Срба о којима расправља не помиње Св. Зосима Туманског (Руварац, 1898).³¹ Прота Ненад Барачки у свом попису

²⁸ У литератури се помиње још једно обретење свечевих моштију — 8./21. августа 1936. године, када су тумански игуман Лука (уп. Ивановић, 2017, стр. 150) и манастирско братство, по благослову Епископа браничевског Венијамина из гробнице у припрати извадили мошти Св. Зосима Туманског, умили их, обукли и положили у кивот (Веселиновић, 1937, стр. 218). Д. Митошевић наводи извештај о овом догађају (1985, стр. 16–17), погрешно указујући на часопис *Мисионар* (бр. XI за 1937. г., стр. 235) као извор; уп. и Плећевић, 2019, стр. 84). Биће да Х. Војиновић ипак реферише на обретење моштију које се збило у априлу 1912. године, које се по његовим речима десило „не тако давно“ (Војиновић, 1936, 233). Вероватно су мошти по обретењу 1912. г. у међувремену поново враћене у земљу, током година у којима је уследило зидање нове манастирске цркве, и наново обретене 1936. године.

²⁹ Леонтије Павловић не пропушта да у свом попису локалних култова наведе и култ Св. Зосима Синаита (Павловић, 1965, стр. 200).

³⁰ Што је нарочито занимљиво с обзиром на то да Милојевић у овом делу, у списку српских манастира који доноси, под редним бројем 194 помиње и манастир Туман, Обилићеву задужбину (уп. Милојевић, 1881, стр. 95).

³¹ Мада то не море ништа да значи само по себи, будући да богослужбени текстови, као и каталози светих, нису исцрпни, и неретко се у њима налазе

српских светих не помиње Св. Зосима (Барачки, 1936). Међутим, будући да је Свети Зосим Тумански најпре локално поштован, а поред тога не постоје историјски извори који би обасјали његову личност, не би представљала изненађење одређена резервисаност и уздржаност аутора, и у том контексту било би могуће сагледати и недостатак помена туманског Синаита у ранијим списковима српских светих.

Није познато да ли је пре проте Радослава Грујића неко убројао Св. Зосима Туманског у српске свете. Грујић је за *Народну енциклопедију* Станоја Станојевића написао одредницу „Српски светитељи“, у којој је уз свете пустињаке навео и имена Григорија Синаита и Зосима Туманског који се помињу као светитељи, и додао напомену — да „у црквеним календарима нису забележени дани њиховог празновања“ (Грујић, 1929, стр. 368; уп. Грујић, 1993, стр. 255).³²

Но култ Св. Зосима свакако је међу становништвом Браничева и околних крајева постојао од раније, о чему сведоче сачувани трагови овог култа из 19. века. Култ је негован и развијан, добијајући полет од првих деценија 20. века (уп. Кухтин, 1928; Војиновић, 1936, 233; Митошевић, 1985, стр. 51–56; Плећевић, 2019, стр. 172–181), нарочито после обретења моштију светог. Туманско братство је тридесетих година 20. века установило литију са моштима Св. Зосима од манастирске цркве до испоснице (Плећевић, 2019, стр. 185). Литије су иначе биле израз побожности у међуратном периоду, нарочито у оквиру делатности богомољачког покрета. У контексту манастира Туман литије су такође неговале и потврђивале култ светог Зосима;³³ тако су од тридесетих до деведесетих

првенствено помени светих чији спомен је имао статус заповедног, односно оних који су били поштовани у читавој помесној Цркви, без помињања локално поштованих светих.

³² У делу написаном нешто раније, Грујић пак Св. Зосима сврстава међу знатније Синаите Ресаве и Подунавља, који су били „већином страног порекла“ (Грујић, 1921, стр. 43).

³³ У *Мисионару* за јул–август 1938. године сачуван је кратак опис једне литије са иконом ПреСв. Богородице од Тумана до Нимника, коју је предводио „епископ шангајски Њ. П. Г. Јован а пред Нимником је дочекао епископ браничевски Њ. П. Г. Венијамин“ (*Вести*, 1938, стр. 220). Ова литија је „ишла цео дан, од раног јутра до увече“, и прошла кроз неколико села „непрекидно певајући црквене и духовне песме“. Према казивању мати Серафиме Милорадовић, некадашње настојатељице манастира Туман, уз икону Пресвете

година 20. века на дан молитвеног спомена туманског Синаита мошти Св. Зосима ношене у испосницу, где је (према сећањима учесника) служена Литургија.³⁴

У том смислу, можемо претпоставити да је с обзиром на постојећи култ Св. Зосима Туманског, Св. Архијерејски Сабор потврдио и озваничио поштовање овог светог.

Наиме, одлуком Св. Арх. Сабора СПЦ, каталогу Срба светитеља 1962. године придодата су имена деветорице преподобних Синаита. Тада је, на својој седници одржаној 14. јуна 1962. године (АСбр. 25/зап. 66; уп. Син. бр. 1894/зап. 396), Сабор архијереја СПЦ придодео броју српских светих који се молитвено прослављају у српској помесној Цркви и извесне локално поштоване Синаите. Сабор је том приликом набројао 54 Срба светитеља (в. *Именик Срба свейишѐља*, 1962, стр. 282–283), и додао на крају следећи параграф:

„Поред поменутих словенских и Срба светитеља, у Српској Православној Цркви поштују се и славе и преподобни Синаити: Ромило Раванички (16. јануара), Роман, Нестор, Мартирије, Данило, Сисоје, Зосим Тумански, Григорије Горњачки и Јов (у Драчи) (6. мај).“³⁵

Занимљиво је да Св. Арх. Сабор у овом каталогу прави разлику између Срба светитеља и уопштеније словенских светитеља с једне, и преподобних Синаита с друге стране, тако сврставајући Синаите у несловенске светитеље. Св. Сабор је тако питање националне припадности Св. Зосима оставио по страни, не србизујући Светог

Богородице у овим литијама ношене су и мошти Св. Зосима (С. Милорадовић, лична комуникација, 6. јануар 2016. г., ман. Туман). Овај податак потврђује и садашњи тумански игуман Димитрије Плећевић (Д. Плећевић, лична комуникација, 14. септембар 2019. г., ман. Туман).

