

Жан-Клод Ларше
ТЕОЛОГИЈА БОЛЕСТИ

*С благословом Његовог Преосвештенства
Епископа нишког Иринеја*

Уредник
Драгиша Бојовић

Наслов оригинала
Jean-Claude Larchet, *Théologie de la maladie*, Paris 2001.

Жан-Клод Ларше

ТЕОЛОГИЈА БОЛЕСТИ

Превела са француског
Радмила Обрадовић

ДРУГО ИЗДАЊЕ

Центар за црквене студије, Ниш
Ars Libri, Београд
2008

*Књига је објављена захваљујући финансијској помоћи
Француског културног центра из северне Косовске Митровице*

УВОД

Нема човека који у свом животу не мора да се суочи са болешћу. Она је неизбежно повезана са људском судбином. Ниједан организам није потпуно здрав. Здравље је увек само привремена равнотежа између сила живота и других сила које им се супротстављају, при чему прве имају тек малу надмоћ. Живот је, пише професор Марсел Сандрај (Marcel Sendrail) у својој *Културној историји болести*¹, „у суштини привремени пркос смрти. Свака наша ћелија опстаје само по цену сталне борбе против сила које настоје да је униште. Већ од младости наша ткива садрже простране оштећене и истрошене зоне; од самог рођења ту се уписују узроци који ће убрзати њихов крај /.../. Болест образује основу нашег телесног трајања. Чак и под маском здравља, билошки феномени непрекидно превазилазе границе нормалног. За лекаре из свакодневног запажања произилази чињеница да су манифестације болесног карактера повезане са најелементарнијим животним процесима.“ Чак и онда када сматрамо да смо здрави, болест је већ у нама, и то потенцијално, а биће довољно да нека од наших одбрана ослаби да би се појавила у овој или оној форми. Понекад ће она изазвати велика оштећења пре него што је будемо приметили.

Све болести изазивају патњу и то већина физичку и психичку. Све су извор духовне патње, јер нам откривају, понекад и сурово, осетљивост нашег положаја, опомињу нас да здравље и биолошки живот нису добра која трајно поседујемо, да је наше тело, у овом животу, предодређено да слаби, разара се и на крају умре.

Са те тачке гледишта, болест изазива низ питања која нико није избегао: зашто? Зашто ја? Зашто сада? За колико времена? Шта ће бити са мном?

Све болести изазивају запитаност утолико живљу и дубљу што није ни апстрактна ни безразложна, већ се уписује у онтолошко искуство често опсесивно. Ова запитаност је често критич-

¹ *Histoire culturelle de la maladie*, Toulouse, 1980, стр. 2.

ка. Јер болест често више или мање доводи до преиспитивања основа, оквира и облика наше егзистенције, стечених равнотежа, слободног располагања нашим телесним и психичким способностима, вредности према којима се управљамо, наше везе са другима и самог нашег живота, јер смрт се ту оцртава јасније него обично.

Далеко од тога да буде догађај који се тиче само нашег тела и само за неко време, болест у многим случајевима представља духовно искушење које ангажује читаво наше биће и нашу егзистенцију.

Потребно је да, на овај или онај начин, савладамо то искушење, свесно прихватимо болест и разне облике патње који је прате, да нађемо теоријска а нарочито практична решења за проблеме које болест и патња пред нас постављају. Свако од нас током свог живота мора не само да рачуна са болешћу и патњом него и да, када оне наступе, настави да живи и тражи, упркос њима или у њима, своје испуњење.

Али то никада није лако: зато што нас болест, опште узев, доводи у неуобичајену ситуацију, када су нам услови живота измењени, релације са ближњима поремећене и често ослабљене наметнутом изолацијом, када морамо да се суочимо са болом али и бригом и обесхрабреношћу, па чак и страхом и очајањем, када више или мање осећамо да сами морамо и можемо да се боримо са овим тешкоћама. Утолико пре што је за то данашњи човек са многих аспеката слабији од својих предака. Медицина је свакако у наше време достигла висок степен научног знања, техничке оспособљености и друштвене организованости што јој, на плану превенције, дијагностике и лечења, обезбеђује високу ефикасност. Данас су заборављене многе болести које су некада харале. Данас можемо да будемо брзо излечени од болести од којих су наши преци морали дуго да болују или које су била потпуно неизлечиве. Могу да се отклоне патње које су некада биле неизбежне. Али овај напредак, мора се признати, има своја ограничења па и наличје, чији се узрок чак пре налази у вредностима, па и идеологијама које у неким случајевима служе као основа за примену и развој медицине, него у самој медицини.

Развој медицине у чисто натуралистичкој перспективи имао је за последицу објективизовање болести, од ње све више стварајући реалност посматрану у себи и за себе, на чисто физиолошком плану и независно од оног ко од ње болује. Уместо да лече бића, многи лекари данас третирају болести или органе. Поменута чињеница, као и употреба дијагностичких метода, које су све више квантификативне и апстрактне и терапеутских средстава, која су све више техничка, за прву последицу имају знатно деперсонализовање медицинске праксе и повећање хаоса, усамљености и збуњености болесника. Друга последица је то што су болеснику одузете његова болест и његове патње и тиме ослабљена његова средства да се са њима суочи. Посматрајући их, наиме, као аутономне реалности чисто физиолошке природе и као такве подложне искључиво техничком третману и само на телесном плану, савремена медицина ретко помаже болеснику да их прихвати већ га, напротив, наводи да сматра да су његово стање и судбина потпуно у рукама лекара, да се његове тешкоће могу отклонити само медицинским третманом, да своју болест и своје патње може да живи једино тако што ће од медицине пасивно чекати излечење и олакшање.

Доминантне вредности модерне западне цивилизације уосталом фаворизују такав став. Прецењивање биолошког живота који се сматра јединим могућим обликом живота за човека, затим психосоматског здравља које се сматра уживањем у благостању сагледаном готово искључиво на материјалном плану а коме тело изгледа као најбитнији орган, страх од свега што то уживање може да угрози, смањи или прекине, одбијање сваке патње и уздицање аналгезије у цивилизацијску вредност и друштвени циљ², страх од биолошке смрти која се сматра апсолутним крајем живота, све то наводи многе наше савременике да спас очекују од медицине и да од лекара стварају новог свештеника модерних времена³, краља који над њима има право живота и смрти, пророка

² Ову чињеницу је, не без полемичних претеривања, истакао I. Illich, *Némésis médicale*, Paris, 1975, Глава 6.

³ M. Foucault, *Naissance de la clinique. Une archéologie du savoir médicale*, Paris, 1972 ; Illich, *op. cit.*

њихове судбине. Све то такође објашњава и аберантни карактер неких савремених медицинских, биолошких и генетских поступака који уосталом и не одговарају, како се то често мисли, природном развоју науке и технике, већ су у складу са духом времена и стварају се да би задовољили његове захтеве и одговорили на његове страхове.

Премда датира с краја XVIII века, нада у потпуни нестанак болести и патње у једном друштву без нереда и враћеном у стање првобитног здравља⁴ повезана са веровањем у неодређени напредак науке и технике, живља је него икада. Садашњи развој генетике је омогућио да се томе дода вера у могућност да се, одговарајућим манипулацијама, људска природа биолошки очисти од својих несавршености и можда најзад победи сама смрт.

Ови ставови несумњиво сведоче о позитивним тежњама дубоко укореењеним у човеку: да избегне смрт коју он с правом сматра страном својој унутрашњој природи, превазиђе границе свог актуелног положаја, достигне облик живота лишен несавршености у коме би могао да се развија без препрека. Али, није ли илузорно да се од медицинских и биолошких наука и техника очекује задовољавајући одговор на ове тежње?

Треба најпре истаћи да ако су бројне болести нестале захваљујући напретку медицине, на њиховом месту су се појавиле друге⁵. Пошто је просечна дужина живота захваљујући напретку медицине као и општем побољшању материјалних услова живота у развијеним земљама могла да буде значајно повећана, она већ неколико година бележи квази-стагнацију која открива границе које се све теже могу прећи. Не рачунајући то да „вероватна дужина живота“, статистички мерена, не значи ништа за јединку, која као таква измиче статистичким „законима“. Не рачунајући ни то да је велики део патологије и смртности данас повезан са несрећним случајевима, који су по природи непредвидиви а који по импресивном броју жртава понекад подсећају на некадашње епидемије. Што се тиче патње, ако неки третмани данас омогућа-

⁴ Уп. Foucault, *op. cit.*

⁵ Уп. M. Sendrail, *op. cit.*, Глава 18, "Santé et la maladie des temps modernes", стр. 423.

вају да се она ефикасно отклони или умањи, они то уопште не могу у потпуности постићи у случају велике патње, осим да смање, измене или пониште свест болесника и да још више умање његову слободу. Наде савременог човека ту већ откривају крхкост својих основа. Вечном миту одговара реалност болести, патње и смрти коју свакодневно доживљавају милиони људи а које често у њихов живот улазе неочекивано „као лопов у ноћи“.

Треба с друге стране признати да нове медицинске, биолошке и генетичке технике постављају више проблема него што их решавају. „Најбољи свет“ који би оне могле да створе, ако им никаква граница не би била постављена, личио би више на пакао него на рај коме теже они који им се слепо препуштају. Јасно је, наиме, да се оне развијају у правцу повећања деперсонализације: зато што људске болести и патње претварају у независне ентитете и у чисто техничке проблеме; зато што понекад од човека праве предмет огледа и што онда мање настоје да олакшају човеку а више да допринесу развоју науке или технике посматраном као циљ у себи или чак траже спектакуларног савезника у неким случајевима зарад рекламе, зато што настоје да од живота и смрти створе чисто техничке производе; зато што стварају економију од људских односа и основних људских вредности, које за човека представљају виталну потребу од његовог зачећа до смрти.

Треба још додати да већина савремених медицинских техника за заједнички именилац имају то да човека посматрају и третирају као чисто биолошки организам или, у најбољем случају, као једноставну психосоматску мешавину. Из тог разлога, а упркос својој ефикасности на једном плану, оне за њега могу, на неком другом плану, да имају само дубоко штетне ефекте, јер имплицитно игноришу духовну димензију која га фундаментално обележава. Ако је тачно да је људско тело, у својој биолошкој реалности, подређено законима који у читавој природи управљају функционисањем живих организама, оно ипак не може да буде у потпуности третирано као било који живи организам, јер оно је тело људског бића од којег се не може одвојити а да при том не буде лишено своје природе; у својим садашњим условима живота, оно је неодвојиво не само од једне комплексне психичке компоненте која већ човека уздиже много изнад животиње, него и од

духовне димензије која је фундаменталнија од његове биолошке димензије. Тело не само да, на свом нивоу, представља биће, већ и, у извесној мери, јесте биће. Не само да биће *има* тело, оно *је* и своје тело, чак и ако биће бескрајно трансцендује његове границе. Стога све што се тиче тела подразумева сâмо биће. Не узети у обзир ову духовну димензију човека онда када желимо да излечимо његове болести, значи неизоставно нанети му велике штете и често се унапред лишити сваког средства да му се помогне да успешно прихвати своје стање и савлада разна искушења са којима треба да се суочи.

На следећим страницама настојали смо да изложимо, у синтези каква до сада није постојала, основе хришћанске теологије болести, патње али и начина лечења и самог здравља, знатно се ослањајући на изворна и основна учења Светог писма и Црквених Отаца.

Желели бисмо тиме да отворимо или подсетимо на перспективе које могу да помогну савременом човеку да схвати болест и различите облике патњи које су са њом повезане, али и различите методе лечења, лечење и само здравље, у оквиру ширем од оквира који пружа наша цивилизација, којом владају техничке и материјалне вредности, које му помажу да их боље прихвати. Желимо на првом месту да хришћанима помогнемо да ова важна искуства боље ситуирају у оквиру свог односа према Богу, где она, као и све људске реалности, треба да нађу место.

НА ИЗВОРИМА БОЛЕСТИ

Првобитно „савршенство“

Иако је „творац свих видљивих и невидљивих ствари“, Бог се не може сматрати творцем болести, патње и смрти. Црквени Оци су једнодушни у тој тврдњи. У својој омилији „Бог није узрок болова“, Свети Василије каже: “Бесмислено је веровати да је Бог творац наших болова; ова blasfemiја /.../ руши Божју доброту¹“ „Болест није /.../ дело Божјих руку²“. „Бог, који је створио тело, није створио болест, као што је створио душу али никако не и грех³“. Јасно је и да „Бог није створио смрт⁴“. Онима који библијској тврдњи о стварању човека према Божјој слици замерају што нам је судбина пролазна, живот кратак и болан, што смо подложни разним телесним и психичким болестима, свети Григорије Ниски одговара: „Ненормалност садашњих услова људског живота не доказује да човек никада није поседовао добра /повезана са Божјом сликом/. Наиме, како је човек дело Бога, који се Својом добротом надахнуо да би створио ово биће, нико ко логично резонује не би могао да поверује да је онај ко за своје постојање треба да захвали тој доброту у болове огрезао због свог Творца. Нешто друго је проузроковало наш садашњи положај и губитак који нас је лишио једног пожељнијег стања⁵“. „Ослонити се на телесне патње које се нужно надовезују на непостојани карактер наше /садашње/ природе да бисмо Бога назвали творцем болова или апсолутно оспорити да је створио човека да му не бисмо приписали одговорност за наше патње, значи открити крај-

¹ *Dieu n'est pas la cause des maux*, 2, PG 31, 332 B

² *Исто*, 6, 344 A

³ *Исто*, 6, 344 B

⁴ *Исто*, 7, 345 A

⁵ *Discours catéchétique*, V, 8-9. Види и *исто*, 11 и VII, 4. *Traité de la virginité*, XII, 2.

њу ускост духа⁶ /.../.“ Свети Максим Исповедник истиче да „Бог, стварајући људску природу, није створио /.../ бол⁷“, и да осетљивост, трулежност и смрт које је човек упознао касније не потичу од Њега⁸. Свети Григорије Палама тврди: „Бог није створио смрт, ни болести, ни немоћи⁹“, „Бог није створио смрт душе ни смрт тела¹⁰“, „ову смрт тела Бог није дао, није је створио, није наредио да буде¹¹. /.../ Он није ни творац телесних болести¹²“. Још је аутор књиге *Премудрости* проповедао: „Бог није смрт створио нити се радује пропасти живих. Јер је извео све у битије и спасоносни су постанци свијета, и нема у њима отрова пропасти нити на земљи пакленог царства“ (Мудр 1, 13 -14).

Инспирисан Постањем, аутор показује да је Божје стварање првобитно било сасвим добро (уп. 1 Мој 1, 31) и Црквени Оци једнодушно уче да сам човек у првобитном стању своје природе није уопште знао за болест, немоћ, бол, трулежност¹³. „Човек је уживао у благодатима раја /.../ располажући свим својим способностима, у природном стању у ком је био створен“, истиче Свети Доротеј из Газе¹⁴. Поседовао је „у свом телу савршено здравље“, тврди Свети Августин¹⁵. А Свети Јован Златоусти истиче: „Ако желите да сазнате у каквом је стању било наше тело када је изашло из Божјих руку, отидимо у рај и погледајмо човека којега је Бог ту пренео. Његово тело није било подложно /.../ трулежности; сличан скулптури коју вадино из пећи и која блиста

⁶ Id., *Discours catéchétique*, VIII, 15

⁷ *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 628 A.

⁸ *Questions à Thalassios*, 41, PG 90, 408 C.

⁹ *Homélies*, XXXI, PG 151, 396 B. Уп. 388 D.

¹⁰ *Chapitres physique, théologiques, éthiques et pratiques*, 51.

¹¹ Уп. *исмо*, 47.

¹² *Homélies*, XXXI, PG 151, 396 C. Уп. 388 B.

¹³ Реч „трулежност“ (*phthora*), која ће се често појављивати у овој студији, има два значења: с једне стране означава распадање тела после смрти и, с друге, сваки облик пропадања тела (и, у ширем смислу, душе). Према овом другом значењу, она може да се примени на болести, патње, умор ... Уп. Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, III, 28.

¹⁴ *Instructions*, I, 1. Уп. Ава Исаија, *Recueil ascétique*, II, 2.

¹⁵ Августин, *La cite de Dieu*, XIV, 26.

најживљим сјајем, он није осећао ниједну од слабости које на њему запажамо данас¹⁶“. А Свети Григорије Ниски истиче да „болест или телесне мане нису настале од почетка са нашом природом¹⁷“; физичка патња, „телесне невоље које су саставни део наше судбине ни многобројне болести“ човечанство „првобитно није познавало¹⁸“. „Човек није, пише он даље, првобитно /.../ имао у себи, ни по природи ни као битно својство повезано са својом природом, способност за патњу /.../ већ се касније у њега увукла осетљива природа¹⁹“. Одсуство патње и нетрулежност спадају у многобројна добра која је он на почетку поседовао²⁰. „Онај ко помиње телесне невоље које су саставни део наше судбине и многобројне болести за које човечанство у почетку није знало, пролиће још више суза када буде упоредио /првобитно/ блаженство и /садашњу/ патњу, болове /која данас подносимо/ и добра /некада поседоване/²¹“. Свети Максим Исповедник пише: „Први човек је, задобивши суштину Бога, у живот дошао неподложен греху и трулежности, јер ни грех ни трулежност нису били с њим створени²²“; промену због осетљивости, трулежности и смрти /.../ човек на почетку није познавао²³“.

Из ове двоструке потврде да Бог није створио смрт и да је човек у свом првобитном стању био нетрулежан логично произилази да је човек у првобитном стању своје природе био и бесмртан. Многобројни патристички текстови изгледа да то заиста показују²⁴.

¹⁶ *Homélies sur les statues*, XI, 2. Уп. *Homélies sur la Genèse*, V, 1 и 4: „Иако обучен у тело, /човек/ уопште није патио због напорних захтева тела“. *Homélies sur la Genèse*, XVI, 1: Адам и Ева, „премда обучени у тело, нису осећали његове недостатке /.../. Њихов живот је био ослобођен бола и туге.“ *Исмо*, стр.4: Они су били „обучени у тело не осећајући његове слабости.“

¹⁷ *Lettres*, III, 17.

¹⁸ *Homélies sur les Béatitudes*, III, 5. Уп. *Discours catéchétique*, V, 8.

¹⁹ *Traité de la virginité*, XII, 2.

²⁰ *Homélies sur les Béatitudes*, III, 5.

²¹ *Исмо*.

²² *Questions à Thalassios*, 21, PG 90, 312 B.

²³ *Исмо*, 42, PG 90, 408 C.

²⁴ Види Атанасије Александријски, *Contre les païens*, 2 и 3. Василије

Међутим, ако се боље погледа, запажа се да је концепција Црквених отаца у том погледу посебно изнијансирана.

Ослањајући се на библијску тврдњу да „Бог створи човека од праха земаљскога“ (1 Мој 2, 7), неки Оци, у настојању да покажу шта разликује створено од нествореног, одлучно тврде да је тело човека на свом прапочетку и по својој природи било непостојана, трулежна и смртна мешавина. „Човек је по природи свог тела био смртан“, тврди Свети Августин²⁵ „По природи, човек је смртан пошто је створен из ништавила“, пише Свети Атанасије Александријски²⁶, који тврди и да су на почетку људи „били трулежне природе“²⁷. Свети Јован Златоусти пише да је човек у рају био, иако при том није осећао ниједну од жалосних потреба, „обучен у смртно тело“²⁸. Црквени оци често нијансирају свој став говорећи да је човек био створен „за нетрулежност“²⁹ или „за бесмртност“³⁰, или да је његовој природи било дато да учествује у

Кесаријски, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7, PG 31, 344 C (Бог је Адаму био дао „уживање у вечном животу“). Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 6 („Како је и вечност једна од привилегија повезаних са божанском природом, било је дакле преко потребно да организација наше природе ни на том плану не буде прикраћена већ да у самој себи поседује принцип бесмртности /*to athanaton* / “); *исто*, V, 8 (вечност је, поред одсуства физичке патње, стављена међу атрибуте првобитног Адама) ; *исто*, VIII, 4-5 (смртна судбина је првобитно била намењена створењима лишеним разума); *La Création de l'homme*, IV, PG 44, 136 D ; XVII, 188 B (бесмртност се налазила међу особинама које је човек добио на свом стварању); *Traité de la virginité*, XII, 2 („Човек није сам по себи као суштинско својство повезано са својом природом имао способност /.../ да умре“). Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 12 („Бог је учинио човека /.../ бесмртним“). Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, XI, 2 (у рају, „тело није било подложно смрти“).

²⁵ *De Genesi ad litteram*, VI, 25, PL 34, 354.

²⁶ *Sur l'Incarnation du Verbe*, IV, 6, Уп. *исто*, 4

²⁷ *Исто*, V, 1.

²⁸ *Homélies sur la Genèse*, XVII, 7.

²⁹ Овај израз из *Премудрости Соломонових* (2, 23) наводи Атанасије Александријски, *Sur l'Incarnation du Verbe*, V, 2.

³⁰ Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, VIII, 5; *Homélies sur les Béatitudes*, III, 5.

божанској бесмртности³¹ или још говоре о нетрулежности и бесмртности које су „обећане“³², показујући да та нетрулежност и та бесмртност нису одмах дефинитивно стечене као што би биле да представљају својства повезана са самом његовом природом.

Нетрулежност и бесмртност првог човека биле су створене божанском милошћу. Чим је створио човека од земаљског праха, Бог му, каже Постање, „дуну /.../ у нос дух животни; и поста човјек душа жива“ (1 Мој 2, 7): у том духу Оци су видели душу, али и божански Дух³³. Зато што су били прожети божанским енергијама, његова душа и тело поседовали су натприродне особине. Тако Свети Григорије Палама пише да је божанска милост „многобројним благодатима надокнађивала слабост наше природе“³⁴. Том милошћу тело и душа су могли да буду савршено здрави. „Били смо заштићени од болести /.../ захваљујући даровима примљеним у стварању“, запажа Свети Василије³⁵. Преко те милости тело је учињено нетрулежним и бесмртним³⁶. Тако Свети Августин истиче да је човек „био смртан по природи свог тела, али бесмртан по милости“³⁷. Свети Атанасије говори о човеку који живи „бесмртан живот“ пошто „поседује Божје дарове и чисту моћ која му долази од Речи Оца“³⁸, и пише да су „људи били трулежне природе, али“ да су „милошћу учешћа у Речи“ могли да

³¹ Уп. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 6. Атанасије Александријски, *Contre les païens*, 2. Григорије Палама, *Chapitres physique, théologiques, éthiques et pratiques*, 47.

³² Уп. Атанасије, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4. Максим, *Ambigua*, 10, PG 91, 1156 D.

³³ Види нпр. Григорије Палама, *Homélies*, LVII, изд. Oikonomos, стр. 213.

³⁴ *Homélies*, XXXVI, PG 151, 452 A.

³⁵ *Grandes Règles*, 55.

³⁶ Уп. Василије Кесаријски, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7, PG 31, 344 C. Максим Исповедник, *Commentaire du Notre-Père*, PG 90, 904 C; *Questions à Thalassios*, Увод, PG 90, 252 D. Григорије Палама, *Chapitres physique, théologiques, éthiques et pratiques*, 46; *Homélies*, XXXVI, PG 151, 452 A; *Homélies*, LIV, изд. Oikonomos, стр. 213.

³⁷ *De Genesi ad litteram*, VI, 25, PL 34, 354.

³⁸ *Contre les païens*, 2.

„избегну ово стање своје природе³⁹“, да им се „због Речи која им је била поклоњена, трулежност природе не би приближила⁴⁰“.

Захваљујући тој милости, Адамов положај се веома разликовао не само од положаја других живих бића у природи⁴¹, већ и од судбине човека какву данас познајемо⁴². Тај привилеговани, виши положај називају „рај“⁴³. Да би показали да човек у супериоран положај доспева милошћу, Оци у коментарима текста Постања (1 Мој 2, 8) подвлаче да човек није био створен у рају већ га је Бог ту пренео⁴⁴ и јасно разликују рај од остатка земље⁴⁵. Тај положај се тиче не само душе него и тела⁴⁶. Свети Максим тако говори о „разлици између конституције људског тела нашег првог Оца Адама пре пада и конституције за коју сада знамо и која нас држи у потчињености“⁴⁷. Иако напомињу да такав положај тешко можемо да замислимо на основу палог стања у коме се сада налазимо⁴⁸, Црквени оци сматрају да се радило о положају блиском анђеоском стању⁴⁹. Према Светом Григорију Ниском а нарочито Светом Максиму, тело првог Адама није имало материјалност и компактност коју има сада⁵⁰; његова природа је пре била природа

³⁹ *Sur l'Incarnation du Verbe*, V, 1.

