

**Константин Скутерис**

Универзитет у Атини – Богословски факултет

Народ Божји: његово јединство и слава¹

Меморијално предавање у част о. Георгија Флоровског

Анализа Јн 17, 17–24 у светлу патристичке мисли

Abstract. Тема рада је приказ богословља о народу Божјем. Аутор тумачи конкретан одломак из Светог писма, Христову првосвештеничку молитву, и представља је кроз призму светоотачких тумачења. Док читамо ову молитву у Јеванђељу по Јовану, суочавамо се лицем у лице са речима које су истовремено упућене и Богу и народу Божјем. Тајна хришћанског постојања и заједнице се заснива и везује за лично и динамичко присуство у телу Цркве „Цара Небеског“.

Key words: Народ Божији, Црква, јединство, Првосвештеничка молитва, св. оци

Увод

На самом почетку овог обраћања волео бих да истакнем како ми је велика част и посебна привилегија то што ми је затражено да одржим ове године предавање поводом помена вере и сведочанства оца Георгија Флоровског.

Протопрезвитер Г. Флоровски је био човек великог богословског прегнућа, истинског духовног виђења и преданог свештеничког служења. У сећању оних који су имали прилике да га упознају, остаће упамћен као „образац вернима у речи, у живљењу, у љубави, у духу, у вери, у чистоти“ (1Тим 4, 12). У срцима оних који га познају захваљујући његовим текстовима остаће упамћен као теолог посвећен сведочењу онога што називамо „православни етос“ или „православни пут“. И као теолог и као свештеник преминули о. Георгије Флоровски био је живо сведочанство патристичке теологије. Сав његов богословски приступ био је *ad mentem patrum*. Његово

1 Преведено са енглеског изворника: Constantine Scouteris, „The People of God: Its Unity and Glory“, преузето са: http://www.myriobiblos.gr/texts/english/scouteris_people.html. Превод: Андријана Крстић, Оксфорд, Енглеска.

непрекидно залагање састојало се у томе да покаже како неисцрпна снага православне теологије почива у њеном патристичком наслеђу.

Са истом намером Православно теолошко удружење Америке, у част сећања на њега, приказује дух и ревност, живот и дело наших св. отаца. И заиста, преносити дух и поруку патристичког наслеђа је, верујем, најбоља служба коју неко може да понуди савременом човеку заробљеном у сопствену самодовољност и ништавност.

Status Questionis

Истицање патристичког пута, главно залагање оца Георгија Флоровског, наводи ме да обратим пажњу на тему о којој су често расправљали грчки оци, а која је ипак неретко превиђана у нашем савременом црквеном животу, упркос чињеници да је често укључивана у програм наших богословских разматрања. Ми данас живимо у друштву у коме је нагласак стављен на програме и структуре, те стога често схватамо Цркву као један организам у ужем смислу речи. Не придајемо довољно значаја чињеници да је она нова стварност, нови род, нарочито сабрање људи, у коме се свима нуде неизмерне могућности. Свет у коме живимо пружа нам секуларно и, рекао бих, световно поимање Цркве. Тако чињеница да Црква, иако је у свету, није од овога света често измиче нашој пажњи. У ствари, ми не схватамо увек то да је Црква трансцендентна у односу на свет. Када много пажљивије и потпуније проучавамо новозаветне списе затичемо се у присуству једног новог, блиставог живота. Не постоји ништа у свету што може пружити било какву паралелу овом изванредном и јединственом животу. Нови завет нам нуди могућност да схватимо да је црквена заједница укидање, на најрадикалнији начин, било какве овосветско-људске заједнице, и да је она (Црква) творевина новог односа. По мом мишљењу, ово је сажето у самим Христовим речима: „Дођох да бацим огањ на земљу;... Мислите ли да сам дошао да мир дам на земљи? Не, кажем вам, него раздељење. Јер од сада ће петоро у једној кући бити раздељени: троје против двоје, и двоје против троје. Одделиће се отац од сина и син од оца; матери од кћери и кћи од матери; диће свекрва против снахе своје и снаха против свекрве своје“ (Лк 12, 49–53)². Пре него што вам потпуно изложим свој рад, сматрам да је неопходно да кажем и неколико речи о самој теми и о свом приступу. Мој задатак на овом предавању јесте да говорим на тему „Народ Божји: његово јединство и слава“. Добро је познато да се у савременој православној теологији константно јављају теме које се баве народом уопште или лаи-

2 Погледај, такође, Мт 10, 34–35.

цима (λαος-ом) појединачно. Веома често говоримо о народу Божјем, о његовом значају и ауторитету³. Питање гласи шта подразумевамо под народом и у чему се налази његово јединство и непоновљивост. Мој циљ овде јесте да се дотакнем дате теме и пружим богословско виђење, или ако хоћете, приказ богословља о народу Божјем. Прецизније, желим да протумачим конкретан одломак из Светог писма, који се односи на тему и да га представим кроз призму патристичког тумачења. Моја намера је да вашој пажњи предочим одређене аспекте патристичке мисли. Међутим, треба одмах рећи да не намеравам да вас упознам са детаљном анализом сваке тачке одломка из Библије који будем наводио. Радије ћу то узети као почетну основу или оквир свог истраживања, покушавајући да усредсредим своју мисао само на главне моменте. Одломак о коме говорим преузет је из Христове првосвештеничке молитве. Док читамо ову молитву у Јеванђељу по Јовану суочавамо се лицем у лице са речима које су истовремено упућене и Богу и народу Божјем. Христос се моли за своје ученике али, као што Он додаје, не „само за њих, него и за оне који због речи њихове поверују у мене“ (Јн 17, 20). Његова брига тиче се њиховог јединства и освећења у истини. „Посвети их истином твојом: реч твоја јесте истина... Да сви једно буду, као ти, Оче, што си у мени и ја у теби, да и они у нама једно буду, да свет верује да си ме ти послао. И славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно. Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно, и да позна свет да си ме ти послао и да љубиш њих као што мене љубиш. Оче, хоћу да и они које си ми дао буду са мном где сам ја, да гледају славу моју коју си ми дао, јер си ме љубио пре постања света“ (Јн 17, 17–24).

Божје јединство и јединство народа

Очигледно се ова молитва не односи на будуће јединство Цркава, већ на очување тог јединства у слави која је предата апостолима и вернима у и *кроз* Христа⁴. Заправо ова молитва има две главне теме: 1) јединство ученика и свих оних који ће поверовати у Христа кроз апостолску проповед и 2) њихово учествовање у Божанској слави. Ове две ствари су очигледно међусобно повезане, а верујем да оне сачињавају и чврсто тло за теологију

3 Отуда често дајемо изјаве попут ове: „Апостолска проповед је заштићена унутар целокупног еклисијалног тела“, или „народ Божји је у својој целости носилац Предања“, и тако даље.

4 Види коментаре св. Григорија Ниског у: *In Illud, tunc ipse Filius Subjicietur...*, PG 44, 1321aff.