³⁴ С. Милорадовић, лична комуникација, 6. јануар 2016. г., ман. Туман; Д. Плећевић, лична комуникација, 14. септембар 2019. г., ман. Туман. Деведесетих година прошлог века ова побожна пракса била је обустављена, а обновљена је 2017. године, после обнове и освећења испоснице Св. Зосима (в. Братство манастира Туман, 2017д, стр. 35; Плећевић, 2019, стр. 186).

³⁵ Име Св. Зосима Туманског одштампано је у званичном црквеном календару нешто касније — први пут 1992. године, под даном обретења његових светих моштију 21/8. августа (уп. Плећевић, 2015а, стр. 37). Претходно је име Св. Зосима уписано под тим датумом у *Месецослову* Хризостома Столића (1989, стр. 608).

и не улазећи у питање његовог националног идентитета, што је и било у складу са ранијим традицијама Српске Цркве.³⁶

Но већ две деценије касније прота Душан Кашић Св. Зосима Туманског убраја у Србе светитеље. Он преузима списак који је у свом *Именику* навео Св. Арх. Сабор и унеколико га мењајући каже:

„Поред општеправославних хришћанских светитеља који се поштују и славе у Српској Православној Цркви... као Срби светитељи у Српској Православној Цркви поштују се и славе: [...]”

55. Преподобни Синајити: *Ромило Раванички* (16. јануар), *Роман, Несџор, Марџирије, Данило, Сисоје, Зосим Тумански, Гриџорије Горњачки и Јов* (у Драчи) (6. мај)“ (Кашић, 1984, стр. 71, 74)

За њим су следили и други аутори, нпр. прота Радомир Поповић, који у свом списку Срба светитеља (под редним бројем 59) наводи преподобне Синаите, а међу њима и Св. Зосима Туманског (Поповић, 2000, стр. 126).

Корак даље отишли су Хаџи Сава и Млађан Џуњак, који су пласирали тврдњу да је Св. Зосим Тумански био Јерменин или Рус (Џуњак и Џуњак, 2016, стр. 6, 21; за критику, уп. Петровић, 2017, стр. 229–230; 2018, стр. 265 и даље).

³⁶ Већ је раније примећено да се међу „српским светима“ поред светих који су пореклом Срби налазе и они свети који су заправо другог рода, а који су живели у областима Српске Цркве, односно свети чији је култ настао у средини Српске Цркве, мада носилац култа није припадао српском народу (уп. Павловић, 1965, стр. 9; Стефановић, 1965, стр. 190–191). С тим у вези, како су већ други истраживачи приметили, Српска Црква кроз своју историју није била Црква само српског народа — напротив, период Жичке Архиепископије и Пећке Патријаршије, као и помесних Цркава које су их наследиле показује супротно, те се тако рецимо у *Сѣматѣиографији* Христофора Жефаровића из 1741. године поред ликова српских светих појављују и бугарски свети (уп. Тимотијевић, 1998, стр. 405–406). Поред тога, са питањем националне припадности одређених светих, конкретно Синаита, налази се и својеврсно скривање подвига и порекла код Синаита. Једноставно, појмови нације, језика, биолошке припадности итд. су другостепени у оквирима синаитске духовности (уп. Радовић, 1981, стр. 114–115).

6. Ко је био Св. Зосим Тумански?

Могуће је да је Св. Зосим Тумански био Србин. Најпре, на самом Синају било је монаха Срба (уп. Глумац, 1946, стр. 244), и постојале су везе српских средњовековних области са Синајем (Тахиаос, 1975а, стр. 99). Могуће је претпоставити да је било монаха српског рода међу Синаитима који су деловали у српским срединама, што су већ учинили неки истраживачи (нпр. Палајда, 1933; Војиновић, 1936, стр. 234).³⁷ Но, иако могућност да је Зосим Тумански био Србин остаје отворена, за сада не постоји никакав доказ који би сведочио о његовом српском пореклу.

Могуће је такође да је Св. Зосим Синаит био руског порекла. Наиме, постојале су одређене везе српских средњовековних области и крајева са словенским и руским светом. Још је раније примећено како је Светог Саву за монашки живот заинтересовао „један Рус“, те да се Растко Немањић замонашио у руској светогорској обитељи манастиру Св. Пантелејмона (уп. Скворцов, 1930, стр. 122). Везе Срба и Руса настављене су и касније. Но није познато да постоји икакав историјски извор који би потврдио могућност да је Св. Зосим Тумански био Рус.

Могуће је да је Св. Зосим Синаит био пореклом из Јерменије. Натпис на јерменском језику из 13. века, који се данас налази у манастиру Витовница (уп. Ђурић, 1975, стр. 107; Милошевић, 2013), као и постојање манастира „Јерменчић“ на Озрену (Матовић, 2017, стр. 17–18) и јерменских гробова указују на присуство Јермена у српским областима средњег века. Но није познат ниједан историјски извор који би потврдио могућност да је Св. Зосим Тумански био Јерменин.

Иако је Св. Зосим Тумански прибројан хору српских светих, то не значи аутоматски да је он био Србин. Напросто, свети Зосим је просијао као свети у областима Цркве српских земаља, а о његовом српском пореклу немамо сазнања, те нема основа да он буде проглашен Србином. Нити Русом, или пак Јерменином.

Биографија Св. Зосима Туманског није позната (Плећевић, 2019, стр. 33). Колико је познато, манастир Туман се у историјским

³⁷ У том контексту, још је Сирку приметио да постоје сведочанства о јаком словенском елементу међу припадницима синаитског покрета — уп. Сырку, 1900, стр. XXIX–XXX.

изворима први пут помиње 1689. године, цела три века пошто је, према предању, основан. Име Зосима Туманског, сачувано у усменом предању, у историјским сведочанствима први пут је забележено 1828. године, више од четири века после његовог упокојења — ако је могуће ослонити се на народно предање и датовање. Нису сачувани трагови култа Св. Зосима из периода пре 19. века.

Нису познати помени овог светог у минејима нити у србљацима (уп. Павловић, 1965, стр. 273–274), као ни у другим богослужбеним књигама. Име Св. Зосима Туманског уписано је у штампано издање црквеног календара 1992. године. Но култ Св. Зосима Туманског постојано је истрајавао, а од друге деценије 21. века и од обнове манастира Туман, култ туманског пустиножитеља постао је веома раширен и популаран. Изграђен на основама локалног поштовања овог светог, данас је то један од најживљих култова светих у СПЦ. Овај култ је нарочити полет добио у другој деценији 21. века, у којој су записани служба и акатист (2015. године; уп. Плећевић, 2015а, стр. 63–95; Братство манастира Туман, 2016), односно уопште први познати богослужбени стихови посвећени Св. Зосиму (уп. Левкушина и Станчевић, 2017, стр. 33).

