

Преузето са православног сајта: www.lazarica.org.yu

Протопрезвитер Георгије Флоровски

”Бесмртност” Душе

The "Immortality" of the Soul
is an
article taken from the book titled
"CREATION AND REDEMPTION"
Volume Three
in the Collected Works
of
GEORGES FLOROVSKY
Emeritus Professor of Eastern Church History
Harvard University

NORDLAND PUBLISHING COMPANY
Belmont, Massachusetts 02178
© Copyright 1976 by Nordland Publishing Company
All Rights Reserved
Printed in the United States of America

са енглеског превео:
јерођакон Амвросије

”БЕСМРТНОСТ” ДУШЕ¹

1.

Да ли су хришћани као хришћани обавезни да верују у бесмртност људске душе? И шта заправо бесмртност значи посматрана унутар универзума хришћанског дискурса? Ова питања, ни у ком смислу, нису само реторичка питања? Етјен Жилсон (Etienne Gilson) се у својим Гифордским предавањима (*Gifford lectures*) осетио позваним да изјави следећу запрепашћујућу ствар: ”У целини” - говори он - ”хришћанство без бесмртности душе није потпуно незамисливо - доказ за то је да је у самом почетку оно схваћено управо на такав начин. Оно што је, насупрот томе, сасвим незамисливо је хришћанство без васкрсења човека”². Особена црта ранохришћанског учења о човеку је да су најпознатији хришћански писци другог века изричито порицали (природну) бесмртност душе (*природна бесмртност = бесмртност по природи, прим прев.*). Изгледа да ово није било необично или екстравагантано мишљење понеких писаца, већ опште раширено учење тог доба. И овакво уверење није ни у каснијем периоду потпуно напуштено. Бискуп Андерс Нигрен (Anders Nygren) у својој чувеној књизи, *Den kristna karlestanken genom tiderna*, прославља хришћанске апологете другог века управо због тог смелог става и види у њему израз истинског еванђелског духа. Основни нагласак је тада био, а тако би по Нигреновом мишљењу увек требало да буде, пре на ”васкрсењу *тела*” него на ”бесмртности *душе*”³. Један Англикански ерудита из 17. века Хенри Додвел (Henry Dodwell, 1641-1711, one time Camden "Praelector" of History in the University of Oxford) штампао је у Лондону необичну књигу, помало збуњујућег наслова:

Епистоларна расправа којом се на основу Св. Писма и дела раних отаца доказује да је душа у основи по природи смртно начало (principle); које,

заправо, бива обесмрћено по Божијем благовољењу примајући или вечну казну и муку или пак вечну награду својим сједињењем са божанским крштењским Духом. У којој је доказано да од времена Апостола нико осим епископа није имао власт да даје и предаје овај божански обесмрћујући Дух. (1706)

[An Epistolary Discourse, proving, from the Scripture and the First Fathers, that the Soul is a Principle naturally Mortal; but immortalized actually by the Pleasure of God, to Punishment; or to Reward, by its Union with the Divine Baptismal Spirit. Wherein is proved, that None have the Power of giving this Immortalizing Spirit, since the Apostles but only the Bishops (1706)].

Додвелова аргументација била је често замршена и конфузна. Основна вредност ове књиге лежи, међутим, у великој учености њеног аутора. Додвел је вероватно по први пут сабрао један овако огроман број података у вези са ранохришћанским учењем о човеку, мада он сам изгледа није умео да ову грађу правилно употреби. Додвел је потпуно у праву када тврди да се хришћанство уопште не бави *природном* "бесмртношћу", већ пре *натприродном* заједницом душе са Богом, "...који једини има бесмртност" (1Тим. 6:16). Није чудо да је Додвелова књига изазвала оштру полемику. Против аутора је подигнута чак и званична оптужница за јерес. Он, међутим, успева да нађе ватрене истомишљенике. Један писац који је остао анониман, потписан само као "презвитер англиканске цркве" штампао је две књиге на ову тему. Те две књиге представљају педантно простудирана патристичка сведочанства о томе да је "Дух Свети (био) творац бесмртности, то јест да бесмртност представља особену новозаветну, еванђелску благодат, а не неки природни састојак или део (људске) душе," тј. да "је бесмртност нешто *натприродно* (preternatural) за људске душе - дар Исуса Христа, придодат (људској души) Духом Светим на крштењу"⁴. Посебно занимљиво у вези са овом полемиком је да су Додвелову позицију највише критиковали "либерали" оног времена и да му је главни опонент био знаменити Семјуел Кларк (Samuel Clarke

of St. James Westminster), Њутнов следбеник и човек који се дописивао са Лајбницом, нашироко познат по својим неортодоксним уверењима и идејама - управо типичан представник века слободоумља и просветитељства (Latitudinarianism and Enlightenment). Био је то необичан приказ: "бесмртност" бива доведена у питање од стране "ортодоксног" традиционалисте, да би се као њен бранитељ појавио "слободоумни" просветитељ. Требало је заправо то и очекивати јер веровање у природну бесмртност представља једну од неколико основних "догми" тзв. просвећеног деизма тог периода. Човек епохе просветитељства могао је лако да одбаци учења о откривењу али себи није смео да допусти да посумња у "истинитост" доказа разума. Жилсон је сугерисао да је "оно што познајемо под именом 'моралистичке' доктрине 17. века заправо представљало изворно враћање на позиције раних отаца, а не, као што се то обично сматра, израз некаквог либертинистичког духа."⁵ Као општа тврдња овај став је неодржив. Читава ситуација у 17. веку било је много сложенија и замршенија него што изгледа да је Жилсон наслућивао. Па ипак, у Додвеловом случају (и код још неких аутора), Жилсонова претпоставка потпуно је оправдана. Дошло је заиста до "враћања на позиције првих отаца."

2.

ДУША КАО 'СТВОРЕНА'

Св. Јустин, у свом *Дијалогу са Трифоном* приповеда о сопственом обраћењу. У потрази за истином он је пошао прво философима и био је неко време сасвим задовољан учењима платоничара. "Сагледавање бестелесних ствари потпуно ме задивљавало, а Платонова теорија идеја додавала је крила мом уму." Потом он среће свог учитеља

хришћанина, старијег и угледног човека. Између осталих питања о којима су разговарали током тог сусрета говорили су и о питању природе душе. "Не би требало називати душу бесмртном" - тврдио је хришћанин. "Јер ако би она била бесмртна, онда би свакако требало да је назовемо и нерођеном, **ΕΙΣ ΑΖΩΑΓΗΝΑΤΟΙΝ ΕΣΤΙ ΚΑΙ Ζ ΑΖΓΕΙΝΗΧΤΟΙ ΔΗΛΑΔΗΧΙ**. Ово је, наравно, била теза платоничара. Ми знамо да је, међутим, само Бог "нерођен" и бесмртан и да је управо због тога Он Бог. Свет је насупрот томе "рођен", тј. има почетак и душе сачињавају његов део. "Могуће је да је постојало време када нису постојале". Стога оне нису бесмртне, "јер се нама свет објавио као да је рођен." Душа није живот по себи већ је "причасна" животу. Само је Бог живот (по себи) док душа само може *да има* живот. "Моћ да се живи не спада међу својства душе. Ова моћ спада у Божије атрибуте." Штавише, Бог дарује живот душама "по Свом благовољењу." Све створене ствари имају пропадљиву природу и као такве могу нестати и престати да постоје. Створена бића као таква такође су "пропадљива" (*Дијалог 5. и 6.*) Главни класични докази за бесмртност (душе) који потичу из Платонових дијалога "Федон" и "Федар" бивају одбачени и побијени, а њихове основне претпоставке отворено се одбацују. Као што то истиче проф. А. И. Тејлор (А. Е. Taylor) "за јелински ум **ΑΖΩΑΝΑΣΙΑ** или **ΑΖΦΛΑΡΣΙΑ** обично су означавали исто што и 'божанство' и укључивали у себе концепт нерођености као и неуништивости."⁶ Рећи "душа је бесмртна" било би за Јелина исто што и рећи "душа је нестворена", тј. вечна и "божанска". Све што је имало почетак обавезно мора имати и крај. Другим речима, за Јелина "бесмртност" душе одмах подразумева њено "вечно трајање", тј. вечну "пре-егзистенцију". Само оно, дакле, што није имало почетак може да постоји заувек. Хришћани се нису могли сагласити са овом "философском" претпоставком будући да су веровали у постање (стварање света), па су морали стога да порекну "бесмртност" (у "јелинском" смислу те речи). Душа не представља независно и