⁴⁰ *Исто*, V, 2.

⁴¹ Уп. Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, II, 11 и 30. Јован Златоусти, *Homélie sur la Genèse*, XVI, 1. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, VIII, 4.

⁴² Уп. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 9.

⁴³ Уп. Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, II, 11.

⁴⁴ Уп. Теофил Антиохијски: “Бог пренесе /човека/ са земље, од које је био створен, у рај“ (*À Autolycus*, II, 24). Јован Златоусти: Бог „је створио /човека/ изван раја али га тамо одмах увео“ (*Homélie sur la Genèse*, XIII, 4).

⁴⁵ Види нпр. Максим, *Ambigua*, 41, PG 91, 1305 A и D.

⁴⁶ Уп. Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, II, 11.

⁴⁷ Уп. *Ambigua*, 45, PG 91, 1353 A.

⁴⁸ Уп. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 9.

⁴⁹ Уп. Јован Златоусти, *Homélie sur la Genèse*, XVI, 1:

⁵⁰ Максим, *Ambigua*, 45, PG 91, 1353 AB: „први човек је био наг, не зато што није имао тело, него зато што није имао ону чвршћу конституцију која тело чини смртним и чврстим“. О концепцији Григорија Ниског види J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de*

васкрслог тела које помиње Свети Павле (1 Кор 15) и у том смислу треба истаћи да Оци у стању које долази после ускрснућа виде повратак у рај⁵¹.

saint Grégoire de Nysse, Paris, 1944, 56-59.

⁵¹ Уп. Теофил Антиохијски, *À Autolycus*, II, 26. Василије, *Sur l'origine de l'homme*, II, 7. Григорије Ниски, *La Création de l'homme*, XVII, PG 44, 188 CD; XXI, 204 A. Максим Исповедник, *Questions à Thalassios*, 61, 669A. Као што видимо, концепција Отаца о пореклу човека радикално се разликује од концепције савремене науке. Људска историја таква каквом је схвата хумана палеонтологија са аспекта Традиције само је историја човечанства које је изашло из раја. Оци би у *homo habilis* видели представника човечанства не онаквог какво је изашло из Божјих руку него човечанства које је већ, из првобитног стања, пало на најнижи степен своје „инволуције“ и које почиње да се развија сходно једном новом начину живота (треба водити рачуна да се стање духовног детињства које Оци приписују Адаму за време његовог стварања (уп. Иринеј, *Contre les hérésies*, IV, 38, 1; Теофил Антиохијски, *À Autolycus*, II, 25; Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, II, 11) не побрка са историјским „детињством“ или стањем неразвијености човечанства у периоду настанка. Првобитна судбина човека таква каквом је представљају Свето писмо и Оци произилази из једне другачије темпоралности која се разликује од темпоралности у историјским наукама: она не припада видљивим реалностима (*khronos*) него трајању духовних реалности (*aiôn*), које измиче историјској науци јер се тиче духовне историје. Иако није интемпоралан (пошто је имао почетак у времену и требало да се развија у трајању, што је уосталом и отпочео), Адамов живот је у свом првобитном стању пред-историјски, као што ће људски живот после парусије бити постисторијски. Учење Традиције о пореклу човека није ни мање ни више некомпатибилно са садашњим чињеницама хумане палеонтологије него што је то веровање Цркве у еухаристичку трансформацију хлеба и вина у Христово тело и крв са хемијским чињеницама, или веровање у безгрешно зачеће и рођење Христово или у ускрснуће мртвих са биолошким и физиолошким чињеницама, или пак веровање у Христово Успење са физичким и астрономским чињеницама. У свим случајевима ради се о два међусобно различита и узајамно непомирљива начина поимања који за предмет имају различите видове постојања или постања, веру и духовну спознају које одговарају домену у коме су „закони природе трансцендовани“, начину живота који је у правом смислу над-природан.

Међутим, будући да је човек био створен слободан, од његове воље је зависило да ли ће сачувати ту милост и тако остати у нетрулежности и бесмртности које му је она дала или ће их изгубити одбацујући је⁵². Стога, када тврде да је човек био створен нетрулежан и бесмртан, Оци не желе да кажу да он није могао да постане трулежан ни да умре, већ да је милошћу и слободним избором имао могућност да не постане трулежан и да не умре. Да би се човекова нетрулежност и бесмртност одржале и биле му дефинитивно дате, било је потребно да човек сачува милост која му је дата од Бога, да остане сједињен с Њим уз помоћ заповести коју му је Он у том циљу дао (уп. 1 Мој 2, 16-17⁵³)⁵⁴. Тако Григорије Палама пише: „Првобитно човек није био само Божје дело него и његов син у Духу: ова милост му је била дата животним духом у исто време када и душа (уп. 1 Мој 2, 7); она му је била дата у својству залога: да се придржавао заповести тежећи овом залогу, могао је преко њега да оствари још савршеније јединство са Богом и да постане вечан заједно са Богом, обдареним бесмртношћу⁵⁵.“

Схватамо дакле да Оци често кажу да човек, првобитно и до греха, није уистину био ни смртан ни бесмртан. Свети Теофил Антиохијски пише: „А неко ће рећи: 'Зар смрт није била у човековој природи?' Никако. 'Да ли је он онда био бесмртан?' Ни то не кажемо. Одговориће нам се: 'Он дакле није био баш ништа?' Ни то не тврдимо. Ево: по природи, човек није био више смртан него бесмртан. Да је био створен бесмртним од самог почетка,

⁵² Уп. Атанасије Александријски, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4. Максим Исповедник, *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 632 B. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30.

⁵³ Уп. Мудр 6, 18: „Пажење закона – /je/ сигурност нетрулежности.“

⁵⁴ Оци у том погледу истичу колико одговорност човека, повезану са његовом слободном вољом (која условљава вољну преданост Богу) толико и бригу Бога који жели не човекову смрт већ његову бесмртност. Види : Атанасије, *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4-5; IV, 4. Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVII, 3. Григорије Палама, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 47; *Homélies*, XXXI, PG 151, 388 D.

⁵⁵ *Homélies*, LVII, Изд. *Oikonomos*, стр. 213. Уп. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 11.

био би створен као Бог. С друге стране, да је био створен смртним, изгледало би да је Бог узрок његове смрти. Према томе, није био створен ни као смртан ни као бесмртан већ као способан и за једно и за друго. Дакле, да ли се приклањао путу бесмртности следећи заповест Бога? Од њега је за награду требало да прими бесмртност и постане бог. Да ли се окретао смртним делима не покуравајући се Богу? Он сам је постао узрок сопствене смрти. Наиме, Бог је човека створио да буде слободан и сам свој господар⁵⁶.“ Свети Августин пише: „Све до греха, људско тело је могло да буде у једном смислу оквалификовано као смртно, у другом - као бесмртно; смртно, зато што је могло да умре; бесмртно, зато што је могло да не умре⁵⁷.“ А Свети Атанасије Александријски у истом смислу примећује: „Знајући да слободна воља код људи може да превагне на једну или на другу страну, /Бог/ једним законом и на једном одређеном месту из предострожности учврсти милост која им је била дата /.../. Тако би, ако би сачували милост и остали у врлини, имали у рају живот без туге, бола, бриге, поред обећане бесмртности на небесима. Али ако би прекршили тај закон, знали би да их у смрти чека кварење природе, да више не би живели у рају већ би били истерани да умру и остану у смрти и трулежности⁵⁸.“ Свети Григорије Палама у божанској заповести чак види средство које је Бог дао човеку да би човек избегао трулежност и смрт а у исто време сачувао своју слободу⁵⁹ и подвлачи да су бесмртност и смрт, нетрулежност и трулежност у ствари зависили од човековог избора⁶⁰, јер Бог, створивши човека слободним, није могао да га спречи да сам изабере шта ће радити и постати⁶¹.

⁵⁶ *À Autolycus*, II, 27. Уп. I, 24: „Човек је био стављен у прелазну ситуацију, ни потпуно смртан ни апсолутно бесмртан, али способан и за једно и за друго.“

⁵⁷ *De Genesi ad litteram*, VI, 25, PL 34, 354.

⁵⁸ *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 4. Уп. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30.

⁵⁹ *Homélies*, XXXI, PG 151, 388 D. Уп. *Homélies*, LIV, изд. Oikonomos, стр. 213; *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 51.

⁶⁰ *Homélies*, XXXI, PG 151, 388 D и *Homélies*, XXIX, PG 151, 369 C. Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVII, 7.

⁶¹ *Homélies*, XXXI, PG 151, 388 D.

Првобитно порекло болести: прародитељски грех

Према Оцима, само у личној вољи човека, погрешној употреби његове слободне воље и греху који је учинио у рају треба тражити изворе болести⁶², немоћи, патњи⁶³, трулежности⁶⁴ и смрти⁶⁵ као и свих невоља које сада погађају људску природу⁶⁶. „Скретање његовог слободног избора донело је Адаму осетљивост, трулежност и смртност“, тврди Свети Максим⁶⁷. Свети Теофил Антиохијски пише: „Првом створењу непослушност је до-

⁶² Уп. Иринеј, *Contre les hérésies*, V, 15,2. Григорије Ниски, *De anima et resurrectione*, PG 46, 149 А. Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVII,7.

⁶³ Уп. Максим, *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 628 BC, 629 D, 632 B; *Chapitres sur la théologie et l'économie*, III, 18. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30. Григорије Палама, *À Xéné*, PG 150, 1048 C.

⁶⁴ Уп. Атанасије Александријски, *Sur l'Incarnation du Verbe*: III, 4-5; IV,4; V, 1-3. Григорје Ниски, *La création de l'homme*, XX, PG 44, 200 C. Максим Исповедник, *Commentaire du Notre-Père*, PG 90, 904 C; *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 636 A; *Ambigua*, 10, PG 91, 1156 D; *Lettres*, X, PG 91, 449 B. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30; III, 1. Григорије Палама, *À Xéné*, PG 150, 1048 C.

⁶⁵ Уп. Рим 5,12. *À Diognète*, XII, 2. Јустин, *Dialogue*, 124. Иринеј, *Contre les hérésies*, IV, 38, 4. Атанасије Александријски, *Sur l'Incarnation du Verbe*: III, 4-5; IV, 4; V, 1-3. Василије Кесаријски, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, VIII, 4; *La Création de l'homme*, XX, PG 44, 200 C; *Traité de la virginité*, XII, 2; *Sur l'âme et la résurrection*, PG 46, 149 А. Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVII, 7. Максим Исповедник, *Ambigua*, 7, PG 91, 1093 A; 10, 1156 D; *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 629 B и D, 632 B; 633 BC, 636 B. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30; III, 1. Григорије Палама, *À Xéné*, PG 150, 1048 C; *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 46, 50, 51; *Homélies*, XI, PG 151, 125 A.

⁶⁶ Види нпр: Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVI, 1, 5 и 6; XVII, 7. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 11; VII, 1; *La création de l'homme*, XX, PG 44, 201 A; *Traité de la virginité*, XII, 2. Максим Исповедник, *Questions à Thalassios*, 42, PG 90, 408 BC; *Lettres*, X, PG 91, 449 B. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, III, 1.

⁶⁷ *Questions à Thalassios*, 42, PG 90, 408 B.

нела протеривање из раја; /.../ због своје непослушности човек је сазнао за умор, бол, јад и, на крају, потпао под власт смрти⁶⁸.“ Управо „због греха непослушности болести нападају људе“, пише Свети Иринеј⁶⁹. И Свети Нил Сорски пише: „Пошто је прекршио заповест, Адам је постао подложен болести⁷⁰.“ А Свети Григорије Палама је још експлицитнији: „Одакле долазе слабости, болести и остала зла због којих наступа смрт? Одакле потиче сама смрт? Од нашег непоковавања божанској заповести, кршења правила која нам је одредио Бог, нашег првобитног греха у Божјем рају. Тако болести, немоћи и терет искушења сваке врсте проистичу из греха. Њиме смо наине у кожне хаљине обукли ово болешљиво, смртно тело мучено патњама, прешли у овај привремени и пролазни свет и били осуђени да водимо живот изложен многим болестима и бројним невољама. Болест је дакле као неки кратак и тежак пут на који је грех одвео људски род, /а/ крај тог пута, његова крајња граница јесте смрт⁷¹.“

Одабравши да послушају сугестију Нечастивог да постану „као богови“ (1 Мој 3, 5)“, то јест богови изван Бога⁷², Адам и Ева су се сами лишили милости и тиме изгубили особине које им је она подарила а које су им на неки начин давале натприродан положај⁷³. „Кршење заповести, пише Свети Атанасије, враћа их

⁶⁸ *A Autolycus*, II, 25.

⁶⁹ *Contre les hérésies*, V, 15, 2.

⁷⁰ Règle, VII.

⁷¹ *Homélies*, XXXI, PG 151, 388 BC. Исто учење код: Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, XI, 2; Теофил Антиохијски, *À Autolycus*, II, 25.

⁷² Према многим Оцима, прадедовски грех се састојао у покушају самообожења човека. Види нпр: Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, XI, 2; Иринеј, *Contre les hérésies*, V, 3, 1; Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30. Симеон Нови Богослов, *Traité éthiques*, XIII, 60. Човек је био предодређен да постане бог, једнодушно тврде источни Оци (види J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938), али у Богу и Њиме.

⁷³ Уп. Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 11. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30. Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVI, 4. Григорије Палама, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 46; 48; 66.

на њихову природу⁷⁴ „, то јест у прах земаљски из ког су створени⁷⁵ (1 Мој 2,7) сходно томе што Бог каже Адаму: „/.../ докле се не вратиш у земљу од које си узет; јер си прах, и у прах ћеш се вратити“ (1 Мој 3, 19).

Зла којима су Адам и Ева изложени после греха логично произилазе из њиховог вољног лишавања заједништва са Богом који им је дао Своја својства. Одвојивши се од Добра, они су људску природу отворили за сва зла⁷⁶. Свети Григорије Ниски пише: „Ово напуштање добра, пошто је учињено, имаде за последицу појављивање свих облика зла: одвраћање од живота изазва смрт; лишавање светлости доведе мрак; пошто није било врлине, појави се зло; и тако сви облици добра једно по једно беху замењени серијом супротних зала⁷⁷.“ Свети Григорије Ниски још пише: „На превару умешавши порок у слободну вољу човека, Непријатељ као да је изазвао губитак и помрачење божанске благодати. Чим ова благодат недостаје, уместо ње нужно се појављује њена супротност. А животу се супротставља смрт, снажи слабост⁷⁸ /.../.“

Ова зла на првом месту погодише човекову душу, која постаде осетљива, сазнаде за тугу, патњу, постаде трулежна и умре зато што је одвојена од Бога и лишена божанског живота⁷⁹.

⁷⁴ *Sur l'Incarnation du Verbe*, IV, 4.

⁷⁵ Уп. *исто*, 5.

⁷⁶ Подсетимо да према већини грчких Отаца зло, као прво, постоји само личном вољом демона или човека и, као друго, нема позитивну суштину, будући да је само лишавање добра. Види нарочито, на ову тему, дуги експозе Дионисије Ареопагит, *Noms divins*, V, 19-35, PG 3, 716 D- 736 B.

⁷⁷ *Discours catéchétique*, VIII, 19.

⁷⁸ *Discours catéchétique*, V, 11. Уп. Василије Кесаријски, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 7: „Смрт је нужна последица греха; смрти се приближавамо уколико се удаљавамо од живота, који је Бог; смрт је лишавање живота; удаљавајући се од Бога Адам се изложио смрти.“ Максим Исповедник, *Ambigua*, 10, PG 91, 1156 D: „Зато што није хтео да се храни /Животном речју/, први човек се нужно удаљио од божанског живота а заузврат му је припао други, који ствара смрт, лишену Речи.“

⁷⁹ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, XI, 2; Григорије Палама,

Затим се она преко душе пренеше у његово тело. Ова двострука смрт, духовна и физичка⁸⁰, означена је, како примећује Свети Атанасије, инсистирајућим карактером речи којима се у Постању Бог обраћа Адаму (1 Мој 2, 17): „јер у дан који окусиш с њега /дрвета од знања добра и зла/, *умријећеш*“⁸¹. Свети Григорије Палама у истом смислу наглашава: „Смрт која је у душу дошла са преступом, не само да квари саму душу /.../ него мучи и тело мукама и страстима, чини га трулежним и најзад га излаже смрти. Наиме, после смрти унутрашњег човека због почињеног греха, земаљски Адам чу: 'прах /си/ и у прах ћеш се вратити' (1 Мој 3, 19)⁸².“

Тако се читава природа, због Адамове грешке престајући да буде усаглашена са Богом, „разболе од трулежности“⁸³. Она изгуби изузетан живот који је првобитно имала због тога што је у њој била присутна милост⁸⁴ и паде у „нижи живот“⁸⁵. „Људи отада не беху више онакви какви су били у почетку“, пише Свети Атанасије⁸⁶. Док је првобитни начин живота човекове природе човека приближавао анђеоском животу, нови га приближава ани-

À Xéné, PG 150, 1048 C; *Homélie*, XI, PG 151, 125 A. Та духовна смрт, коју Григорије Палама дефинише као одвајање душе од Бога, као што је физичка смрт одвајање душе од тела, тежа је, истиче он од оне друге, и управо је она смрт у правом смислу (*À Xéné*, *loc. cit.*).

⁸⁰ Јасно је да на ту двоструку смрт мисли Свети Павле када тврди у Рим 5, 12, да „кроз једнога човјека уђе у свијет гријех, и тако смрт уђе у све људе“ и у 1 Кор 15, 21 да је „кроз човјека смрт“.

⁸¹ *Sur l'Incarnation du Verbe*, III, 5.

⁸² *À Xéné*, PG 150, 1048 C. Уп. *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 51.

⁸³ Кирило Александријски, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, PG 74, 789 B.

⁸⁴ Узрочно-последична веза коју Традиција потврђује између духовне и физичке смрти, слабо разумљива ако је посматрамо непосредно и повезујући је само са природним планом, постаје јасна посредством милости: духовна смрт значи губитак милости која је телу давала нетрулежност и бесмртност.

⁸⁵ Григорије Ниски, *Discours catéchétique*, V, 11.

⁸⁶ *Sur l'Incarnation du Verbe*, IV, 4.

малности⁸⁷. Његово тело стиче материјалност⁸⁸, густину⁸⁹ и непрозирност⁹⁰ које су му првобитно биле непознате; он улази у бујицу анималног и чулног живота и отада је изложен кретањима, нестабилности и поделама за које знају остала бића у природи а којима он није био изложен због милости. Ово ново стање живота у Постању је означено хаљинама од коже (1 Мој 3, 21)⁹¹, које симболизују материјални, анимални карактер живота, смрт коју оно носи и чињеницу да је оно придодато истинској човековој природи⁹². Коментаришући одломак из дела Светог Григорија Назијанзина у коме се помиње првобитна Адамова нагост, Свети Максим пише: „Сумњам да он, када то каже, жели да укаже на разлику између конституције људског тела нашег оца Адама пре пада и ове која нас сада, као што видимо, држи под својом влашћу. Човек тада није био растрзан супротним особинама које су једна другој штетиле у конституцији тела. Не, он је остајао такав какав је био у себи, без плима и осека; био је независан од сталне промене и међусобне борбе ових особина, као да је, милошћу, ипак учествовао у нетрулежности, немучен овим подстицајима, него очигледно са једном потпуно другачијом конституцијом у складу са својим телом и једноставним особинама и у миру; први човек је био наг, не зато што није имао тело ни материјалност, већ зато што није имао ону пунију конституцију која тело чини смртним и чврстим⁹³.“

⁸⁷ Уп. Максим, *Ambigua*, 42, PG 91, 1348 А. Григорије Ниски, *Sur l'âme et la résurrection*, PG 46, 148 С. О концепцији овог последњег, види J. Danielou, *Platonisme et théologie mystique*, стр. 56-59.

⁸⁸ Уп. Максим, *Ambigua*, 45, PG 91, 1353 В:

⁸⁹ Уп. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, III, 1. Максим Исповедник, *Ambigua*, 45, PG 91, 1353 В.

⁹⁰ Уп. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, III, 1.

⁹¹ В. Лоски пише: „Хаљине од коже представљају нашу садашњу природу, наше грубо биолошко стање, много различито од провидне телесности у Рају“ („Théologie dogmatique“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 48, 1964, стр. 231).

⁹² Уп. Григорије Ниски, *Sur l'âme et la résurrection*, PG 46, 148 С-149 А.

⁹³ *Ambigua*, 45, PG 91, 1353 АВ:

„Веома тешка болест“ која је погодила човека захватила је преко њега читав космос⁹⁴. „Тиме што је човек, објашњава Свети Максим, који је Божјом милошћу која га је створила прихватио да читавим светом располаже као господар, то учинио на рђав начин /.../, окренуо је своје понашање против природе и увео у себе, као и у читав космос, садашњу трулежност⁹⁵.“

Бог је свет створио добрим (1 Мој 1, 31), али је од човека зависило хоће ли остати такав. Бог је наиме човека створио као микрокосмос у макрокосмосу⁹⁶, сажимајући сва створења⁹⁷. Створио га је да над оним што је створено буде господар (уп. 1 Мој 1, 28-30) који има моћ над свим бићима које стварање садржи⁹⁸. Дао му је да буде посредник између Њега и створења⁹⁹, стављајући му у задатак да их води до њиховог савршенства уједињујући их с Њим учешћем у милости коју је примао од Духа¹⁰⁰. Према Светом Максиму, човек је имао задатак да уједини рај и остатак земље и да сва остала створена бића уведе у рајски живот¹⁰¹. На тај начин би захваљујући Адаму сва остала створења делила хармонију и мир које је имала његова сопствена природа због своје сједињености са Богом, али и нетрулежност и бесмртност стечене милошћу¹⁰².

Али када се Адам окренуо од Бога, природа је престала да му буде подређена. После његовог греха, наред улази међу створења као и у човека. „Земља да је проклета с тебе“ (1 Мој 3, 17),

⁹⁴ Уп. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30. Види В. Лоски, *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, стр. 127-128; „Théologie dogmatique“, стр. 227.

⁹⁵ *Lettres*, X, PG 91, 449 B.

⁹⁶ Уп. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 12. Максим, *Mystagogie*, VII.

⁹⁷ Григорије Палама, *Homélies*, LIII.

⁹⁸ Уп. Григорије Ниски: *La Création de l'homme*, IV, PG 44, 136 C; *Discours catéchétique*, VI, 10.

⁹⁹ Уп. Максим Исповедник, *Ambigua*, 41, PG 91, 1305 A-C. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30.

¹⁰⁰ Види : Максим Исповедник, *Ambigua*, 41, PG 91, 1305 A-C.

¹⁰¹ Уп. *Ambigua*, 41, PG 91, 1305 D.:

¹⁰² Максим тако говори о обожењу свих створења као крајњем циљу стварања.

рече Бог човеку, најављујући космичку катастрофу изазвану његовом грешком. Разликовање и одвојеност бића постају супротност и подела. Лишен милости којом је био заштићен (уп. 1 Мој 3, 7)¹⁰³ и изгубивши моћ да влада природом, човек постаје слаб пред њом и подложен њеним нападима.

Зло се шири утолико брже и активније што ђаво, кога је Адам послушао, преузима моћ над човеком и присваја привилегије које је Бог дао Адаму када га је поставио за господара осталих створења. У владању над природом, „кнез овог света“ замењује „господара стварања“. Пошто је ефекат Адамове грешке, њена последица и облик њом изазваног зла, болест се истовремено осећа као створена и поновљена, раширена, развијена и ојачана, а понекад чак и отеловљена, „силама мрака и зла“, ђаволом и демонима који стога постају један од главних узрока болести, манифестујући се кроз њих најчешће индиректно али понекад и директно, као у случајевима запоседнутости, када у човеку заузимају празно Божје место¹⁰⁴.

¹⁰³ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur la Genèse*, XVI, 5.