Закључак

У литератури се срећу различите тврдње о Св. Зосиму Туманском. Недостатак извора дозволио је могућност да се историја и предање интерпретирају некритички. Но о Св. Зосиму нема поузданих података, и његова личност, његово учење, његова улога и његов допринос остају у историјском мраку (уп. Пилиповић, 2011б), као и многе друге личности и догађаји из прошлости — речима Тодора Влајића, „прекривени тамом“ (Влаић, 1867, стр. 131). До евентуалног открића неких нама непознатих извора, археолошких и других истраживања која би осветлила личност туманског Синаита и разјаснила недоумице, није могуће са извесношћу тврдити ког је он био рода и порекла, каквог настројења, из ког је народа потекао, нити какве је аскетске праксе и какво богословље неговао итд. У том смислу, није могуће са извесношћу одговорити на питање из наслова овог прилога.

Све што можемо да знамо о Св. Зосиму Туманском засновано је на усменом предању о овом светом записаном по први пут пре

200 година, односно на традицији молитвеног поштовања и култа туманског пустињака и успомени коју је кроз векове тамновања и тлачења сачувала црквена заједница верних. Оно што је сачувано у оквиру овог предања може се сажети у неколико реченица. Најпре, да је Зосим био анахорета, пустињак који су подвизавао у шумама близу данашњег манастира Туман. На основу назива „Синаит“ које је додато уз његово име, његова личност повезује са покретом Синаита. Можда се пустињак тумански подвизавао у оближњој пећини, и можда је његова кончина скопчана у трагичну везу са неким од локалних великаша, који је подигао задужбину у знак поштовања према светоме.³⁸ Ко је пак био Свети Зосим, одакле је потекао, куда и како је дошао у Подунавље и голубачко залеђе, какав је подвижнички и црквени живот водио не можемо поуздано знати и за нас детаљи који се тичу његове личности остају неизвесни.

Оно што пак остаје извесно — а што је за чланове црквене заједнице који су сачували успомену на овог светог највише важно — јесте да за верујуће Свети Зосим Тумански представља грађанина Царства Божијег, припадника народа у ком нема Јелина ни Јудејца, варварина ни Скита, и да је као такав у Цркви препознат као носилац будућег, есхатолошког идентитета. У еклисиолошком и есхатолошком смислу Св. Зосима Туманског знамо као светитеља Цркве. Без обзира на то какав му је био биолошки, земаљски идентитет.

³⁸ А можда и управо са легендарним Милошем Обилићем, на шта поред народног предања у неку руку упућује и топономастика туманског окружја (уп. Вушковић, 2012).

Литература

- АСПЦ = Архив Српске Православне Цркве, Конзисторија Митрополије београдске (1835–1914.), А–І/836, Попис добара цркава и манастира у Књажевству Србском по наредби Његове Светлости Књаза Србског Милоша Обреновића (1835).
- Атанасов, Д. В. (2008). Балканско, тврде балканско! (По следите на Милош Обилич). У Д. Алексић (ур.), *Међународни научни скуј „Браничево у истјорији Срдије“*. Зборник радова III, Свеска 6 (стр. 243–256). Пожаревац — Београд: Историјски архив Пожаревац — Институт за новију историју Срдије.
- Атлагих, М. П., и Елезовић, З. М. (2014). Манастир Туман — историја и мит. У М. Стојановић (ур.), Ж. Андрејић (прир.), *Пек и Звижд [Научни скуј одржан у Кучеву 26. авјустја 2014. јодине]*, (стр. 155–165). Рача: Центар за митолошке студије Срдије; Кучево: Библиотека „Никола Сикимић Максим“.
- Барачки, Н. (1936). Срби светитељи. *Мисионар: орјан Савеза йравославних брајисјјава Народне хришићанске заједнице*, год. XVI / V, август 1936, Крагујевац, стр. 184–188.
- Богдановић, Д. (1986). *Шесји йисаца XIV века: Гријорије Рашки, Јаков Серски, Силуан, Нейознаји Свејјојорац, Монах Јефрем, Марко Пећки*. Београд: Просвета — Српска књижевна задруга.
- Бојковић, Г., и Ђокић, Н. (2016). *Средњовековне цркве и манастири у Браничеву: йо српским и аустјријским йойисима из XVIII века*. Пожаревац: Народни музеј Пожаревац.
- Бојковић, Гордан и Небојша Ђокић (2016). *Средњовековне цркве и манастири у Браничеву йо српским и аустјријским йойисима из XVIII века*, Пожаревац: Народни музеј.
- Братство манастира Туман (2015). *Српски йравославни манастир Туман код Голујца*. Голубац: Манастир Туман.
- Братство манастира Туман (2016). *Акајисји йрејодобним оцима йуманским Зосиму и Јакову*. Голубац: Манастир Туман.
- Братство манастира Туман (2017а). *Свејји Зосим Тумански — чудойво-рац и исцелијјељ*. Голубац: Манастир Туман.
- Братство манастира Туман (2017б). Освећена обновљена испосница Св. Зосима и канонизован Св. Јаков. *Православље — новине Српске Па-тиријаршије*, број 1206 (15. јун 2017. г.), стр. 35.
- Братство манастира Туман (2018). *Свејји Зосим Тумански: сведочења исцелјених*. Голубац: Манастир Туман.