самовласно биће, већ сасвим прецизно речено *створено биће* које и само своје постојање дугује Богу, Творцу. Сходно томе она не може бити "бесмртна" *по природи*, тј. по себи него само по "Божијем благовољењу", тј. *по благодати*. "Философски" аргумент у прилог "бесмртности" душе (по природи) базирао се на "неопходности" постојања. Насупрот томе, рећи да је свет створен значило је нагласити, пре свега његову радикалну *контингентност* - контингентност самог *начина и поретка постојања овог света*. Другим речима, могло би се рећи да је створени свет свет који би могао у потпуности и да не постоји. То указује да свет јесте, сасвим и у потпуности *ab alio* а никако не *a se*.⁷ Као што то каже Жилсон: "постоје нека бића која су толико радикално различита од Бога по томе да за разлику од Њега ова бића могу и да не постоје, а свакако могу у одређеној временској тачци прекинути да постоје"⁸. Израз "могу прекинути да постоје", међутим не значи обавезно "да ће заиста и престати да постоје". Свети Јустин није био "кондиционалиста". Сасвим узалуд су његово име у помоћ призивали су бранитељи тзв. "кондиционалне бесмртности." "Не кажем, заиста, да све душе умиру..." Читав спор имао је полемички карактер чији је циљ био да се нагласи вера у стварање света. Слична расуђивања налазимо и у другим списима из 2. века. Свети Теофило Антиохијски инсистира на "неутралном" карактеру човека. "По природи" човек није ни "бесмртан" ни "смртан," већ је пре способан "и за једно и за друго," **ДЕКТИКОЖН АЗМФОТЕІРЊН**. "Да је Бог човека створио бесмртним од почетка Он би га учинио богом." Да је човек од почетка изабрао бесмртни удео кроз послушност Божијим заповестима био би награђен бесмртношћу и постао би и сам "бог по усвојењу", *deus assumptus*, **ЉЕОЖЈ АЗНАДЕИЦЉЕИЖЈ** (*Ad Autolyicum* 2, 24 и 27). Татијан иде још даље. "Душа није по себи бесмртна, о Јелини, него смртна. Па ипак и за њу је могуће да не умре." (*Oratio ad Graecos*, 13). Мисао раних апологета није слободна од противречности

и није увек тачно изражена. Њихова главна теза, међутим, увек је била јасна: проблем бесмртности човека треба разматрати у контексту учења о стварању света. Могло би се и другачије рећи: овај проблем треба посматрати, дакле, не само као метафизички проблем, већ пре свега као религиозни проблем. "Бесмртност" није један од атрибута душе него нешто што коначно зависи од човековог односа са Богом, човековим Господаром и Творцем. Не само да се испуњење смисла човекове коначне судбине може постићи само кроз заједницу са Богом већ и само човеково постојање, његов "опстанак" или способност да се одржи и истрпи зависе од Божије воље. Свети Иринеј (Лионски) надовезао се на ту исту традицију. Борећи се против гностика он је имао посебан мотив да наглашава створени карактер душе. Душа не долази из "другог света", који би био изузет од пропадљивости; она заиста припада створеном свету. Опоненти Светога Иринеја тврде, како нам он каже, да душе да би бесконачно постојале морају бити "беспочетне" (*sed oportere eas autinnascibiles esse ut sint immortales*), јер би иначе морале да умру са телом (*vel si generationis initium acceperint, cum corpore mori*). Св. Иринеј побија овај доказ. Као твар, душе "продужавају своје постојање докле је то Богу угодно" (*perseverant autem quoadusque eas Deus et esse, et perseverare voluerit*). Реч *perseverantia* овде очигледно одговара грчкој речи **ΔΙΑΜΟΝΗ**. Свети Иринеј користи готово исте изразе као и Свети Јустин. Душа се не јавља као живот по себи; она је причасна (учествује у) животу који јој дарује Бог (*sic et anima quidem non est vita, participatur autem a Deo sibi praestitam vitam*). Једино Бог *јесте* Живот и Он је једини Животодавац (*Adversus Haereses, 2, 34.*). Чак се и Климент Александријски, упркос свом платонизму, понекад присећа да душа није била бесмртна по природи (*Adumbrationes in 1 Petri 1:9: Hinc apparet quoniam non est naturaliter anima incorruptibilis, sed gartia Dei... perficitur in corruptibilis*).⁸ Свети Атанасије демонстрира да је душа бесмртна користећи доказе који се могу пратити уназад све до Платона (*Adv. Gentes, 33*) али он ипак

снажно инсистира на чињеници да све што је створено јесте ”по природи” нестабилно и подложно пропадању (*ibidem*, 41: **ΦΥΙΣΙΝ ΡΕΥΣΤΗΧΗΝ ΟΥΡΑΝ ΚΑΙ Ζ ΔΙΑΛΥΟΜΕΙΝΗΝ**). Чак је и Свети Августин био свестан неопходности да се бесмртност душе квалификује: *Anima hominis immortalis est secundum quendam modum suum; non enim omni modo sicut Deus (Epist. VFF, ad Hieronymum)*. ” У складу са променљивошћу овог живота може се рећи за душу да је смртна.” (*In Jo., tr. 23, 9; cf. De Trinitate, I.9.15, u De Civitate Dei, 19.3: mortalis in quantum mortabilis*). Св. Јован Дамаскин говори да чак и ангели нису бесмртни по природи већ само по благодати (*De fide orth.. II,3: ΦΥΙΣΕΙ ΑΖΛΑΖ ΠΑΙΡΙΤΙ*) доказујући то мање више на исти начин као и Апологети (*Dial. C. Manich., 21*). Сличну тврдњу налазимо наглашену у ”саборној” посланици Св. Софронија Јерусалимског (634), прочитаној на Шестом Васељенском Сабору (681) и добро примљеној од стране учесника сабора. У другом делу свог писма Св. Софроније осуђује грешке оригениста, преегзистенцију душе и *apokatastasis*, и јасно каже да ”умна бића” (**ΤΑ Ζ ΝΟΧΤΑΙ**), мада не умиру (**ΛΗΧΙΣΚΕΙ ΔΕ Ζ ΟΥΖΔΑΜΨΧ**) ипак ”нису бесмртна *по природи*”, већ само *благодаћу* Божијом (*Mansi, XI, 490-492; Migne, LXXXVII, 3, 3181*). Може се додати да у 17. веку ово рано предање није било потпуно заборављено на Истоку и да у вези са овим питањем имамо интересантан пример спора између два грчка епископа на Криту да ли је душа бесмртна ”по природи” или ”по благодати”.⁹ Можемо да закључимо: када се проблем бесмртности разматра са хришћанске тачке гледишта не смемо заборављати на ’створеност’ природе (људске) душе. Сама егзистенција душе је контингентна, тј. можемо још рећи ”кондиционализована”. Она је, наиме, условљена оним стваралачким Божијим *fiat*. Притом ”*дато постојање*”, тј. једно постојање које није по нужности имплицирано и садржано ”суштином” (*essence* у овом контексту отприлике значи ’суштина

људске природе') не мора нужно да буде пролазно и пропадљиво постојање. Творачки *Fiat* је слободни али и коначни акт Божји. Бог је створио свет просто за битије: **ЕЖКТИСЕ ГАЖР ЕИЗЈ ТО ЕИЭНАИ ТАЖ ПАІНТА** (*Прем. Сол. 1:14*). Није предвиђена могућност оповргавања те стваралачке заповести. Овде управо и налазимо жаоку антиномије: свет има *контингентан* почетак, па ипак нема *крај*. Он опстаје Божјом вољом која је непроменљива.¹⁰

3.