¹⁰⁴ Демонска етиологија неких болести потврђена је Светим књигама: експлицитно у прологу Књиге о Јову (Јв 2, 6-7), и имплицитно у речима Апостола Петра: „Исуса из Назарета, како га помаза Бог Духом Светим и силом, који пролажаше чинећи добро и исцељујући све мучене од ђавола“ (Д. ап 10, 38), не рачунајући многобројне приче о чудима у којима се то јасно види. Једну такву етиологију потврђују Свети Оци. Види управо: *Apophtegmes, série alph.*, Théodora 3; Григорије Ниски (види А.М. Keenan, „St Gregory of Nyssa and the Medical Profession“, *Bulletin of the History of Medicine*, 15, 1944, стр. 159-160); Варсануфије, *Lettres*, 154, 517, 519, 520, 521; *Vie de Théodore de Sykéôn* : 43, 46, 71, 84, 86, 88, 89, 91, 106, 108, 140, 143; Максим Исповедник, *Centuries sur la charité*, II, 74; Илија Египатски, *Anthologie*, 49; Макарије, *Chapitres métaphrasés par Syméon*, 147., Као што ћемо видети у глави III, признавање демонске етиологије Оце не спречава да прихвате биолошку, органску или функционалну етиологију у својству другог или паралелног узрока. У првом случају, „метафизичка“ или духовна узрочност не само да не искључује физичку, већ је укључује па и признаје као нужну за своје властито манифестовање.

Међутим Бог, чији је циљ спас човека и у њему читавог универзума¹⁰⁵, не дозвољава да силе зла освоје и униште Његово стварање. Његова Промисао и даље делимично штити Човека и природу и у том смислу негативном деловању ђавола и демона поставља извесна ограничења¹⁰⁶, стабилизује космос на страници која га води у ништавило, успоставља извешан ред у неред¹⁰⁷. Иако је изгубио сличност са Богом коју је почео да стиче, човек и даље носи његову слику, чак и ако је она мутна, потамнела и искривљена¹⁰⁸. Зато није потпуно лишен милосрђа и остаје му, у његовој слабости, довољно духовне снаге да може, ако то хоће, да се поново окрене Богу и покори заповестима које уосталом и даље добија од Њега (уп. 5 Мој 30, 11-19) и да, по Божјој вољи, задржи извесну власт над природом (уп. 1 Мој 9, 1-2).

Ова нова равнотежа је ипак крхка. Човек и природа су постали бојно поље на коме зло и добро, смрт и живот, у сваком погледу непрестано воде немилосрдну борбу о којој на свој начин сведоче болест, немоћи и патње а чији је исход, пре Христовог васкрсавања, и даље неизвешан.

Да ли су људи одговорни за болести од којих оболевају

Што се тиче питања везе између болести и греха па према томе и одговорности људи у појави и развоју болести од којих оболевају, јасно је да су та веза и одговорност у прапочетку непосредне, пошто смо видели да је болест, чак и у демонском деловању које се у њој показује, непосредна последица Адамовог и Евиног греха и Оци је, уосталом, заједно са другим злима која резултирају из тог греха, често приказују као казну.

Овај последњи термин не треба да буде схваћен у смислу казне коју би Бог осветнички и сурово одредио човеку. Сам човек

¹⁰⁵ Уп. Максим Исповедник, *Questions à Thalassios*, 60, PG 90, 621 AB.

¹⁰⁶ То се јасно види у прологу Књиге о Јову.

¹⁰⁷ В. Лоски, „Théologie dogmatique“, стр. 27.

¹⁰⁸ Уп. Григорије Палама, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 39, PG 151, 1148 В. Ориген, *Homélies sur la Génèse*, XIII, 4. Јован Златоусти, *Exhortations à Théodore*, I, 3.

својом грешком ствара сопствену казну. “Копа јаму и ископа, и паде у јаму коју је начинио. Злоба његова обрати се на његову главу, и злочинство његово паде на тјеме његово“, констатује Псалмопојац (Пс 7, 15-16). Свако од нас одабира казне када вољно чини грех, пише Климент Александријски¹⁰⁹ преузимајући ову реченицу од Платона кога одмах затим цитира: “Грешка је на ономе ко је изабрао, Бог није одговоран¹¹⁰“. Свети Иринеј пише у истом смислу: „Свима који се одвајају од Њега /Бог/ одређује одвајање које су они сами изабрали. А одвајање од Бога је смрт; одвајање од светлости је тама; одвајање од Бога је губитак свих благодати које од Њега долазе. Дакле, они који су својим отпадништвом изгубили све напред поменуто огрезли су у све казне: не зато што их Бог унапред кажњава, него их казна стиже самим тим што су лишени свих добара¹¹¹“. Дакле, када Бог нашим прародитељима најављује несреће које ће произаћи из њиховог престапа (1 Мој 3, 16-19), он несреће не ствара већ их само предскажује и описује.

Пошто је Адам „корен“ људске природе¹¹², њен прототип и суштински садржи читаво човечанство¹¹³, он то стање преноси свим својим потомцима¹¹⁴. Смрт, трулежност, болест и патња постају тако судбина читавог људског рода.

Како се то преношење одржава биолошким путем¹¹⁵, са генерације на генерацију, сви људи рођењем наслеђују палу, болесну и несавршену Адамову природу обележену последицама

¹⁰⁹ *Le Pédagogue*, 1, VIII, 69, 1.

¹¹⁰ *La République*, X, 617 e.

¹¹¹ *Contre les hérésies*, V, 27, 2. Уп. *исто*, 28, 1.

¹¹² Уп. Марко Пустинјак, *Sur l'union hypostatique*, 18. Григорије Палама, *Homélies*, LI.

¹¹³ Уп. Григорије Ниски, *La Création de l'homme*: XVI, 185 В и XXII, 204 CD. Григорије Палама, *Homélies*, V, PG 151, 64-65.

¹¹⁴ Уп. Максим, *Ambigua*, 10, 1156 D; *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 628 C, 632 AB, D, 633 BC, 636 AB.

¹¹⁵ Уп. Теодорит Кирски, *Commentaire sur Romains*, PG 82, 1245 A. Максим Исповедник, *Questions à Thalassios*, 21, PG 90, 312 C-313 A; 61, 628 C, 632 AB, D. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 30. Григорије Палама, *Homélies*, V, PG 151, 64 B.

његовог греха¹¹⁶. Свети Григорије Ниски објашњава: „Као да су људи који су на почетку преступом примили грех и увели болест¹¹⁷ уткали зло у нашу твар. Природа одређује да се свака животињска врста одржава преносећи своје наслеђе својим потомцима /.../. Тако се и људи рађају од људи и рађањем доносе недостатке људи¹¹⁸“.

То стање погађа све људе, чак и ако они сами лично нису згрешили: „једним пријеступом дође осуда на све људе“ (Рим 5, 18); „пријеступом једнога помријеше многи“ (Рим 5, 15); и „смрт царова /.../ и над онима који не сагријешеше сличним пријеступом као Адам“ (Рим 5, 14), констатује Свети Павле. А кад још каже да „кроз непослушност једнога човјека посташе многи гријешни“ (Рим 5, 19), значи, сматрају Источни Свети Оци, да људи наслеђују не Адамов грех него његове последице¹¹⁹. Свети Јован Златоусти овако коментарише тај стих: „Апостол тврди да су многи постали грешници због непослушности једног јединог. Нема ничег невероватног у томе да стога што је један човек згрешио и постао смртан смртни постану и његови потомци али, да ли је логично да неко постане грешник због туђе непослушности? Изгледа да нико не може бити кажњен само због своје личне грешке. Шта овде дакле значи реч 'грешници'? Чини ми се да зна-

¹¹⁶ Уп. Максим, *loc. cit.*

¹¹⁷ Реч је овде узета у уопштеном смислу.

¹¹⁸ *Homélies sur les Béatitudes*, VI, 5. Уп. Максим, *Questions à Thalassios*, 61, 632 А. Григорије Палама, *Homélies*, XLIII и LIV.

¹¹⁹ Подвлачимо „источни Свети Оци“, јер се западна линија мисли која извире из Августинове теологије по овом питању разликује јер прихвата наследни карактер греха самог Адама, или бар његову одговорност. У вези са овом разликом можемо консултовати: Ц. Мајендорф: „*Eph'ô* (Rm 5, 12) chez Cirile d'Alexandrie et Théodore“, *Studia Patristica*, IV, 1961, стр.157-161 и *Initiation à la théologie byzantine*, Paris, 1975, стр. 192-198. Види и радове S. Lyonnet: „Le sens de *Eph'ô* en Rom V, 12 et l'exégèse des Pères grecs“, *Biblica*, 36, 1955, стр. 436-456; „Le péché originel et l'exégèse de Rom V, 12-14“, *Recherches de science religieuse*, 44, 1956, стр.63-84; „Péché originel“, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément 7, 1966, col. 509-567.

чи изложени казни и осуђени на смрт¹²⁰.“ Свети Кирило Александријски пише у истом смислу: „Природа се разболе због греха непослушности једног јединог, то јест Адама. Тако множина би учињена грешном: не зато што је она учествовала у Адамовој грешци – она још није постојала – него зато што је делила његову природу која је пала под власт греха¹²¹.“

Са тог аспекта дакле, болести од којих људи оболевају могу да се припишу не њиховим личним гресима већ чињеници да им је заједничка људска природа грешна због грешке првог оца Адама. Отуда више стихова у Светом писму показују да *a priori* не постоји веза између болести или немоћи неке особе и једног или више грехова које је могла да учини она или њени непосредни преци. Најпре случај човека „слијепа од рођења“ (Јн 9, 1-3): на питање својих ученика „Рави, ко сагријеши, овај или родитељи његови, те се роди слијеп?“, Христос јасно одговара: „Не сагријеши ни он ни родитељи његови“. Затим ситуација са парализованим човеком (Мт 9, 1-6; Мк 2, 1-12; Лк 5, 17-26). Христос му најпре каже: „Опраштају ти се гријеси твоји“, а тек у другом чуду га лечи од одузетости говорећи му: „Устани, узми одар свој и иди дому своме.“ Да је телесна немоћ била последица његовог греха, било би довољно да му Христос опрости грехе па да му тело и душа буду излечени истовремено и не би била потребе за другим поступком. Истакнимо најзад да Свети Јаков, када препоручује да у случају болести онај ко болује „дозове презвитере црквене“ да се моле над њим и да га миропомажу уљем, прецизира: „И молитва вјере ће спасти болесника, и подигнуће га Господ; и ако је гријехе учинио, опростиће му се“ (Јак 5, 14-15). Употребом погодбеног начина (*can*, ако ...) он показује да не постоји нужна веза између болесникове болести и грехова које је он могао да учини. Могли бисмо да поменемо још много

¹²⁰ *Homélies sur les Romains*, X, 2-3. Јован Златоусти још каже (*исто*, 1): „Једући забрањено воће, Адам је постао узрок смрти својих потомака, иако они уопште нису окусили плод са дрвета“ и такође „не изгледа праведно да човек буде кажњен због неког другог“.

¹²¹ *Commentaire sur Romains*, PG 74, 789. Сличан коментар наћићемо код Теофилакт Бугарски, *Commentaire sur Romains*, PG 124, 404 С.

стихова из Старог завета у којима су показани праведни оболели од тешких болести и изложени великим физичким патњама, а Јовов случај је најпотреснији.

То што је Адам узрок грешности људске природе не значи међутим и да је он једини одговоран за њено актуелно стање¹²². Постоји, наиме, одговорност свих људи зато што су подражавали Адама. Пошто су и сами Адамови потомци грешили, стигле су их последице Адамовог греха. Тако Свети Павле проповеда: „кроз једнога човјека уђе у свијет гријех, и кроз гријех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагријешеше“ (Рим 5, 12; уп. 3, 23)¹²³. А Свети Кирило Александријски с тим у вези пише: „Змија, која је творац греха и која је својом подлошћу победила Адама, успела је да нађе приступ до човековог ума, јер 'сви застранише, и заједно неваљали посташе ' (Пс 53, 3; Рим 3, 12) /.../ и смрт нас прогута у својој победи, сходно речима пророка: 'Зато се раширио гроб и развалио ждријело своје превећ' (Ис 5,

¹²² Адамова одговорност обухвата најпре његову сопствену грешку и њене последице по њега. Последице које погађају његове потомке потичу од његове позиције прототипа човечанства и начина стварања у који је човечанство доведено због његове грешке. Са те тачке гледишта, преношење његових болести његовим потомцима постаје природно стање и тек секундарно зависи од његове личне воље. Два друга размишљања, по мишљењу Светих Отаца, ублажавају његову одговорност: најпре стадијум детињства, па стога и неискуства, у коме је био створен (уп. Григорије Палама, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 55, цитиран *infra*); затим улога коју је одиграо ђаво, тиме што је, с једне стране, Адама навео на грех (уп. Атанасије, *Sur l'Incarnation du Verbe*, V, 2; Максим Исповедник, 'Questions à Thalassios, 61, PG 90, 633 B), аутор књиге Мудрости који иде дотле да каже: „завишћу ђавола смрт уђе у свијет“ (Мудр 2, 24), а с друге, што је у свету чији је „кнез“ постао, раширио последице зла.

¹²³ Напред поменута разлика потиче управо од различите интерпретације овог стиха Светог Павла, пошто се грчки текст *eph'ō pantes emarton* који значи “зато што /или: „тиме што“/ су сви сагрешили“, у *Vulgata* преводи са: „*in quo omnes peccaverunt*“ („у коме /то јест у Адаму/ су сви сагрешили“). Прву интерпретацију, коју су иначе дали Грчки Оци, данас прихвата већина стручњака. Уп. Џ. Мајендорф, *нав. дело*, и S. Lyonnet, „Le sens de *eph'ō* en Rm 5, 12 et l'exégèse des Pères grecs“, стр. 436-456.

14). Наиме, пошто подражавасмо грех који се догоди у Адаму – зато што су сви сагрешили, бисмо предмет исте осуде¹²⁴.“ Теодорит Кирски каже још јасније: “Човек није закону смрти изложен због греха Претка, већ због свог сопственог греха¹²⁵“, желећи тиме да потврди заједничку одговорност свих грешних људи за наслеђе које их погађа, не негирајући тиме Адамову праодговорност и наследни карактер пале природе¹²⁶. Бивајући са своје стране грешни, људи доприносе понављању Адамовог греха и његових последица, додајући своје личне грехе његовом, развијају и умножавају ове последице.

Тако сваки човек, ако није *a priori* одговоран за болове од којих пати његова природа наслеђена од Адама, постаје једним делом *a posteriori* одговоран када и сам греши, придружујући се тако Адаму и прихватајући на неки начин његове грешке¹²⁷. Постоји у том погледу солидарност у болести између Адама и његових потомака, између свих људи. Као носилац људске природе, сваки човек је, уколико греши, једним делом одговоран за болести које погађају не само њега самог него и друге¹²⁸. У том смислу можемо разумети Христово учење дато у Јеванђељу од Светог Луке (13, 1-15) које се експлицитно не дотиче питања болести али може да се на њу примени, пошто помиње постојање

¹²⁴ *Commentaire sur Romains*, PG 74, 784 BC.

¹²⁵ *Commentaire sur Romains*, PG 82, 100.

¹²⁶ Уп. исто, *supra*.

¹²⁷ Григорије Палама Адамовим потомцима одлучно приписује већу одговорност него Адаму због њиховог већег искуства: „Многи несумњиво оптужују Адама што је прекршио божанску заповест лако дозволивши рђавом саветнику да га наговори, и што је тако, кроз тај преступ, у нама изазвао смрт. Али није исто када желимо да пробамо неку смртно отровну траву пре него што смо о њој стекли неко искуство, и када желимо да је пробамо пошто смо из искуства сазнали да је смртно отровна. Онај ко, пошто је стекао искуство, попије отров и тако на самог себе жалосно доведе смрт, више је за осуду од оног који, пре него што је то искусио, учини тај поступак и сноси његове последице. Стога је свако од нас подложен критици и осуди много више од самог Адама“ (*Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*, 55).

¹²⁸ Уп. Марко Пустинјак, *Controverse avec un avocat*, 18-19.

колективне одговорности у случајевима несрећа или удеса који, заједно са болешћу и осталим невољама које се догађају човеку, могу да се сврстају у последице греха¹²⁹. Онима који му причају о убиству Галилејаца које је наредио Пилат, Исус одговара: „Мислите ли да су ти Галилејци били грјешнији од свију Галилејаца, кад су тако пострадали? Нису, кажем вам, него ако се не покајете, сви ћете тако изгинути. Или оних осамнаест што на њих паде кула у Силоаму и поби их, мислите ли да су они кривљи били од свију људи што живе у Јерусалиму? Нису, кажем вам, него ако се не покајете, сви ћете тако изгинути.“ Христос тиме уопште не жели да прети овим људима него да им каже да овакве несреће нису повезане само са грехом самих жртава, већ и са гресима читавог човечанства. Он хоће да људи којима се обраћа, иако нису непосредно поузроковали оно што се догодило, осећају да их се то тиче, да су у то укључени, да су, они и сви остали, одговорни за оно што се десило и за нешто слично што може да се догоди ако се греси свих буду понављали. Стога их Он позива да се покају.

Верна овим учењима, православна духовност, нарочито манастирска, укључила је у своју молитвену традицију то осећање колективне одговорности према несрећи која погађа друге а један њен облик представља болест¹³⁰. Достојевски је дивно подсетио на ту традицију речима старца Зосиме: „Свако од нас је крив пред свима за сваког и за све¹³¹.“

Излечење људске природе оваплоћеном Речју

Једино је Христос могао да људе ослободи последица Адамове грешке и греха. Будући божанско Биће, могао је да ожи-

¹²⁹ „Грех је, каже Јован Златоусти, узрок свих зала: несрећа, поремећаја, ратова, болести, свих неизлечивих патњи које нас са свих страна погађају“ (*Homélies sur la pénitence*, VII). И поново: „Грех је узрок свих невоља које муче човека“ (*исто*).

¹³⁰ Уп. Марко Пустинјак, *Controverse avec un avocat*, 20.

¹³¹ *Les frères Karamazov*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de la Pléiade“, 1972, стр. 320.

ви људску природу у целини и, потпуно је преузевши, обнови снагом своје божанске природе, поново уједини и у Себи усагласи са божанством, постајући тако нови Адам, али Адам потпуно испуњен, јер у потпуности извршава божански план који је први човек заборавио да доведе до краја¹³².

„Тако дакле, као што једним пријеступом дође осуда на све људе, тако и једним оправдањем дође на све људе оправдање живота. Јер као што кроз непослушност једнога човјека посташе многи грјешни, тако ће и кроз послушност једнога постати многи праведни“ (Рим 5, 18 - 19). Људска природа, пала у Адаму, осећа се обновљеном у Христу и поново има све привилегије рајског стања. „Као што се у Адаму човекова природа разболе од трулежности, тако је у Христу опет стекла здравље“, истиче Свети Кирил Александријски¹³³. Својом Оваплоћењем Христос је срушио препреку која је нашу природу одвајала од Бога и поново је отворио енергијама обожења нестворене милости. Својим искупитељским делом Он нас је ослободио тираније ђавола и уништио моћ греха. Својом смрћу, Он побеђује смрт и трулежност. Својим

¹³² Христос тако испуњава у Себи оно што Црквени оци сматрају крајњим циљем стварања човека: његово обожење, што је, као што смо рекли, био задатак постављен Адаму. Али човеково остварење овог циља његове природе претпоставља да се она налази у стању да га испуни као што је то била Адамова природа у свом првобитном стању. Стога ако је крајњи циљ Оваплоћења, како то посебно истиче Максим (уп. *Commentaire du Notre-Père*, PG 90, 873 C; *Questions à Thalassios*, 54, PG 90, 520 D; 60, 621 A-C), заиста обожење човека, то обожење у садашњим околностима претпоставља претходно обнављање људске природе, разарање снаге греха и тираније ђавола, победу над смрћу и могуће враћање човечанству нетрулежности и бесмртности за које је Адам првобитно знао, показујући се тако као основни циљ тог Оваплоћења. О дистинкцији ова два комплментарна „пола“ Оваплоћења: спаситељском деловању и делу обожења Оваплоћене Речи у православној теологији, види: В. Лоски, „*Rédemption et déification*“, глава 5 у *À l'Image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967, стр. 95-108. О видовима обнављања људске природе Христом, коју Црквени Оци често сматрају за излечење, види нашу студију: *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 4^e éd., Paris, 2000, стр. 319-344: „*Le Christ médecin*“.

¹³³ *Commentaire sur Romains*, 789 B.

Васкрснућем људима је дао нови и вечни живот. Христос лечи и обнавља не само људску природу него и целокупно стварање сједињујући га у Себи са Оцем, укидајући тако поделе и заустављајући нереде који су владали због греха. „Бог, пише Свети Максим Исповедник, постаје човек да би спасио човека који је нестајао; спајајући собом делове космичке природе /.../ Он испуњава велики план Бога и Оца сажимајући све ствари, оне са неба и оне са земље у Себи самом, у коме су оне и биле створене /.../. Изједначивши најпре нас саме у Себи /.../ потпуно нас усаглашавајући са Собом, носећи здраву и потпуно нетакнуту Своју слику коју ни на који начин није покварио ниједан симптом трулежности, са нама и за нас Он обухвата целокупно стварање /.../; Он сажима све ствари у Себи Самом, показујући да је читаво стварање јединствено, као да је и оно на свој начин било човек, довршен међусобним спајањем својих удова /.../. Он уједињује различите ствари, укида унутрашњу борбу бића, спокојним пријатељством и нераскидивом слогом повезује све ствари, како оне на небу тако и оне на земљи¹³⁴“.

Из којих разлога болести опстају

Међутим, ово Христово дело се не испуњава без поштовања човекове слободе. Оно човеку није наметнуто као што није ни осталим бићима стварања. Његово остварење се нуди човековој слободној вољи и претпоставља његов пристанак и слободну сарадњу¹³⁵. Одговарајући онима који питају зашто милост спасења није била наметнута свима, Григорије Ниски пише: „ Онај који слободно располаже свим стварима, идући до крајњих граница у Свом поштовању човека, дозволио је да имамо свој властити посед, чији ће свако бити једини господар: то је воља, способност која не зна за ропство, која је слободна и заснована на независности нашег ума /.../. Бог је могао, кажу /наши противници/, да силом натера непослушне да прихвате Јеванђеље. Где би онда била слобода избора? Где би биле врлина и заслуга исправног владања¹³⁶ ?“

¹³⁴ *Ambigua*, PG 91, 1308 D-1313 B.

¹³⁵ Уп. Кирило Јерусалимски, *Catéchèses baptismales*, VII, 13.

¹³⁶ *Discours catéchétique*, XXX-XXXI.

Обнављање и обожење човекове природе остварено у Христовом бићу остаје виртуелно за људска бића све дотле док се она не буду спојила и сјединила с Њим. То сједињавање и спајање врше се у Цркви – која је Христово тело – милошћу Светог Духа који је пренет у светотајинства. Човек међутим треба да учествује у тој промени самог себе милошћу, треба да се труди (уп. Флп 2, 12) да је усвоји, да јој се отвори и с њом сједини сталним напорима. Он крштењем одбацује „старога човјека“ (Еф 4, 22) и облачи се „у Христа“ (Га 3, 27), „новога човјека“ (Еф 4, 24), али потенцијално; он мора да у себи оствари ту замену пале природе обновљеном и обоженом природом¹³⁷; а то може да се изврши само у оквиру процеса развоја који, с једне стране подразумева стално одбацивање палог стања природе, борбу против искушења, прочишћење себе и, с друге стране, стицање природе обновљене у Христу вршењем заповести. У том спором и тешком процесу (уп. Мт 7, 14; 11, 12), чести су падови и враћања старим гресима и нико за себе не може да каже да је безгрешан (уп. Јн 1, 8-10; Рим 3, 10-12).

Осим тога, многи људи намерно одбијају спас који доноси Христос и истрајавају у избору зла.

Пошто се грех понавља у свету, његове последице и даље погађају људску природу и читав космос.

Христос је, наиме, укинуо закон греха, прекинуо тиранију ђавола, смрт учинио безопасном, али Он није укинуо ни грех, ни деловање демона, ни физичку смрт, ни последице греха уопште, да не би вршио принуду над слободним вољама које су њихов узрок¹³⁸.