- Веселиновић, А. (1937). Конкретно. *Браничевски весник: орјан удруженој свешћенствѣ Епархије браничевске*, год. V, август–септембар–октобар, Пожаревац, стр. 216–218.
- Веселић, К. Ј. (1867). *Описъ монастыра у Србиѣ. Часть 1*. Одъ Јосифа Веселића професора. Београд: Књигопечатња А. Андрића.
- Весѣи (1938). *Мисионар: орјан Савеза ѣрославнихъ бравѣства Народне хришћанске заједнице*, год. XVIII, бр. 7–8, јул–август 1938, Крагујевац, стр. 219–220.
- Витковић, Г. (1884). Извештај. Написао 1733. Максим Радковић, ексарх београдског митрополита. Преписао и приредио Гаврило Витковић. *Гласник Срѣској ученој друшћѣ*, књ. 56, Београд: Штампарија Краљевине Србије, стр. 117–325.
- Влаић, Т. (1850). *Србскѣ венацѣ: одъ народнихъ србскѣ истѣорически и наравоучѣлнихъ ѣрича, ѣсама, басна, ѣсловица и заѣонѣйки истѣленѣ*. Частѣ 1 / сочинѣнѣ Тодоромъ Влаићемъ Учителѣмъ. Београд: Печатано у Књигопечатнихъ Княжества Србскогъ.
- Војиновић, Х. (1936). Светитељи браничевске епархије: Синаити. *Браничевски весник: орјан удруженој свешћенствѣ Епархије браничевске*, год. IV, децембар, Пожаревац, стр. 231–235.
- Вуич, Ј. (1828). *Јоакима Вуича Славено-Сербскогъ Списателя Путешествѣ по Србиѣ: во кратѣ собственномъ рукомъ ѣговымъ списано у Крагоевцу у Србиѣ*. Будим: Печатано у Славено-Сербској и восточныхъ прочѣязыка печатни Кралевскогъ Всеучилища Пештанскогъ.
- Вушковић, М. (2012). Милош Обилић и Милош Поцерац — топонимија о косовскомъ јунаку. *Гласник Истѣоријској архива Ваљево*, бр. 46, стр. 101–107.
- Глумац, Д. (1946). Српске задужбине у Палестини. *Гласник Срѣске Православне Цркве*, Београд, год. XXVII, бр. 10, 11 и 12, стр. 239–255.
- Грујић, Р. (1921). *Православна Срѣска Црква*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.
- Грујић, Р. (1929). Српски светитељи. У С. Станојевић (ур.), *Народна енциклопедија срѣско-хрватско-словеначка*. Књ. 4. С–Ш (стр. 368–370). Загреб: Библиографски завод.
- Грујић, Р. (1993). *Азбучник Срѣске Православне Цркве*. Приредио Слободан Милеуснић. Београд: Београдски издавачко-графички завод — Музеј Српске Православне Цркве.
- Ђокић, Н., и Думић, О. (2015). Црква у Звижду и Пеку у XVIII веку. *Зайиси: јодишњак Истѣоријској архива Пожаревац*, год. IV, број 4, стр. 65–83.

- Ђокић, Н., и Поповић, Љ. (2005). *Браничевска епархија у првој половини XIX века*. Пожаревац: Историјски архив.
- Ђурић, В. Ј. (1975). Српски државни сабори у Пећи и црквено градитељство. У И. Божић и В. Ј. Ђурић (ур.), *О кнезу Лазару: научни скуп у Крушевцу, 1971*. (стр. 105–123). Београд: Филозофски факултет, Одељење за историју уметности; Крушевац: Народни музеј Крушевац.
- Зиројевић, О. (1984). *Цркве и манастири на подручју Пећке патријаршије до 1683. године*. Београд: Историјски институт и Народна књига.
- Зиројевић, О. (1994). Попис манастира Смедеревског санџака из 1516. *Саопштења XXVI / Communications XXVI*, Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, стр. 157–160. Ивановић, Д. (2008). Црква Свете Петке у Великом Орашју. *Саборност*, II, стр. 241–270.
- Ивановић, Д. (2017). Руски монаси у Епархији браничевској у XX веку. *Саборност*, XI, стр. 143–155.
- Именик Срба свештеника* (1962). *Гласник — службени лист Српске Православне Цркве*, год. XLIII, бр. 9 (септембар 1962. г.), стр. 282–283.
- Јевремовић, П. (2002). Хришћанство и култура. *Источник*, год. 11, бр. 41, стр. 37–56.
- Јевремовић, П. (2011). *Патрологија у огледалу херменеутике*. Библиотека Кључ, књига 6. Београд: Богословско друштво Отачник.
- Kanitz, F. P. (1904). *Das Königreich Serbien und das Serbenvolk von der Römerzeit bis zur Gegenwart. Erster Band. Land und Bevölkerung*. Leipzig: Verlag von Bernh. Meyer.
- Кашић, Д. Љ. (1984). *Пошлест у прошлости Српске Цркве: крајак историјски преглед*. Београд: Свети архијерејски синод Српске Православне Цркве.
- Кнежевић, Б. (1989). Манастири у Браничеву према турском попису из 1467. године. *Саопштења XX–XXI / Communications XX–XXI*. Београд: Републички завод за заштиту споменика културе, стр. 197–209.
- Ковачевић, Б. (1981). Венци кнезу Лазару и Раваници. *Весник — орган Савеза удруженој православној свештенства Југославије*, год. XXXIII, бр. 699 (новембар 1981), Београд, стр. 3–4.
- Крстић, А. (2008). Османско продирање и демографске промене у Браничеву (1389–1459). У Д. Алексић (ур.), *Међународни научни скуп „Браничево у историји Србије“*. Зборник радова III, Свеска 6 (стр. 195–208). Пожаревац — Београд: Историјски архив Пожаревац — Институт за новију историју Србије.

- Кухтин, Ј. (1928). Манастир Туман у народном причању. *Прејлед Цркве Ђархије нишке: службени религиозно-морално-културни месечни часопис*, год. IX, бр. 10 (октобар 1928), Ниш, стр. 421–423.
- Лазић, М. М. (2007). *Теологија лејоше*. Београд: Богословско друштво Отачник.
- Левушкина, Р. С., и Станчевић, З. А. (2017). Србское гимнографическое творчество конца XX начала XXI веков. *Fontes Slavicae Orthodoxae* (1/2017), Spis treści, стр. 31–41.
- Макуљевић, Н. (2006). *Црква Светиој Архангела Гаврила у Великом Градишћу*. Велико Градиште: Српска православна црквена општина.
- Марјановић, Ч. Д. (1936). *Ђурија, Параћин и Јајодина: историјски и културни преглед*. Књ. 1. *Од Римљана до ђада Србије 1459. год*. Темнићски зборник, књ. 3, ур. Д. Јоксимовић. Београд: „Привредник“.
- Марковић, В. (1920). *Православно монаштво и манастири у средњевековној Србији*. Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Матовић, М. (2017). *Јермени у Чачку: 1885–1948*. Чачак: Народни музеј Чачак.
- Медовић, А. (1852). Окруже пожаревачко. *Гласник Друштва србске словесности*, Свеска IV, Београд: Книгопечатњи Књажевства Србије, стр. 185–218.
- Милеуснић, С. (2013). *Свети Срби*. Коаутор Радомир Поповић; фотографије Драган Боснић, Градимир Станић. Нови Сад: Православна реч.
- Милићевић, М. Б. (1900). Белешке о неким нуријама, црквама и манастирима у Србији из времена 1730–1736. *Сјоменик Српске Краљевске Академије*, XXXVII, други разред, бр. 33, Београд, стр. 165–170.
- Милићевић, М. Ћ. (1867). Манастири у Србији. *Гласник Српској ученој друштва*, књига IV, свеска XXII (старога реда), Београд стр. 1–96; штампано такође и као сепарат: Милићевић, М. Ћ. (1867). *Манастири у Србији*. Београд: Друштво србске словесности.
- Милићевић, М. Ћ. (1876). *Кнежевина Србија. Географија — орографија — хидрографија — топографија — археологија — историја — етнографија — статистика — просвета — култура — ујрва*. Београд: Државна штампарија.
- Миловановић, Ж. С. (1888). Манастир Тумане. *Хришћански весник: часопис духовни за хришћанску науку и црквену књижевност*, год. X, бр. 9, Београд, стр. 686–689.
- Милојевић, М. С. (1881). *Наши манастири и калуђерство*. Београд: „Св. Сава“.