народа. Главна карактеристика ове Христове молитве јесте Његова молба за јединством. Реч „један“ се понавља више пута у само неколико редова. Јавља се шест пута у четири стиха и то наглашава парадоксалну повезаност између Божјег јединства и јединства оних људи који су поверовали у Христа. Заправо, Христос истиче реалност заједничарења са Богом као *sine qua non* услов човековог битија и јединства свих верних. Заједница са „Једним“ је једина спона која повезује све људе у непоновљиво јединство⁵. Другим речима, јединство народа Божјег се не схвата као аутономна и затворена реалност, већ као непрекидно и динамично учествовање у Божанској пуноћи и јединству. Или, казавши то другим речима, Божје јединство преображава људску мноштвеност у хармонично сагласје. Божје јединство покрива сваки вид еклисијалног живота, јер „у једном телу имамо многе уде“, „тако смо многи једно тело у Христу“ (Рим 12, 4–8). Не могу наћи ни једно друго карактеристичније и јасније објашњење овог места од речи св. Игнатија Богоносца које он упућује Филадельфијцима: „Зато, старајте се да (сви) учествујете у једној Евхаристији (Литургији), јер је једно тело Господа нашег Исуса Христа и једна чаша за сједињење крви Његове, један (је) жртвеник, као што је и један епископ заједно са свештенством и ђаконима, мојим саслужитељима – да бисте све што чините чинили по Богу“⁶.

Стари и Нови Израил

У својој једноставности аргумент св. Игнатија разјашњава да је јединство народа могуће једино кроз Божје јединство. Окупљање народа Божјег у једну синагогу јесте отуда заједница – *κοινωνία* – према слици Божанске заједнице. Народ Новог Израилја сачињава нову, нераскидиву целину, јер Бог слободно и вољно, превазилазећи своју трансцендентност, твори нову личносну заједницу са човеком. У Старом завету однос између Бога и народа био је једна врста односа који се своди на судјекат–одјекат. Бог је деловао скривајући се иза вела људске историје. Он је говорио извана; Његова реч била је један спољашњи позив: „Слушајте ово сви народи, чујте сви који живите у васељени; земнородни и синови људски, богати и

5 „Μίαν οὖν τινα καὶ ἀπλήν τῆς εἰρηνικῆς ἐνώσεως θεωρήσωμεν φύσιν, ἐνούσαν ἀπαντα εαυτῇ καὶ εαυτοῖς καὶ ἀλλήλοις, καὶ διασώζουσαν πάντα ἐν ἀσυγχύτῳ πάντων συνοχῇ καὶ ἀμυγῇ καὶ συγκεκραμένῳ“. Псеудо-Дионисије, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 949c. Ово јединство се често назива *ενοείδεια* у списима Ареопагита, нпр. јединство једног облика, једна и иста врста и карактер.

6 Поглавље 4. Превод преузет из *Дела айосѿолских ученика*, Врњачка Бања–Требиње, 2002, 255. Превео са грчког изворника еп. Атанасије Јевтић.

сиромашни“ (Пс 48, 1–2). Тако је заједница у Старом завету била резултат послушности гласу Божјем који се јављао као један спољашњи закон, заповест или пророчко сведочење. У Новом завету јединство народа је резултат *symbiosis* и *enoikisis* (симбиозе и усељења) Бога који живи међу људима (Јн 1, 14). Суштинска разлика између Старог и Новог Израиља лежи у радикалном прелазу са односа ‘субјекат–објекат’ на однос учествовања или заједничарења. Ово значи да Бог у Новом завету више не дела у оквиру људске историје као један спољашњи фактор, већ Он Сам ступа на сцену људске историје и постаје централна личност (у њој). Ово је значење речи „ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν“. На тај начин, својом јединственом кенозом Сам божански Логос се уипостазирао у историју. Кроз Своје самоиспражњење и унижење, Он је укључен у људску историју на личан и непосредан начин. Зизиулас говори о „егзистенцијалној умешаности“⁷ Бога у људску историју. Ова „егзистенцијална умешаност“ Бога омогућава превазилажење закона истином. У овом смислу ап. Павле говори о искупљењу (εξαγορά) оних који су били под законом (Гал 4, 5). Од тада се Нови Израил нашао у потпуно новој ситуацији, насталој захваљујући Божјем кенотичком излажењу и Његовом искупитељском усељењу у човека. Очигледно да ово значи да јединство новог народа Божјег произлази из личносне заједнице коју је створио оваплоћени Логос. Божански Логос је постао спона која уједињује, која окупља људе „са четири ветра“ или „краја света“.

Божанска и људска екстаза

У свом покушају да нагласе везу између Божјег јединства и јединства новог народа, Ареопагит и св. Максим Исповедник говоре о Божјем екстатичком делу. Ова божанска екстаза је схваћена као Божја делатност и као Његово обитаванье у срцу људске реалности. Тако оваплоћење указује на излазак Бога из самог Себе, као и на Његово истовремено остајање унутар Себе, како би превазишао постојећи јаз између Бога и човека. Ова екстаза или Божји покрет се схвата у значењу Божанске љубави. „Јер Бог тако заволе свет да је Сина својега Јединородног дао“ (Јн 3, 16).

Божја екстатична љубав се не може ни са чим упоредити, јер је то љубав која надилази људско искуство. То је љубав која уједињује и спаја, дијаметрално је супротна људској љубави која је „делимична, физичка и разједињеног квалитета“. Док је Божја љубав „беспочетна“ и „бескрајна“, она која се креће „у непрестаном кругу: за Добро, из Доброг, у Добром и

7 J. D. Zizioulas, „Ауторитет Библије“, у *Екуменска ревија [Ecumenical Review]*, XXI 1969, 162.

према Добром“, људска љубав је „лажни лик“ или једно „одрицање“ праве љубави⁸. И аутор Ареопагитских списа и св. Максим Исповедник радије користе израз *έρως* када говоре о Божјој љубави. Сматра се да је израз „чежња“ „божанскији“ и да боље осликава чињеницу да је Бог, иако непокретан у Себи, начинио покрет да ослободи човека из његове раздјељености и усамљености. Тако је Бог у својој чежњи изашао из Себе Самог, и пошто се ипостасно сјединио са људском природом, без мешања, Он преноси Божанско јединство на људски ниво. Екстатички „излазак“, такође, оваплоћеног Логоса чини онтолошку основу онога што називамо „једно тело“. Тиме човек у и *кроз* Христа има могућност да учествује у савршеном Божјем јединству и јединственој заједници љубави. Ово је, верујем, и значење Христових речи: „Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно“. Божји излазак установљује могућност и почетак људског излажења из себе како бисмо се сусрели са Божјим Ти и остварили личну заједницу са Њим. Тако, у и *кроз* Христа, оваплоћену Реч, имамо узајамну екстазу. Бог се покреће *кроз* чежњиви излазак ван како би покренуо (усмерио) човека према Себи. Истовремено Он је и Онај који чини јединствену и екстатичну чежњу и одјекат љубави. Он је и љубав – *έρως* и онај који је љубљени – *εραστόν*. Као *έρως* он излази из Себе, а као *εραστόν* је покретачка снага која води ка Њему; они који су способни да ово чине примају Његову љубав⁹. У овом богословском контексту могу се разумети речи св. Игнатија: „Онај кога љубих се разапел“ (*ο ειός έρως εσταύρωται*)¹⁰. Из ове перспективе треба да читамо речи апостола Павла: „А живим – не више ја, него живи у мени Христос“ (Гал 2, 20)¹¹. Божји екстатички покрет према човеку и човеков слободни одговор као покрет љубави према Господу, који је такође екстатички, управо твори заједницу која је Нови Израил. Заједница новог народа у Христу јесте на тај начин сусрет који произлази из двоструког покрета, и Бога и човека. Кеноза Логоса јесте обухватање и уједињење људске природе, која је због греха постала подељена и распарчана. Као таква она (кеноза Логоса) конституише простор (*locus*) у коме сваки људски его (ја) може да гради свој сопствени лични и јединствени однос са Богом. Али, требало би још једном подвући на овом месту да нова заједница не претпоставља само „излажење“ Бога, него, такође, и „излажење“

8 *De Divinis Nominibus*, PG 3, 709bc. 712d.