Тек на крају времена, када Отац буде тако одлучио (уп. Д. ап 1, 7; Мт 24, 36), догодиће се обнова свих ствари (уп. Д. ап 3, 21) и угледаћемо „нова /.../небеса и нову земљу /.../, гдје правда обитава“ (2 Пет 3, 13), где ће поново бити успостављени ред и хармонија које је грех уништио, и где ће добра која је Христос

¹³⁷ Види наш чланак: „Le baptême selon saint Maxime le Confesseur“, *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, стр. 51-70.

¹³⁸ Уп. Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, IV, 19. Иринеј Лионски, *Contre les hérésies*, IV, 37.

стекао својим делом испуњења и обожења наше природе бити потпуно пренета свима.

Човек који живи у Христу у Цркви, у којој се налази испуњење милости, прима „залог Духа“, спознаје прве плодове будућих добара. Грех, ђаво, смрт и трулежност више над њим немају моћ, дефинитивно не могу у њему да изазову болест; он је духовно слободан у односу на њих.

Али ако су му нетрулежност и бесмртност осигуране, и према томе на неки начин већ стечене, оне ће за његово тело постати стварне тек после Васкрснућа и Суђења као што ће и обожење целог његовог бића своје пуно остварење добити тек у том узвишеном тренутку (уп. 1 Кор 15, 28).

Као што су сви људи, због своје заједничке природе, у извесној мери, подељено погођени последицама својих грехова и што отуда постоји извесна солидарност у боловима које подносе, тако постоји извесна солидарност у примању обећаних добара. Бог наима има у виду спас и обожење сваког човека али и читавог човечанства и у мислима Отаца једно никада није одвојено од другог. „Само једно тело очекује спасење“, каже Ориген¹³⁹. А Свети Иполит пише: „Желећи спас свих, Бог нас позива да створимо једног јединог савршеног човека¹⁴⁰“. И зато нам нису индивидуално и одмах у целости дата добра које нас очекују, већ постоји један период и то је период интегралног развоја човечанства, могућности дате свим људским хипостазама да буду спашене и обожене. Размишљајући о „разлогу због кога се овај болни живот одмах не промени у живот какав желимо, него се у телесном болу продужава све до одређеног времена и чека дан универзалног испуњења, да човечанство ослободи стеге коју оно носи и доведе га најзад у апсолутну слободу блаженог и живота без патње“, Свети Григорије Ниски даје следеће објашњење¹⁴¹: створивши човека, Бог првобитно није створио јединку већ „пуноћу

¹³⁹ *Homélies sur le Léviatique*, VII,2.

¹⁴⁰ *Sur l'Antéchrist*.

¹⁴¹ У глави XXII *La Création de l'homme*, док су неке његове основе постављене у глави XVI, PG 44, 185 BC. Овде дати цитати узети су из ове две главе, а нарочито из главе XXII (PG 44, 204C-205D) .

наше природе“; „природним знањем и божанском моћи читаво човечанство је обухваћено у тој првој установи“. Не само да је Бог знао да ће Адам згрешити и потом створити пород, него је, „он који у Својим рукама држи границе свега“, знао и тачан број свих јединки које ће чинити човечанство“. „Док је пуноћа човечанства била унапред замишљена /Његовим/ пророчким деловањем /.../ Бог, чије управљање уређује и прецизно ограничава савршено све ствари /.../ и/ који види будућност као и садашњост, унапред одређује време потребно за стварање човечанства, тако да долазак душа у свом броју одређује трајање и да ће се ток времена зауставити када престане да буде користан развоју људске врсте“. Тако ће крај времена наступити „са завршетком људског множења“, „човечанство ће бити преображено и, из свог пролазног земаљског стања, прећи у стање блаженства и вечности“ када „пуноћа човечанства дође до краја, тиме што број душа убудуће /неће/ више морати да се повећава“. Ту повезаност свих људи и стога одлагање примања свеукупних добара истиче Псалмопојац: „Мене чекају праведници, докле ми не узвратиш“ (Пс 141, 8) а нарочито Свети Павле који, сећајући се старих Патријарха, пише да „ови, освједочени у вјери, не добише обећање /.../ да не би они без нас достигли савршенство“ (Јев 11, 39 и 40). У том смислу овај последњи стих схватају Свети Григорије Ниски¹⁴² а посебно Јован Златоусти који га овако коментарише: „Замислите изненађујућу Авраамову и Павлову ситуацију, док чекају крај ваше среће да би тек тада добили своју пуну награду. Јер Спаситељ им је рекао да је неће добити ако ми не будемо били ту да је са њима примимо /.../. Бог је одредио време када ћемо сви заједно бити награђени /.../. Због себе, они нас чекају као браћу. Ако смо сви само једно тело, биће том телу више радости да буде награђено заједно него по деловима¹⁴³“.

Иако део Цркве у којој је Царство већ присутно, човек у својој актуелној телесности остаје дакле потчињен судбини овог света, последицама греха који космос одржавају у стању хаоса. Због тога га нужно погађају болест, патња и биолошка смрт, чак и

¹⁴² Исто, XXII, 208 B-D.

¹⁴³ *Homélie sur Hébreux*, XXVIII, 1.

ако ове реалности, Божјом милошћу, у контексту духовног живота, добијају једно ново значење. „Онај ко је сродан Духу /.../ није ослобођен принуда тела и природе“, истиче тако Свети Максим¹⁴⁴. А Свети Кипријан ову чињеницу објашњава истичући заједништво које, на физичком плану, постоји међу свим људима у њиховој земаљској судбини: „Све док будемо живели у овом свету, везани смо за људски род истоветношћу тела; духом се једни од других разликујемо. Стога са свим људима делимо недостатке тела и 'треба ово распаљиво да се обуче у нераспаљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност' (1 Кор 15, 53). Када непријатељ освоји неки град, његово поробљавање погађа све становнике без икакве разлике. А када због ведрога неба престанемо да се надамо киши, суша подједнако прети свима нама. Најзад, када стене са свих страна окруже брод, бродолом постаје заједничка судбина свих путника, без изузетка. Тако је са сваким болом, било да погађа наше очи, удове, или наше тело уопште: он је судбина свих нас, све док будемо делили исто тело на овом свету“¹⁴⁵.

Наиме, само на оном свету и тек пошто васкрсне и постаје нетрулежно, тело ће милошћу Божјом моћи да буде сједињено с душом, њој подређено и потпуно одуговљено (уп. 1 Кор 15, 44). Иако је на овом свету тесно повезано са душом и већ може са њом у извесној мери да буде преображено божанским енергијама¹⁴⁶, оно, у својој актуелној реалности „тијела душевног“ (1 Кор 15, 44), поседује властиту природу и властиту судбину¹⁴⁷. По свом саставу и начину живота, оно остаје везано за космос и стога изложено његовим менама. Због своје материјалне природе подређено је законима материје; као живи организам дели услове живота својствене живим бићима¹⁴⁸. Отуда је „подложно дељењу, трошењу, промени“ и пропаљивости¹⁴⁹; може се чак рећи да је

¹⁴⁴ *Centuries sur la charité*, III, 60.

¹⁴⁵ *Sur la mort*, 8.

¹⁴⁶ Види нпр. Максим, *Ambigua*, PG 91, 1088 С.

¹⁴⁷ Уп. Јован Дамаскин, *La foi orthodoxe*, II, 12. Симеон Нови Богослов, *Catéchèses*, XXV, 53-68 и 124 -146.

¹⁴⁸ Уп. Јован Дамаскин, *loc. cit.* Никита Ститат, *De l'âme*, 32. Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, XVIII, 3.

¹⁴⁹ Јован Дамаскин, *loc. cit.*

„нестално по природи /.../ и непостојано по суштини¹⁵⁰“. Стога у нашем садашњем животу „није могуће да избегнемо болест и пропадање са старењем, јер нам својство остајања у истом стању“ није дато¹⁵¹. Утолико пре што читав један део човековог тела измиче његовој вољи и он не може њиме да влада ни да га контролише¹⁵². „Бројне су промене у телу /.../ које у већини случајева резултирају из природе (*phusis*)“, констатује Свети Симеон¹⁵³.

И сами светитељи у свом телу неминовно подносе патњу и болести¹⁵⁴, и на крају, биолошку смрт. То још једном доказује да не постоји нужна веза између здравља тела и здравља душе, да се болест и физичке патње не могу директно приписати личном греху онога кога погађају. Оне подједнако погађају праведне и грешне: „Све бива свјема једнако: праведнику бива као безбожнику, доброму и чистому као нечистому, ономе који приноси жртву као ономе који не приноси; како доброму тако грјешнику, ономе који се куне као ономе који се боји заклетве“ (Проп 9, 2; уп. Мт 5, 45).

Светитељи су чак понекад болеснији од осталих људи и то из два основна разлога. Један потиче од божанске икономије. Видећемо у следећој глави да Бог, иако никада не изазива болести и патње, ипак може да их одобри¹⁵⁵ и да их употреби у циљу духовног развоја човека и, штавише, за духовну изградњу оних који га окружују. Питајући се „зашто Бог дозвољава да светитељи на толико начина испаштају“, Свети Јован Златоусти даје осам одговора: „Прво, да би онемогућио да узвишене врлине и чудесна дела светитеља код њих изазову гордост“ (уп. 2 Кор 12, 7). „Друго, из страха да им не буде указана почаст већа него што треба да

¹⁵⁰ Симеон Нови Богослов, *loc. cit.*, 63-66.

¹⁵¹ Теодор из Петре, *Vie de Théodose*, XLVIII, 25-49, 1-2.

¹⁵² Уп. Јован Дамаскин, *loc. cit.* Никита Ститат, *нав. дело*, 31.

¹⁵³ *Loc. cit.*, 53-55. Никита Ститат, *Loc. cit.* Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, XVIII, 3.

¹⁵⁴ Уп. Симеон Нови Богослов, *loc. cit.*, 122-124. Григорије Назијанзин, *Discours*, XVIII, 28. Максим, *Dispute à Bizya*, II.

¹⁵⁵ Оци константно поштују ту нијансу и употребљавају углавном глагол *sugkhôrein*, који значи попустити, пристати на, прихватити, одобрити, допустити или још глагол *parakhôrein*, чији је смисао сличан.

буде указана људима и да их не гледају као богове више него као на обичне смртнике¹⁵⁶. На трећем месту, да би сила Господња још више заблистала“, јер се она показује нарочито у слабости (уп. 2 Кор 12, 9)¹⁵⁷. „Четврто, да би стрпљење светитеља добило више сјаја, и да би се видело да Богу не служе из интереса него да за Њега осећају чисту љубав, пошто су му једнако одани и када су опхрвани патњом /.../. На петом месту, да би нас навели да размишљамо о васкрсењу мртвих; јер када видимо да праведник пун бројних врлина из живота одлази тек пошто је боловао од безброј болести, и против своје воље помишљамо на будуће суђење“ које ће према њему показати Божју праведност. „Шесто, да би се они који осете несреће умирили и утешили видевши да су најсветији осетили исто такве па чак и веће несреће. Седмо, да вас /.../ узвишеност њихових дела не наведе да поверујете да је њихова природа другачија од ваше и да није могуће да поступате као они“ (уп. Јак 5, 17; Мудр 7, 1). „Осмо, да вам најзад покаже у чему се заиста састоји срећа и несрећа¹⁵⁸“, будући да је права срећа бити сједињен са Богом а једина права несрећа бити од Њега одвојен.

Други основни разлог због ког духовници често беху болеснији од других може бити непосредно деловање демона који на тај начин настоје да их узнемире, поремете њихову унутрашњу активност, одврате их од њиховог главног задатка. Евагрије у више наврата подвлачи¹⁵⁹ да онда када је дух човека сједињен са Богом у молитви, ђаво, пошто нема директан утицај на његову душу а ипак настоји да у њу унесе немир, нема другу могућност до да делује на тело. Он онда на њега делује против његове воље и мења му конституцију (*krasis*). Због везе која спаја тело и душу, он се нада да ће, шкодећи телу, успети да узнемири душу, да у њој изазове појаву мисли страних молитви и привиђења¹⁶⁰ и да

¹⁵⁶ Уп. Варсануфије, *Lettres*, 599.

¹⁵⁷ Уп. *Vie de Théodore de Sykéon*, 105.

¹⁵⁸ *Homélies sur les statues*, I, 6-8. Уп. Григорије Назијанзин, *Discours*, XVIII, 28.

¹⁵⁹ *Traité de l'oraison*, 63 и 68. Уп. коментар Р.И. Hausherr, стр. 90-91 и 99-100 у његовом издању *Traité* (Paris, 1960), где се може наћи више допунских референци.

¹⁶⁰ *Исто*, 63.

пробуди страсти¹⁶¹. „Наиме, уколико дође и до најмање промене у конституцији тела, примећује са своје стране Свети Јован Златоусти, душа је поремећена у великом броју својих активности¹⁶².“ Поред ових често безазлених поремећаја, који ипак могу ићи дотле да изазову истинске болести, демони могу, на разне начине и у различитим околностима, да створе највећи неред у телу духовника и да их доведу до страховитих патњи. „Побеђен здрављем, ђаво тело чини болесним“, запажа Света Синклитикија¹⁶³. Он заправо не трпи да човек све снаге свог бића посвећује слави Бога. Помоћу ових болести он жели да умањујући физичке снаге духовника, умањи снагу њиховог духа и јачину њихове молитве. Лишавајући их ослонаца у телесном здрављу, он настоји да им ослаби будност, узнемири пажњу, смањи отпор према искушењима, уништи њихов аскетски напор и доведе их дотле да изгубе наду у божанску помоћ па чак и да, ако је то могуће, проклињу Бога. Јовов случај нам пружа посебно очигледан пример ових ђаволских циљева против праведника. Пролог Књиге јасно показује не само непосредно деловање ђавола како би изазвао болест (Јов 2, 6-7) него и циљ који он при том има (Јов 2, 5). Али, као што се то види и у Књизи о Јову, мада Бог није изазвао болест и патњу, оне могу да продру на линију Његове Промисли: иако допушта да се покаже слободна воља ђавола или човека који ствара болест, Он је ограничава што се тиче последица њеног деловања дајући оболелом могућност да за своје духовно добро употреби патње којима је изложен. Иако одређује извесне границе ђаволском деловању (уп. Јов 1,12; 2,6) и не дозвољава да човек буде искушан изнад својих снага (1 Кор 10, 13), Бог допушта ђаволу да духовнике мучи таквим болестима јер Он зна да ће они који буду успели да их издрже у Њему из тога извући огромне духовне користи које иначе, следећи свој исправни пут, не би другачије могли да спознају.

¹⁶¹ Исто, 68.

¹⁶² *Homélies sur les statues*, II, 4. Уп. Максим, *Centuries sur la charité*, II, 92. Симеон Нови Богослов, *loc. cit.*, 184-190.

¹⁶³ *Apophtegmes*, alph., Synclétique, 8.

Болести тела и болести душе

У овим последњим случајевима не само да се узрочна веза лични грех - болест негира, него се она инверзира: далеко од тога да буду директно изазване болестима душе, болести тела су, напротив, проузроковане његовим здрављем. Одсуство такве каузалне везе *a contrario* потврђује и чињеница да, поред светитеља оболелих од тешких болести, можемо видети многобројне велике грешнике чије је тело у изванредном здравственом стању, и у многим стиховима Светих књига читамо о изненађењу пред овим двоструким парадоксом (уп. нпр. Јер 12, 1; 5, 8; Јов 21; Пс 72, 4-5; Мал 3, 15).

Оци ипак допуштају да у неким случајевима болести могу да буду повезане са грешним стањем оног кога болести нападају¹⁶⁴. Тако, иако сматра да у принципу „болест не зависи од нас“, Свети Максим потврђује „да јој узрок може бити неуредан живот“¹⁶⁵. Свети Варсануфије такође помиње „болести које потичу од немара и нереди“¹⁶⁶. Свети Никола Кавасила је категоричнији: „Има људи које погађају телесне болести чији је узрок разврат душе“¹⁶⁷.

Пошто, како то запажа Григорије Назијанзин, „страсти утискују трагове на телу“¹⁶⁸, неизбежно је заједно са Светим Серафимом Саровским констатовати да се „догађа да болест буде проузрокована страстима“¹⁶⁹. Свети Никита Ститат врло уопштено окривљује *philautia* или егоистичну љубав према себи, у источној аскетској традицији сматрану примарном страшћу која изазива све остале и на неки начин их суштински садржи¹⁷⁰. Али њени узроци су нарочито страсти које аскетска традиција назива

¹⁶⁴ Уп. Серафим Саровски (*Instructions spirituelles*, у I. Goraïnoff, *Séraphim de Sarov*, Paris, 1979, стр. 208) који цитира Светог Василија: „Отерајте грех, болести ће нестати“ (нелокализован одломак)

¹⁶⁵ *Dispute à Bizya*, II. 4

¹⁶⁶ *Lettres*, 521.

¹⁶⁷ *Explication de la divine liturgie*, XLIII, 2.

¹⁶⁸ *Discours*, XXXII, 27. Григорије наводи велики број таквих примера.

¹⁶⁹ *Loc. cit.*

¹⁷⁰ Види I. Hausherr, *Philautie*, Rome, 1952.

„телесним“, не зато што је њихов извор само тело него зато што оне не могу да постоје без тела и свој ослонац налазе у његовим склоностима: гастримаргија¹⁷¹ и луксурија¹⁷², којима се могу додати акедија, стање душевне отупелости које изазива укоченост тела¹⁷³, и ирасцибилност која је у својим манифестацијама праћена очитим физиолошким поремећајима¹⁷⁴, као и страх¹⁷⁵ и туга¹⁷⁶.

Поред болести везаних за такве страсти, можемо у Светим књигама наћи неколико случајева обољења која се јављају несум-

¹⁷¹ Види нпр. Сир 37, 29-31. Јован Златоусти, *Homélies sur Jean*, XXXVIII, 1 ; *Traité de la virginité*, 69. Василије, *Grandes Règles*, 19. Максим Исповедник, *Centuries sur la charité*, II, 74. Никита Ститат, *Centuries*, I, 88. Симеон Нови Богослов, *Catéchèses*, XX, 132-133. Више волимо транспоновани грчки термин *gastrimargia* од речи „гурманство“ (фр. *gourmandise*) чије садашње значење само веома парцијално и површно покрива значење које у аскетској традицији има ова страст са њеним многобројним компонентама и импликацијама.

¹⁷² Види нпр. Јован Златоусти, *Homélies sur Philippiens*, XIV, 2. Максим Исповедник, *Commentaire du Notre-Père*, PG 90, 889 В. Употребљавамо термин „луксурија“ (фр. *luxure*) у недостатку бољег да бисмо пренели грчку реч *porneia*, која, у аскетској традицији, означава све сексуалне страсти.

¹⁷³ Види нпр. Јован Златоусти, *Homélies sur Jean*, XXXVIII, 1. У складу са данас уобичајеном употребом, користимо ову транспозицију грчке речи *akèdia* радије него наше речи „лењост“ (фр. *paresse*) или „беспоследност“ (фр. *oisiveté*), које непотпуно изражавају озбиљност ове страсти коју истовремено сачињавају одвратност (фр. *dégoût*), досада (фр. *ennui*), умор (фр. *lassitude*), мртвило (фр. *langueur*), угученост (фр. *abattement*), незадовољство (фр. *insatisfaction*), мртвило (фр. *torpeur*).

¹⁷⁴ Види нпр. Евагрије Понтијски, *Traité pratique*, 11. Јован Златоусти, *Homélies sur les Actes*, VI, 3; *Homélies sur Jean*, XXVI, 3. Григорије Назијанзин, *Poèmes moraux*, I, II, XXV, PG 37, 816А и XXXIV, 948А; *Discours*, XXXII, 27. Јован Климакс, *L'Échelle*, VIII, 5. Максим, *loc. cit.* Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, II, 16.

¹⁷⁵ Уп. Григорије Назијанзин, *Discours*, XXXII, 27.

¹⁷⁶ Уп. Григорије Назијанзин, *исто*. Природа и патолошки ефекти разних страсти опширно су анализирани у нашем делу *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 4^e éd., Paris, 2000, стр. 151-306.

њиво као директне последице личних грешака (уп. 4 Мој 12, 10. 2 цар 5, 27. 2 дн 21, 18; 26, 19. 1 Сам 3, 18). Ове ређе случајева треба читати позитивно: у њима не треба наивно видети злонамерну или механичку казну изречену из божанског гнева, већ провиденцијалне путеве спаса, зато што су они, за особе о којима се ради, најпогоднији да их, кроз изненадну беду њиховог тела, наведу да размишљају о болестима своје душе и свом удаљавању од Бога. Штавише, ту још можемо видети и опомену у оваквим приликама упућену другим људима – и то позив на покајање – због суштинске онтолошке везе која повезује болести, патње и смрт са грехом свих.

Изузимајући ове посебне и отуда изненађујуће случајеве, не може се негирати општи утицај стања душе на стање тела, с једне стране, због њихове тесне повезаности унутар људске мешавине и због њихове напред поменуте духовне везе, с друге стране. Овај утицај је патоген код човека који остаје у греху и живи у страстима. Духовни нереди се неминовно одражавају у души и у телу поремећајима често неприметним за неискусног посматрача, али духовници, захваљујући својој моћи распознавања, знају да их прочитају на лицима или да осете њихове манифестације у неким приликама. Обратно, код људи који се богочовечном аскезом очисте од страсти, утицај душе на тело постаје лековит. Када душа учествује у божанском миру и благословеном реду, она тај мир и тај ред преноси на функције тела¹⁷⁷. Управо стога многи духовници доспевају у дубоку старост и тада чак и у свом телу одржавају зачуђујућу снагу и изненађујућу младост¹⁷⁸. Док је пут неких светаца такав да тело излажу патњи и кварењу, другима је дато да на том путу показују здравље које су, божанском милошћу, остварили у својој души. И њихово тело

¹⁷⁷ Душа која живи у божанском миру и надајући се добрима у Царству показује се ослобођеном свих брига и свих страхова, па дакле и њихових патолошких ефеката на тело. Познато је и да евхаристијска молитва има улогу регулатора срчаних и респираторних ритмова и да благотворно делује на читав организам. Максим пише уопштено: „Добро уређен живот узрок је здравља“ (*Dispute à Bizya*, II).

¹⁷⁸ Ова чињеница је често истицана у житијима светитеља. Види нпр. Калиник, *Vie d'Hypatios*, 26, 4. Евагрије узгред истиче: „Ми, у пустињи, ретко имамо болести“ (*Des diverses mauvaises pensées*, XI).

прожето божанским енергијама, манифестује своју судбину која је изнад судбине обичне твари. Свети Јован Климакс с тим у вези пише: „Када је човек сједињен и у себи помешан са божанском љубављу, видимо да на његовом телу, као у љупкости огледала, блиста сјај и ведрина његове душе, као што се Мојсију догађа да му је лице, пошто је био почаствован да види Бога, постало потпуно блиставо од светлости¹⁷⁹.“ И још каже: „Верујем да тела оних који су постали нетрулежни нису толико подложна болестима као остала, зато што, будући прочишћена тим тако чистим пламеном божанске љубави, више нису подложна никаквој трулежности¹⁸⁰.“ Први који на овом свету остваре почетак Преображења и Васкрснућа које је Христос осигурао читавом људском роду, сведоче пред свим људима о престанку свих болести у оздрављењу целокупне људске природе од стране „Врховног лекара душа и тела“, показују им прве знаке и доносе залог вишег и дефинитивног здравља у Царству .

Осетљивост здравља

Телесно здравље, ипак, за њих као и за све људе, на овом свету не може да буде дефинитивно стечено добро. Поред тога, на овом свету, оно никада није апсолутно и увек је само делимична и привремена равнотежа¹⁸¹, па чак и, могло би се рећи, представља стање мање болести. Сам појам идеалног здравља измиче нашем људском поимању¹⁸², пошто не упућује ни на једно за нас сада могуће искуство. Здравље у нашем садашњем животу увек је, на неки начин, болест чак и када се она не показује или (и) нема довољно јачине да се покаже као таква¹⁸³.

¹⁷⁹ *L'Échelle*, XXX, 17.