- Милошевић, М. Ј. (1940). Легенда о постанку манастира Тумана. *Етнологија — часопис Етнолошкој друштва у Скопљу*, год. I, бр. IV, стр. 234–235.
- Милошевић, Р. М. (2003). *Српска Православна Епархија браничевска: Шематизам 2003*. Пожаревац: Српска Православна Епархија браничевска.
- Милошевић, Р. М. (2013). *Манастир Витовница*. Смедерево: Р. Милошевић.
- Миљанић, Ж. (2005). Манастир Туман у околини Голупца: Задужбина Милоша Обилића. *Православље — новине Српске Патријаршије*, број 927 (1. новембар 2005. а.), стр. 29–30.
- Миљковић, Е. Љ., и Крстић, А. Р. (2007). *Браничево у XV веку: Историјско-иконографска студија*, Пожаревац: Народни музеј.
- Мирковић, П. (2009). *Светиње Браничева: манастири, манастиришта и свете воде* (2. допуњено издање). Пожаревац: Србски православни манастир Рукумија.
- Митошевић, Д. Д. (1985). *Манастир Туман код Голубца* (2. допуњено издање). Смедерево — Голубац: Манастир Туман.
- Митровић, Т. (2014). Хипервизантијски парадокс: Зашто је могуће / потребно говорити о стилу савременог црквеног сликарства у Србији? У А. Павићевић (ур.), *Религија, религиозност и савремена култура: од мистичној до (и)рационалној и vice versa* (стр. 87–102). Зборник Етнографског института САНУ, св. 30. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Николић, М. Р. (1969). Легенда о постанку манастира Тумана. *Браничево: часопис за књижевност, културна и друштвена питања*, год. XV, бр. 6, стр. 103–105.
- Обновљење манастира Тумана* (1924). *Весник: недељни црквено-политички лист*, год. V, бр. 30, стр. 3–4;
- Павлов, П. (2014). От Парориа и Търново до Печ и Раваница (За врзките между българските и србските исихасти през XIV в.). У С. Мишић (ур.), *Власт и моћ: властела Моравске Србије од 1365. до 1402. године. Тематски зборник радова са међународној научној скупштини одржаној од 20. до 22. септембра 2013. године у Крушевицу, Великом Шиљевићу и Варварину* (стр. 149–162). Крушевац: Народна библиотека Крушевац.
- Павловић, Л. (1965). *Култови лица код Срба и Македонаца. Историјско-иконографска расправа*. Смедерево: Народни музеј.
- Пајевић, С. И. (1913). Манастир Тумане. *Весник Српске Цркве: орган свештеничкој удружења*, год. XXIV, бр. 11–12 (новембар–децембар 1913), Београд, стр. 641–651.

- Палајда, С. (1933). Преподобни Григорије Синаит Ћутљиви, оснивач и творац манастира Горњака. *Гласник — службени лист Српске Православне Патријаршије*, Београд, год. XIV, бр. 4, стр. 61–63; бр. 5, стр. 77–78; бр. 6, стр. 98–100; бр. 7, стр. 109–111; бр. 8, стр. 123–124; бр. 11, стр. 171–172; бр. 13, стр. 205–206; бр. 14, стр. 219–221.
- Пантелић, Д. (1933). Ухођење Србије пред Кочину Крајину. *Глас Српске Краљевске Академије*, CLIII (други разред, књ. 77), Београд, стр. 103–163.
- Перовић, Ж. (2019). *Срби и Свети земља: од XIII до XXI века*. Пирот: Књига знамење.
- Петковић, Д. Д. (1900). Народно предање о местима. *Караџић: лист за српски народни живот, обичаје и предање*, год. II, бр. 5 (мај 1900), Алексинац, стр. 85–87.
- Петровић, С. (2017). М. Џуњак / С. М. Џуњак, Манастир Тумане, Српска краљевска академија научника и уметника: Смедерево — Голубац — Београд 2016. (приказ књиге М. и С. М. Џуњка). *Бојословље: часопис Православне бојословске факултете Универзитета у Београду*, бр. 1/2017, стр. 228–236.
- Петровић, С. (2018). Прилог расправи о називу манастира Туман. *Зборник Мајнице српске за друштвене науке*, год. LXIX, бр. 166 (2/2018), стр. 263–280.
- Пиголь, П. (1999). *Преподобный Григорий Синаит и его духовные преемники*. Москва: „Къ Свету“.
- Пилиповић, Р. (2011а). Димитрије Руварац (1842–1931) — историчар и библиотекар. *Православље — новине Српске Патријаршије*, број 1056 (15. март 2011. г.), стр. 30–31.
- Пилиповић, Р. (2011б). Свети Синаити средњовековне Србије: Причасници нетварне светлости у тами историјског пада. *Православље — новине Српске Патријаршије*, број 1074 (15. децембар 2011. г.), стр. 28–29.
- Пирх, О. Д. (1899). *Путовање по Србији у јодини 1829*. Србски превод од др Драгише Т. Мијушковића. Београд: Академија наука.
- Плећевић, Д. (2015а). *Прейодобни тумански оци Зосим Синаит и Јаков Нови: чудесни подвижници блајочешћа*. Голубац: Манастир Туман.
- Плећевић, Д. (2015б). Преподобни Зосим Синаит, Тумански Чудотворац. *Православље — новине Српске Патријаршије*, број 1153 (1. април 2015. г.), стр. 18–19.
- Плећевић, Д. (2016). *Тајна туманске светиње: чудеса Прейодобних туманских оца Зосима и Јакова*. Голубац: Манастир Туман.
- Плећевић, Д. (2019). *630 јодина манастира Тумане: 1389–2019*. Голубац: Манастир Тумане.