ЧОВЕК ЈЕ СМРТАН

Данас се, у савременом начину мишљења, "бесмртност душе" обично у толикој мери пренаглашава да је базична "смртност човека" готово сасвим изгубљена из вида. Тек смо се недавно кроз тзв. философије "егзистенцијализма" поново снажно подсетили чињенице да човеково постојање стоји и суштински протиче *sub specie mortis*. Смрт је за човека катастрофа. То је његов "последњи" (или боље речено коначни) непријатељ", **ЕЖСЦАТОЈ ЕЗЦЉРОЈ** (*1. Кор., 15:26*). "Бесмртност" је очигледно *негативан* појам и у тесној је вези са појмом "смрти". Овде опет хришћанство видимо у једном отвореном и радикалном сукобу са "јелинизмом", а пре свега са платонизмом. В. Х. В. Рид (W. H. V. Reade) у својој књизи која је недавно изашла из штампе под насловом "Хришћански изазов философији"¹¹ на веома успешан начин противставља два цитата:

"И Логос постаде тијело и настани се међу нама" (*Јован 1:14*) и

”Плотин философ наш савременик изгледа да је увек осећао стид због тога што је морао да живи у телу” (Порфирије, *”Платинов живот”*, I).

Рид онда наставља: ”Ако би на сличан начин спровели сравњивање јеванђелске речи која се чита на Божић са Порфиријевим кратким сведочанством о вери свога учитеља било би сасвим јасно су ове ствари потпуно несравњиве, тј. да ниједан хришћанин не може да буде платоничар нити платоничар може бити хришћанин; ове елементарне чињенице, истини за вољу, платоничари су били потпуно свесни.”¹² Ја бих додао, на жалост, да хришћани ”те базичне чињенице” изгледа нису били свесни. Кроз векове па све до данас платонизам је био најомиљенија философија хришћанских мудраца. Наш циљ није да објаснимо како и због чега је до тога дошло. Овај несрећни неспоразум (да не кажемо и више од тога) изазвао је потпуну збрку у модерном начину мишљења о проблему смрти и бесмртности. Још увек се можемо послужити старом дефиницијом смрти: то је одвајање душе од тела **□УЦХЧЈ ЦЊРИСМОЖЈ АЗПОЖ СЊМАТОЈ** (Немесије (Nemesius, *De natura hominis*, 2,) цитира Хрисипа). За Јелина смрт је била *ослобођење*, повратак у родну сферу духова. За хришћанина смрт је *катастрофа* и основна фрустрација људског постојања. Јелинско учење о бесмртности никако није могло да пружи решење суштинског хришћанског проблема. Једино адекватно решење понуђено је благовешћу Христовог Васкрсења и обећањем општег Васкрсења свих мртвих. Ако се вратимо у период раног хришћанства видимо да је овај моменат јасно и веома рано изражен. Св. Јустин управо то наглашава: ”Људи који говоре да нема васкрсења из мртвих, и да њихове душе када се упокоје бивају вазнесене на небо уопште нису хришћани” (Дијал., 80). Непознати аутор раправе *О Васкрсењу* (која се обично приписује Св. Јустину) на веома прецизан начин успева да изрази овај проблем: ”Јер шта је друго човек до разумна животиња састављена од душе и тела? Да ли је душа узета сама за себе човек? Не, јер њу зовемо човековом душом.

Да ли бисмо само тело могли да назовемо човеком? Не, јер га зовемо човековим телом. Ако ниједно од ово двоје (душа и тело) није по себи човек, него човеком зовемо оно што је створено из обојега заједно, и пошто је Бог човека призвао у живот и за васкрсење значи да је призвао, дакле, *не само један део* него *целину* која представља и душу и тело” (*De resurr.*, 8). Атинагора Атински развија сличан доказ у својој изузетно вредној расправи *О Васкрсењу мртвих*. Човека је Бог створио са коначним циљем, тј. за непрекидно постојање. ”Бог није дао независно биће и живот ни природи људске душе одвојеној од тела, нити природи тела засебно, него људима који су сачињени од тела и душе, тако да би они са истим овим деловима од којих су сачињени при рођењу и док траје њихов живот могли да достигну заједнички циљ; душа и тело сачињавају у човеку *један живи ентитет*”. Не би више било човека ако би целовитост ове структуре била разбијена, јер би онда идентитет те личности био такође разорен. Постојаност тела, и његово трајање у оквирима своје истинске природе мора да кореспондира са бесмртношћу душе. ”Ентитет који је прималац и носилац ума и разума је читав *човек*, а не *само људска душа*. Сходно томе човек мора заувек да остане састављен од душе и тела.” У противном то више не би био човек већ само делови човека. ”Ово је немогуће без васкрсења. *Ако нема васкрсења, природа човека као човека не би могла да се сачува и настави (да постоји)*” (*De resurr.*, 15). Основна претпоставка читаве тезе је да тело као део припада пуноћи човечијег начина постојања. Стога би човек, као човек, престао да постоји, ако би душа заувек остала ”разтеловљена”. То је управо супротно ставовима платоничара. Јелини су радије маштали о коначној и потпуној дезинкарнацији. Отеловљење се сматрало неком врстом утамничења душе. За хришћане, са друге стране, смрт није нормалан крај људског начина постојања. Човекова смрт је нешто абнормално и јесте неуспех. Смрт човека је ”плата за грех” (*Римљ. 6:23*). Она је губитак и изопачење. Од тренутка пада у грех тајинство живота замењено је тајинством смрти. Колико год да је тајинствен ”савез” душе и тела, непосредна свест човека о овом савезу сведочи о органској целисти његове психо-физичке структуре. *Anima autem et*

spiritus pars hominis esse possunt, homo autem nequaquam, рекао је Св. Иринеј (*Adv. Haereses V, 6.1*). Тело без душе је леш, а душа без тела је утвара. Човек није утвара без тела, као што ни леш није саставни део онога што човек јесте. Човек није просто "бестелесни демон," закључан у плотску тамницу. Због тога одвајање душе од тела представља *смрт самог човека*, прекид његовог постојања и то његовог постојања *као човека*. Следствено томе смрт и пропадање тела су нека врста постепеног нестајања "образа Божијег" у човеку. Мртав човек као да и није потпун човек. Св. Јован Дамаскин у једној од својих знаменитих стихира из службе за упокојене каже: "Плачем и ридам кад помишљам на смрт и видим где у гробу лежи по образу Божјем саздана наша красота, безоблична и без славе немајући красни изглед." Св. Јован не говори о људском телу већ о самом човеку. "Наша лепота по образу Божијем" не односи се на тело већ на човека. Он је заиста "образ неизрециве славе Божије" иако је "рањен грехом". Смрт нам открива да човек, та "словесна скулптура" извајана Богом - да се послужимо изразом Св. Методија (*De resurrectione I, 34.4*: **ТОЖ А7ГАЛМА ТОЖ ЛОГИКО1Н**) – није ништа друго него леш. "Човек није друго до суве кости, задах и храна црвима."¹³ О човеку можемо говорити као о "једној ипостаси у две природе," а не из две природе већ прецизно речено у две природе. Смрћу се ова јединствена људска ипостас разбија. Човека више нема. Стога човек жуди за "искупљењем свог тела" (*Рим.8:23*: **ТХЖН АЗПОЛУТРЊСИН ТОУЧ СЊ1МАТОЈ Х2МЊЧН**). Као што на другом месту каже Св. Ап. Павле, "јер не желимо да се свучемо већ да се обучемо да би живот прогутао оно што је смртно" (*2.Кор.5:4*). Жаока смрти је управо у томе да је она "плата за грех", тј. последица поремећеног односа са Богом. Смрт не представља некакаво природно несавршенство нити је она само метафизички ћорсокак. Човекова смртност одсликава његово отуђење од Бога који је Једини Животодавац. Налазећи се, дакле, отуђен од Бога, човек једноставно