9 „Ὁς μεν έρως υπάρχων το θείον και αγάπη κινείται, ως δε εραστόν και αγαπητόν κινεί προς εαυτό πάντα τα έρωτος και αγάπης δεκτικά“. Св. Максим Исповедник, *Ambiguum Liber*, PG 91, 1260c.

10 *Ad Rom* 6. Види такође Псеудо-Дионисије, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 709b.

11 Псеудо-Дионисије, *De Divinis Nominibus*, PG 3, 712a.

човека. Човек мора да одговори на Божју понуду нудећи слободно себе (своју сопствену егзистенцију) Њему који је постао „проклетство“ (Гал 3, 13), како би поново успоставио изгубљену заједницу човека са Творцем. Мислим да је у вези са овим важно истаћи да човек, на одређени начин, предаје своје ближње заједно са самим собом кроз своје слободно посвећење Богу. Слободно приношење једног проузрокује и изазива и приношење других. То је изазов који подстиче друге да чине исто. Другим речима, приношење једног доприноси развоју и расту целокупног Тела Цркве и њеног сазревања. У овом смислу приношење једног постаје еклисијални чин од католичанског значаја. Тачније, ово приношење од стране једног јесте оно што одводи приношењу осталих, а које имамо на уму када певамо на Св. Литургији: „Сами себе и један другог и сав живот свој Христу Богу предајмо“.

Личност Оца као узрок божанског јединства

Разматрајући питање о јединству народа, треба ставити још неколико примедби које могу додатно расветлити ову тему. Прва тачка која заслужује да јој се прида подробније тумачење јесте веза између Божјег јединства и јединства народа Божјег. Питање је јасно постављено, као што је већ Христос истакао: „да буду једно, као што смо ми једно“. Божје јединство је модел (образац) јединства народа. Заправо, народ може бити један само зато што је Тројични Бог пуноћа јединства¹². Допустите ми да овде начиним догматску анализу. У предању грчких отаца обично стоји да је извор, почетак и возглављење унутартројичног јединства – Личност Бога Оца. На тај начин јединство Божје се схвата као „лична“ димензија. Један Бог није недостижна божанска природа, већ је то Отац, који је узрок постојања

12 У животу надсуштствене и животворне Тројице, јединство се јавља не као нека додатна или сложена категорија, већ као потпуно радикална реалност која је изнад свих спајања и подела. Број „Један“ као аритметичка категорија је недовољан да прикаже Божанско јединство. Јединство као математички концепт претпоставља мешање. Али ми знамо, објашњава св. Јован Дамаскин, да само они који су „састављени из несавршених делова морају да се мешају“. Такође знамо да „је мешање почетак дељења“. Међутим, не постоји ништа унутар Тројичног живота што није савршено, или што је сложено, или што води одељивању. Три Божанске Ипостаси су апсолутно савршене и стога се не може јавити никаква подела међу Њима. Три божанске Личности су уједињене на такав начин „не да би се мешале, већ да би се предавале једна другој и да имају своје биће једна у другој несливено и неразлучно“. Док је свака божанска Личност савршена у Себи и има свој сопствени начин постојања, истовремено „свака од Њих се односи према другима онолико блиско колико и према самој Себи“. *De Fide Orthodoxa*, Lib. I, PG 94, 824a–828c.

другим двама божанским Личностима. Отац, као први међу Личностима, (пре)даје Себе другим двама божанским Личностима, рађајући Сина и исходећи Духа Светог, на тај начин остварујући јединствену заједницу која почива на Његовој власти. Ово „предаје себе“ морамо схватити као заједничарење божанске суштине Оца са Сином и Духом Светим. Екстаза Оца јесте дело слободе и љубави. То је лична кеноза, такорећи, једно „неиспражњиво испражњење“ (*akenotos kenosis*) Оца за добро друге две божанске Личности. Син и Дух Свети слободно одговарају на „изливање“ Очево љубави. Они нити узимају Очево љубав за сопствену корист, нити је отимају (Фил 2, 6), већ у љубави предају своје постојање и живот Оцу, као што је и Он предаје Њима. Ово предавање (*antidosis*) у љубави и слободи се пројављује као потпуна послушност Очевој вољи¹³. Мислим да је из овог што смо истакли јасно да узрок Бога и божанског јединства није божанска природа, већ Личност Оца. Божје јединство и унутартројични живот нису последице једне природе, већ постојања Оца кроз кога и Син и Дух Свети добијају своје постојање. „Све што Син и Дух Свети поседују“, каже св. Јован Дамаскин, „јесте од Оца, чак и само њихово биће; иако Отац није ни Син ни Дух Свети. И ако Отац не поседује одређену особину, не поседују је ни Син ни Дух: и кроз Оца, односно због Очевог постојања, постоје и Син и Дух, и кроз Оца који поседује квалитете и Син и Дух поседују исте“¹⁴.

Личност Сина као узрок еклисијалног (црквеног) јединства

Тако је у животу Свете Тројице Личност Бога Оца та која је једини узрок постојања друге две божанске Личности и према томе јединствени принцип бића Божјег. Личност Оца је онтолошка основа бића Божјег, заједнице Трију Личности. На исти начин је у Цркви Личност Оваплоћеног Логоса та која чини свако људско биће непоновљивом личношћу, тако што установљује заједницу личности по слици заједнице три божанске Личности. Оваплоћени Логос је пренео божанско јединство на људски ниво у виду личносне заједнице. Оваплоћени Логос постаје онтолошко начело нових људи. Ово значи да је могуће да постоји јединство људи јер постоји Христос. Личност Оваплоћеног Логоса је та која открива аутентичну личност човека и чини да је свако људско биће непоновљива личност у заједници са другим личностима. Шта ово значи? Шта подразумевамо када кажемо да Оваплоћени Логос открива аутентичну личност човека и оснива заједницу личности? На

13 Види мој чланак „Парадосис: Православно схватање предања“, *Sobornost Incorporating Eastern Churches Review*, 4:1, 1983, 31.

14 *De Fide Orthodoxa*, Lib.I, PG 94, 824ab.