- Поповић, Д., и Поповић, М. (2015). Манастирски комплекс у Калудри код Берана. Трагом једне анахоретске монашке заједнице. У Р. Кузмановић и др. (ур.), *Зборник радова у част академику Десанки Ковачевић Којић* (стр. 427–447). Бања Лука: Академија наука и умјетности Републике Српске.
- Поповић, Р. (2000). *Крајак њреїлед Српске Цркве кроз истајорију*. Библиотека Традиција, књига 2. Београд: Лирика.
- Продић, С. (2014). *Монашки живој у средњовековној Србији. Развој монашкој живојта у Србији њод ујицајем манастира Хиландара од 13. до њоловине 15. века*. Шибеник: Истина,
- Радека, М. (1956). Опис манастира у Србији г. 1804. *Весник: орјан Савеза удружења ѡправославној свешћенствa ФНРЈ*, год. VIII, бр. 168 (15. јун 1956. г.), стр. 4.
- Радовић, А. (1981). Синаити и њихов значај у животу Србије XIV и XV века. У Х. Војиновић и др. (ур.), *Манастир Раваница: сјоменица о шестјој сјоїодуишњици: 1381–1981* (стр. 101–134). Београд: Управа манастира Раваница.
- Радојичић, Ђ. С. (1942). *Сјари српски књижевници (XIV–XVII века): расјраве и чланци*. Београд: Издавачко и прометно А. Д. „Југоисток“.
- Радојичић, Ђ. С. (1952). Григорије из Горњака. *Истајориски часојис — орјан Истајориској инстајиујта САН*, Београд, књига III: 1951–1952, стр. 85–106.
- Радосављевић, Ј. (1985). Исихазам. *Теолошки њоїледи: версконаучни часојис*, год. XVIII (1985), бр. 1–3, стр. 1–51.
- Ранкович, З. (2004). Исихазм у сербов. У С. С. Хоружий (ур.), *Исихазм: Аннотированная библиография* (стр. 708–711). Москва: Издательский Совет Русской Православной Церкви.
- Ризнић, М. С. (1886). Манастир Горњак. *Сјаринар Српској археолошкој друштва*, Београд, год. III, бр. 2, стр. 59–64.
- Розов, В. (1930). Поп Јован из Синајске Горе — непознати српски књижевник прве половине XIV века. *Прилози за књижевност, језик, истајорију и фолклор*, књ. X, св. 1, стр. 53–56.
- Руварац, Д. (1912). Синајски калуђери по Карловачкој митрополији. *Архив за истајорију ѡправославне мийројолије Карловачке*, Сремски Карловци, год. II, бр. 3–4, стр. 52–56.
- Руварац, И. (1889). О кучајинским манастирима по записима. [Наставак и свршетак]. *Сјаринар Српској археолошкој друштва*, Београд, год. VI, бр. 2, стр. 33–44.

- Руварац, И. (1898). Прилошци агиолошки. *Српски Сион: недељни лист за црквено-просветно и аутономно пошребе Српске православне Митрополије карловачке*, год. VII, број 26, стр. 405–407, бр. 27, стр. 421–425, бр. 28, стр. 437–439, бр. 29, стр. 457–459, бр. 30, стр. 473–474, бр. 31, стр. 489–490, бр. 33, стр. 525–527, бр. 34, стр. 541–543, бр. 35, стр. 557–560, бр. 36, стр. 579–581, бр. 37, стр. 590–592.
- Рувим, Архимандрит (1909). Уз наше слике. Манастир Туман. *Ушешител — самостални илустрирани месечник*, год. I, бр. 8 (август 1909), Београд, стр. 232.
- Савић, В. (2014). Редакцијске одлике прве стране Кијевских листића. У Ј. Радић (ур.), *Свети Ђурило и Методије и словенско писано наслеђе (863–2013)* (стр. 277–308). Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Савић, В. (2016а). Српска редакција црквенословенског језика: од Св. Климента, епископа словенског, до Св. Саве, архиепископа српског. *Slověne = Словѣне. International Journal of Slavic Studies*, Vol. 5, No. 2, стр. 231–339.
- Савић, В. (2016б). Српски језик око године хиљадите. *Црквене студије / Church Studies*, Ниш, год. XIII, бр. 13, стр. 37–52.
- Сковрцов, В. М. (1930). Св. Сава и његова духовна веза са Русима. *Гласник — службени лист Српске Православне Патријаршије*, Сремски Карловци, год. XI, бр. 8, стр. 120–123.
- Слијепчевић, Ђ. (1991). *Историја Српске Православне Цркве. Књ. 1. Од покршћивања Срба до краја XVIII века*. Београд: БИГЗ.
- Стефановић, Б. (1965). Стихира Србима светитељима — скраћена верзија са допунским текстом и коментаром. *Богословље*, год. IX (XXIV), свеска 1 и 2, стр. 185–193.
- Стјеља, А. (2014). Духовни сјај браничевске светиње. *kWh — Киловатчас*, Јавно предузеће Електропривреда Србије, год. XL, бр. 487, стр. 62–63.
- Стјеља, А. (2018). *Духовна ризница Србије: српске цркве и манастири*. Београд: Удружење за промоцију културне разноликости „Alia Mundi“.
- Stojaković, M. (1987). *Braničevski tefter: poimenični popis pokrajine Braničev iz 1467. godine*. Београд: Istorijski institut.
- Столић, Х. (1988). *Православни свештеник: месецослов свештних. Том 1. Сештембар–јун*. Београд — Крагујевац: „Каленић“ — Српска православна епархија шумадијска.
- Столић, Х. (1989). *Православни свештеник. Том 2. Јул–август; Триод; Пасхалија; Појавари аутономних и аутокефалних Цркава*. Београд — Крагујевац: „Каленић“ — Српска православна епархија шумадијска.