не може да "издржи" као човек, не може да остане човек у пуном смислу речи. "Смртност" је у суштинском смислу "под-људско" стање. Наглашавање људске смртности не значи предлагање "натуралистичког" тумачења људске трагедије, већ напротив значи проналажење њеног дубоког религијског корена. Снага патристичке теологије била је управо у интересовању за људску смртност и сходно томе у благовести Васкрсења. Беда и мизерија огреховљеног начина живота није ни у ком случају стављена у други план већ је интерпретирана и теолошким категоријама, а не само кроз уобичајене етичке и моралне категорије. Греховно бreme не састоји се толико у самооптужбама којим нас оптерећује наша сопствена савест, и у свести о греху, већ пре у потпуном распадању читаве текстуре људске природе. Пали човек више није био потпун човек, он је егзистенцијално "деградиран". Знак ове деградације је људска смртност, човекова смрт. Када је одвојена од Бога људска природа постаје нестална, почиње, како се то каже, да "фалшира". "Савез" душе и тела показује се као нестабилан. Душа губи своје животне енергије и није више у стању да оживотворава тело. Тело се претвара у гроб и тамницу душе. Физичка смрт постаје неизбежна. Душа и тело нису више усклађени нити је њихов однос уређен. Кршење Божије заповести вратило је човека у "природни начин постојања", као што је рекао Св. Атанасије: **ΕΙΣ ΤΗ ΚΑΤΑ ΤΗ ΦΥΣΙΝ ΕΞΕΙΣΤΡΕΦΕΝ**. "Као што је створен из ничега тако исто да претрпи временом у овом животу пропадање по правди." Јер створена из ничега твар и даље постоји над безданом ништавила, увек спремна да падне у њега (*De incarnatione, 4 и 5*). "Јер ми ћемо умријети и бићемо као вода изливена на земљу" (*2. Сам. 14:14*). "Природно стање," о којем говори Св. Атанасије, је циклично кретање космоса, у које је пали човек безнадежно заплетен и та заплетеност означава човекову деградацију. Он губи свој привилеговани положај у поретку створеног света. Ова метафизичка катастрофа ипак је само израз човековог поремећеног односа са Богом.

4.

'ЈА САМ ВАСКРСЕЊЕ И ЖИВОТ'

Оваплоћење Бога Логоса било је једно апсолутно испољење Бога. И изнад свега оно је било откривење Живота. Христос је Логос Живота, **О2 ЛО1ГОЈ ТХЧЈ ЗЊХЧЈ** (1. Јов. 1:1). Само оваплоћење је било, у неком смислу, оживљавање човека - нека врста васкрсења људске природе. Кроз оваплоћење људска природа није само помазана преобилним изливањем благодати, већ је узведена у једно непосредно и "ипостасно" јединство са самим Богом. У овом узвођењу људске природе у сферу вечне причасности божанском животу, рани оци Цркве једногласно су видели саму суштину спасења. "Спасавано бива оно које је сједињено са Богом" каже Св. Григорије Назијанзин. Оно што није на овај начин сједињено не може уопште бити спасено (*Epist. 101, ad. Cledonium*). Ово је фундаментални мотив у читавој теологији раних отаца - код Св. Иринеја, Св. Атанасија, Кападокијаца, Св. Кирила Александријског, Св. Максима Исповедника. Ипак, врхунац оваплоћеног живота био је крст, смрт оваплоћеног Господа. Живот је својој пуноћи откривен био кроз смрт. Ово је парадоксална тајна хришћанске вере: живот кроз смрт, живот из гроба и изван гроба, тајна животносног гроба. Хришћани бивају поново рођени за стварни и вечни живот само кроз своју смрт на крштењу и погребене у Христу; они су са Христом оживљени у крштењској купељи (*c.f. Рим. 6:3-5*). Такав је непроменљиви закон истинског живота. "Оно што сејеш неће оживети, ако не умре" (1. Кор.

15:36). Спасење је потпуно извршено на Голготи, а не на Тавору, док се о крсту Христовом, међутим, говорило и на Тавору (с.ф. Лука 9:31). Христос је морао да умре, да би подарио једно обиље живота свом човечанству. То није била, да тако кажемо, неопходност која је ”од овога света.” Ово је била потреба Божанске Љубави, потреба која исходи из Божанског поретка. Ми не успевамо да схватимо тајну. Зашто је, дакле, Истински Живот морао да буде откривен кроз смрт Онога, Који је Сам Собом ”васкрсење и живот”? Једини одговор може бити да је спасење морало да буде победа над смрћу и човековом смртношћу. Коначни човеков непријатељ била је управо смрт. Искупљење није било само опроштење грехова, нити је то било човеково помирење са Богом. Оно представља избављење од греха и смрти. ”Казна не избавља од природног стања (у које је човек запао кроз грех), она само прекида грех,” каже Св. Атанасије. Јер човек није само сагрешио, већ је ”пао у пропадљивост”. Божја милост, међутим, није могла да допусти ”да бића која су једном била створена као словесна, и која су већ била причасна Логосу, пропадну и поново пређу у непостојање кроз пропадљивост.” Стога је Логос Божији сишао и постао човек, узевши наше тело ”да би тамо где је човек деградирао у пропадљивост, Он окренуо човека опет према непропадљивости и оживео га из смрти благодаћу Васкрсења, уклањајући смрт од њега као сламку из ватре” (*De incarnatione* 6-8) . Према томе, значи да је, према Св. Атанасију, Логос постао тело да би укинуо ”пропадљивост” у људској природи. Смрт је, међутим, побеђена не појављивањем Живота у смртном телу, већ вољном смрћу Оваплоћеног Живота. Логос је постао оваплоћен ради могућности примања смрти у телу, наглашава Св. Атанасије. ”Да би могао да прими смрт Он је имао тело”(с. 44). Или, да цитирамо Тертулијана, *forma moriendi causa nascendi est* (*De carne Christi*, 6). Коначни разлог Христове смрти мора бити виђен у смртности човека. Христос је претрпео смрт, али је кроз њу прошао и превазишао смртност и пропадљивост. Он је оживео саму смрт. ”Смрћу је уништио смрт”. Смрт Христова је, према томе, нека врста продужетка оваплоћења.

Смрт на крсту постигла је свој циљ не као смрт Оног који је невин, већ као смрт оваплоћеног Господа. ”Нама је требао оваплоћени Бог, Бог кога ће усмртити да би ми могли да живимо,” да употребимо овај храбри и изненађујући израз Св. Григорија Назијанзина (*Orat. 45, in S. Pascha, 28.* : **ЕЗДЕХІЉХМЕН ЉЕОУЧ САРКОМЕІНОУ КАИ НЕКРОУМЕІНОУ**) . Није човек умро на Крсту. У Христу не постоји људска ипостас. Његова личност је божанска, али оваплоћена. ”Јер Онај који је страдао није обичан човек, већ Бог који је постао човек, и који је на испиту трпљења,” каже Св. Кирил Јерусалимски (*Catech. 13,6*). Заиста би се могло рећи да је Бог страдао на крсту, али у Својој сопственој људскости (која је наравно ”једносуштна” са нашом људскошћу). Ово је била вољна смрт Онога који Сам јесте вечни живот. Заиста људска смрт, смрт ”по људскости”, али у исто време смрт која је унутар ипостаси Логоса, смрт оваплоћеног Логоса. Отуд говоримо о васкрсавајућој смрти. ”Али се мени ваља крстити крштењем”(Лука 12:50). То је била смрт на крсту, и проливање крви, - ”крштење мучеништвом и крвљу, којим је и Сам Христос био крштен” како нам то предлаже Св. Григорије Назијанзин (*Orat. 37,17*). Смрт на крсту као крштење крвљу, представља саму суштину искупитељне тајне крста. Крштење представља очишћење. Крсно крштење било је, другим речима, очишћење људске природе која се кретала путем обновљења у ипостаси оваплоћенога Логоса. Било је то, да тако кажемо, чишћење људске природе изливеном жртвеном крвљу Божанског Јагњета, и пре свега чишћење тела: не само чишћење од грехова већ чишћење од људских слабости и саме смртности. Чишћење које се врши као припрема за будуће васкрсење: чишћење читаве људске природе, чишћење читаве људскости у личности њеног новог тајинствено Прворођеног, у ”Последњем Адаму”. Било је то заиста крштење крвљу читаве Цркве и читавог света. ”Очишћење не само једног малог дела човековог света које би трајало неко кратко време, већ очишћење читавог Космоса које важи заувек,” да наведемо опет Св. Григорија Назијанзина (*Orat. 45,13*). Господ је умро на крсту. Била је то истинска