први поглед ми просто сматрамо да Бог Логос поново успоставља у својој Личности лик Божји који је био нарушен грехом, овим отварајући пут човеку да превазиђе своју отуђеност, изолованост и индивидуалност. Ово, такође, значи да успостављање јединства нових људи не може да постоји изван заједнице личности. Јединство људи (народа) није последица неког појединачног спољашњег учења. Уједињујућа снага људи није неко теоретско учење. Слично томе, ова јединственост није заснована ни на новом заједничком закону (поретку), са новим заповестима и правилима. Хајде да поново размотримо ову тему: јединственост људи Новог завета лежи у чињеници да $\lambda\acute{o}\varsigma$ постоји само као заједница личности. Његово јединство се не сме схватити у смислу људског слагања (усаглашености, сложности), нити чак метафизичког веровања, већ као возглављење у јединственој Личности оваплоћеног Логоса. У крајњој анализи ово значи да ако постоји јединство, то је зато јер је обнављање људске личности извршено у Христу. Апостол Павле је ово добро истакао у Посланици Ефесцима: „А сад у Христу Исусу, ви који сте некад били далеко, постадосте близу крвљу Христовом. Јер Он је мир наш, који и једне и друге састави у једно и разруши преграду која је растављала, то јест непријатељство, укинувши телом својим закон са његовим заповестима и прописима, да оба сазда у самоме себи у једнога новог човека, стварајући мир; и да помири са Богом и једне и друге у једном телу крстом, убивши непријатељство на њему... Тако, дакле, нисте више странци ни дошљаци, него сте суграђани светих и домаћи Божји“ (Еф 2, 13–19).

Овај одељак ап. Павла се, пре свега, односи на незнабошце који су „сунаследници и сутелесници и судеоници“ обећања Божјег у Христу према Јеванђељу (Еф 3, 6). Ово је, такође, значајно и за боље разумевање јединства личности у једном телу Цркве. Ствар је у томе да су у Личности Христовој све разлике и подељености укинуте. А ми знамо да је трулежност људске природе последица отпадања од првобитног, Богом установљеног, јединства. Хајде да још мало разрадим ово.

Уједињујућа енергија Створитеља

Свесни смо да када говоримо о стварању подразумевамо да Бог, слободно и из љубави, употребљава своју Личносну способност да ствара потпуно нова бића. Стварање *ex nihilo* указује на то да је Бог створио реалности које су (потпуно) изван Његовог сопственог Бића. Али иако је Он створио реалности изван Себе и упркос чињеници да постоји „бесконачна“ дистанца, или пре онтолошки јаз ($\chi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$), између природе Божје и створених бића,

Божја намера није била да створи бића која неће учествовати у Његовој слави. „Јер Бог“, објашњава Дамаскин, „Који је добар и изнад сваког добра, није налазио задовољење у самосагледавању, већ је Његова неизмерна доброта пожелела да одређене ствари настану и уживају у Његовим даровима и деле Његову доброту, Он је све привео у биће, створио је све видљиво и невидљиво. Тако чак и човека који је спој видљивог и невидљивог“¹⁵. Овај онтолошки јаз између нествореног Бога и Његових створења бива превазиђен Божјом љубављу и Његовим непрестаним одржавањем (у постојању) свега створеног. Ово значи да упркос чињеници да Бог ствара бића изван Себе још увек постоји снажна веза између Њега (самог) и твари. Бог укида бескрајну удаљеност између нествореног и створеног Својом уједињујућом и савршеном енергијом која све испуњава (прожима). Поново морам да цитирам св. Јована Дамаскина који говори о: „Божанском утицају и деловању“, који је у себи „један и прост и невидљив... јесте и многобројан без дељења међу раздџенима, и окупља и преображава раздџене у своју сопствену једноставност. Јер све створено жуди за тим и у томе има своје постојање. Он такође даје свим стварима биће према неколико њихових природа, и сам је биће ствари које постоје, живот живих, разум разумних, мисао мислећих. Али је сам по себи изнад разума и ума и живота и суштине“¹⁶. Првобитни призив створеним бићима имао је за циљ јединство створеног са Творцем. И иако се створено, према својој природи, налази изван Бога, његов призив и крајња судбина јесу постојање у заједници са Богом и учествовање у Његовој доброту. Овде треба истаћи да се веза између створеног и нествореног мора схватити не само у смислу зависности, већ и Божјег проницања универзума и Његовог држања и садржавања. Божја сила ствара, држи у јединству и уједињује сва бића. Св. Григорије Ниски је врло експлицитан по овом питању: „Божја моћ“, говори он, „искусно и мудро, пројављује се у створењима, и прожимајући све, присаједињује делове целини, и употпуњује целину деловима, и једном силом држи заједно читав свемир“¹⁷. Бог Творац држи сва створена бића заједно у постојању и у јединству и заједници са Самим собом. Бог „извор лепоте и свега доброг“, додаје Ареопагит, „јесте узрок свега (ποητικόν αἰτίου), и покретач свега, и држи све заједно у љубави Своје лепоте... и међу ство-

15 Исто, Lib. II, PG 94, 864c–865a.

16 Исто, Lib. I, 860c.

17 *О души и васкрсењу*, PG 46, 28a. За детаљнију расправу погледај D.L.Balas, *Μετουσία Θεού. Човеково учествовање у Божјем савршенству према св. Григорију Ниском*, Рим 1966, 115–120.

реним бићима не постоји ништа што не учествује у Богу и у лепоти¹⁸. Једна од карактеристичних особина нестворене силе јесте „да прожима и шири се у сваки део природе створених бића“¹⁹. Мада тема Божјег испуњавања и прожимања Његових створених бића има једну философску позадину, наиме стоичку и неоплатонистичку²⁰, светоотачко разумевање ове теме иде даље од философских достигнућа. Јединство је од стране отаца схваћено у потпуно дидлијском и догословском смислу. Они нису о томе говорили у духу спекулације, већ увек и непрестано у оквирима сотириолошког значења (контекста). Заправо дожанско „излагање“ и Божје деловање, Тројична љубав, јесте та која позива створена бића да учествују у дожанском јединству и слави.

Деструктивни карактер греха

Првобитно јединство и повезаност (συνάφεια) читавог створеног света са Богом, симфонија (σύννοια) свих бића једних са другима нарушена је грехом. Како бисмо боље схватили јединство народа Божјег, неопходно је рећи неколико речи о деструктивном карактеру греха. Грех уводи несклад и пометњу у створени свет. Чак и материјални свет подлеже дејству греха. Грех се у светоотачкој антропологији схвата као катастрофа изазвана слободном вољом мислећих бића. Одступање је то које је проузроковало да цео свет отпадне од свог Творца. Првобитни призив односио се на јединство, али грех је увео поделу.

Чињеница је да је грех стално раздвајање, распадање и укидање јединства које је Бог створио. Грех је одвајање и разарање хармоније створеног. Аутор Ареопагитских списа говори о греху као о „нехармоничном мешању супротних елемената“²¹. На тај начин, у условима греха, човек бива одвојен од Бога као и од свог ближњег. Ово у крајњој анализи значи да су сада сопство и мржња уведени уместо љубави према „другим“ људима. У том смислу Жан Пол Сартр је говорио о другоме као о „паклу“ и „греху“. „Мој првородни грех је постојање другог“²². Стање греха (палости) упућује на то да човек не схвата себе више као личност која је у односу са Богом и другим

18 *De divinis Nominibus*, PG 3, 701c–704b.

19 *Cathech. Or.* (Православне катихезе), издао J. H. Srawley, 118, 10–119, 3. PG 45, 80d.

20 Погледај J. Dupont, *Gnosis. La connaissance religieuse dans les epitres de St. Paul*, Louvain 1960, 461–468, 463–466. Види, такође, D. L. Balas, *op.cit.*, 117.

21 *De Divinis Nominibus*, PG 3, 809bc.