- Сырку, П. А. (1900). *Монаха Григория Житие преподобного Ромила. По рукописи XVI в. Императорской Публичной библиотеки собрания Гильфердинга: с приложением службы преподобного Ромила по рукописи XVII в. Белградской народной библиотеки*. Памятники древней письменности и искусства, вып. 136. СПб.: Типография Императорской Академии наук.
- Тахиаос, А.–Е. (1975а). Исихазам у доба кнеза Лазара. У И. Божић и В. Ј. Ђурић (ур.), *О кнезу Лазару: научни скуп у Крушевцу, 1971*. (стр. 93–103). Београд: Филозофски факултет, Одељење за историју уметности; Крушевац: Народни музеј Крушевац.
- Тахиаос, А.–Е. (1975б). Исихастички-тиховатељски покрет у последњим деценијама XIV века. *Теолошки њоїледи: версконаучни часопис*, год. VIII, бр. 3, стр. 161–174.
- Тимотијевић, Милош (2008). Манастир Стјеник под Јелицом: стварна и измишљена традиција. *Годишњак за друшћивену истћорију*, 1–3, Београд, стр. 79–104.
- Тимотијевић, Мирослав (1998). “Serbia sacra” и “Serbia sancta” у барокном верско-политичком програму Карловачке митрополије. У С. Ђирковић (ур.), *Свети Сава у српској истћорији и традицији. Зборник радова међународној научној скупји* (стр. 387–431). Београд: Балканолошки институт САНУ.
- Томић, Ј. Н. (1902). *Десет њодина из истћорије српској народа и Цркве њод Турцима (1683–1693)*. Београд: Државна штампарија Краљевине Србије.
- Томић, Н. (2016). *Светилишћи и надалишћи: Чудотворна месћи и свети њредмети у веровању Срба*. Београд: Лагуна.
- Ђирковић, С. (1998). *Срби у средњем веку* (2. издање). Београд: Идеа — Војноиздавачки завод.
- Цуњак, М., и Цуњак, Х. С. (2016). *Манасћир Тумане*. Смедерево — Београд: Српска краљевска академија научника и уметника.

Who was St Zosimus of Tuman?

Srećko M. Petrović

Faculty of Orthodox Theology, University of Belgrade

Summary: In the recent literature, various claims about St Zosimus of Tuman could be found. His name can be found in the catalogs of Serbian Saints, and in the Church calendar St Zosimus of Tuman is inscribed as a Serbian saint. Some authors have claimed that St Zosimus of Tuman, allegedly from the group of the *Sinait* monks, actually was from Russia or Armenia. As we believe that

there is no solid evidence to draw such conclusions, in this paper we are briefly addressing the previously stated claims about this Saint, and the possibilities of assumptions about the origin and personality of St Zosimus of Tuman.

There are various claims in the literature about St Zosimus of Tuman. The lack of sources allowed possibility of uncritical interpretation of the history and tradition. But we are in lacking of reliable data about the personality of St Zosimus, and his teaching, his role and his contribution remains in historical darkness, as well as many other personalities and events of the past — in the words of Todor Vlajić, “covered with obscurity”. Until the possible discovery of some unknown sources, or archaeological and other research that would shed some light on the personality of Zosimus of Tuman and clarify the doubts, it is not possible to say, with certainty, who he was, which was his origin, what kind of ascetic practices he held and what kind of theology he cherished, etc. In this respect, it is not possible to answer with certainty the question posed in the title of this paper.

All we can know about St Zosimus of Tuman is based on the oral tradition, written for the first time 200 years ago. That is the tradition of the veneration and the cult of the hermit of Tuman and the memory preserved by the Church community of believers through centuries of darkness and oppression. What is preserved within this narrative can be summarized in a few sentences. First of all, Zosimus was an anachoret, a hermit who ventured out into the woods near where Tuman Monastery is today. Based on the title “Sinait” which was added to his name, his personality is associated with the movement of the *Sinait* monks. Maybe the hermit was based in a nearby cave, and maybe he died in an accident caused by one of the local leaders, who had built an endowment in reverence for the saint. Who was the Saint Zosimus of Tuman, where he came from, why and how he came to the Danube and to the medieval Serbian lands, what kind of ascetical and church life he led, we cannot know for sure. All of the details concerning his personality remain uncertain.

But what remains certain — and what is the most important thing for the members of the Church community who have preserved the memory of this Saint — is that for believers, St Zosimus of Tuman represents a citizen of the Kingdom of God, a member of the people in which “there is no Greek or Jew”, Barbarian or Scythian, and that he is recognized as such in the Church, recognized as the bearer of the future, eschatological identity. In the ecclesiological and eschatological sense, we know St Zosimus of Tuman as the Saint of the Church, regardless of his biological, ethnical or earthly identity.

Keywords: Zosimus of Tuman, Tuman monastery, *Sinait* monks, hesychasm in Serbia, Serbian saints.

ДОДАТАК



800
година

Цркве
српских и
поморских
земаља

630
година
манастира
Тумане



Научни
богословски скуп

Видјехом свјет истиниј

ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ СРПСКИХ И ПОМОРСКИХ ЗЕМАЉА

Манастир Тумане, 14. септембар 2019.

епископ проф. др **Игнатије (Мидић)**, декан ПБФ УБ
митрополит проф. др **Амфилохије (Радовић)**
проф. др **Родољуб Кубат**
проф. др **Предраг Драгутиновић**
проф. др **Раде Кисић**
протођакон проф. др **Предраг Петровић**
ђакон проф. др **Здравко Јовановић**
доц. др **Драган Каран**
јереј доц. др **Александар Ђаковац**

ђакон доц. др **Драган Радић**
доц. др **Јелена Фемић-Каспис**
доц. др **Андреј Јевтић**
протођакон доц. др **Златко Матић**
ђакон доц. др **Сава Милин**
јереј доц. др **Вукашин Милићевић**
научни сарадник др **Милош Милановић**
јереј асистент маст. теол. **Миле Суботић**
дипл. историчар **Вук Бачановић**



Универзитет у Београду
Православни богословски факултет
ИНСТИТУТ ЗА СИСТЕМАТСКО БОГОСЛОВЉЕ



Епархија
пожаревачко-браничевска
МОНАСТИР ТУМАНЕ



Епархија
пожаревачко-браничевска
ОДБОР ЗА ПРОСВЕТУ И КУЛТУРУ

Научни скуп

Видјехом свјет истиниј
ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ СРПСКИХ И ПОМОРСКИХ ЗЕМАЉА
Тумане, 14. септембар 2019. године