смрт. Па ипак ова смрт није сасвим иста као наша смрт, просто због чињенице да је то смрт оваплоћеног Логоса, смрт унутар недељиве ипостаси Логоса који је постао човек, смрт "ипостазиране" људскости. Ова чињеница не мења онтолошки карактер смрти, али мења њен смисао. "Ипостасно сједињење" није нарушено смрћу па су стога душа и тело, иако одвојени једно од другог, остали још увек сједињени кроз само божанство Логоса, од којег се ни душа ни тело никад нису ни отуђили. Била је то једна "непропадљивошћу испуњена смрт", па су стога "пропадљивост" и "смртност" били њоме превладани и у овој смрти је почетак васкрсења. Сама смрт Оваплоћенога открива нам васкрсење људске природе (Св. Јован Дамаскин, *De fide orth., cf. homil. in Magn. Sabbat., 29*). "Данас ми славимо јер је Господ наш прикован на крст", да наведемо оштар и јасан израз Св. Јована Златоустог (*In crucem et latronem, hom. 1*). Смрт на крсту победа је над смрћу не само стога што за њом следи васкрсење. Она је сама собом победа. Само васкрсење открива и продужава победу која је већ постигнута на крсту. Победа је остварена упокојењем Бого-човека. "Ти умиреш и мене оживљаваш". ...Као што каже Св. Григорије Назијанзин: "Он полаже живот свој, али Он има моћ да га поново узме; раздра се завеса јер се тајанствена врата небеска отворише; попуцаше и разделише се стене, мртви устају ... Он умире али даје живот и Својом смрћу уништава смрт. Он је погребен али устаје из гроба. Силази у Ад али изводи душе из њега" (*Orat. 41*). Ова тајна васкрсавајућег Крста прославља се на посебан начин на Велику Суботу. То је дан Силаска у Ад. Силазак у Ад већ представља Васкрсење мртвих. То што је умро придружује Христа упокојенима. Ово је ново проширење самог Оваплоћења. Ад је само тама и сенка смрти, пре место смртне агоније него место трпљења казнених мука, тамни "шеол" и место безнадежног разтеловљења и разоваплоћења, које је било само местимично и на пригушен начин спреда осветљено искошеним зрацима још неизашлог сунца и надом и очекивањем који још увек не бејашу испуњени. Била је то, на неки начин, онтолошка слабост душе, која је у самртном одвајању била изгубила способност

да буде *ентелехија* свог сопственог тела - беспомоћност једне пале и рањене природе. Не уопште "неко место," већ пре једно духовно стање: "духови у тамници" (1. Петр. 3:19). И баш у овај затвор, у овај "пакао" сишао је наш Господ и Спаситељ. Усред тамног бледила смрти сијала је неугасива светлост Живота, и то Божанског Живота. "Силазак у Ад" је манифестација живота усред безнадежности смртног распадања, и победа над смрћу. "Тело није умрло због неког природног недостатка природе самог Логоса који је боравио у телу, већ да би у њему смрт била уништена крепошћу самог Спаситеља" каже Св. Атанасије (*De Inc.*, 26). Велика Субота значајнија је и већа од вечери на сам дан Васкрса. Она је "благословена субота," "*Sanctum Sabbatum*," - *requies Sabbati magni*, по речима Св. Амвросија. "Ово је Благословена Субота, ово је дан починка, на који је Јединородни Син Божији починуо од свих Својих дела" (*Стихира, Вечерња Велике Суботе по источно-православном обреду*). "Ја сам Први и Посљедњи: И Живи; и бијох мртав и ево жив сам у вијекове вијекова, и имам кључеве од смрти и од пакла" (*Откр. 1:17-18*). Хришћанска "нада на бесмртност" укореењена је и обезбеђена *историјским догађајем*, тј. *историјским самооткривењем Бога*; она нема корен у некаквој статичкој диспозицији или нарочитом склопу људске природе.

5.

ПОСЛЕДЊИ АДАМ

Реалност смрти још увек није укинута али откривена је њена немоћ.

”Тачно је да умиремо као и пре,” каже Св. Јован Златоусти ”али ми не остајемо више у [стању] смрти - а то заправо значи и не умрети...снага и сама реалност смрти састоје се у томе да мртав човек нема могућност да се врати у живот; ако ће међутим после смрти он бити оживљен и ако ће му бити дарован бољи живот, онда ово више није смрт, већ више као падање у сан (*In Hebr., hom.17, 2: ОУЗ ЉАИНАТОЈ ТОУЧТОІ ЕЗСТИН, АЗЛАЖ КОИМХСИЈ*). Или како каже Св. Атанасије ”као семе бачено на земљу ми не нестајемо када умremo, будући посејани ми ничемо и устајемо” (*De inc., 21*). Било је то исцељење и обновљење људске ”природе,” и стога ће сви устати, сви ће бити уздигнути и враћени у пуноћу њиховог природног начина постојања али ипак као преображени. Од овог догађаја свако растеловљење је само привремено. Тамна адова бразда укида се снагом животворног крста. У *првом* Адаму показала нам се и актуелизовала инхерентна потенцијалност смрти кроз непослушност. У *другом* Адаму могућност бесмртности кроз чистоту и послушност бива сублимирана и актуелизована у немогућност смрти. Ову паралелу повукао је већ Св. Иринеј. Одвојена од наде на Опште Васкрсење вера у Христа била би узалудна и бесциљна. ”Но заиста је Христос устао из мртвих те постаде првенац оних који су умрли” (*1.Кор. 15:20*). Христово *Васкрсење* је нови почетак. Оно је ”*нова твар,*” ►► ►►►►►►►►►► . Могло би се чак рећи, један *есхатолошки* почетак, *коначно* укорачење у историју спасења.¹³ Но ипак, треба да направимо јасно разграничење између исцељења природе и исцељења воље. ”Природа” бива исцељена и обновљена са неком неумитношћу (присилом), крепком Божјом силом и њене свемоћном благодаћу. Целосност је у неком смислу ”наметнута” људској природи. У Христу је *сва* људска природа (”семе Адамово”) потпуно исцељена од нецелосности и смртности. Ово обнављање биће актуелизовано и откривено на потпун начин у своје време, кроз опште васкрсење, васкрсење *свих*, праведника и грешника. Нико, у границама своје људске природе, не може избећи Христовој царској

власти, нити себе отуђити од непобедиве силе васкрсења. Људска воља, међутим не може се исцелити на такав исти, неумитан и непобедив начин. Људска воља мора *себе* да преда Богу. Мора доћи до слободног и спонтаног одговора испуњеног љубављу и љубавним приклањањем, до "слободног обраћења." Људска воља може бити исцељена само у "тајни слободе." Само слободним напором и трудом човек улази у овај нови и вечни живот који нам се открива у Исусу Христу. Духовно обновљење може се остварити само у савршеном стању слободе, у послушности из љубави, кроз освештавање себе и само-посвећење Богу, у Христу. Ову дистинкцију прави и посебно на њој инсистира Никола Кавасила у свом изузетном делу *Живот у Христу*. Васкрсење је "исправљење природе"

(▶▶ ▶ ЗН▶▶ СТА▶ И▲ Ф▶▶ С▶▶▶▲ Е▶ СТИН
▶▶ ПАН▶▶ РЉЊСИ▲) и њега Бог дарује

свима. Царство Божје, благодатна виђења и заједница са Христом претпостављају, међутим, жељу (ТРО▶▶▶ ▶▶ СТИН Т▶ Ч▲
▶▶▶ Х▶ СЕЊ▲) и означавају стога оно што је доступно само људима који су за свим овим жудели, који су све то волели и желели. Бесмртност ће бити дата свима, исто тако као што сви могу да уживају у Божанском промислу. Не зависи од наше воље да ли ћемо васкрснути после смрти или не, исто као што се не рађамо својом вољом. Смрт и васкрсење Христово дарују бесмртност и непропадљивост свима нама на исти начин, јер смо сви судеоници исте (људске) природе са човеком Исусом Христом. Ипак, нико не може бити принуђен да нешто жели. Васкрсење је стога дар који се дарује свима и који је заједнички, али благословеност [светост] биће дарована само некима (*De vita in Christo, II, 86-96*). Треба опет рећи да је пут живота пут одрицања, умртвљавања страсти, пут жртвовања себе и приношења себе на жртву. Мора се умрети да би се живело у Христу. Свако мора себе лично и слободно "да придружи" Христу, Господу, Спаситељу и Искупитељу, исповедањем вере слободно се одредивши за љубав преко завета којим се на мистички начин исказује оданост. Ко не умре са Христом не може ни живети са њим.