22 *Биће и нишјавило. Феноменолошки есеј о православлу*, превео X. E. Барнс, Њујорк, 1956, 352.

људима, већ као индивидуу. Под тешким бременом простора и времена, човек као индивидуа следи свој сопствени пут који не одводи никуд. Идеал „моје постојање за друге и постојање других за мене се схвата као илузија или пре као услов за вежбање у лажи²³. Из ове перспективе човек је диће „које је оно што није и које није оно што јесте“²⁴. У стању греха први човек, уместо да буде „диће за“ друге (Хајдегерово „mit sein“), затиче себе у стању потпуне изолованости – „источно од Едема“ (Пост 3, 24). Речи Господње које су му упућене: „у зноју лица свога јешћеш хлеб“ (Пост 3, 19), описују трагедију супротстављања и одвајања од Бога. На овај начин је слободним пристанком на грех првобитна веза између човека и Бога уништена. И тако је човек, уместо да љуби Бога и буде Његов слуга, у свету за који је био назначен као пророк, свештеник и цар²⁵, постао странац.

Другим речима, грех се састоји од ограничавања човека на његову индивидуалност. То је свођење људске личности у оквире њеног сопственог постојања. Тако кроз грех човек постаје странац у односу са Богом, странац у свом односу са „другим“ људима, странац чак и према самом себи. Грех, као растављање и одвајање, проузрокује растројење и разарање саме људске личности. Грешан човек је другим речима подељена личност. Првобитна и природна целовитост људске личности је нарушена и разорена грехом. Не могу наћи ни једно јасније објашњење поделе људске личности од оног које је изложио ап. Павле: „Јер добро, што хоћу, не чиним, него зло, што нећу, оно чиним. А кад чиним оно што нећу, већ не чиним то ја, него грех који живи у мени... Али видим други закон у удима својим који се бори против закона ума мојега, и поробљава ме законом греха који је у удима мојим. Ја јадни човек! Ко ће ме избавити од тела смрти ове?“ (Рим 7, 19–24).

Обнављање људске личности

Растројење људске личности утиче и на саму структуру човековог дића. То је, како би рекао св. Григорије Ниски, истинска „анализа“ човека²⁶. Првобитно јединство душе и тела постало је кроз грех коледљиво и непостојано. Укратко, грех поништава човека као личност. Ово раздвајање самог његовог дића омогућава му да води подвојен и нецеловит живот само за себе и на тај начин одузима му могућност живљена у заједници

23 Исто, 88.

24 Исто, 100.

25 Види Г. Флоровски, „Тама ноћи“, у *Сиварање и сјасење*, Белмонт, Мас., 1976, 85.

26 „Εἰς γῆν διὰ τῆς ἀμαρτίας ἀναλυθέντος“. *In Illud...*, PG 44, 1312a.

са другима и са Богом. Једино кенозом Личности Логоса Божјег остварује се нова твар и обновља људска личност. св. Григорије Ниски користи израз *αναστοιχειώσις* (пресастављење, пресаздање) да истакне радикалну промену која се догодила у самој структури људског постојања. Обнова или, боље речено, поновно успостављање људске личности долази од Личности оваплоћеног Логоса, чиме је уследило и обнављање изворне *κοινωνία*-е. Као што је и зло „ушло у мноштво личности кроз једног човека на наредне генерације“, слично томе се „добро урођено људској природи дарује сваком човеку као једној целини“²⁷. Св. Максим Исповедник воли да то објасни тиме „да оно што је било апсолутно непокретно по природи се покренуло и да се Бог оваплотио како би спасао изгубљеног човека“. Спасење се схвата у смислу сједињења раздвојене људске природе. Тако је дожански Логос, својом кенозом успоставио пређашњу складност у природи. Узимањем људске природе на Себе Христос повезује раздвојене делове наше природе не би ли поново успоставио једну савршену целину²⁸. Заиста, Христос је тај који окупља све заједно у једно (Еф 1, 10).

На овом месту волео бих да подвучем чињеницу да је уједињење раздвојене људске природе Божји акт који је „личан“: дозволите ми да ово укратко разјасним. Претходно сам у овом чланку покушао да објасним, следећи отачко учење, да је узрок Божјег јединства Личност Оца, а не непричасна Божанска суштина. Такође сам, аналогно овоме, покушао да објасним да јединство народа Божјег почива на Личности оваплоћеног Логоса. Ово значи да јединство, и као унутартројична заједница и као заједница људи у Христу, није једна „онтолошка неопходност“; она није условљена ни Божјом природом као оном која се тиче јединства у Богу, нити људском природом као оном која се тиче јединства у Цркви. Народ није један зато што сви припадају и деле исту природу, већ зато што кроз лично унижење друге дожанске Личности, они (народ, људи) сами постају личности, тако што на личан начин учествују у Христовом животу. Личност Христова, а не безлична суштина, јесте та која обнавља људске личности. Појам „личности“ јесте основно хришћанско учење које почива на истини

27 Исто, 1312ab.

28 „...Κινείται το πάντη κατά φύσιν ακίνητον, και Θεός άνθρωπος γίνεται, ίνα σώση τον απολόμενον άνθρωπον, και της κατά το παν καθόλου φύσεως δι' εαυτού τα κατά φύσιν ενώσας ρήγματα, και τους καθόλου των επί μερους προσφερομένους λόγους, οиς η των διηρημένων γίνεσθαι πέφυκεν ένωσις, δείξας την μεγάλην βουλήν πληρώση του Θεού και Πατρός, εις εαυτόν ανακεφαλαιώσας τα. πάντα τα εν τω ουρανώ και τα επί της γης, εν ω και εκτίσθησαν. Αμέλει τοι της καθόλου των πάντων προς εαυτόν ενώσεως, εκ της ημών αρξάμενος διαιρέσεως γίνεται τέλειος άνθρωπος, εξ ημών δι' ημάς καθ' ημάς...“. *Ambiguorum Liber*, PG 91, 1308d–1309a.

да је Бог личност и на чињеници да је човек створен по лику Божјем не да би остао затворен у самога себе, већ да би учествовао у божанском животу заједно са другима. Мада је израз *prosopon* добро познат у класичној Грчкој, он једино у хришћанској мисли, тачније у грчком светоотачком предању, налази свој богословски садржај. Ни у Аристотеловом систему, нити у Платоновој философији, нити код стоика, чак ни у обнови платонске традиције у средњем веку и у неоплатонизму, појам „личности“ није стекао задовољавајуће и право значење. Немогућност грчке философије да пружи позитиван одговор на питање личности лежи у чињеници да се личност схвата искључиво као људска и створена реалност. Према грчким философима, личност је ограничена унутар времена и простора. Увек је под тешким јармом времена и простора које тегле људи свих генерација. Чак су и сами богови представљени као заточеници овог двоструког јарма. Тако људска личност, вукући време и простор, постаје један трагични феномен. Античка трагедија живо описује драму људског бића које терано неком невидљивом силом, следи пут патње, жалости и бола. Коришћење маски у грчким трагедијама не изражава ништа друго до човекову јаку жељу да се ослободи и превазиђе своју судбину. Антички свет нам приказује обезличеног човека, безнадежног и умирућег, који је под јармом времена и простора непрестано у самртничким мукама, а ипак не умире. Ово је људско биће које је поробљено грехом и смрћу. Можемо говорити о греху као о сили која обесправљује човека као аутентичну личност. Св. Григорије Ниски говори да је човек грехом заменио лик Божји, тј. своју истинску личност, маском (*προσωπεῖον*)²⁹. Хришћанско Јеванђеље је оно које објављује истинску вредност људске личности. У и кроз Јеванђеље људска трагедија је преображена у нову реалност. Ово преображење се схвата у смислу обнове оног што је скривено и помрачено у људској личности. Св. Григорије Ниски помиње „поново осликану и обновљену икону Божју“³⁰. Тако значај и јединственост Јеванђеља леже у чињеници да је човеков безизлазни положај, приказан у грчким трагедијама, превазиђен. Кроз све животне патње и страдања човек може сада да чује охрабрујући глас Божји показан у телу: „Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити. Узмите јарам мој на себе и научите се од мене; јер