¹⁸⁰ *Исто*, XXX, 19.

¹⁸¹ Уп. Свети Симеон Нови Богослов, *Catéchèses*, XXV, 124-126.

¹⁸² Отуда бескрајне филозофске и лекарске дебате да би се прецизирао смисао и ширина појма здравље.

¹⁸³ Отуда могућност да медицина све више проширује и прочишћава своју дефиницију болести и све већа медиализација јединке у нашим друштвима у којима се настоји да се по сваку цену признају болести које некада уопште нису биле сматране за болести.

ДУХОВНИ СМИСАО БОЛЕСТИ

Амбивалентност здравља и болести

„Међу људским стварима, пише Свети Јован Касијан, ништа не заслужује да се сматра за добро, у пуном смислу речи, осим врлине, која нас води Богу /.../ и непрекидно нас повезује са овим непроменљивим добром. Једино зло је напротив грех који нас, одвајајући нас од Бога, који је добар, спаја са демоном, који је рђав. У зависности од особина оног ко делује, све може подједнако да буде корисно било добру било злу¹.“

Тачно је да физичко здравље одговара нормалном стању људске природе, стању његовог рајског живота и да оно, због тога, може да буде сматрано за добро у себи самом². Међутим, са друге тачке гледишта, здравље човеку ничему не служи, не представља за њега истинско добро, само је привидно добро³, ако није добро употребљено⁴, то јест ако није употребљено зарад Добра, за испуњавање Христових заповести и за величање Бога. Стога Свети Василије пише: „Уколико не чини добрим оне код којих се налази, здравље не спада у ствари које су добре по природи⁵.“ Оно чак представља зло уколико доприноси томе да човек поста не незаинтересован за своје спасење, ако човека држи далеко од Бога дајући му варљиви утисак да је сам себи довољан и код њега ствара осећање лажног благостања, дајући му ону снагу тела која ослабљује уместо немоћи у којој се Бог показује (2 Кор 12, 9) и која представља истинску снагу (2 Кор 12, 10). Оно је још веће зло уколико се употребљава за предавање страстима које тако постају средство греха (Рим 6, 13). „Треба дакле да знамо, саветује

¹ *Conférences*, VI, 3. Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, V, 2. Василије Кесаријски, *Dieu n'est pas cause des maux*, 5.

² Уп. Максим Исповедник, *Centuries sur la charité*, II, 77.

³ *Id.*, *исто*.

⁴ *Id.*, *исто*.

⁵ *Lettres*, CCXXXVI, 7.

Свети Григорије Назијанзин, да мрзимо бесмислено здравље које води у грех⁶.”

Што се болести тиче, она је зло у себи зато што се појављује као последица Адамовог греха и резултат демонског деловања у паломе свету, негација реда коме је Бог тежио када је стварао свет и човека. Међутим, она је зло само на плану физичке природе и тела. Ако јој се човек сав не препусти, она неће моћи да нашкоди његовој души, па ни да захвати његово суштаствено биће, његову духовну природу. Према Христовом учењу, човек треба да се плаши оног због чега у паклу може да изгуби истовремено и душу и тело, али не треба да се плаши оног што може да погоди његово тело а да му не убије душу (Мт 10, 28). Болест сама по себи нема моћ да човека одвоји од Бога и стога, са духовне тачке гледишта, не може да се посматра као зло за човека. „Ако је душа здрава, телесна болест не може човеку да нанесе никакву штету“, пише Јован Златоусти⁷. Она је стога само привидно зло⁸. Она чак може да представља добро⁹ зато што човек може, ако се њом целисходно служи¹⁰, из ње да извуче велике духовне користи, стварајући тако, од оног што је првобитно било знак губитка, средство свог спасења¹¹. Јован Златоусти овако каже: „Постоји зло које, истину говорећи, није зло, иако се тако зове: као болест /.../ и друге такве ствари. Када би оне заиста биле зло, никада за нас не би могле да постану извор многих добара¹².“ И Свети Јован Касијан каже: “Како овде видети велика суштаствена зла када су она корисна за добробит великог броја људи и пружају им могућност да стекну велике вечне радости¹³.”

⁶ *Discours*, XIV, 34.

⁷ *Homélies sur Lazare*, VI, 5.

⁸ Јован Златоусти, *Homélies sur les démons*, 1,5. Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, IV, 19. Василије Кесаријски, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 5.

⁹ Уп. Варсануфије, *Lettres*, 78. Јован Златоусти, *Homélies sur Anne*, I, 2.

¹⁰ Петар Дамаскин, *Livre*, 1.

¹¹ Јован Златоусти, *Homélies sur la pénitence*, VII, 6.

¹² *Homélies sur les démons*, I, 5.

¹³ *Conférences*, VI, 6.

Свети Григорије Назијанзин стога на крају саветује: „Не дивимо се свакој врсти здравља и не гнушајмо се свих болести¹⁴.“

Према томе, у неким случајевима и са аспекта оног што је у духовном погледу добро за човека, болест, парадоксално, може да буде сматрана за добро више од здравља и стога њему претпостављена¹⁵. Циљ лечења се, пише Григорије Назијанзин, „састоји у томе да се опорави здравље или добро стање тела ако се оно поседује или да се поврати, ако је изгубљено. Али није извесно да поседовање ових предности нечему служи. Наиме, често су супротне ситуације корисније онима који због њих пате¹⁶“. Зато и виђамо многе духовнике како се, суочени са својим сопственим или болестима оних о којима се старају, Богу моле не за повратак здравља на првом месту већ за оно што је духовно најкорисније и како се, уместо да тугују због болести, радују благодатима које од ње могу да стекну¹⁷.

Позитивно значење болести и патње

Такав став међутим претпоставља да у болести препознајемо смисао и циљ који трансцендују њену физичку природу.

Наиме, ако болест посматрамо ослањајући се на њу саму, значило би готово неизбежно да у себи стварамо негативну и бескорисну представу болести и физичку патњу појачавамо моралном патњом изазваном осећањем њеног апсурда. Овакав став углавном за последицу има то да демонима оставља слободно поље деловања и да у души развија осећања која је узнемиравају као страх, зебњу, љутњу, духовну тромост, револт, очајање. Таква стања не само да ни у чему не олакшавају телу, него најчешће појачавају симптоме болести од које тело пати¹⁸ а нарочито душу чине још болеснијом. Тако доживљена болест представља узалудан труд и постаје за човека извор духовног пропадања које њего-

¹⁴ *Loc. cit.*

¹⁵ Уп. нпр. Варсануфије, *Lettres*: 189, 513, 570 ter.

¹⁶ *Discours*, II, 22.

¹⁷ Уп. Варсануфије, *Lettres*: 90, 220, 570 ter. Јован из Газе, *Lettres*: 148.

¹⁸ Јован Златоусти, *Homélies sur les statues*, V, 4.

ву душу доводи у опасност колико и његово тело, ако не и више.

Нарочито пред овом опасношћу Оци истичу да „нисмо узалуд и без разлога на мети болести¹⁹“ и позивају нас да будемо опрезни када се разболимо²⁰, да не бринемо првенствено о природним узроцима болести ни о средствима за њихово отклањање, већ да откријемо значење које оне добијају у оквиру наше везе са Богом и да јасно сагледамо позитивну функцију коју оне могу имати у погледу нашег спасења. „Када искушење на тебе падне неочекивано /.../, потражи његов циљ и наћићеш начин да га искористиш“, саветује Свети Максим²¹. Зато је од почетка потребно да не допустимо да нас опхрва патња, ако је присутна, и да превазиђемо границе у које она настоји да затвори душу па и читаво биће и читав живот. Управо из те двоструке перспективе, Свети Григорије Назијанзин саветује једног болесника: „Не желим и заиста не сматрам да ти, који си изванредно упућен у божанске ствари, осећаш оно исто што и обичан човек, да се покораваш телу, да јецаш од патње као од нечег неизлечивог; треба, напротив, од своје патње да створиш филозофију, /.../ да се супериорно уздигнеш изнад својих окова и да у болести видиш виши пут према свом добру²².“

Створити филозофију своје болести и патње за човека значи да најпре увиди шта му оне показују о његовом животу.

Будући последица Адамове грешке и резултат одржавања греха као и демонског деловања у паломе свету²³, болест показује несрећу човечанства одвојеног од Бога. У трулежности и патњи тела човеку се показују слабост његовог земног бића, пролазност његовог постојања на овом свету и, уопште, његова крхкост, немоћ, релативност, његове границе²⁴. Болест тела подсећа на болест читавог грешног бића. Губитак здравља се појављује као симбол па чак и видљиви знак губитка рајског стања. Сводећи душу у границе тела, болест и патња разарају илузију пуноће и

¹⁹ Id., *Homélies sur Anne*, I, 2.

²⁰ Id., *Homélies sur les statues*, V, 4.

²¹ *Centuries sur la charité*, II, 42.

²² *Lettres*, XXXI, 2-3.

²³ Уп. Глава 1, стр. 000.

²⁴ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur 2 Timothée*, X.

самодовољности коју човек понекад може да има, понет здрављем које је сматрао трајним. Оне му показују његово онтолошко сиромаштво па чак и његову онтолошку нагост (1 Мој 3, 7) и подсећају га да је прах (1 Мој 3, 19). Он више себе не може да сматра апсолутним; његова фундаментална охолост је сломљена. Свети Јован Климакс запажа ову позитивну функцију болести: „Болест понекад има за циљ да понизи наш дух²⁵.“ Свети Јован Златоусти исто тако каже: „Управо за своје добро изложени смо болестима /.../ зато што охолост у нама изазвана опуштеношћу налази лека у тој слабости и тим патњама²⁶: он истиче да је први човек, због тога што се није држао таквог „упозорење“, „одмах допустио да га понесе гордост²⁷“. Свети Серафим Саровски пише сажетије да се болешћу „човек враћа себи²⁸“.

Пошто потреса биће, болест често човека наводи да преиспита свој ранији лажни мир и размишља о циљевима свог живота. Она доиста слаби страствена осећања према овом свету²⁹, открива њихову испразност и води превазилажењу њихових граница. „Болести, истиче Свети Никита Ститат, смањују земаљско осећање душе³⁰“.

Ум ослобођен тегоба које су га враћале телу и истанчан патњом³¹ поима други, духовни свет, а воља лишена себе саме њему тежи и читава душу уздиже до њега. Тако је Достојевски написао: „Здрав човек је увек земаљски човек, материјалан /.../. Али чим се разболи и нормалан, земаљски ред његовог организма се поквари, чим му се покаже могућност неког другог света, одмах, и то како се болест погоршава, односи са овим светом постају све тешњи³²“.

²⁵ *L'Échelle*, XXVI, 37. Уп. Исак Сиријски, *Discours ascétiques*, 21. Никита Ститат, *Centuries*, I, 87.

²⁶ *Homélies sur Anne*, I, 2.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Instructions spirutelles*, у Goraïnov, *Sérapime de Sarov*, Paris, 1979, 208.

²⁹ Уп. *Id.*, *ibid.*

³⁰ *Centuries*, I, 87.

³¹ Достојевски је често истицао ту моћ патње да пробуди и развије свест. Он чак у *Дневнику писца* долази до овог закључка: „Свестан према томе болестан“ (Paris, Gallimard, 1951, *стр.* 317).

³² *Crime et châiment*, Paris, Gallimard, coll. „Bibliothèque de La Pléiade“,

Тако схваћена и доживљена болест има за последицу не да сатре човека под теретом његовог „тијела смрти“ (Рим 7, 24) већ, напротив, да га окрене Богу, да га поново сједини са Њим, да га приближи Богу као његовом истинском почетку и истинском циљу, враћајући његовом уму мудрост – то јест право познавање света, самога себе, Бога – а његовој вољи исправност сагласности са вољом Творца. „Бог уопште није дозволио /болест/ зато да би нас понизио“, јасно каже Јован Златоусти, „већ зато што је желео да нас учини бољим, мудријим и покорнијим Својој вољи, што је суштина сваког спасења“³³.

Показивање Провиђења

Отуда је очигледно да је у болести на делу божанско Провиђење и да створити филозофију своје болести значи и посветити се откривању Божијих намера и циљева према нама.

У свакој болести Бог нам говори о нашем спасењу и помаже нам да га остваримо.

Болест, често истичу Оци, показује божанску педагогију³⁴. Она је, кажу они даље у том смислу, укор коју је Бог упутио човеку због његових грехова³⁵. Овај термин не треба да буде схваћен у негативном смислу, као казна, већ пре у позитивном смислу који покрива латински глагол *corrigere* од кога потиче француска реч *correction*, тј. у смислу исправити /фр. *redresser*/, преобликовати /фр. *réformer*/, побољшати /фр. *améliorer*/, излечити /фр. *guérir*/³⁶. У тој перспективи болест се показује као жељена

1950, стр. 342.

³³ *Homélies sur Anne*, I, 2.

³⁴ Уп. нпр. Варсануфије, *Lettres*, 515. Јован из Газе, *Lettres*, 643.

³⁵ Уп. нпр. Варсануфије, *Lettres*, 78, 513, 515, 516, 521, 613. Јован из Газе, *Lettres*, 148. (Са „укор“ овде преносимо француску реч *correction* коју употребљава аутор и стога и објашњава њену етимологију и значење – прим. прев.)

³⁶ Грчки Оци генерално употребљавају термин *paideia*, чије је позитивно значење „образовање“ /фр. *éducation*/“. Настао је од глагола *paideuein* који значи „подучавати“ /фр. *instruire*/, „гајити“ /фр. *éduquer*/, „обликовати“ /фр. *former*/ „поправити“ /фр. *redresser*/ . Реч *paideia* можемо само

или бар допуштена а у сваком случају од Бога употребљена за човеково добро³⁷ - да би у њему исправила оно што је грех учинио подмуклим, изопаченим и да би га излечила од његових духовних болести³⁸. Тако, парадоксално, болест тела, божјим Провиђењем, постаје лек за излечење душе. Обраћајући се човеку „мученом болестима и тегобама тела“, Свети Исак Сиријски пише: „Пази на себе и размишљај о /.../ мноштву лекова које ти Истински Лекар шаље за здравље твог унутрашњег човека³⁹“. „Бог доноси болести за здравље душе“, тврди он уз то⁴⁰.

Неугодност, тегоба и бол који прате болести треба стога да буду посматрани на исти начин као и најчешће неизбежни пратиоци лекова које употребљавају лекари. Дакле, истиче Свети Јован Златоусти, ако их прихватамо када долазе од њих, *a fortiori* треба да их прихватимо од Бога који спроводи лечење далеко суштаственије од њиховог: „Лекар није лекар само када прописује купке и крепку храну и тражи да се болесник шета цветним баштама, већ и када пали и сече /.../. Зато, знајући да нас Бог воли више него сви лекари, не брините, не тражите од њега објашњење о средствима које употребљава; већ Му се препустимо, било да жели да употреби попустљивост или строгост; било да се служи једним било другим средством, Он увек дела како би нас спасао, како би нас сјединио са Собом⁴¹“. Свети Јован Касијан у истом смислу истиче да је бол који прати болест као бол који осећамо када употребљавамо неке лекове: он је само субјективан бол;

приблизжити речи *paidagōgia* чији ће смисао бити изложен у напмени 38. (Речју *казна* овде преносимо две француске *punition* „казна за обичну грешку“ и *châtiment* „строга казна изречена оном кога треба поправити“ – прим. прев.).

³⁷ Уп. нпр. Варсануфије, *Lettres*, 521.

³⁸ Истичемо да педагогија (фр. *pédagogie*) долази од грчке речи *paidagōgia* која, поред васпитања, означава и негу болесника. Подсетимо да Климент Александријски Христа зове и *o paidagōgos*, што значи онај који гаји /фр. *éduquer*/, управља /фр. *diriger*/ али и онај који лечи болести.

³⁹ *Discours ascétiques*, 8.

⁴⁰ *Discours ascétiques*, 5.

⁴¹ *Homélie sur le paralytique*, 2.

објективно, он користи добробити онога кога погађа: „Патње нису болови у правом смислу речи; него тако изгледају у очима оних које погађају за њихово добро /.../. Доиста, колико год да нож и ватра могу бити лековити за рану захваћену гангреном и колико год да је рука лекара који их на њу приноси милосрдна, у очима пацијента то је бол /.../. Све поуке у почетку изгледају горке онима чијем су васпитању намењене, као што то каже Апостол: „Јер, свако карање, док траје, не чини се да је радост, него жалост, али последице даје мирни плод праведности онима који су кроз њега извјежбани (Јев 12, 11)⁴²“.

Бог боље него ми сами зна шта нам је потребно⁴³. Он сваком даје оно што му је духовно најпотребније⁴⁴. Он лечи и спасава сваког човека онако како највише одговара његовој личности, његовом правом стању и његовој личној ситуацији⁴⁵. Да би то урадио, Он често користи управо болест, зато што је она по својој природи нарочито погодна за човека чији је дух успаван грехом, зато што му омогућава да кроз бол који осећа у свом телу, осети мање очигледан бол који погађа његову душу а према коме би, иначе, остао равнодушан или се бар показао мање осетљивим. То истиче Јован Златоусти: „Пошто обично не осећамо никакав бол када је душа болесна а када је тело иоле у неприлици, напротив, улажемо сав свој труд да бисмо га ослободили непријатности, Бог кажњава тело за грехове душе, да би човеком најузвишенијем делу вратио здравље најнедостойнијом казном. Тако Свети Павле кори блудног Коринћанина (1 Кор 5), мучи његово тело да би му излечио душу; резом који је направио на његовом телу лечи га од порока⁴⁶“.

Исти светитељ на другом месту истиче да болест, на духовном плану, има моћ да подстакне лењост, стимулише активност и пробуди пажњу⁴⁷. Свети Исак

⁴² *Conférences*, VI, 3.

⁴³ Уп. нпр. Јован Златоусти, *Homélie sur le paralytique*, 2. Варсануфије, *Lettres*: 90. Јован из Газе, *Lettres*, 79.

⁴⁴ Уп. Јован Златоусти, *исто*. Варсануфије, *Lettres*: 190, 223, 525.

⁴⁵ Уп. Максим Исповедник, *Centuries sur la charité*, II, 44.

⁴⁶ *Homélie sur Jean*, XXXVIII, 1. Максим Исповедник, *Centuries sur la charité*, II, 44; 46.

⁴⁷ *Homélie sur les démons*, I, 5. Уп. *Commentaire sur le Psaume*, IV, 3.

Сиријски у истом смислу проповеда да „Онај који бди над човеком“ ставља понекад телесне болести пред оне које воли, помажући им тиме да Му се приближе управо стога „да не би запали у отупелост немара“ и „да би пробудио њихов дух“⁴⁸. И још објашњава да нам Бог на разне начине даје прилику да „откријемо свој живот“ и да приступимо његовом Царству, да нас Он „спашава на путевима одасвуда“: оног ко је сам себе растужио добровољном аскезом „прати Божја милост а крепи Божја љубав према човеку“; напротив, „душе оних чија је воља сувише слаба да би имали свој сопствени живот“, „Он до врлине води проводећи их кроз патње које они не желе“. Али, другим путем човек на крају стиже до истих добара као и првим: тако „сиромаш Лазар није био лишен добара овог света једним покретом његове воље, него му је тело било мучено гнојним ранама /.../ али је на крају био награђен у Аврамовом наручју“⁴⁹.

Прилика за духовни напредак

Може се рећи да се болест у два смисла човеку дешава због греха. У првом смислу, она се јавља као последица првобитног греха, када се односи на грех човечанства које је потекло од Адама, или као последица личног греха. У другом смислу, она је средство које Бог даје човеку да буде прочишћен од својих грехова. Ту катарзичку функцију болести често су истицали Оци⁵⁰ после Светог Апостола Петра који тврди: „Ко пострада тијелом престао је да гријеш“ (1 Пет 4, 1). „Патње, болести, рђаво здравље, болови које наше тело може да осети /.../ рачунају нам се за опроштај наших грешака“, каже Свети Јован Златоусти⁵¹ који у

Никита Ститат исто тако истиче да болести „чине енергију душе интензивнијом и јачом“ (*Centuries*, I, 87).

⁴⁸ *Discours ascétiques*, 21.

⁴⁹ *Discours ascétiques*, 25.

⁵⁰ Види, поред одломака наведених *infra*: Максим Исповедник, *Centuries sur la charité*, I, 76. Григорије Назијанзин, *Lettres*, XXXI, 3. Илија Египатски, *Anthologie*, 8.

⁵¹ *Homélie sur la parabole du débiteur des dix mille talents*, 5.

овим боловима види „огањ у коме смо прочишћени⁵²“. Свети Варсануфије пише једном од својих духовних синова: „Онолико колико Бог твом телу допусти да пати, толико ти омогућава олакшања твојих грешака⁵³“. Света Синклитикија проповеда: „Болест и клонулост нашег тела, /.../ све је то за нашу добробит, за прочишћење наших жеља⁵⁴“. Свети Исак Сиријски у истом смислу пише: „Патње убијају задовољство страсти⁵⁵“. А Свети Јован Климакс запажа да „болест понекад има за циљ да нас прочисти од грехова⁵⁶“. Свети Јован Златоусти подвлачи парадокс који одатле проистиче: „Бол нам је дат због греха а бол нас ослобађа греха /.../. Грех рађа бол а бол убија грех⁵⁷“. А Пророк Исаија слави извршену промену: „Ево, на мир мој дође ми љут јад“ (Ис, 38, 17).

Христовом милошћу болест тела може тако да служи као лек болестима душе, оно што је првобитно за човека било узрок његовог пада може постати средство његовог спасења. Свети Максим Исповедник показује како је Христос Својим Страдањем променио смисао бола: док је бол за нас раније био праведна последица греха и на неки начин дуг који је наша природа због њега плаћала, Христос је, својом незаслуженом патњом, од њега за нас створио средство осуде греха и приступања божанском животу⁵⁸. Човек је крштењем постао заједничар у милости, Христовом Испаштању, Смрти и Васкрсењу, и од Светог Духа добија моћ да у свом животу изврши тај преображај патње.

Болест и патње које човека прате често су саставни део бројних невоља кроз које он треба да прође да би ушао у Царство Божије (Д. ап 14, 22): оне у великој мери сачињавају крст који он треба да узме и носи да би био достојан Христа, да га следи на путу спасења који нам је отворио (уп. Мт 10, 38; 16, 24. Мк 8, 34.

⁵² *Homélie sur le paralytique*, 2.

⁵³ *Lettres*, 72.

⁵⁴ *Apophtegmes*, série alphabétique. Synclétique, 10.

⁵⁵ *Discours ascétiques*, 27.

⁵⁶ *L'Échelle*, XXVI, 37.

⁵⁷ *Homélies sur la pénitence*, VII, 6.

⁵⁸ *Questions à Thalassios*, 61, PG 90, 625 D-641 B.

Лк 9, 23; 14, 27), да живи и да за себе потпуно прибави милост од Њега добијену на крштењу, да се заиста с Њим стоји, да са Њим пати и умре да би васкрсао и живео са Њим (2 Кор 4, 10-12). Свети Макарије проповеда: „Оном ко хоће да подражава Христа да би се звао Божји Син, рођен од Духа, приличи пре свега да храбро и стрпљиво подноси патње које могу доћи, /нарочито/ болести тела⁵⁹.“ „Ако свесно не искуси Христове патње, душа никада неће бити у заједници са Њим“, тврди Исак Сиријски⁶⁰.

Зато што доприносе мучењу тела, разарању страсти које сачињавају старог човека⁶¹, болест и патње које је прате сличне су разним облицима аскезе (пост, бдења, разни облици тешког телесног рада)⁶², који на првом месту теже том циљу, и чији бол, пише Свети Григорије Палама, „убија грешност тела и чини умеренијим мисли које изазивају грубе страсти⁶³“. Према томе, болест и патње могу да замене аскезу и да ње ослободе оне који су болесни и пате. „Пост и спавање на земљи одређени су нам због задовољства. Ако дакле болест слаби то задовољство, такви поступци су сувишни“, учи Света Синклитија⁶⁴. *A contrario*, патњи због болести често је поштеђен онај ко се сам подвргава традиционалној аскези⁶⁵.

У исто време када болешћу човека прочишћава од његових грехова и страсти, Бог му омогућава да се врати на пут врли-

⁵⁹ *Chapitres métaphrasés par Syméon*, 128.