”Уколико по свом слободном избору не прихватимо да умremo у Његовом страдању [са Њим], Његов живот неће бити у нама” (Св. Игњатије, *Magnes.*, 5; начин изражавања типичан је за Св. ап. Павла.) Не ради се о пуком аскетском или моралном принципу и правилу понашања. Ово је онтолошки закон духовног живота, а могло би се чак рећи и живота уопште. Обновљење људске целосности добија смисао само у заједници са Богом и кроз живот у Христу. Онима у потпуној тами, који су намерно изабрали да себе утамниче тиме што ће бити ”ван Бога” [ван заједнице са Њим], само Васкрсење мора да изгледа потпуно непотребно и немотивисано. Ипак, оно ће доћи као ”васкрсење суда” (*Јован 5:29*, **АЗНАІСТАСИЈ ТХЧЈ КРИСЕЊЈ**). Овим се употпуњује трагедија људске слободе. Ту смо се заиста нашли на прагу нечег незамисливог и непојмљивог. *Апокатастасис* не укида слободну вољу будући да воља мора бити покренута изнутра и то љубављу. Св. Григорију Ниском ово је било добро познато. Он је предвидео неку врсту општег *обраћења* душа у загробном животу, када ће Истина Божија бити откривена и манифестована неким коначним и *убедљивим* доказима. Тек у овој тачки очигледно нам се показује ограничење јелинистичког ума. Овом типу ума доказ је изгледао као одлучујући разлог или мотив за [људску] вољу, као да је ”грех” представљао само ”незнање”. Јелинистички ум морао је да прође кроз дуго и напорно искуство аскетизма, аскетског самоиспитивања и самоконтроле, да би себе ослободио ове интелектуалистичке *naïveté* и илузије, и да би му се на крају открио тамни бездан пале душе. Тек код Св. Максима, после неколико векова аскетске припреме ми налазимо нову изнова моделирану и продубљену интерпретацију *апокатастасиса*. Св. Максим није веровао у неизбежно обраћење тврдоглавих и тврдокорних душа. Он је мислио и говорио о *апокатастасису* природе, тј. о реституцији сваког бића у целовитост сопствене природе, о општој манифестацији божанског живота, која ће бити свакоме очигледна. Они, међутим, који су свесно своје земаљске животе проводили у плотским жељама, ”против природе,” неће моћи да уживају у овим вечним блаженствима. Светлост је Логос

који обасјава природне умове верујућих; али као сажижући огањ [последњег] суда (**ТХОЧ КАУІСЕИ ТХЧЈ КРИІСЕЊЈ**), Он кажњава оне који кроз плотску љубав остају привржени ноћној тами овога живота. Разлика постоји између појмова **ЕЗПИІГНЊСИЈ** и **МЕІЉЕЦИЈ**. "Препознавање" није исто што и "причасност". Бог ће заиста бити у свему, али ће само у светима својим Он бити присутан "са благодаћу" (**ДИАІ ТХЧН ЦАРИН**); у непоправљивима Он ће бити присутан "без благодати" (**ПАРАЖ ТХЖН ЦАІРИН**). Зли ће бити удаљени од Бога тиме што немају постојану намеру да чине добро.¹⁴ Овде се ради о истом двојству *природе* и *воље*. У васкрсењу ће сва твар бити обновљена, тј. доведена до савршенства и коначне постојаности. Грех, међутим, и зло свој корен имају у вољи. Јелинистички ум стога закључује да је зло непостојано, и да и само по себи мора неизбежно да нестане. Ништа не може постојати непрестано ако нема свој корен у божанском закону. Хришћански закључак управо је супротан. Инертност и тврдоглавост постоје у нашој вољи и ова тврдоглавост ће можда остати неизлечена чак и у "општем обновљењу". Бог никада не врши насиље над човеком па се стога заједница са Богом тврдоглавима не може наметнути. По речима Св. Максима Исповедника "Дух не доводи до нежељеног решења, већ преображава већ изабрану намеру у *обожење* (theosis). (*Quast. ad Thalass.*, 6). Ми живимо у *измењеном* свету: он је измењен Христовим искупитељним Васкрсењем. Живот је био дат и он ће победити. Оваплоћени Господ је уистину Други Адам и у Њему је инаугурисано *ново* човечанство. Није осигуран само коначни "опстанак", већ је испуњен и Божији творачки циљ. Човек је *створен као "бесмртан"*. Он не може да учини оно крајње и коначно "метафизичко самоубиство" и тиме себе "избрише" из постојања. Исто тако, међутим, сама Христова победа не може да наметне "вечни живот" тзв. "затвореним" бићима. Као што каже Св.

Августин, за створено биће ”постојање не представља исто што и живљење (живот)” (*De genesi ad litt.* I, 5).

6.

И ЖИВОТ ВЕЧНИ

Постоји једна неизбежна напрегнутост унутар хришћанског схватања ”датог” и ”очекиваног”. Хришћани *траже* ”живот будућег века,” али притом нису ништа мање свесни Живота који је *већ дошао*: ”И Живот се јави, и видели смо, и сведочимо, и објављујемо вам Живот вечни, који беше у Оца и јави се нама”(1 Јован, 1:2). Ово није тензија само у временском смислу - између прошлости, садашњости и будућности. То је тензија између *судбине* и *одлуке*. Можда би могло и другачије да се каже: живот вечни се *нуди* човеку, али он мора да га *прими*. Код сваког човека посебно остварење ”судбине” зависи од ”одлуке да верује” које није само пуко ”прихватање,” већ пре неко вољно ”учествовање.” Хришћански живот отпочиње новим рођењем, водом и Духом. Прво је потребно ”покајање,” **Х2 МЕТАНОИА**, унутрашња промена, скривена и одлучна. Символика св. крштења је сложена и вишеструка. Изнад свега осталог, међутим, то је символика смрти и васкрсења, тј. Христове смрти и васкрсења (*Рим. 6:3-4*). Ради се о светотајинском васкрсавању са Христом кроз учествовање у Његовој смрти, васкрсавању са Њим и у Њему за нови и вечни живот (*Кол. 2:12; Филипљ. 3:10*). Хришћани саваскрсавају са Христом

управо кроз погребенење: ..."ако с Њим помријесмо, с Њим ћемо и живјети"(2. Тим. 2:11). Христос *јесте* Други Адам, али људи морају да буду поново рођени и инкорпорирани [утеловљени] у Њега, да би могли да постану причасници тог Његовог новог живота. Св. Павле је говорио о "сједињењу" са обликом смрти Христове (Рим. 6:5, **СУ1МФУТОИ ...ТЊОЧ О2МОИЊ1МАТИ ТОУЧ ЉАНА1ТОУ АУЗТОУЧ**). Ово "сједињење" има много дубљи смисао од пуког знака или присећања. Значај овог "сједињења" за св. ап. Павла био је у томе да у свакоме од нас Христос може и мора да се "уобличи" (Гал. 4:19). Христос је Глава, сви верни Његови су удови, и Његов живот се актуализује у њима. Ово је тајна Читавог (целог) Христа, - *totus Christus, Caput et Corpus*. Сви су позвани и свако је у стању да верује и свако може бити оживљен вером и крштењем како би на такав начин живео у Њему. Крштење је стога "регенерација" (оживљавање), једно **А2НАГЕ1ННХСИЈ**, ново, духовно и харисматско рођење. Као што каже Кавасила, крштење је узрок благословеног и благодатног живота у Христу, а не тек само узрок живота (*De vita in Christo II*, 95). Св. Кирил Јерусалимски на луцидан начин објашњава истински реалитет читаве крштењске симболике. Тачно је, каже он, да ми умиремо у крштењској купељи (и да бивамо погребени) тиме *само* "имитирајући" [истинску смрт], или како би се другачије рекло само "символички" **ДИАЖ СУМБО1ЛОУ**, и ми не васкрсавамо из стварног гроба. Па ипак, "иако је имитација као икона, спасење се збива заиста." Јер Христос је уистину распет и погребен, а заиста је и васкрсао из гроба. Употребљена грчка реч овде је **О7НТЊЈ**. Ова реч је чак и јача него просто реч **АЗЛХЉЊЧЈ**, тј. "у (самој) истини." Она наглашава коначно значење Христове смрти и васкрсења. То је било ново достигнуће. Стога нам је Он пружио шансу да "опонашајући" удео у Његовом Страдању (**ТХОЧ МИМХ1СЕИ ...КОИНЊНХ1САНТЕЈ**), "на реалан начин" стекнемо спасење. То није само "опонашање" (имитација) већ "сличност," **ТОЖ**