29 *De Hominis Orificio*, PG 44, 193с. За даљу дискусију на тему „личности“, види: Х. Јанарас, *Το Οντολογικόν Περιεχόμενον της Θεολογικής Εννοίας του Προσώπου*, Атина, 1970. Ј. Зизиулас, „Од маске до личности“. *Χαριστήρια εις τιμήν του Μητροπολίτου Γέροντος Χαλκηδόνας Μελίτωνος*, Θεσσαλονίκη 1977.

30 Види моју књигу: *Последице њада и дања новога рођења (Према антиројологији Св. Григорија Ниског)*, Атина 1973. (на грчком), 165–169.

сам ја кротак и смирен срцем, и наћи ћете покој душама својим. Јер јарам је мој благ, и бремене је моје лако“ (Мт 11, 28–30).

Јединство народа, јединство личности

Закључак који покушавам да изведем јесте тај да је јединство народа Божјег јединство личности. Ово прецизније значи да јединство тела Цркве није резултат сапостојања одређених индивидуа које прихватају исте теоријске или моралне принципе, већ је оно заиста заједница свих оних који слободно учествују, сходно томе колико им је даровано, у животу божанских Личности. Заправо свети оци појам личности схватају првенствено као богословски појам. У крајњој анализи ово значи да је изван Бога идеја личности само једна илузија. Другим речима, аутентична (истинска) личност јесте нестворена реалност.

Зато што је личност нестворена реалност, она је апсолутно слободна од сваке нужности, чак и од „нужности“ (ако се можемо тако изразити) сопствене природе. У овом богословском контексту можемо разумети преданост грчких отаца да непрекидно инсистирају на томе да је узрок божанском јединству Личност Бога Оца, а не заједничка божанска суштина. Личност Оца је гарант светотројичног јединства, јер Он слободно даје сопствену природу Сину и Светом Духу, на тај начин установљујући личносно и непоновљиво божанско јединство и заједницу.

И поново се, у овом богословском контексту, може боље разумети чињеница да је у свом самоиспражњењу вечни Бог Логос живео међу нама слободно како би у својој богочовечанској Личности остварио васпостављење (αποκατάστασις) људске личности. Ово другим речима значи да је јединство и заједница личности у Цркви могућа захваљујући томе што је друго лице Свете Тројице постао један од нас узевши на Себе једну, конкретну и посебну људску природу. Тако је Бог Логос који је исте суштине са Оцем кроз своје божанство, постао исте суштине и са нама кроз своје човештво, пресаздао је људску личност и пренео божанско јединство на људски ниво. Зато је јединство људи, како смо већ закључили, одраз и лик божанске заједнице; или, да то много прецизније искажемо, јединство народа Божјег је богочовечанско (теандрично). Сматрам да на одређени начин можемо видети богочовечански карактер народа Божјег у самим Христовим речима, које су сачуване код јеванђелиста Јована: „Ја у њима и ти у мени, да буду усавршени у једно“ (Јн 17, 23).

У светлу онога што је до сада речено, мислим да је јасно да је истински домет људске личности откривен у и *кроз* Христа. Такође верујем да је

јасно да јединство народа Божјег, ова посебна заједница личности, јесте могућа једино „*εν Χριστώ*“. Једино нам се у Христу пружа могућност да видимо ко је Бог, како у Његовој личности тако и кроз Његов однос према нама. Стога је ово „*εν Χριστώ*“ неопходна претпоставка јединству људских личности у једном Телу Цркве. Тако „*εν Χριστώ*“ не значи да је заједница народа Божјег само једна хуманитарна организација нити чак друштво верника, већ је она заиста тело оваплоћеног Бога; тело које је присутно у својој целости кроз непрекидно присуство Христа и Духа Светог у људској историји.

Јединство у Духу Светом (вера и свете тајне)

Чињеница да је Христос присутан усред свог стада у сваком историјском „сада“ очигледно указује на то да се јединство народа не заснива на неком апстрактном слагању (договору), већ на непосредном и личном односу. Овај однос изграђује Дух Свети, кроз веру и свете тајне. „Јер се једним Духом сви ми крстисмо у једно тело“ (1 Кор 12, 13). „Јер један је хлеб, једно смо тело многи: пошто се сви од једног хлеба причешћујемо“ (1 Кор 10, 17). „Једно тело, један Дух... један Господ, једна вера, једно крштење“ (Еф 4, 4–5). На тај начин, вером и светим тајнама, Христос у Духу Светом преузима наше личне егзистенције и допушта нам да будемо у заједници са Њим, тј. да егзистенцијално учествујемо у Његовом сопственом животу. У овом смислу јединство тела Цркве није једнострано јединство, нити је безусловно дато, већ изискује личну човекову афирмацију на исто тако лични позив упућен од стране Бога. Христово личносно укључивање у људску судбину позива наше сопствене судбине да буду утеловљене у Његово тело. Обнављање људске егзистенције и јединство „новог човека“ остварују се на личном нивоу чином прихватања Христовог живота и посебно његових кључних момената, тј. смрти и васкрсења. Зато човек, да би пренео на свој живот јединство остварено у Личности оваплоћеног Логоса, мора егзистенцијално да прихвати једном за свагда догађај Христове смрти и васкрсења. „...Сви који се крстимо у Христа Исуса, у смрт његову се крстисмо. Тако се с њим погребосмо кроз крштење у смрт, да би, као што Христос устаде из мртвих славом Очевом, тако и ми ходили у нови живот“ (Рим 6, 3–4). На тај начин се кроз крштење живот и васкрсење – који су постигнути Христовом добровољном смрћу, остварују у самој човековој егзистенцији. Пролажењем кроз тајну Христове смрти и васкрсења, сваки верник се облачи у Христа. Очито да је смрт верника у крштењу символ и подражавање праве смрти. И мада смрт није реална

већ само њена слика, последице које следе јесу реално превазилажење смрти. У овоме лежи тајна васкрсења човека и његово прослављање у Цркви. Кроз ово подражавање и симболизам човек прима дарове васкрсења. Интересантно је подсетити се у вези са овим на оно што нам је оставио записано св. Симеон Нови Богослов. Иако св. Симеон следи предањско учење отаца о св. тајни крштења и препознаје је као чин терапије (излечења), препорода и обновљења човека, он такође говори о другом крштењу које назива „крштење у Духу Светом“. Ово друго крштење јесте стање (период) хришћанског живота које обезбеђује и остварује дејство св. тајне крштења. Друго крштење потврђује јединственост и значај првог. То је такорећи сведочење или непрекидно присуство дарова добијених крштењем. Заправо ово друго крштење није ништа друго до покајање које пружа сваком хришћанину дубоко поимање његове хришћанске савести и већу свест о Христу као Господу и Спаситељу³¹. Ово крштење у Духу Светом претпоставља личну кенозу верника кроз покајање и заиста оно је средство за достизање у Духу Светом крајњег циља, тј. обожења.