⁶⁰ *Discours ascétiques*, 5.

⁶¹ Уп. нпр. *Apophtegmes*, série alphabétique, Synclétique, 10. Максим Исповедник, *Questions à Thalassios*, 47, PG 90, 428 A; Серафим Саровски, *Instructions spirituelles*, loc. cit.

⁶² Уп. *Apophtegmes*, série alphabétique, Synclétique, 10. Јован Златоусти, *Homélies sur Anne*, I, 2. Варсануфије, *Lettres*, 348. Јован из Карпата, *Centurie*, 68.

⁶³ Loc. cit.

⁶⁴ Loc. cit. Уп. Варсануфије, *Lettres*, 23; 77; 79. Јован из Карпата, *Centurie*, 68. Јован Дамаскин, *Discours utile à l'âme*. Серафим Саровски, *Instructions spirituelles*, loc. cit. Због тог принципа Доротеј из Газе умањује строгости поста за свог духовног сина Доситеја, онда када је овај болестан (Уп. *Vie de Dosithée*, 11).

⁶⁵ Уп. Исак Сиријски, *Discours ascétiques*, 24; 34.

на и да на њему напредује⁶⁶. „Што нас Бог више мучи, то нас чини савршенијима“, пише Свети Јован Златоусти⁶⁷. Болест и патње се, са осталим невољама, чак појављују као услов стицања врлина и крепосног живота уопште. „Немогуће је да тело не пати у болестима и мукама /.../ ако волимо врлину“, пише Свети Исак Сиријски⁶⁸.

Хришћанин у болести најпре налази прилику да покаже и ојача своју веру. „Од оних који не знају за Бога, пише Свети Кипријан, разликујемо се по томе што се они жале и проклињу несрећу, док нас несрећа не само да не одвраћа од праве храбрости и истинске вере већ нас јача кроз бол. Тако, било да смо исцрпљени кидањем своје утробе, да нас веома жестока ватра пржи изнутра све до грла, да наше снаге непрестано исцрпљују повраћања или да су нам очи потпуно црвене од навале крви, да смо најзад захваћени гангреном и присиљени да са тела ампутирамо неки од удова или да због неке болести одједном више не можемо да се служимо својим ногама, видом или слухом: све те болести су прилике да продубимо своју веру⁶⁹.“

На другом месту, болест пружа прилику да се стекне основна врлина стрпљења⁷⁰ и чак да се у њој достигне највиши степен, јер „ако стрпљење уопште побеђује остале врлине, стрпљење у болу побеђује над свим осталим врстама стрпљења“, пише Свети Јован Златоусти⁷¹ који овако објашњава ову чињеницу: будући да „болест представља најнеподношљивију патњу, управо њу подносећи, највише доказујемо стрпљење⁷².“

Из овако стеченог стрпљења проистичу многобројна духовна добра⁷³. Ова врлина је наине извор многих /врлина/, а на првом месту наде, као што то проповеда Свети Павле: “Нево-

⁶⁶ Id., *исто*, 25.

⁶⁷ *Homélies sur Lazare*, VI, 8.

⁶⁸ *Discours ascétiques*, 4.

⁶⁹ *Sur la mort*, 13-14.

⁷⁰ Уп. Григорије Назијанзин, *Lettres*, XXXII, 1.

⁷¹ *Lettres à Olympiade*, IV, 2. Уп. *Homélie sur le paralytique*, 1.

⁷² *Homélie sur le paralytique*, 1.

⁷³ Уп. Јован Златоусти, *Lettres à Olympiade*, IV, 3. Варсануфије, *Lettres*, 189.

ља гради трпљење, а трпљење искуство, а искуство наду“ (Рим 5, 3-4).

Болест исто тако изгледа као извор понижења⁷⁴, нарочито онима који још нису доспели на врхунац духовног пута. „Оног ко је у побожности на средњем стадијуму духовног искуства телесне слабости наводе на стварање најпонижнијих осећања“, наглашава Дијадох Фотички⁷⁵. Никита Ститат такође пише: „Болести су корисне онима који чине прве кораке у непорочном животу. Оне им помажу у исцрпљивању и понижењу страственог тела. Оне слабе снагу тела и умањују земаљско осећање душе⁷⁶.“

Патња која прати болест доноси још и покајање⁷⁷, подстиче на скрушеност⁷⁸ и изазива у души повољно расположење за молитву⁷⁹. Поменуте последице се са своје стране показују корисним зато што представљају суштинске покретаче сваког духовног живота.

Треба међутим бити свестан да прочишћење страсти и стицање врлина и разних духовних благодати у болести не представљају последице саме болести ни патње које је прати, већ су Божји дарови за болести и патње, и да човек, да би их стекао, треба да се понаша на одговарајући начин, то јест да покаже да је спреман да их прими, да се окрене Богу, отвори Његовој милости, да се труди да је упије. Он треба да активно учествује у божанском делу које има за циљ његов духовни напредак и спасење.

Болест у ствари представља искушење⁸⁰. Она оног кога погађа ставља у Јовов положај⁸¹: ђаво га искушава да куне Бога

⁷⁴ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur Anne*, I, 2. Јован Климакс, *L'Échelle*, XXVI, 37. Симеон Нови Богослов, *Catéchèses*, XXV, 158-159.

⁷⁵ *Cent chapitres*, 95. Уп. Никита Ститат, *Centuries*, I, 87.

⁷⁶ *Centuries*, I, 87.

⁷⁷ Јован Златоусти, *Homélies sur la pénitence*, VII, 6.

⁷⁸ Уп. Григорије Палама, *Triades pour la défense des saints hésychastes*, II, 2, 6.

⁷⁹ *Id.*

⁸⁰ Уп. Варсануфије, *Lettres*, 74; 78. Исак Сиријски, *Discours ascétiques*, 8; 29. Макарије Египатски, *Chapitres métaphrasés par Syméon*, 136.

⁸¹ Уп. Григорије Назијанзин, *Discours*, XIV, 34. Варсануфије, *Lettres*, 74.

или бар да се одвоји или удаљи од Њега, затварајући се гордо у себе или предајући се разним страстима чије искушење тада упознаје. Бог тиме жели да му омогући да покаже пуну меру своје привржености Њему и да, својим напорима да савлада искушење, у потпуности стекне врлине које му Он дарује да би га што тешње сјединио са Собом.

Помоћ Бога и допринос човека

Да би победио искушење и уживао у плодовима победе, човек треба најпре да пази да болест и патњу не подноси пасивно и да не допусти да га оне савладају, затворе и слома, већ напротив да настоји да задржи динамичан став будности, у очекивању божанске помоћи. „Човек треба да се бори да не посустане и добиће помоћ“, учи Свети Варсануфије⁸², који се у вези са болешћу од које је некада боловао поверава: „Толико нисам имао снаге да то не могу описати, а ипак се нисам предавао и борио сам се све док ме Господ није охрабрио⁸³.“

Болесник треба да зна да му Бог, у исто време када му шаље то искушење, даје и средства да то искушење савлада и снагу да се одупре сугестијама Непријатеља. Свети Варсануфије даје тако овај савет: „Не предајмо се. Имамо милостивог Бога који боље од нас познаје нашу слабост; и ако нам Он шаље болест да би нас искушао, бар имамо Апостола који нам даје мелем када каже: 'Вјеран је Бог који вас неће пустити да се искушате већма него што можете, него ће учинити са искушењем и крај, да можете поднијети (1 Кор 10, 13)'⁸⁴.“ И ако Божја помоћ касни, треба знати да искушење у сваком случају неће бескрајно трајати и да Бог човека никада не оставља без помоћи. Зато Свети Варсануфије саветује: „Будите марљиви до крајње издржљивости, не очајавајте, не обесхрабрујте се. Јер, Бог је близу, Он који каже: 'Нећу те оставити нити ћу од тебе одступити (Јев 13, 5)'⁸⁵.“ Понекад Бог човека

⁸² *Lettres*, 374.

⁸³ *Lettres*, 512. Уп. 74.

⁸⁴ *Lettres*, 74.

⁸⁵ *Lettres*, 74. Уп. Јован из Газе, *Lettres*, 79.

остави да чека, али само да би му дао прилику да се још више учврсти у вери, нади, стрпљењу и свим другим врлинама које се могу показати у тој прилици. Зато болеснику може бити духовно корисније да од Бога не добије непосредно излечење. Свети Варсануфије тако открива једном од својих духовних синова који му је тражио да се заложи за његово оздрављење: „Када сам почео да се молим, Господ ми је рекао: 'Пусти ме да га за добробит његове душе искушам чак и телесном патњом, да бих спознао његову издржљивост и какво наслеђе он треба да задобије својим молитвама и патњама'⁸⁶.“

Болесник утолико више треба да пази да се не обесхрабри због слабости која потиче од његовог стања зато што слабост није недостатак у духовној борби, напротив, јер, како то каже Свети Павле, управо у слабости Бог највише показује Своју снагу. На то Свети Варсануфије подсећа једног од својих ученика који треба да издржи нападе болести: „Не губимо храброст у болести, јер Апостол је рекао: 'Када сам слаб, онда сам силан (2 Кор 12, 10)'⁸⁷.“

Бог бди над болесником, штити га и помаже му утолико више што Он зна тешкоће његовог стања. „Бог је, пише Свети Исак Сиријски, близак болном срцу које Га призива у патњи. Ако га Он икада лиши у његовом телу или ако га растужи на неки други начин, ипак свом Својом љубављу за човека Он га воли у својој души сходно тежини патње која му је одређена⁸⁸.“ Стога он треба да избегава да брине, већ треба да „размишља о светој снази која долази одозго⁸⁹“ и да јој се преда с потпуним поверењем. „Имајући Бога, не бој се већ баци сву своју бригу у Њега а Он сам ће се бринути о теби“, саветује Варсануфије⁹⁰. И ако болест треба да одведе у смрт, не треба се плашити више јер, како говори Свети Павле на чије речи Варсануфије подсећа једног болесног бра-

⁸⁶ *Lettres*, 513. Уп. Јован из Газе, *Lettres*, 76; 79; 80.

⁸⁷ *Lettres*, 74.

⁸⁸ *Discours ascétiques*, 25.

⁸⁹ Јован из Газе, *Lettres*, 76.

⁹⁰ *Lettres*, 75.

та⁹¹: „Ако се наша земаљска кућа, тијесни шатор, разруши, имамо здање од Бога, кућу нерукотворену, вјечну на небесима“ (2 Кор 5, 1).

Значај стрпљења

Суочен са патњама којима је изложен, болесник треба пре свега да покаже стрпљење. Ако је ова врлина заиста дар од Бога, она ипак са човекове стране захтева извештај напор да би била стечена: он треба да јој тежи док од Бога тражи да му је додели.

Тежина искушења често више потиче од трајања болести и од свих неугодности које она изазива на различитим плановима него од јачине патње. Углавном стога демони увлаче у душу мисли пуне обесхрабрениости, туге, акедије, љутине, раздражљивости, очајања, револта. Зато Оци највише препоручују стрпљивост, издржљивост и постојаност, а ослањају се на бројна Христова и учења Апостола на ову тему. Двојицу болесне браће Јован из Газе подсећа: „Господ је рекао: 'Трпљењем својим спасавајте душе своје (Лк 21, 19)'. Потом је Апостол рекао: 'Јер вам је трпљење потребно (Јев 10, 36)'. А Пророк ће рећи: 'Бијаш нијем и гласа не пустих; мучах и о добру. Али се туга моја подиже (Пс 39, 2)'. Осим тога наш добри Учитељ, Бог, је рекао: 'Али који претрпи до краја тај ће се спасти (Мт, 10, 22)'. Обојица истрајте у стрпљењу /.../⁹².“ Једном од двојице своје браће Свети Варсануфије такође саветује: „Држимо се добро, трпимо, будимо ученици Апостола који каже: 'Будите у невољи трпељиви (Рим 12, 12)'⁹³.“ Овај светитељ проповеда да је човеку болест у суштини корисна управо због стрпљења које он показује према њој⁹⁴. Тако он пише болесном брату: „Ако не будеш издржао искушења, не можеш да идеш на крст, али ако најпре издржиш искушења, упловићеш у луку Његовог мира и отада ћеш живети спокојно у великој слободи од свих брига, душе ојачане и кроз све одане Господу, будне у вери,

⁹¹ *Исмо*.

⁹² *Lettres*, 76.

⁹³ *Lettres*, 74.

⁹⁴ *Lettres*, 189.

срећне у нади, радосне у милосрђу, сачуване у једнородном светом Тројству⁹⁵.“ И открива нам да је он, тек пошто је „издржао болести, грознице и патње“ „ушао у луку спокоја⁹⁶“.

Основна улога молитве

Управо највише молитвом човек у болести може да се окрене Богу и да од Њега, адекватним понашањем, добије помоћ која му је потребна и духовне дарове који га богате.

„Молитва је, пише Свети Исак Сиријски, помоћ када је болест у највећем замаху⁹⁷.“ Бог никада не пропушта да услиши позив који му је на тај начин упућен ни да учествује у патњама онога који Му се обраћа, наглашава овај светитељ⁹⁸. Али помоћ коју даје није увек помоћ у излечењу или у ублажавању бола. Бог, као што смо напред рекли, човеку даје оно што је за њега духовно најбоље. Повратак у добро здравствено стање са те тачке гледишта понекад јесте добро, али понекад продужавање болести представља прилику коју провиђење даје да се стекне веће добро. Духовници, просветљени Светим Духом, знају то када од Бога у својим молитвама траже час олакшање или излечење, час врлине за чије им стицање или развијање болест пружа могућност. Тако на пример Свети Варсануфије прича да је његов ученик „Ава Серид једног дана био озбиљно болестан, мучила га је јака грозница која није попуштала: међутим он од Бога није затражио да је излечи ни да ублажи његов бол, већ да му да издржљивост и захвалност⁹⁹“. У недостатку таквог расуђивања, болесник треба у својој молитви да тражи од Бога да му да оно што је најбоље за њега и да се с пуним поверењем преда Његовој вољи. Упорно тражећи оздрављење, болесник ће желети само испуњење своје властите воље, јер ће његова воља спонтано увек тежити ублажавању болова. А болесник у својој болести може да научи да Божју

⁹⁵ *Lettres*, 2. Уп. 613.

⁹⁶ *Lettres*, 189.

⁹⁷ *Discours ascétiques*, 21.

⁹⁸ *Исмо*.

⁹⁹ *Lettres*, 570 ter.

вољу ставља испред своје сопствене воље; тиме што одлаже његово оздрављење да би га још тешње сјединио са Собом исправљајући његову вољу Својом, Бог још може желети да га научи да се ослободи те воље која показује себичну љубав према себи. Свети Јован Златоусти у више наврата бележи да то што Бог често одлаже да услиши оног који га стално моли, насупрот оном што би се могло помислити у први мах, представља знак Његове бриге и меру доброчинства према њему¹⁰⁰, јер Он жели да му да прилику да, у очекивању у коме га Он оставља, покаже све своје врлине¹⁰¹. И скреће нам пажњу на одломак Јеванђеља од Матеја (15, 21-32) у коме видимо како Христос више пута одбацује молитве које му упућује жена Хананејка (као и молитве Апостола) пре него што је дао да њена кћерка оздрави, док одмах затим Он зачас исцељује многе богаље које једноставно полажу к његовим ногама: „Он услишава жену Хананејку тек пошто је више пута одбио њену молитву; а све те болеснике напротив исцељује у тренутку када се појављују.“ За овакав начин Христовог понашања Свети Јован Златоусти налази објашњење по мери његовог парадоксалног карактера: „То уопште није зато што су му они били милији од те жене, већ зато што је та жена имала више вере од свих њих. Одлажући оздрављење, Исус Христос је желео да покаже њену племенитост и стрпљење¹⁰².“ Далеко од тога да треба да представља извор очајања и разлог напуштања молитве, чињеница да није одмах услишен треба човеку, напротив, да буде разлог да се нада највећим добрима и, зато, мотив да истраје у молитвама мољења.

Управо нарочито молитвом човек се сједињује са Богом, отвара милости коју Он непрекидно даје, прима од Њега сваку помоћ, сваку снагу, сва добра. Стога молитва болеснику треба да

¹⁰⁰ Уп. *Homélies sur la pénitence*, III, 4; *Homélie contre ceux qui abusent de cette parole de l'Apôtre: „ Par occasion ou par vétité Christ est annoncé“*, 11-12; *Homélie sur le devoir de ne point révéler les péchés des autres*, 9-10; *Homélies sur la Génèse*: XXX, 5-6; XLIX, 1; *Homélie sur la Grande Semaine*, 5-6; *Homélies sur Matthieu*, XXIII, 4, LII, 3. *Homélies sur Éphésiens*, XXIV, 3.

¹⁰¹ Исто.

¹⁰² *Homélies sur Matthieu*, LII, 3.

буде главна активност. Велика брига Светог Доротеја из Газе, када је његов ученик Доситеј болестан, јесте да сазна да ли овај остаје у молитвеном стању: „Када је овај био болестан, Доротеј му рече: 'Доситеје, брини се за молитву, пази да је не изгубиш.' А он му одговори: 'Добро, Господине, моли се за мене'. А кад му постаде још теже, опет га упита Доротеј: 'Па, Доситеје, како молитва? Да ли још траје?' А он му одговори: 'Да, Господине, молитвама твојим' ¹⁰³ .“

Али молитва у болести не треба да буде само тражење: она треба да буде и захвалност. На овом другом садржају Оци најчешће инсистирају ¹⁰⁴ . У томе се ослањају на савет Светог Павла који с тим у вези често помињу: „На свему захваљујте; јер је ово воља Божија за вас у Христу Исусу“ (1 Сол 5, 18). Молитва хвале се, с једне стране, састоји у томе да се Богу захвали за Његове благодати уопште као и у тој посебној прилици на болести, и с друге, да Му се искаже благодарност ¹⁰⁵ . Томе да захвалност треба за човека да буде суштински циљ његове болести, да свака болест треба да буде употребљена за слављење Бога учи нас Сам Христос. У вези са Лазаревом болешћу, Он каже: „Ова болест није на смрт, него на славу Божију, да се син Божији прослави кроз њу“ (Јн 11, 4). Ова мисао се примењује у ствари на све људе који су у истој ситуацији као Лазар и може овако да буде схваћена: болест тела не изазива смрт душе ни коначну смрт тела; човек треба болест да искористи за величање славе Бога и славе Његовог Сина који је у Његово име дошао да донесе излечење свих болести људског рода. Друга могућа интерпретација овог стиха само потврђује претходну: лечећи ту болест и смрт коју она може да изазове, Бог показује Своју Моћ у Свом Сину, у коме и кроз кога ће људи требати да Га славе. У истом смислу можемо схватити ово друго Христово учење у вези са човјеком слијепим од рође-

¹⁰³ *Vie de saint Dosithée*, 10.

¹⁰⁴ Види нпр. Варсануфије, *Lettres*, 2; 72; 74-78; 189; 510; 512; 515; 570 ter. Јован из Газе, *Lettres*, 76; 80; 123; 384. Исак Сиријски, *Discours ascétiques*, 5.

¹⁰⁵ Уп. Ориген, *Traité de la prière*, 14; 33. Јован Касијан, *Conférences*, IX, 14; 15.

ња: „Него да се јаве дјела Божија на њему“ (Јн 9, 3). „Дјела Божија“ су излечење душе и тела које је учинио Христос, али исто тако и слављење Бога за које свака болест и свака телесна немоћ представљају прилику.

Молитва у свим својим облицима може омогућити болеснику чији је дух усредсређен у Богу да трансцендује своје патњу дотле да их више не осећа: „Када би дух био тамо где треба да буде чак ни уједи отровних змија и шкорпиона не би могли да изазову твоју физичку патњу“, пише свети Варсануфије болесном брату¹⁰⁶, а Паладије заправо наводи пример Стефана Либијца који, на живо оперисан на једном посебно осетљивом делу тела, показује да уопште не осећа бол: „он се понаша као да неког другог оперишу. Док су његови удови одсецани, он је изгледао као да не осећа ишта више него што би осећао када би му одсецали косу: био је снажно подржан милошћу Бога¹⁰⁷. Али такви случајеви у којим се показује да је душа, у односу на тело са којим ипак остаје повезана, стекла потпуну независност остају изузетни. Заједничка духовна судбина, духовна судбина већине самих светитеља састоји се у томе да морају да прихвате патње у Богу.

Понекад је бол толики да човеку одузима сву снагу потребну за дело молитве, које отуда не може да буде испуњено у својим уобичајеним формама. Болеснику у том случају преостаје само могућност да немо остане у присуству Бога, према Њему усмери преостале снаге и у себи се сједини с Њим. „Када је Свети Доситеј још више патио – био је толико слаб да су га носили у чаршаву – Доротеј му рече: 'Како молитва, Доситеје? – Остави онда молитву; само се опомињи Бога и сматрај као да је Он пред тобом'¹⁰⁸“.

Велика патња често помрачује психолошку свест, понекад чак душевне способности чини конфузним. Тада преостаје да се прихвати то стање крајње огољености, те онтолошке нагости, у потпуном предавању себе Богу, слично разапетом Христу: „Оче, у

¹⁰⁶ *Lettres*, 514.

¹⁰⁷ *Histoire lausiaque*, XXIV, 2.

¹⁰⁸ *Vie de saint Dosithée*, 10.

руке Твоје предајем дух свој“ (Лк 23, 46), предавању које се не врши у речима чак ни у мислима, које су у многим случајевима немогуће, већ у духу, у срцу, неизрециво. Доживљена на тај начин у Богу, несрећа тела и душе постаје духовно сиромаштво. Оно што тада човеку недостаје Бог допуњава; оно што човек не може да каже уместо њега каже Свети Дух: „Ава, Оче“ (Рим 8, 15)

Пут светости

Од свих ставова које Оци препоручују у болести, на првом месту се налазе стрпљење и захвалност¹⁰⁹. „Бог од болесника тражи само изражавање захвалности и стрпљење“, чак пише Јован из Газе¹¹⁰. Управо помоћу ове две способности душе болест може да постане један од најузвишенијих облика аскезе и прави духовни пут. „То је највећа аскеза: савладати се у болести и Богу упућивати химне захвалности“, каже Ама Синклитикија¹¹¹. А Оци са своје стране славе ове две врлине, истичући њихову моћ да болесника одведу до највећих висина духовног живота да му омогуће спасење.

Тако у вези са првом врлином свети Јован Касијан пише: „Какву предност понекад даје болест показује блаженство у коме нам је приказан Лазар, сиромаш у гнојним ранама. Свето писмо не помиње ниједну његову врлину. Само велико стрпљење у подношењу сиромаштва и болести омогућило му је срећну судбину да буде прихваћен у наручје Авраамова¹¹².“ Свети Јован Златоусти, који се ослања на исту параболу, такође истиче да Лазар није учинио ништа изузетно осим што је стрпљиво подносио болест и сиромаштво истовремено, и да је једино тиме заслужио вечни спас¹¹³. Свети Макарије са своје стране тврди да ће „душе, које

¹⁰⁹ Варсануфије, *Lettres*, 2, 72, 74, 189, 512, 613, 770 тер. Јован из Газе, *Lettres* : 76, 80.

¹¹⁰ *Lettres*, 123.

¹¹¹ *Apophtegmes*, alph. , Синклитикија , 10.

¹¹² *Conférences*, VI, 3.

¹¹³ *Lettres à Olympiade*, IV, 3. Види такође *Discours contre ceux qui se scandalisent*.

су биле изложене разним патњама, било да су их изазвали људи /.../ или да настају од болести тела, примити исте награде као и мученици, уколико буду до краја сачувале стрпљење¹¹⁴.”

Што се тиче захвалности, Свети Дијадок Фотички пише: „Ако /душа/ са захвалношћу прима патње болести, она показује да није далеко од граница неосетљивости¹¹⁵.” А Ава Пимен одлучно каже: “Ако се сретну три човека и ако један чува унутрашњи мир, други Богу захваљује у болести а трећи служи са чистом мишљу, ова тројица чине исто дело¹¹⁶.”