ПРОГРАМ

- 10.00 окупљање предавача и учесника
- 10.15 **Отварање скупа, поздравне речи**
- 10.20–10.30 поздравна реч и уводно обраћање
епископ браничевски проф. др **Игнатије** (Мидић), декан ПБФ УБ:
ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ: УВОДНЕ НАПОМЕНЕ
- 10.30–11.00 уводно предавање
митрополит црногорско-приморски проф. др **Амфилохије** (Радовић):
СВЕТИ ГРИГОРИЈЕ ПАЛАМА И СВЕПРАВОСЛАВНИ ПОКРЕТ ИСИХАЗМА

ПРВА СЕСИЈА

Филолошке и библијске претпоставке аскезе, мистицизма и исихазма
(11.00 – 12.55)

модератор: др **Златко Матић**

- 11.00–11.15 доц. др **Јелена Фемић-Касапис**:
О ИДЕЈИ АСКЕЗЕ ИЗ УГЛА ТЕРМИНОЛОГИЈЕ
- 11.15–11.30 проф. др **Родољуб Кубат**:
АСКЕЗА У СТАРОМ САВЕЗУ
- 11.30–11.45 ђакон доц. др **Драган Радић**:
„А он се удаљаваше у пустињу и мољаше се Богу“ (Лк 5, 16).
БИБЛИЈСКЕ ПРЕТПОСТАВКЕ ИСИХАЗМА
- 11.45–12.00 проф. др **Предраг Драгутиновић**:
ДА ЛИ ЈЕ АПОСТОЛ ПАВЛЕ БИО МИСТИК? ОДГОВОР ГРИГОРИЈА ПАЛАМЕ
- 12.15–12.30 јереј доц. др **Александар Ђаковац**:
АСКЕТСКЕ СТРАТЕГИЈЕ У VITA CONTEMPLATIVA ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЈСКОГ
- 12.30–12.45 протођакон проф. др **Предраг Петровић**:
СОТИРИОЛОШКИ АСПЕКТИ ЈЕЗИКА БОГОСЛОВЉА
- 12.45–12.55 Дискусија
- 13.00–14.00 Ручак за предаваче и послужење за све учеснике

ДРУГА СЕСИЈА
Сведочанства Отаца и увиди пастирског и систематског богословља
(14.15 – 15.30)

модератор: **др Александар Ђаковац**

- 14.15–14.30 јереј доц. др **Вукашин Милићевић**:
Св. Григорије Ниски и учење о нествореним енергијама
- 14.30–14.45 проф. др **Раде Кисић**:
VITA MIXTA у учењу Светог Григорија Двојеслова
- 14.45–15.00 доц. др **Андреј Јевтић**:
ΜΕΤΑΘΕΣΙΣ или ΑΝΑΠΤΥΞΙΣ? Григорије Палама и отачко предање
- 15.00–15.15 протођакон доц. др **Златко Матић**:
ПРОБЛЕМ Filioque у богословљу Светог Григорија Паламе
- 15.15–15.30 доц. др **Драган Каран**:
ЗНАЧАЈ ИСИХАЗМА ЗА ПАСТИРСКО СЛУЖЕЊЕ У САВРЕМЕНОМ СВЕТУ
- 15.30–15.45 протођакон доц. др **Сава Милин**:
ПОТРАГА ЗА БОГОВИЂЕЊЕМ КАО НЕОПХОДНОСТ ЗА ИСТИНСКО СВЕДОЧЕЊЕ
- 15.45–16.00 ђакон проф. др **Здравко Јовановић**:
ПЕРСПЕКТИВЕ АСКЕТСКОГ БОГОСЛОВЉА У НОВОМ СОЦИОЛОШКОМ КОНТЕКСТУ
- 16.00–16.15 кафе пауза

ТРЕЋА СЕСИЈА
Историјски увиди и изазови
(16.15 – 17.30)

модератор: **др Вукашин Милићевић**

- 16.15–16.30 научни сарадник др **Милош Миловановић**:
ИСИХАЗАМ И КАЛЕНДАРСКО ПИТАЊЕ
- 16.30–16.45 јереј асистент маст. теол. **Миле Суботић**:
ИСИХАСТИЧКИ ПОКРЕТ и СИНАИТИ у МОРАВСКОЈ СРБИЈИ
у САВРЕМЕНИМ ПУБЛИКАЦИЈАМА НА ЕНГЛЕСКОМ ЈЕЗИКУ
- 16.45–17.00 дипл. историчар **Вук Бачановић**:
МИСТИЧНО БОГОСЛОВЉЕ ИСТОЧНИХ ОТАЦА у ВЈЕРОВАЊУ ЦРКВЕ БОСАНСКЕ
- 17.00–17.30 завршна дискусија и затварање научног скупа
- 18.00–18.45 **Вечерња служба**
- 19.00 **Свечана вечера** за предаваче у новом конаку манастира Тумане







Публиковање књиге помогла је

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

©2019 Одбор за просвету и културу
Епархије браничевске, Пожаревац
Институт за систематско богословље
Православног богословског факултета
Универзитета у Београду
Манастир Тумане

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

271.2-585(082)
271.2-587.7(082)

**НАУЧНИ БОГОСЛОВСКИ СКУП ИСИХАЗАМ У ЖИВОТУ ЦРКВЕ
СРПСКИХ И ПОМОРСКИХ ЗЕМАЉА (2019; Манастир Тумане)**

Видјехом свјет истиниј: зборник радова / Научни богословски скуп
Исихазам у животу Цркве Српских и поморских земаља, Манастир
Тумане, 14. септембар 2019. године; Златко Матић, уредник.

- Београд: Институт за Систематско богословље Православног
богословског факултета Универзитета у Београду; Пожаревац:
Одбор за просвету и културу Епархије пожаревачко-браничевске;
[Голубац]: Манастир Тумане, 2019 (Ужице: Графичар).
- 313 стр.: илустр.; 24 cm

На насл. стр.: Поводом прославе 800 година Цркве
српских и поморских земаља и 630 година манастира Тумане.

- Сlike аутора.
- Тираж 500.
- Белешке о ауторима уз текст.
- Напомене и библиографске референце уз текст.
- Библиографија уз сваки рад.
- Summaries.

ISBN 978-86-87329-78-2

а) Православни аскетизам -- Зборници
б) Исихазам -- Зборници

COBISS.SR-ID 281767948