„Покажи истинско покајање“, објашњава св. Симеон, „у свим својим делима и речима, како би могао да задобијеш благодат Светог Духа. Јер овај Дух, када сиђе на тебе, постаје као сноп светлости на теби, који те потпуно испуњава на један неисказив начин. Пошто те обнавља, мења те од пропадљивог у непропадљивог, од смртног у бесмртног, од сина човечијег у сина Божјег и бога по усиновљењу и благодати“³². Од велике је важности за наше изучавање да овде сагледамо на који начин св. Симеон повезује крштење у Духу са јединством народа Божјег. Његово објашњење је у основи синтеза новозаветног материјала, а јединство о коме говоримо је приказано као Светотројични (начин) живот(а). Како би објаснио свој став, св. Симеон користи пример куће, врата и кључ(ев)а. Кључ од врата, објашњава он, јесте Дух Свети, „јер кроз Њега и у Њему ми смо прво просветљени умом. Очишћени смо и просветљени светлошћу познања; крштени смо одозго и поново рођени (уп. Јн 3, 3–5) и постали смо деца Божја“³³. Врата куће јесте сам Син, „јер Он каза, Ја сам врата; ако ко уђе кроза ме спашће се, и ући ће и изићи ће, и пашу ће наћи“ (Јн 10 7, 9)³⁴. Нај-

31 *Discourses*, XXXII, 77–84. Sources Chretiennes, 113, ed. В. Кривошеин, 244.

32 *Discourses*, XXXII, 78–85. Op.cit., стр. 244. Енглески превод је преузет из књиге *Свети Симеон Нови Богослов. Класична дела Западне духовности*, превоо С. Ј. de Catanzaro, Њујорк 1980, 337.

33 *Discourses*, XXXIII, 153–157, 260. Превоо К. Ј. Де Катанзаро, 343. Види такође, исто, 97–99, 256. Превоо 341.

34 Исто, 95–96, 256. Превоо 341.

зад, сама кућа је Отац. Христос је о овоме говорио када је рекао: „у кући мога Оца многи су станови“ (Јн 14, 2)³⁵. Св. Симеон је овде јасно истакао да се учествовање у божанској слави постиже у и кроз Духа Светог. Он користи ову слику како би увео човека у дубљи смисао важности крштења у Духу. Према њему, кључна ствар коју треба урадити јесте схватити да једино у и кроз Духа Светог ми познајемо Бога, постајемо Његова деца и сапричасници Његове незалазне светлости. Управо ово присуство Духа Светог у људској личности конституише њено божанско усиновљење и унутрашње преумљење. У овом контексту можемо схватити речи ап. Павла: „него сâм Дух се моли за нас уздисајима неизрецивим“ (Рим 8, 26) и поново, „посла Бог Духа Сина својега у срца ваша, који виче: Ава, Оче!“ (Гал 4, 6). Имајући на уму оно што смо овде истакли, доћи ћемо до закључка да је Дух Свети послат свету, у име Сина, да сведочи (Јн 5, 23) и да приводи људе к Њему и кроз Њега Оцу светлости. „У богословском речнику“, говори св. Симеон, „користимо појам куће за Сина, као што користимо и за Оца, јер је Он (Христос) рекао: као *ѿи*, Оче, *ѿи*о си у мени и ја у њима, и они у мени и ја у *ѿеди*, Оче, да можемо *ѿи*и једно (уп. Јн 17 21. 23), заједно са Духом Светим. Такође, Господ говори: „Уселићу се у њих, и живећу у њима“ (2Кор 6, 16). *И њему ћемо доћи и у њему ћемо се насѿаниѿи* (Јн 14, 23) Духом Светим“³⁶.

Мада не само у тројичном богословљу св. Симеона Новог Богослова, већ такође и у целокупном светоотачком предању постоји чврсто сведочење да Дух Свети омогућава целовитост раздѐљених људи и обнову разједињене људске природе. Утешитељ улази у свет како би био уједињујућа сила новог Царства, једна сила која води све вернике једној вери и једном Господу. У ствари сâм Дух Свети је уипостазирано (оприсутњење) царство(-а)³⁷, и Он (Дух Свети) чини од људи „царско свештенство“ и „народ свети“ (1Пт 2, 9). Тако, да цитирамо св. Максима Исповедника: „велики је и скоро безграничан број људи, жена и деце међусобно раздвојених и веома различитих родом и изгледом, националношћу и језиком, животом и узрастом (старошћу), умонастројењем и уметношћу, начином живота, обичајима и занимањима; научним знањем и положајем (чиновима), судбинама, карактерима и расположењима, који налазећи се у Цркви, од ње дивају наново рођени и пресаздани Духом. Она даје и дарује свима подједнако исти божански лик и звање, тј. да буду и да се називају Хри-

35 Исто, 100–101, 256. Превод 341–342.

36 Исто, 160–176, 260–262. Превод 343. (Овај део је погрешно преведен на енглески).

37 „Βασιλεία ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ Ἁγίον“ св. Григорије Ниски, *Adversus Macedonios*, ed. Ф. Милер, 102, 27–30. PG 45, 1321a.

стови. И још им Она дарује једну просту, недељиву и неразориву везу вере, која не дозвољава да се пројаве (чак ако и постоје) многе и безбројне разлике свакога, узводећи их све у свеопштост и сједињујући их у њој. Следствено томе, нико ништа не издваја од општега ради себе. Сви срastaју и сједињују се један с другим једном простом и неподељивом благодаћу и силом вере³⁸. Живот у Духу Светом претпоставља веру („који верује и крсти се биће спасен“, Мк 16, 16), сапостоји са вером („Овај Дух сведочи нашем духу да смо деца Божја“, Рим 8, 16) и истиче веру („И нико не може рећи Исус је Господ, осим Духом Светим“, 1Кор 12, 3)³⁹. Ово значи да вера народа није прихватање одређених метафизичких аксиома, нити скупа правила датих људима на њихово морално усавршавање од стране Бога који ауторитативно дела изван људске историје. Вера укључује једно егзистенцијално слагање у Духу Светом. Она је „плод Духа“ (Гал 5, 23), харизма, на коју човек одговара на потпуно лични начин. „Наша вера, браћо“, узвикују православни патријарси Истока у својој чувеној Енциклици из 1848. године, „није од човека нити човеком“⁴⁰. И управо из овог разлога народ Божји, као целина поседује духовност која га чини „браниоцем (заштитником) вере“⁴¹. Веома је важно истаћи у вези са овим да се вера „у Духу Светом“ не схвата искључиво као поседовање њено на једном индивидуалном нивоу: она пре налази своју важност у контексту црквене заједнице. Другим речима, лична вера је у потпуној хармонији са вером католичанске Цркве. Ово значи да вера сваког од нас појединачно у телу Цркве постаје заиста православна онда када се поистовети са саборном свешћу Цркве и изрази као „јединство у вери“. Живот у Духу Светом, тј. живот личности које су повезане међусобно једним крштењем, једном вером и истоветношћу искуства, остварује се на евхаристијском

38 *Μισθιαίοιυια*, I, PG 91, 665–8. Цитирано према В. Лоски, *Μισθιχνα θεολοίυια Ισθιочне Цркве*, Плимут, 1957, 164–165. Превод преузет из *Μισθιαίοιυιε* св. Максима Исповедника, IntRes verujem.org. Превео са грчког изворника еп. Артемије Радосављевић.