Зато нас Свети Григорије Назијанзин позива да према болесницима имамо много уважавања и поштовања, јер неки од њих, тим путем искушења и невоља доспевају до светости: “Поштујмо болест која прати светост и одајмо поштовање онима које су њихове патње управиле према победи: можда се међу тим болесницима крије нови Јов¹¹⁷.”

¹¹⁴ *Chapitres métaphrasés par Syméon*, 131.

¹¹⁵ *Cent chapitres*, 54.

¹¹⁶ *Apophtegmes*, série alphabétique, *Poemen*, 29.

¹¹⁷ *Discours*, XXIV, 34.

ХРИШЋАНСКИ ПУТЕВИ ЛЕЧЕЊА

Оздрављење у славу Бога

И поред тога што болест и патња могу и треба да буду духовно трансцендоване и преображене у Христу и што могу да представљају аскетски пут до духовних врхова, ипак их не треба желети ни намерно изазивати. Јер оне човеку одузимају много снаге која се непотребно расипа у борбама тела. Било би стога далеко пожељније да енергија која се троши буде употребљена за испуњавање заповести¹ и величање Бога, утолико пре што за то свето дело човек никада нема довољно снаге и што је снага којом располаже и онда када је здрав веома мала у односу на снагу којом би требало хвалити бескрајну славу Бога Трисветог.

Ако, са једне тачке гледишта, болести подстичу духовни живот, оне га, са друге тачке гледишта ометају, као што истиче Никита Ститат: „Колико су корисне почетницима, исто толико штете наносе онима који су напредовали у испаштањима врлина. Оне их наине онемогућавају да се посвете Божјим стварима, под боловима и патњама отежавају размишљање њихове душе, ремеће је под облаком обесхрабрениости, троше скрушеност под неплодношћу испаштања².“

Подразумева се дакле да здравље, под условом да га живимо у Богу и за Бога, треба више волети од болести. Не ради се о обичној учтивости када духовници, по узору на Апостола Јована (3 Јн 2) желе добро здравље својим посетиоцима и онима којима пишу, ни када се Црква, у свим литургијским служењима, моли Богу за очување или опоравак здравља свих својих верника.

Тај циљ повратка здрављу јасно је показан у јеванђељима: у епизоди у којој Христос исцељује Петрову ташту читамо: “Пусти је ватра, и устаде и *служиаше му*“ (Мт 8, 15), а у епизоди о оздрав-

¹ Тако Свети Таласије препоручује: „Третирај своје тело као слугу заповести чувајући га колико год можеш од свих болести“ (*Centuries*, II, 81).

² *Centuries*, I, 87.

љењу паралитичара каже се: „И одмах устаде пред њима, и узе на чему лежаше, *и отиде дому своме славећи Бога*“ (Лк 25-26). Он је стално присутан у току вршења јелеопомазања или молебана болесника: „Ти лекару и помагачу оних који се муче, избавитељу и спаситељу оболелих, Ти, Владаоче и Господару, даруј исцељење оболелом служитељу свом, /.../ *да би славио Твоју божанску Силу*“³; „дај му исцељење душе и тела, *да Те хвали с љубављу славећи Твоју Силу*“⁴; „посети брзо Свога служитеља који пати, избави га од болести и горких болова, /.../ *подигни га, да те непрестано песмом слави и прославља*“⁵; „Господе, пошаљи са неба своју силу која лечи, дотакни тело, угаси врућицу, ублажи патњу и одагнај сваку потајну немоћ, буди лекар свога служитеља, подигни га са болесничког одра и мученичке постеље, *подари га својој Цркви здрава и неоштећена, да Ти угађа и учини твоју вољу*“⁶; „Одагнај од њега сваку болест и немоћ *да би Ти, подигнут твојом моћном руком, служио са сваком захвалношћу*“⁷; „Оче свети, лекару душа и тела, ти си послао Свога јединородног Сина, Господа Нашега Исуса Христа, који лечи сваку болест и искупљује од смрти; излечи и служитеља свога од његове телесне и душевне немоћи, која га је обузела, па га оживотвори благодаћу Христа твога /.../ и свих светих. Јер ти си извор исцељења, Христе Боже наш, и теби славу уносимо /.../“⁸.

У овим условима, тражење оздрављења изгледа чак као задатак за хришћанина, како то на пример пише Свети Исак Сирјски: „Онај ко је болестан и ко зна за своју болест дужан је да тражи исцељење“⁹.

Осим што човека спречава да за Бога покрене све снаге које су му дате, болест остаје неред па и негација људске природе такве каквом ју је Бог првобитно створио и обновио у Бићу ова-

³ Трећа песма канона

⁴ Стихире, глас четврти

⁵ Тропар

⁶ Трећа молитва уз јелеосвећење

⁷ Четврта молитва уз јелеосвећење

⁸ Молитва која се изговара уз свако помазивање

⁹ *Discours ascétiques*, 3.

плоћеног Логоса. Она својим прапочетком остаје повезана за зло, за „силе мрака и зла“, деструкције и смрти, за Адамов грех и потоње трулежности читаве људске природе¹⁰. Уместо да у њој види фаталност и преда јој се, човек, јак због победе коју је Богочовек остварио над грехом и силама зла, треба да учини све могуће да је победи. Ова борба против болести индиректно је део борбе коју он треба да води против сила зла. И Теодорит Кирски с тим у вези исправно употребљава једно војничко поређење: „Они који су изложени нападима болести настоје да отерају болове из свог тела као што терају непријатеље¹¹.“

Христос лекар

Премда је међу људе дошао да лечи њихове духовне болести, Христос је без оклевања исцељивао телесне болести и немоћи оних који су Га то молили. Он у болестима и немоћима није видео нужну патњу. Далеко од тога да се показивао помиреним или равнодушним према њима, Он је, исцељујући оне који су му долазили, јасно показао да су оне непожељне и дао пример како се према њима треба понашати.

Он се уосталом људима отворено представља као лекар: „Не требају здрави љекара него болесни“ (Мт 9, 12; Мк 2, 17; Лк 7, 31); „Свакако ћете ми рећи ову пословицу: 'Љекару, излијечи се сам'“ (Лк 4, 23). А многа исцељења која Он врши и која јеванђеља настоје да опишу сведоче да Он подразумева да је не само лекар за душу већ исто тако и лекар за тело. Уосталом, тек пошто је евоцирао епизоду у којој је Христос отерао духове и од болести излечио оне које су Му довели, Свети Матеј подсећа на Исаијино пророчанство: „Он немоћи наше узе и болести понесе“ (Мт 8, 16-17; Ис 53, 5). Као лекар за тело, Он се појављује пред многима који га познају из периода његовог земаљског живота: својим противницима, чија је једна од првих оптужби да је Он исцељивао у суботу (Мт 12, 10; Лк 6, 7; Мк 3, 2), али и онима који су Му у гомилама прилазили да би добили излечење својих телесних бо-

¹⁰ Уп. Глава 1.

¹¹ *Discours sur la Providence*, III.

лести и телесних одузетости. На почетку хришћанства Христа су радо поредили са Асклепијем/ Ескулапом, богом лекарства грчких и римских паганских култова¹², тако да су прве хришћанске апологете, из дидактичких разлога, морали неко време да задрже такво поређење¹³ иако су га, наравно, правили у Христову корист, показујући да је Он једини прави лекар, док је Ескулап био само идол¹⁴ и демон¹⁵. Ова функција лекара за тела коју врши Христос, затим у Његово име Апостоли, толико је била запањујућа да, са своје стране, пагански посматрачи хришћанство описују као религију „за болесне¹⁶“, што је чињеница која их изненађује у то време када религије имају тенденцију да презиру болесне и да се интересују за здраве¹⁷. Поменути ставови су ипак неодмерени зато што се ограничавају на то да у Исусу Христу виде лекара који лечи телесне болести и поистовећују га са врачом или исцелитељем истим као они каквих је у то доба било много¹⁸, не знајући при том да је Он и лекар за душе. Али било би исто тако претерано сматрати да је Он само то. Стога, показујући да је он у потпуности човек који је дошао да лечи и спасава, Оци и целокупна Црквена Традиција настоје да га представе као „Лекара тела¹⁹“ исто толико колико и као „Лекара душе²⁰“, и истичући је-

¹² Уп. Н. Leclercq, „Médecins“, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, XI, 1, Paris, 1933, col. 158.

¹³ Уп. нпр. Јустин, *1 Apologie*, 22.

¹⁴ Климент Александријски, *Protreptique*: 29, 1; 52, 4.

¹⁵ Тертулијан, *Apologétique*, 23, 6-7. Ориген, *Contre Celse*, III, 24.

¹⁶ Уп. Р. Lain Entralgo, *Maladie et culpabilité*, Paris, 1970, стр.75.

¹⁷ А. Harnack, „Medecinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“, *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4, Leipzig, 1892, стр.128.

¹⁸ Уп. Ориген, *Contre Celse*, I, 68.

¹⁹ Види између осталих: Климент Александријски, *Pédagogue*, I, 6, 2-3. Атанасије Александријски, *Sur l'Incarnation du Verbe*, XVIII. Кирил Јерусалимски, *Catéchèses baptismales*, X, 13. Дијадок Фотички, *Cent chapitres*, 53. Варсануфије, *Lettres*: 532: 770. Јован из Газе: *Lettres* 212. *Vie de Théodore de Sykéon*, 146.

²⁰ Види на ову тему нашу *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, 1991, т. I, 3. део, гл. I, стр.319-344, „Le Christ médecin“, где су дате бројне патристичке референце.

динственост људске мешавине и заједништво духовне судбине душе и тела у свакој особи, називају Га најчешће јединствено „Лекар душе и тела“²¹.

Светитељи лече у име Христа

Позвавши Својих дванаест ученика, Христос им преноси Своју исцелитељску Моћ: Он их чини лекарима сличним Себи, дајући им моћ да наређују нечистим духовима и да их терају (Мк 6,7. Лк 9, 1) као и да лече било коју болест или немоћ (Мт 10, 1 и 8. Лк 9, 2; уп. Мк 6, 13 и Лк 9, 6). Та исцелитељска Моћ биће затим пренета на све Апостоле и све оне који теантропском аскезом буду постали слични Христу, свете богоносце, чија *житија* говоре о бројним излечењима која су учинили и који ће се, као и Он звати „љекарима“.

²¹ Уп. између осталих: Игнатије Антиохијски, *Aux Ephésiens*, VII, 1-2. Климент Александријски, *Pédagogue*, I, 6, 2: „Наш добри Педагог, Он који је Мудрост и Логос Оца и који је створио човека, брине целовито о свом створу, Он истовремено лечи тело и душу; Он, лекар човечанства, кадар да све исцели.“ *Apophtegmes*, Am. 180, 12 (Ава Макарије): „Он, велики лекар који исцељује душе и тела“. Ориген, *Homélies sur le Lévitique*, VII,1. Кирил Јерусалимски, *Catéchèses baptismales*, X, 13: „Исус, на грчком језику значи лекар. Јер он је лекар за душе и тела.“ Јован Златоусти, *Homélies sur les démons*, I, 5: „Бог је истински лекар, једини лекар за тело и душу“; *Homélies sur la Génèse*, XXVII, 1; *Homélies sur Matthieu*, XXIX, 2. Теодорит Кирски, *Histoire des moines de Syrie*, XIV, 3. Варсануфије, *Lettres*, 107: „Нека с тобом буде Господ, Он који је велики лекар за душе и тела“; 199: „Исус је лекар за душе и тела“. Симеон Нови Богослов, *Traité éthiques*, VII, 267-268: „Позивамо се на Оног ко је лекар за душе и тела“. итд. У вези са „Christ médecin“ може се видети, А. Harnack, *нав. дело*. К. Knur, *Christus medicus?*, Fribourg-en-Brisgau, 1905, J. Ott, „Die Bezeichnung Christi als iatros in der urchristlichen Literatur“, *Der Katholik*, т. 90, 1910, стр. 454-458. H. Schipperges, „Zur Tradition des 'Christus Medicus' im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde“, *Arzt Christ*, 11, 1965, стр. 12-20. G. Dumeige, „Le Chrst médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles“, *Rivista di archeologia cristiana*, 48, 1972, стр. 115-141; „(Christ) Médecin“, *Dictionnaire de spiritualité*, X, col. 891-901. Ж.К. Ларше, *Thérapeutique des maladies spirituelles*, Paris, 3^e éd., 2000, 3^e део, гл. I, стр. 319-344, „Le Christ médecin“.

Христос међутим остаје „једини лекар²²“, јер кроз Апостоле и светитеље Он лечи²³: они могу да лече само у Његово Име и сматрају се обичним посредницима. Тако Свети Апостол Петар онима који су присуствовали чудесном исцељењу каже: „Шта гледате у нас, као да смо својом силом или побожношћу учинили да овај хода? /.../ И ради вјере у Име Његово, овога кога видите и познајете утврди Име Његово“ (Д. ап 3,12 и 16). А Свети Атанасије Велики се овако изражава у вези са Светим Антонијем: „Кроз њега Господ излечи више особа²⁴.“ Теодорит Кирски се на сличан начин изражава у вези са светим калуђерима чудотворцима чији живот приказује: „Упућени у тајне Духа знају за племенитост Духа и чуда која Он чини у човеку преко човека²⁵.“ Свети Атанасије уосталом пише да је Свети Антоније, после исцељења, „увек захваљивао Господу. Он је болеснике подсећао да исцељивање не припада ни њему ни било коме, да је то могуће само Богу /.../. Исцељене су учили да се захваљују не Антонију него једино Богу²⁶.“ А сам Свети Антоније истиче: „Немам моћ да лечим /.../, ја, бедан. Исцељење је дело Спаситеља: Он је милосрдан на сваком месту према онима који Га призивају. Господ је чуо моју молитву, Он је открио Своју љубав према људима откривајући ми да ће Он лечити²⁷ /.../.“ Таква објашњења су потребна јер су људу у случају чудотворног оздрављења више склони да величају чудотворца него Бога, као што су то становници Листре учинили према Светом Павлу и Светом Варнави, за које су говорили: „Богови постадоше слични људима и сиђоше к нама“ (Д. ап 14, 8 - 13). Двојица Апостола су с много труда успели да их увере да су људи као и они сами (*исто*, 14, 15) и да их подстакну да се обрете

²² Игнатије Антиохијски, *Aux Ephésiens*, VII, 2. Климент Александријски, *Pédagogue*, I, 6. Јован Златоусти, *Homélies sur les démons*, I, 5.

²³ Уп. Јован Златоусти, *Traité de la componction*, II,9.

²⁴ *Vie d'Antoine*, XIV.

²⁵ *Histoire des moines de Syrie*, Prologue, 10. Уп. II, 6, додатак сиријском преводу: „још једно чудо Блаженог, које учини наш Господ Исус Христос рукама Блаженог /.../“.

²⁶ *Vie d'Antoine*, LVI. Уп. Теодорит, *нав. дело*, XXVI, 6.

²⁷ *Исто*, 58. Уп. Калиник, *Vie d'Hypatios*, IX, 8. Теодорит, *нав. дело*, IX, 7.

„Богу живоме“ (*исто*). Да би избегли такав нерспоразум и да им се не би приписале заслуге за излечења која они врше преко Моћи Бога, свети исцелитељи, у својој понизности, често прибегавају материјалним посредницима, изводе ритуале или дају чудна упутства најчешће лишена сваке лековите вредности, скрећући тако са себе самих пажњу и захвалност људи које исцељују, да би они лакше и потпуније могли да се окрену према Ономе ко је једини извор свих оздрављења.

Следећи верно пример који су дали Христос, Његови Апостоли и Његови Светитељи, хришћани су се увек трудили да негују и лече болесне људе прибегавајући било специфично религиозним поступцима исцељења, било профаној медицини којој су међутим дали један нови, духовни смисао. Али пошто је Христос уистину „једини лекар тела“, ови различити поступци су, као што ћемо видети, само средства која је Он дао да би се тражила, дала или примила Његова милост, енергије које Он прима од Оца и даје људима Духом или директно кроз дела стварања.

Духовни путеви лечења

Молитва

Од свих религиозних терапија, молитва је примарна, зато што представља основ и неопходну пратњу свих других и зато што против болести има нарочиту ефикасност²⁸. „Злопати ли се ко међу вама? Нека се моли Богу“, препоручује Свети Апостол Јаков (Јк 5,13). Да би стрпљиво подносио болест али и да би од ње био излечен, нека призива помоћ „великог небеског лекара“, вичући као слепац из Јерихона (Лк 18, 38): „Исусе, сине Давидов, помилуј ме!“ На тај начин ће се отворити обновитељској свемоћи божанске милости.

Да би човеку дао тражено излечење, Бог од човека захтева само једно: да Му се моли с вером. Исус пита два слепа човека: „Вјерујете ли да могу то учинити? (Мт 9, 28)“. Човек од Бога добија само онолико колика је његова вера: „Како си вјеровао нека

²⁸ Уп. на пример Јован Златоусти, *Homélies contre les Anoméens*, V, 6.

ти буде“ каже Христос капетану (Мт 8, 13); а жени која пати од хеморагије (Мт 9, 22; Мк 5,34; Лк 8, 48) као и грешној жени каже: „вјера твоја спасла те је“ (Лк 7, 50), исто као и слепом (Мк 10, 52) и човеку оболелелом од губе (Лк 17, 19)²⁹. Јер Божја милост је над свим људима – у потпуности на крштенима – и сваком је, да би је примио, довољно да се окрене према њој и да јој се отвори. Стога Христос каже: „Све што иштете у својој молитви, вјерујте да ћете примити; и биће вам“ (Мк 11, 24). Оном који тражи са вером лишеном сумње (уп. Мт 21, 21) и малодушности (уп. Лк 22, 32), Бог даје све, сходно Свом обећању: “И све што узистете у молитви вјерујући, добићете“ (Мт 21, 22).

Иако су неки добили у оној мери колика је била њихова вера, зна се међутим да су молбе многих остале неуслишене: „И многи бијаху губави у Израилу у вријеме пророка Јелисеја; и ниједан се од њих не очисти до Нееман Сиријанин“ (Лк 4, 27). Ако човек не добије плод своје молитве, значи да његова вера није довољно велика или довољно чиста. „И не учини ондје чудеса многа због невјера њихова“ (Мт 13, 58).

Молитва за ближњега

Знајући да су људи слаби и да је тешко да поверују (уп. Лк 24, 25), Свети Павле препоручује свима: “Носите бремена један другога“ (Га 6, 2). „Вера поседује такву снагу, пише Свети Кирило Јерусалимски, да не спашава само верника, него су неки били спашени вером других³⁰.“ Да човек може да буде излечен молитвом једног човека или неколицине других људи показују нам јеванђеља на примеру парализованог човека: Христос га исцељује видевши не његову веру него веру оних који га носе (Мт 9, 2; Мк 2, 5; Лк 5, 20). Хришћанин дакле треба да се моли да би добио не само сопствено излечење него и излечење своје болесне браће, „јер се и једним духом сви ми крτισмо у једно тијело, /.../ и сви смо једним духом напојени“ (1 Кор 12, 13) и „Бог тако сложи тијело давши слабом уду већу част, да не буде раздора у тије-

²⁹ Види такође: Мт 5, 36; 8, 10; 15, 28. Лк 7, 9; 8, 50; 18, 42. Јн 9, 35.

³⁰ *Catéchèses baptismales*, V, 8.

лу, него да се удови подједнако брину један за другог, и ако страда један уд, с њим страдају сви удови“ (1 Кор 12, 24 - 26). Због те повезаности и јединства удова, Богу се више не обраћа појединац, са својим слабостима и ограничењима, већ више њих, и чак сви снагом светог причешћа које се у Цркви врши у Христу Духом. Отуда та заједничка молитва поседује велику моћ пошто је то молитва читавог тела, које је тело Христа (уп. 1 Кор 12, 27) у коме Дух људима преноси милост која долази од Оца. Тако Христос каже: „Ако се два од вас сложе на земљи у било којој ствари за коју се узмоле, даће им Отац мој који је на небесима. Јер гдје су два или три сабрана у име моје, ондје сам и ја међу њима“ (Мт 18, 19-20). Бог се показује не само зато што то јединство удова сачињава црквену заједницу, већ и зато што та заједница показује везу љубави којом се у њој људи сједињују са Богом и Бог са људима: „Ако љубимо једни друге, Бог у нама пребива“ (1 Јн 4, 12); „Бог је љубав, и који пребива у љубави, у Богу пребива и Бог у њему“ (1 Јн 4, 16). Отуда се заједничка молитва за болесне показује као најбољи облик молитве за добијање исцелитељске милости од Бога. „Молите се Богу једни за друге, да оздравите“, поручује Свети Апостол Јаков (5, 16).

Молитва за оздрављење ближњег тако се појављује као саставни део духовног задатка хришћанина, као начин испуњавања друге заповести: „Љуби ближњег свога као самога себе“ (Мт 22, 39; Мк 12, 31) у којој је сажет читав закон (Рм 13, 8-10). Она је пут којим се човек спаја са Богом у Његово велико саосећање за сва створења која пате и постаје, када је стална и дубока, знак светости³¹.

Молитва светитеља

Покренут својом љубављу према онима чије патње дели и својом жељом да им ублажи патње, светитељ, зато што се од свих страсти прочистио теантропском аскезом, може Богу да упути

³¹ Уп. Марко Испосник, *Controverse avec un avocat*, 20. Исак Сиријски, *Discours ascétiques*, 81.

чисту и истрајну молитву³². Отуда од свих гласова само његов поседује нарочиту ефикасност, сходно речима Светог Јакова: „Много је моћна усрдна молитва праведника“ (Јк 5, 16). Стога хришћанин, када жели да од Бога добије излечење својих патњи, призива заузимање духовника које познаје: житија светаца нам показују како они непрекидно примају посетиоце који долазе да од њих траже помоћ. Он у том циљу такође моли све светитеље „који су Божји угодници од почетка векова“ и, на првом месту Мајку Божју, „сталну посредницу код Творца“ која, зато што је у свом телу зачала Божјег Сина, има код Њега највећу моћ од свих посредника.

Међутим, иако исцелитељска милост увек долази од Бога, који је једини извор сваке милости, она није страна светитељу који је преноси на људе. Светитељ се моли Богу да би Му захвалио на дару који Он даје њему и преко њега људима, али он је у себи самом њен носилац и власник (а да је при том не усваја) и лично има (његова воља се међутим слаже са Божјом) моћ да је употреби у корист оних који му се обраћају, и то у мери свог обожења. „Бог има обичај да одмерава харизме Духа“, пише Теодорит Кирски³³. Наиме, што се људи више ослобађају страсти и живе у складу са врлинама придржавањем заповести, то више стичу, у Христу, Светим Духом, сличност са Богом, више су прожети божанским енергијама и због тога постају „причасници божанске природе“ (2 Пет 1, 4) па, дакле, и „Моћи Његове“ (уп. Еф 1, 19) и способни да делују као Он, по речима самог Христа: „Ко вјерује у мене, дјела која ја творим и он ће творити (Јн 14, 12). Стога се човек светитељима обраћа не само као заговорницима и посредницима, него истовремено и као онима који и сами имају моћ да лече, будући да су милошћу обожени и да су постали причасници божанског Живота и божанске Моћи. А посебно се моли Мајци Божјој, првом људском бићу које је било потпуно обожено и глорификовано, „утехи у патњама и излечењу болесних“, „нади оних који су без наде“, „снази оних који немају ослонац“, „непре-

³² Уп. Јован Златоусти, *Homélies contre les Anoméens*, V, 6.

³³ *Histoire des moines de Syrie*. Prologue, 10.

сушној и неисцрпној ризници исцељења³⁴, „која чини да извиру чуда и настају лекови³⁵“.

Носећи божанске енергије у читавом свом бићу, светитељ их понекад преноси на оне који, са вером, једноставно дотакну његово тело (уп. Д. ап 20, 9-10) или чак његову одећу (уп. Д. ап. 19, 12) па чак и његову сенку (уп. Д. ап 5, 15). Напустивши овај свет због другог, он Их и даље преноси онима који га призивају, било директно било индиректно преко својих реликвија³⁶ које су њима прожете и њима зраче, или преко својих икона које Их очигледно показују будући да су представа његове обожене људскости и да у контакт са њим доводе оне који му се клањају клањајући се њима. Многобројна светилишта у којима се налазе реликвије или чудотворне иконе места су ходочашћа где су бројни верници нашли или налазе излечење за своје болести.