О2МОИ1ЊМА. Христос је уистину био разапет и погребен - вама је дато да да будете разапети, погребени и васкрснете са њим "по сличности." Другим речима, кроз крштење се човек "светотајински" погружава у таму смрти и опет са Васкрслим Господом уздиже и прелази из смрти у живот. "Икона се употпуњује преко свих вас, јер сте ви икона Христова" закључује Св. Кирил. Другим речима Христом и у Христу се сви држе заједно; отуд и сама могућност светотајинске "сличности" (*Mystagog. 2.4-5, 7; 3.1*). Св. Григорије Ниски промишља о истој ствари. Крштење има два аспекта. Оно представља и рођење и смрт. Природно рођење је почетак смртног начина постојања, које почиње и завршава се пропадљивошћу. Друго, ново рођење, мора да буде откривено, и оно нас уводи у вечни живот. У крштењу "присуство Божанске силе преображава оно што је рођено са пропадљивом природом у стање непропадљивости" (*Orat. cat., 33*). Оно бива преображено кроз подражавање и опонашање; и тако се оно што је Господом било предображено остварује. Само следујући Христу можемо проћи кроз животни лавиринт и успети да нађемо излаз из њега. "Јер ја стражу смрти, од које се не може побећи и која читаво човечанство држи у тамници, зовем лавиринтом." Христос се овога избавио после тродневног пребивања у смрти. У крштењској купели "бива остварено опонашање свега што је Он учинио." Смрт је "представљена" водом као елементом. И као што је Христос поново васкрсао у живот тако и новокрштени, сједињен са Њим по телесној природи, "опонаша васкрсење у трећи дан." Ово је само "опонашање," **МИ1МХСИЈ**, а не "истост." У крштењу човек не васкрсава на буквалан начин већ само бива ослобођен од природног зла и од неизбежности смрти. Код новокрштеног је пресечен "континуитет порока". Он не васкрсава јер и не умире већ још увек остаје у овом животу. Крштење је само предобраз васкрсења; крштење антиципира благодат коначног васкрсења. Крштење је почетак, **АРЦХЖ**, а васкрсење крај и испуњење, **ПЕ1РАЈ**; све што се догађа у општем великом Васкрсењу има свој почетак и узрок у крштењу. Могло би се рећи да је крштење једно "Хомиоматично

васкрсење” (*Orat. cat.*, 35) Мора се нагласити да је Св. Григорије посебно наглашавао потребу да се пажљиво чува благодат крштења. Јер у крштењу није реч само о природи, већ и о вољи која бива измењена и преображена, а да притом остаје слободна током тог читавог чина. Ако се душа није очистила и прочистила слободним и вољним учешћем у крштењу, само крштење показује се бесплодним. Преображење се не актуализује, и нови живот се не остварује. Ово не подређује благодат крштења људској власти; благодат се заиста низводи. Па ипак, она се не може на силу наметнути некоме ко је слободан и створен по икони Божијој: на њен позив се мора дати одговор кроз садејство љубави и воље. Благодат не оживљава и не буди у себе затворене и тврдоглаве душе - оне заиста ”мртве душе.” Одговор и сарадња су потребни. Ово је праведно јер је крштење нека врста светотајинског умирања са Христом, учествовања у Његовој вољној смрти и у Његовој жртвеној љубави; нешто тако може се постићи само у слободи. Стога је у крштењу Христова смрт на крсту приказана као на живој и светотајинској икони. Крштење је истовремено и смрт и рођење, погребљење и ”бања поновног рођења,” **ЛОУТРОЖН ТХЧЈ ПАЛИГГЕНЕСИЈАЈ**: ”време смрти и време рођења,” да цитирамо опет Св. Кирила Јерусалимског (*Mystagog. II, 4*). Исто важи и за остале свете тајне. Све свете тајне су установљене само да би омогућиле вернима ”да учествују” у Христовој искупљујућој смрти и да тиме стекну благодат Његовог васкрсења. У светим тајнама су јединственост и универзалност Христове победе и његова жртва стављени у први план и наглашени. Ово је била основна идеја дела Николе Кавасиле *О Животу у Христу* којим је на задивљујући начин сумирана читава доктрина Цркве од Истока у вези са светим тајнама. ”Ми бивамо крштавани само стога да бисмо умрли Његовом смрћу и да бисмо васкрсли Његовим васкрсењем. Ми бивамо миропомазани да бисмо могли да будемо причасници Његовог царског помазања, тј. обожења (*theosis*). Када се хранимо најсветијим Хлебом и пијемо из најбожанскије Чаше, ми се причешћујемо истим телом и истом крвљу које је наш Господ примио

и тако се сједињујемо са Њим Који се за нас оваплотио, умро и васкрсао... Крштење је рођење, миропомазање је узрок свих дела и сваког покрета, а хлеб живота и чаша благодарења су истинска храна и истинско пиће” (*De vita, II, 3,4,6, etc.*). У читавом светотајинском животу Цркве крст и васкрсење се ”имитирају” и изражавају кроз многобројне симболе. Сав тај символизам је реалистичан. Символи нас не подсећају само на нешто из прошлости, нешто угашено и умрло. То што се догодило ”у прошлости” било је почетак ”оног вечног.” Реалност нам се уистину открива и преноси. Овај свештени символизам кулминира у узвишеној тајни светог олтара. Евхаристија је срце Цркве - света тајна искупљења на најизразитији начин. Она је много више од ”имитације” или простог ”побожног присећања (комеморације).” Она је сама стварност, у исто време скривена и откривена светом тајном. Она је ”савршена и највећа св. тајна” (**ТОЖ ТЕЛЕУТАИЧОН МУСТХІРИОН**), као што каже Кавасила, ”од ње се не може ићи даље, и ништа јој се не може додати.” Она представља ”границу живота,” **ЗЊХЧЈ ТОЖ ПЕІРАЈ**. ”После евхаристије не постоји више ништа за чим бисмо могли да жудимо, али ми ипак морамо да останемо овде и научимо како да сачувамо ово благо до краја” (*De vita IV, i,4,15*). Евхаристија *јесте* сама тајна вечера, која се врши, да тако кажемо опет и опет, а да се ипак не понавља. Јер свако ново служење не само да ”представља” већ заиста *јесте* иста ”тајна вечера” која је први пут (и *за увек*) служена од стране самог божанског Првосвештеника, као добровољна антиципација и посвећење у тајну крсне жртве. Истински Служитељ сваке евхаристије је увек сам Христос. Св. Јован Златоусти је ово посебно наглашавао. ”Верујте стога да је чак и данас то та иста Вечера, за којом седи Он Сам. Јер ова вечера ни у ком смислу није различита од оне прве” (*In Matt., hom. 50,3*). ”Он који је тада учинио оне ствари за том Вечером чини их и данас. Ми имамо улогу служитеља. Он који их је освећивао и претварао је исти. Ова трпеза је иста као и она трпеза, и ни по чему није мања и неважнија. Ствар није у томе да је Христос чинио оно онда, а да човек чини ово данас, већ Христос