39 „...Η ομολογία της του Υιού Κυριότητος, εν Πνεύματι Αγίω τοις καταλαμβάνουσι γίνεται, πάντοθεν τοις διά πίστεως προσευγίζουσι προαπαντώντος του Πνεύματος... αλλά χρητην εις τον Κύριον προῦποκεισθαι πίστιν, δι’ ης η ζωτική χάρις τοις πιστεύουσι παραγίνεται... Αλλ’ επειδή και η διά του Υιού διακονουμένη χάρις ήρτηται της αγεννήτου πηγής, διά τούτο προηγείσθαι την εις το όνομα του Πατρός πίστιν ο λόγος διδάσκει, του ζωογονούντος τα πάντα“. Св. Грогорије Ниски, *Adversus Macedonianos*, ed. Ф. Милер, 103, 8–106, S. PG 45, 1321b–1325a.

40 J. H. Кармирис, *Доимайски и символички сѳоменици саборне ѳравославне Цркве*, II, Грац 1968, 1002.

41 Исто, 1000.

сабрању. Евхаристијско сабрање јесте конкретна пројава заједнице са Богом у Христу и Духу Светом. То је остварење, кроз призив Духа Светог од стране Цркве, једног Тела. „Када се хранимо“, говори св. Никола Кавасила, „најсветијим Хлебом и пијемо дожанску Чашу, ми учествујемо у истом телу и истој крви коју је Господ наш узео и тако смо уједињени са Њим који се ради нас оваплотио, умро и васкрсао“⁴². Евхаристија је превладавање сваке раздвојености; она поново успоставља исконску симфонију између Бога и човека. У њој сваки учесник (причасник) постоји као личност у заједници и са Богом и са другим људима. Заједничарећи у хлебу и вину, човек истовремено постаје и причасник целог Христа, који „се ломи а не раздвојује“ и причасник читаве Цркве. Или боље речено, у Евхаристији сваки човек постаје *totus Christus* (потпуни Христос) и цела Црква. Тако Евхаристијски хлеб представља главну спону црквеног јединства. Заиста, Евхаристија је историјско остварење Христових речи: „Ја у њима и Ти у мени, да буду усавршени у једно“ (Јн 17, 23). Човек, једући хлеб у условима пада „у зноју лица свог“ (Пост 3, 19), показује и заправо се држи своје изолованости и индивидуалности. Насупрот томе евхаристијски хлеб, силом Светога Духа, очувава јединство људских личности у Христу.

„И славу коју си ми дао ја сам дао њима“. Када наглашавамо чињеницу да Дух Свети твори јединство у Христу и када покушавамо да схватимо ово јединство у смислу заједнице, поново долазимо до кључног места уласка и пребивања Духа Светог у људској реалности. Испуњујући тело Цркве, Дух Свети конституише славу и величанство народа, јер је сам Дух Свети слава и величанство. У својој молитви за јединство Христос истиче своју повезаност са Духом и чињеницу да Његов однос са Оцем може бити Духом Светим, на један аналогни начин, пренет и на животе оних који Га следе. „Славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно као што смо ми једно“. „Сама Христова слава“, указује св. Григорије Ниски, „јесте Дух Свети који се даје Христовим ученицима изливајући се на њих, јер оно што је разасуто не може бити другачије уједињено осим у заједници Духа Светог“. Тако Христос Духом Светим дарује свој сопствени живот животима свих који желе и спремни су да Га приме. Једино Духом Светим приступамо Христу. „Ако пак неко нема Духа Христова, он није његов“ (Рим 8, 9). Дух је слава, као што је сам Христос истакао приликом обраћања Оцу: „Прослави мене славом коју сам имао са тобом пре стварања света“ (Јн 17, 5). Када св. Григорије Ниски тумачи овај део из Јовановог Јеванђеља, он даје следећа објашњења: „Логос је Бог који има славу Очеви. Али зато што је у ове последње дане Он постао тело, јер је било неопходно телу да

42 *Живот у Христу (De Vita in Christo)*, IV, 3, 4, 6.

постане оно што је Логос одувек (то јест да се обожи) сједињујући себе са Њим. А ово је заиста постигнуто када је тело примило то што је Логос имао још пре стварања света. А ово је ништа друго до Дух Свети, тај исти Дух Свети који постоји пре векова заједно са Оцем и Сином⁴³. Ако читамо Христове речи, „славу коју си ми дао ја сам дао њима, да буду једно“, у овом ерминевтичком контексту, можемо лако да увидимо у чему лежи кључни критеријум јединства народа. Тајна хришћанског постојања и заједнице се заснива и везује за лично и динамичко присуство у телу Цркве „Цара Небеског“, „Господа, Животодавца“. „А Дух (Свети) је Господ; а где је Дух Господњи онде је слобода. Сви ми пак који откривеним лицем одражавамо славу Господњу, преображавамо се у тај исти лик, из славе у славу, као од Духа Господа“ (2Кор 3, 17–18)⁴⁴.

43 *In Illud...*, PG44, 1320d. Види такође *Adversus Macedonios*, 108, 30–109, 1 5. PG 45, 1329ab. *De Oratione Dominica*, PG 44, 1157cd. *In Canticum Canticorum*, ed. H. Langerbeck, 466, 14–467, 17. PG 44, 1116d–1117b.

44 Св. Јован Златоусти, тумачећи ово место пружа следећа запажања: „...и не само да ми видимо славу Божју, већ се њоме и прослављамо. Као кад се чисто средро окрене према сунчевим зрацима, оно онда такође исијава зраке, не на основу своје сопствене природе већ захваљујући сунчевој светлости; тако се и наша душа очишћује и бива сјајнија од сребра, када прими зрак славе Духа Светог и просијава њиме. Стога, он такође, говори: „видевши као у огледалу светлост славе Божје, мењамо се у исту икону из славе у славу“, од Духа „долази и слава наша, она која је створена у нама; и такву можемо очекивати од Духа Светог“, *Омилија на 2Кор*, PG 61, 44b.

Constantine Scouteris

University of Athens – Department of Theology

The People Of God: Its Unity And Its Glory

The Father George Florovsky Memorial Lecture.

A discussion of John 17:17–24 in the light of patristic thought

In recent Orthodox Theology issues related to the people in general, or to the laity in particular, recur constantly. We speak very frequently about the people of God, about its importance and its authority. The question is, what do we mean when we speak of the people, and where do its unity and uniqueness lie? Author's aim here is to touch on this issue and to present a theological outline a very brief Theology of the people of God, reading a concrete scriptural passage, relevant to the theme proposed, and to examine it in the light of the patristic interpretation. His intention is to draw our attention to certain aspects of the patristic understanding.