дела такође и ово данашње. То је та горња одаја, у којој су они тада били” (*Ibid.*, *hom.* 82,5). Све ово је суштински значајно. Тајна Вечера је била приношење жртве и то крсне жртве. Приношење се још увек наставља. Христос још увек делује као Првосвештеник у Својој Цркви. Тајна је увек иста, Првосвештеник је исти и трпеза је иста. Да опет наведемо Кавасилу: ”Приносећи и жртвујући себе једном за све, Он није престао да буде Првосвештеник, већ је наставио да врши своју непрекидну службу за нас, у којој Он заувек остаје наш заступник пред Богом.” (*Explan. div. liturg.*, *c.*23). Васкрсавајућа сила и значај Христове смрти у потпуности се пројављују у Евхаристији. Она је ”лек бесмртности и противотров због којег ми не би требало да умремо, већ да живимо заувек у Исусу Христу,” да наведемо чувено место из дела Св. Игњатија (*Ephes.*, 20.2: **ΦΑΙΡΜΑΚΟΝ ΑΣΒΛΑΝΑΣΙΝΑΙ, ΑΣΗΤΙΔΗΤΟΙ ΤΟΥΧ ΜΗΧ ΑΣΠΟΛΑΝΕΙΧΗ, ΑΣΛΑ ΖΗΧΗ ΕΣΗ □ΙΗΣΟΥΧ ΠΡΙΣΤΗΟΧ**). Она је небески хлеб и чаша живота.” Ова велика и чудесна св. тајна за верујуће представља ”заручење животом вечним,” стога што је сама собом Христова смрт већ била победа и васкрсење. У евхаристији су почетак и крај повезани у целину: сећање на Еванђеље и пророчанства из Откривења. Она је *sacramentum futuri* јер је *anamnesis* Крста. Евхаристија је светотајинска антиципација, предукус васкрсења, врста ”предобраза васкрсења” (**ΘΕ ΤΥΠΟΙ ΤΗΧΙ ΑΝΑΣΤΑΣΕΩΣ**, – израз из молитве освећења дарова Св. Василија Великог). Она је ”икона” не зато што представља обичан знак, већ стога што историја спасења још увек траје и ми треба ”да гледамо унапред ка животу будућег века.”

7.

Хришћане као хришћане не обавезује ни једна филозофска доктрина о бесмртности душе. Они међутим обавезно морају да верују у опште васкрсење (из мртвих). Човек је створено биће. Само његово

постојање је Божји дар. Његово постојање је дакле контингентно. Он постоји благодаћу Божјом. Бог је створио човека за живот, тј. за вечну судбину. Ова судбина се може остварити, достићи и испунити само у заједници са Богом. Прекинутост ове заједнице осујећује сам начин људског постојања, али човек ипак не престаје да живи. Смрт и смртност знак су нарушења заједнице (са Богом), знак човекове изолованости и његовог отуђења од извора и циља саме људске егзистенције. Па ипак трворачки *fiat* наставља да делује. Оваплоћењем је ова заједница обновљена. Живот је пројављен на нов начин кроз сенку смрти. Оваплоћени јесте живот и васкрсење. Оваплоћени је победитељ смрти и Ада. Он представља прворођеног нове твари, прворођеног свих оних који су уснули. Телесна смрт људи није тек нека ирелевантна ”природна појава,” она представља злокобни знак првобитне трагедије. Једна ”бесмртност” растеловљених ”душа” не би решила темељни људски проблем. ”Бесмртност” у свету без Бога, ”бесмртност” без Бога или ”изван Бога” представљала би заправо вечну пропаст и осуду. Хришћани као хришћани теже нечем много већем од ”природне” бесмртности. Они жуде за вечном заједницом са Богом, или да употребимо помало запрепашћујући израз раних отаца, обожењем - *theosis-om*. Нема ничег натуралистичког или пантеистичког у вези са овим појмом. Обожење не значи ништа више од једне присне заједнице људских личности са живим Богом. Бити са Богом значи пребивати у Њему и суделовати у Његовом савршенству. ”Онда Син Божији постаде човек, да би човек такође могао постати син Божији” (Св. Иринеј, *Adv. haeres. III, 10.2*). У Њему је човек заувек сједињен са Богом. У Њему ми имамо Живот Вечни. ”Сви ми пак који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа” (2. Кор., 3:18). На самом пак крају, у име читаве твари ”благословена субота,” сами ”Дан починка,” тајанствени ”седми дан постања,” биће свечано инаугурисани у ”опште васкрсење” и ”живот будућег века.”

Напомене:

- 1.) "Бесмртност душе" се као текст први пут појављује под насловом "Васкрсење живота" ("The Resurrection of life") in the *Bulletin of Harvard University Divinity School*, XLIX, No. 8 (April 1952), 5-26. Поново штампано у овом издању допуштењем аутора.
- 2.) *L'Esprit de la Philosophie Medievale* (2 ed., Paris, 1994), стр. 179.
- 3.) *Agape and eros: The History of the Christian idea of Love* (London, 1938), II:I, стр. 64 ff.
- 4.) Као аутор најчешће се наводи Јосиф, Joseph (или Јован John) Питс (Joseph Pitts) али се о њему ништа не зна. Име се може наћи у старим каталозима (нпр. у Британском музеју и сл.) и библиографијама; наслови књига су предугачки да би их овде наводили у целини. Обе књиге су штампане 1706. године. Додвел је бранио своје ставове у књизи: *Прелиминарна одбрана Епистоларне расправе која се тиче разлике између душе и духа*. (Лондон, 1707.) - Preliminary Defence of the Epistolary Discourse Concerning the Distinction between Soul and Spirit (London, 1707). Додвелово полазиште представља позиција Св. Иринеја Лионског; види *Dissertationes in Irenaeum, auctore Henrico Dodwello, A. M., etc. Oxoniae, 1689*, стр. 469 ff. Ја се овом контроверзом бавим у у једном свом другом есеју под насловом *Проблем човека у енглеској теологији и философији 17. века* који ће ускоро бити штампан.
- 5.) Жилсон (Gilson), 179, n. I.
- 6.) А.Е. Taylor, *Plato: The man and his work*, стр.176 cf. J. Lebreton , *Histoire du Dogme de la Trinite*, t. 2 (Paris 1928), p. 635 ff.
- 7.) Cf. Мој чланак: *The idea of Creation in Christian Philosophy*, The Eastern churches Quarterly, 8, Supplementary issue: Nature and Grace 1949; види такође Gilson, op. cit, Ch. 4 : *Les etres et leur contingence*, стр. 63. ff.
- 8.) Може се приговорити на име да превод (Касиодоров) ипак није поуздан.
- 9.) Запис о спору између Атанасија Каравеле (Athanasius Caravella) Епископа Хиере, и Неофита Пателарија (Neophytus Patellarius), Митрополита Критског у којем је учествовао и Панајотис Никусиус (Panagiotis Nikousius) чувени представник Порте (најзаслужнији за штампање *Православног исповедања* Петра Могиле у Холандији и штампање аката Светог Јерусалимског Синода из 1672.) штампан је од стране архимандрита Арсенија (Ивашченка). "Опис рукописа који је некад био у библиотеци Синајскога манастира," *Khristianskoje Chtenije*, 1884. јули/август, стр. 181-229.
- 10.) Овај аргумент разрађен је добро од Хермана Шулца (Hermann Shultz) у његовој изузетно вредној књизи *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit* (Göttingen, 1861)
- 11.) *The Christian Challenge to Philosophy*, London, S.P.C.K., 1951.
- 12.) Op. cit., стр. 70, у Православној Цркви од Истока Еванђ. по Јовану 1:1-17 се чита за Васкрс, а не за Божић као у западним црквама.
- 13.) Поредак службе за упокојене, *Hapgood, Service book of the Holy Orthodox-Catholic and Apostolic Church, etc.*, Revised edition (New York Association Press, 1922) стране 386, 389-390.
- 14.) Реч **КЛИНОЖЈ** не значи само нешто *ново* већ пре нешто коначно, "које припада крајњем тренутку развића или усавршења". Реч изгледа све време има један есхатолошки акценат. Cf. Бемов (Behm) чланак (*sub voce*), у Кителовом (Kittel) *Wörterbuch*, III, 451 ff.

15.) Св. Максим Исповедник, *Quaest. ad Thalassium*, qu. 39 sch. 3; *Capit. quinquies cent.* II 39. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Maximus der Bekenner* (Freiburg i/Br.,1941), 367 ff. (или француско издање, Париз, 1947, стр. 265 ff.) Балтазарова интерпретација је, у најмању руку, непотпуна.

Преузето са православног сајта: www.lazarica.org.vu