Исцелитељска харизма: природа и границе

Ако у случају светости моћ лечења изгледа као харизма повезана са извесним степеном духовног савршенства³⁷, приметимо међутим да је на почетку хришћанства било веома много оних који су поседовали исцелитељску харизму, као уосталом и дар за прорицање или дар за језике а да се то није сматрало знаком њихове светости, као што то констатује Јован Златоусти³⁸ који чак каже: „Они који су некада добијали ове дарове, били су их

³⁴ Мали и велики молебни канон

³⁵ Јелеосвећење

³⁶ Уп. нпр. Паладије, *Histoire lausiaque*, XXXVII, 12. *Vie de Athanase l'Athonite*, 55. *Collections grecques de miracles*, éd. et trad. A. J. Festugière, Paris, 1971, *passim*.

³⁷ Један пример овог начина излечења налазимо већ у Старом завјету у 2 цар 13, 20-21. Уп. Калиник, *Vie d'Hypatios*, IX, 9; XII, 2; Паладије, *Histoire lausiaque*, XII, 1; XVII, 2; XXXIX, 4; XLII; Теодорит Кирски, *Histoire des moines de Syrie*, I, 3. Видети такође Н. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Fribourg-en-Brisgau 1899, т. II, стр.109-127: „Heilungen und Wunder“.

³⁸ *Homélies sur l'inscription des actes*, II, 3.

недостојни! Ови чудотворци водили су искварен живот и, богати Божјим даровима, нису се трудили да им живот буде савршен³⁹.“ Можемо да се запитамо због чега су такве харизме првобитно биле толико распрострањене и због чега је убрзо потом дошло до значајног опадања њихове распрострањености. Свети Јован Златоусти тврди да би крштени људи његовог времена могли такође да манифестују такве способности⁴⁰ да су живели у време настанка хришћанства. Много хришћана их је тада поседовало, „зато што је требало да се свуда рашири учење о спасењу, пошто је то било првобитно доба и почетак нове религије⁴¹“. Код људи тога времена, објашњава он, „узбуђење или дивљење могли су да изазову само телесне ствари; они нису могли да схвате духовну милост, видљиву само очима вере: знаци су постојали /.../ да би убедили оне који не верују⁴²“. Како је број светитеља био недовољан да рашири ове знаке, требало је да много других крштених особа имају исти овај задатак, колики код да је био степен њиховог духовног савршенства. Али како су људи учили да верују независно од знакова, њихов број се смањивао⁴³. Бог је „желео да покаже да је наша вера независна од потврда и знакова⁴⁴. Јер „што су чињенице јасније и нужно се намећу духу, вера је мања“, а јасна реалност спречава да вера буде пренета вернику⁴⁵. Далеко од тога да открива опадање духовног живота, реткост знакова изгледа напротив као последица његовог продубљивања, пошто ће се вера ослањати на разлоге који су више унутрашњи⁴⁶. Приметићемо међутим, са Јованом Касијаном, да ако је „први узрок излечења заслуга светости“ а други „уздицање Цркве“, постоји и

³⁹ Исто.

⁴⁰ *Homélies sur la Pentecôte*, I, 4. Никола Кавасила, *La Vie en Christ*, III, 9.

⁴¹ *Homélies sur l'inscription des actes*, II, 3.

⁴² *Homélies sur la Pentecôte*, I, 4.

⁴³ Id., исто.

⁴⁴ Id., исто. Уп. *Homélies sur Colossiens*, IX, 5.

⁴⁵ Id., *Homélies sur 1 Corinthiens*, VI, 3.

⁴⁶ Уп. Id., *Homélies sur la Pentecôte*, I, 4. *Homélies sur l'inscription des actes*, IV, 7-8. Ориген, *Contre Celse*, II, 48. То не значи да је отада дошло до смањења броја излечења, него да су она у великој мери престала да буду видљива и позната многим и да више не служе као знаци.

трећи разлог а то је да се „награди вера, било оних који приносе болести, било самих болесника“, што, као и претходни разлог, објашњава да „моћ исцељења“ може да дође „чак и од грешних и недостојних“⁴⁷.

Јелеопомазање

Други поступци поред молитве, али увек повезано са њом, служе за призивање и примену исцелитељске милости Бога.

На првом месту треба поменути јелеопомазање. Овај поступак се појављује у јеванђељима и са њим су повезана многобројна исцељења која су чинили Апостоли: „И помазиваху уљем многе болеснике, и исцељиваху“, прича нам Свети јеванђелиста Марко (6, 13). А Свети Апостол Јаков о њему прича и његову примену у црквеној пракси препоручује овом речима: „Болује ли ко међу вама? Нек дозове презвитере црквене, и нека се моле над њим, помазавши га уљем у име Господње. И молитва вјере ће спасти болесника, и подигнуће га Господ; и ако је гријехе учинио, опростиће му се“ (Јк 5, 14 - 15).

Православна црква наставља овај поступак апостола вршећи светотајинство светим уљем не само над самртницима него и над свим болесницима који то желе чак и ако њихово стање не изгледа тешко. У нормалној форми, врши га скуп од седам свештеника, који су *презвитери* које помиње Апостол Јаков. Обред се састоји из три велика дела а поменућемо само њихове најизразитије аспекте⁴⁸. Први део је молебствије за оног који ће примити светотајинство. Други део има за предмет освећење светог уља које ће бити употребљено за помазања. Пошто су се помолили „да то уље буде благословено снагом, деловањем и долас-

⁴⁷ *Conférences*, XV, 1.

⁴⁸ Детаљан опис и комплетан текст обреда наћићемо у Mercenier, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, 2^e éd., Chevetogne, 1937, стр. 417-446. У случајевима када није могуће окупити седам свештеника, овај обред могу да изврше три, два па чак и један једини свештеник. Постоји с друге стране за случајеве потребе скраћени обред (уп. *исто*, стр. 246-247).

ком Светог Духа“, седам свештеника један за другим, изговарају ову молитву: „Господе, који Својом милошћу и саосећањем лечиш изнемоглост наших душа и тела, Ти, који владаш, освети ово уље – да лечи оне који се њиме помазују, да их ослобађа свих патњи, телесне и душевне нечистоте, и сваког зла /.../.“ Трећи велики део овог обреда посвећен је помазивању болесника које врши сваки свештеник. Пре сваког помазивања чита се по један одломак посланице и јеванђеља⁴⁹; Црква је за ових четрнаест читања задржала главне одломке Светог Писма који се односе на болест и излечење сагледане како са аспекта болесника тако и са аспекта оних који га окружују. Затим свештеник који ће приступити помазивању изговара молитву. Седам молитви које ће бити изговорене заузимају у обреду најбитније место. Призивајући милосрђе и саосећање које је Бог увек показивао према људима, оне Га моле за одржање болесника у животу, олакшање његових патњи, излечење и јачање његовог тела а у исто време нарочито за опроштај његових грехова, духовно јачање, његов спасење и посвећење, препород читавог његовог бића и обнављање његовог живота у Христу. Свака молитва инсистира на једном или другом од ових аспеката, али све оне повезују утеху душе са утехом тела и спајају духовно са физичким оздрављењем, истичући, без потцењивања вредности овог другог, суштаственији значај првог. Долази онда помазивање које прати следећа молитва: „Оче Свети, лекару душа и тела, ти си послао Свога јединородног Сина, Господа нашега Исуса Христа, који лечи сваку болест и искупљује од смрти; излечи и служитеља свога (име) од телесне и душевне немоћи, која га је обузела, па га оживотвори благодаћу Христа твога /.../. Јер Ти си извор исцељења, Христе Боже наш, и теби славу уносимо, Оцу и Сину и Светоме Духу, сада и увек и у све векове.“ Затим седам свештеника заједно приступају „полагању отвореног Светог Јеванђеља на болесникову главу изговарајући

⁴⁹ Пре 1-ог помазања : Јк 5, 10-16 и Лк 10, 25-37; пре 2-ог, Рим 15, 1-7 и Лк 19, 1-10; пре 3-ег, 1 Кор 12, 27 – 13, 8 и Мт 10, 1 и 5, 8 ; пре 4-ог, 2 Кор 6, 16 – 7, 1. и Мт 8, 14 - 23; пре 5-ог, 2 Кор 1, 8 – 11 и Мт 25, 1-13; пре 6-ог, Гал 5- 22 – 6, 2 и Мт 15, 21-28; пре 7-ог, Сол 5, 14 - 23 и Мт 9, 9 - 13.

молитву покајања којом моле Бога за опроштење његових грехова. Читав обред уосталом обележава снажан покајнички карактер који се пре свега објашњава чињеницом да света тајна има за циљ не само излечење телесних болести него и, као што смо истакли, излечење духовних болести и опроштај грехова, у складу са упутством Светог Јакова и двоструким значењем глагола *sôzein* који употребљава: „/.../ молитва вјере ће спасти болесника, и подигнуће га Господ; и ако је гријехе учинио, опростиће му се“. Овај потенцијални карактер се затим оправдава чињеницом да свака телесна болест за свој основни узрок има грех (чак и ако се не ради увек о личном греху, како то истиче Свети Јаков употребом свезе која изражава евентуалност: „и ако је гријехе учинио...“) и да њено излечење стога претпоставља уништење греха и излечење пале природе. Он се најзад оправдава чињеницом да повратак у физичко здравље, као што ћемо видети у наставку, добија смисао само у односу на крајње циљеве човека и на спасење читавог његовог бића које је могуће само победом над грехом. У тој перспективи, током читавог обреда, Црква се истовремено моли Богу за спас болесника и излечење његових телесних болести⁵⁰.

Треба истаћи да се јелеопомазање не врши само у оквиру и у облику свете тајне: многи духовници га без устручавања користе и житија светих описују бројне случајева тако извршених исцељења⁵¹.

⁵⁰ Из тих разлога свету тајну могу примити сви они који, будући да су физички у „добром здрављу“, теже само излечењу својих духовних болести. Тако га Руска црква даје свим верницима током Свете недеље; у Грчкој цркви је уобичајено да се служба одржава у породицама и неvezано за случај било какве физичке болести, и више старих еухологија налажу помагање свих који присуствују обреду.

⁵¹ Уп. нпр. Калиник, *Vie d'Hypatios*, IV, 7 ; IX, 6; XII, 10; XV, 2; Паладије, *Histoire lausiaque*, XII, 1; XVIII, 11 и 22; *Histoire des moines d'Égypte*, I, 12 и 16; IX, 11; XXI, 17; *Vie de Théodore de Sykéon* : 68, 85, 107, 112, 145, 154, 156.

Употреба свете воде

Још један универзално распрострањени поступак је употреба свете или благословене воде, која се пије, сипа на тело или ставља на оболели део тела. Њеним посредством, Бог често доноси оздрављење онима који Му се за то моле⁵².

Вода наине снагом Светог Духа постаје носилац лековитих енергија, за чије се слање свештеник, у оквиру обреда освећења воде, специјално за време празника Богојављења, моли Христу. Пошто Му се помолио за освећење ове воде „силом и дејством и силаском Светог Духа“ и „да на ову воду сиђе дејство надсуштаствене Тројице, које очишћава“, он Му се моли „да ова вода буде дар освећења /.../ на исцељење душе и тела“, и да је учини „извором непропадљивости /.../, средством које /.../ брани од болести, погубно за демоне, неприступачно за противничке силе, испуњена анђеоском моћи, - да би свима који је захватају и пију била на очишћење душе и тела“. Вршилац обреда додаје ову молитву: „И свима који је дотичу, пију и помазују се њоме, дај освећење, здравље, очишћење и благослов“⁵³.

Лековита милост Бога може такође да буде покренута полагањем руку, према Христовом обећању: „/.../ који вјерују /.../ на болеснике полагаће руке, и оздрављаће“ (Мк 16, 17-18) а према примеру који је Он дао у бројним приликама⁵⁴. Овај обред којим се преноси Снага Светог Духа прати епиклеза, молитва⁵⁵ Христу да пошаље Свети Дух у име Оца⁵⁶.

⁵² Видети између осталих: Јован Касијан, *Conférences*, XV, 4; Теодорит Кирски, *Histoire des moines de Syrie*, XXVI, 14; Варсануфије, *Lettres*, 643; *Vie de Théodore de Sykéôn*, 31; 83; 97; 106; 111; 145.

⁵³ Интегрални текст обреда може се наћи у Mercenier, *нав. дело*, т. II, стр. 273-285.

⁵⁴ Уп. Мт 9, 18; 19, 13-15. Мк 5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23-25; 10, 16. Лк 4, 40; 13, 13.

⁵⁵ Уп. нпр. Д. ап 28, 8.

⁵⁶ Случајеве тако извршеног излечења наћићемо у Д. ап 9, 17; 28, 8. Калиник, *Vie d'Hypatios*, XXV, 1. Теодорит, *нав. дело*, IX, 7. Паладије, *Histoire lausiaque* : XII, 1; XVIII, 21. *Vie de Théodore de Sykéôn* : 69, 154. Уп. Иринеј, *Contre les hérésies*, II, 32, 4. Види на ову тему и Харнак, *нав.*

Крсни Знак

И Крсни Знак се јавља као традиционално средство исцељења. Осим што такође призива и покреће деловање снаге Светог Тројства, он је поуздани знак победе Христа над смрћу и трулежношћу, над грехом и силом ђавола и демона, и стога победе над болешћу која је са њима повезана. Исцељујућа моћ Крста јасно је истакнута у Православној цркви за време литургије на празник Воздвижења светог Крста, када га она у више махова назива „лекарем болесних“ и помиње једно старозаветно предсказање: змија од мједи коју је Мосије ставио на мотку била је лек од Бога дат онима које су ујеле змије (4 Мој 21, 6-9)⁵⁷.

Егзорцизам: место и значење

Треба најзад поменути егзорцизам, који међу религиозним терапијама заузима посебно али ипак важно место.

Према Оцима, ђаво и демони су, као што смо видели, узрок неких болести. Њихово деловање се ту показује најчешће индиректно, али у неким случајевима добија облик запоседнутости. Један или више демона улазе у тело и душу човека и у њима остају, изазивају тешке поремећаје и нарушавају њихово здравље⁵⁸, „тело муче болестима и неугодним нападима, а душу непредвидивим и чудним поремећајима употребљавајући принуду“⁵⁹. Јеванђелисти⁶⁰, Оци и аутори житија светитеља описују многе такве случајеве.

дело, стр. 66.

⁵⁷ Многи случајеви излечења помоћу крсног знака наведени су код F.J. Dölger, „Beiträge zur Geschichte des Kreuzeichens“, VII, 16: „Das Kreuzeiche in der Volksmedizin“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 7, 1964, стр. 5-16. Види управо: Калиник, *нав. дело*, :IV, 8; XXII, 9 и 14; Григорије Ниски, *Vie de sainte Macrine*, 31. Теодорит, *нав. дело* : IX, 7; XXII, 4 и 5. Јован Мосхос, *Le Pré spirituel*, 56. *Miracles des saints Cosme et Damien*, 28. изд. Deubner, стр. 171-172. *Vie de Théodore de Sykéôn* : 31, 65, 67, 68, 72, 83, 85, 95, 110, 113.

⁵⁸ Уп. Тертулијан, *Apologétique*, XXXVII,9.

⁵⁹ *Исто*. XXII, 4. Уп. Татијан, *Discours aux Grecs*, 18.

⁶⁰ Уп. О. Böcher, *Christus Exorcista, Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart, 1972.

То је за многе наше савременике изазов да у описима запоседнутости виде архаичан начин разумевања феномена које савремена медицина сада успева да научно објасни и без тешкоћа ситуира у носографију. Међутим, искуство духовника па чак и обична анализа библијских и хагиографских текстова демантују такво виђење ствари и откривају сложенију стварност. Тако, ако се позовемо на јеванђеља, можемо констатовати да запоседнутости и болести или немоћи изгледају као две врсте реалности које се налазе на различитим плановима, свака са посебним одликама и без обавезне међусобне везе. Прво, обузетости и болести или немоћи се јасно разликују у многим стиховима⁶¹, што већ онемогућава чисто и једноставно свођење једних на друге. Друго, већина болести или немоћи поменутих у вези са чудима која чини Христос ни на који начин не изгледа повезана са запоседнутотошћу⁶². Треће, у неким случајевима, иста особа је истовремено оболела од запоседнутости и неке болести (или немоћи) а да ова друга са првом није повезана. Тако Свети Матеј каже (8, 16): „ /.../, доведоше к њему бесомучнијех много, и изагна духове ријечју, и све болеснике исцијели.“ Видимо да Христос овде приступа двама сукцесивним операцијама: једна је егзорцизам, друга лечење; прва би била довољна да је болест била поистовећена са запоседнутотошћу или њоме изазвана. Ови аргументи сведоче у прилог томе да треба прихватити да болести заслужују да им се призна аутономија и, у већини случајева, властита етиологија природног порекла. А то не важи само за извесне категорије болести или немоћи: многе болести које су у неким случајевима сматране за последицу запоседнутости а у другим случајевима се имплицитно сматрало да имају природно порекло. Тако у јеванђељима видимо неме, глуве или слепе за које се не сматра да су запоседнути⁶³,

⁶¹ Уп. Мт 4, 24; 8, 16; 10, 1 и 8. Мк 1, 32, 34; 3, 2, 10-11; 6, 13; 16, 17-18. Лк 4, 40; 6, 18; 7, 21; 8, 2; 9, 1; 13, 32. Оци очигледно праве исту разлику. Што се тиче Теодорита, може се погледати А. Adnes et P. Canivet, „Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l’Histoire Philothée de Théodoret de Cyr“, *Revue de l’histoire des religions*, 171, 1967, стр. 166-174.

⁶² Многобројне референце *passim*.

⁶³ Уп. Мт 9, 27-30; 15-30-31; 20, 29-34 /= Мк 10, 49-53 = Лк 18, 35-43/. Мк 7, 32-35; 8, 22-25 /= Јн 9, 1-7/ ; 10, 46-53.

док други који имају исте поремећаје јесу тако сматрани⁶⁴. Исто тако, неки људи су парализовани због запоседнутости⁶⁵, други не⁶⁶. Иста разлика важи за оболеле од епилепсије: за неке се каже да су то због запоседнутости⁶⁷, док су други јасно одвојени од “бјесомучних”⁶⁸. Јасно је дакле да тврдња о демонској етиологији уопште није повезана са неспособношћу да се болест објасни на неки други начин и она показује да природна узрочност није једина. Уосталом, сами симптоми посматране болести или немоћи не омогућавају да се одреди да ли оне имају природно или демонско порекло, јер су у оба случаја они често слични и само је духовни поглед, обдарен харизмом разликовања (уп. 1 Кор 2, 10) у стању да направи разлику.

Кроз ових неколико размишљања наслућујемо сложеност ове реалности и разлику између клиничког погледа медицинске науке која о стварима суди искључиво на појавном плану – то јест, плану њиховог спољашњег изгледа - што условљава њену методу, и духовног погледа који продире у њихову суштину, појачава „науку“ о видљивом, познавањем оног што га сачињава. Зато препознавање да је ова или она болест или одузетост, која ће у неким случајевима имати чисто природан узрок, у неком случају изазвана запоседнутошћу демонима, доводи до тога да се прибегне егзорцизму.

Христово истеривање демона је један од знакова спасења које Он доноси: „Ако ли ја Духом Божијим изгоним демоне, онда је дошло к вама Царство Божије“ (Мт 12, 28). „Ради тога се јави син Божији да разори дјела ђавоља“ каже Свети Јован (1 Јн 3, 8).

⁶⁴ Уп. Мт 9, 32-33 /= Лк 11, 14/; 12, 22; 9, 17- 27. Исту дистинкцију ћемо наћи нпр. у : *Vie de Théodore de Sykéôn* : мутизам демонског порекла: 94; недемонског порекла: 61, 65, 67, 96, 110.

⁶⁵ Уп. Лк 13, 10-16.

⁶⁶ Уп. Мт 4, 24; 9, 2-7 = Мк 2, 3-12 = Лк 5, 18, 25. Исту дистинкцију ћемо наћи нпр. у Калиник, *Vie d'Hypatios*, IX, 4-6, за први случај, XXXVI, 6 за други.

⁶⁷ Уп. Мт 17, 14-18 = Мк 9, 17-22= Лк 9, 38-42, и у *Vie de Théodore de Sykéôn*, 108 и 156 за први случај; 68, 83, 85, 102, 107, 110, 154, 156, 159 за други .

⁶⁸ Уп. Мт 4, 24.

Адамовим грехом сила ђавола и демона је била ослобођена и раширила се по свету да би вршила своја зла дела. Делом Христа, Новог Адама, она је заробљена и поново потчињена моћи Духа. Човечанство, сједињено са Богом у Бићу оваплоћене Речи, поново стиче привилегије свог првобитног стања и првобитне судбине. Управо то показује Христос преносећи дванаесторици апостола, затим седамдесетдвојици ученика силу и власт над демонима и моћ да их истерују (Лк 9, 1; Мт 10, 1; Мк 3, 15), као и моћ да под ноге баце „сву силу вражју“. Самим поменом Христовог имена, Сатана нестаје из свог царства падајући са неба као муња (уп. Лк 10, 17-18), а народи се „од таме /.../ /преобраћају/ свјетлости и од власти сатанине Богу“ (Д. ап 26, 18). Крштењем се Сатанина моћ да покорава човека своди на моћ утицаја, а сваки хришћанин добија способност да јој се одупре и да је отера (Јк 4, 7)⁶⁹. Некима је, као Апостолима, дата моћ да терају демоне из оних који су њима запоседнути, и да такође или тако лече болести које ова запоседнутост прати или изазива.

Харизма егзорцизма је врло распрострањена на почетку хришћанства и многи аутори на њу алудирају као на уобичајени поступак⁷⁰. „Код хришћана још постоје трагови тог Светог Духа који се појавио у облику голуба; они терају демоне, лече многе болести“, пише Ориген⁷¹. А Свети Јустин пише: „Постоји у читавом свету и у нашем граду велики број особа запоседнутих демонима које ни абјурације, ни врачање ни чаробни напици нису могли да излече. Заклињући их у Име Исуса Христа разапетог под Понтијем Пилатом, наши хришћани су излечили и још увек лече многе, савлађујући и терајући из људи демоне који су их запосели“⁷².

Знак да је Христос дошао да људима врати Царство које су изгубили и да за њих преузме моћ коју су препустили Сатани,

⁶⁹ Уп. Кипријан из Картагине, *À Donat*, V.

⁷⁰ Уп. Ориген, *Contre Celse*, I, 46; Теофил Антиохијски, *À Autolycus*, II, 8. Кипријан из Картагине, *À Démétrianus*, 15; *Quod idola dii non sint*, 7; *Lactance, Divinae institutiones*, IV, 27.

⁷¹ *Contre Celse*, I, 46.

⁷² 2 *Apologie*, 6.

егзорцизам је стављен под Име Господара Сила⁷³. У Име Исуса Христа демони су савладани и отерани⁷⁴. „Сва власт и моћ коју над њима имамо своју снагу добија из тога што изговарамо Христово име“, пише Тертулијан⁷⁵. А Свети Јустин пише: „Сваки демон заклет у Име Тог Божјег Сина /.../ показује се побеђен и покорен⁷⁶“. Стога им је то Име неподношљиво⁷⁷: плаше га се више него ичега јер оно значи њихов пораз и њихово кажњавање⁷⁸.

Ако је призивање Христовог имена неопходно за ово дело, оно међутим није и довољно: Бог на човека преноси Своју Снагу победе само ако је он достојан да је прими; оном ко Га призива Он ову моћ даје пропорционално његовој вери и чистоти његовог срца. Подсетимо се стиха из Јеванђеља у коме се говори о ученицима који епилептичног човека нису могли да ослободе демона који га је запосео. Пошто је Христос отерао тог демона, Његови ученици су га питали: „Зашто га ми не могосмо изгнати? А Исус им рече: За невјеровање ваше“ (Мт 17, 14-21). Да би нам објаснио ту потребу искрене вере и вечне оданости, Христос поново каже: „Нема никога који би именом мојим чуда чинио и могао одмах затим зло говорити о мени“ (Мк 9, 39). „Ава Питрије, ученик Аве Антонија, је рекао: 'Онај ко жели да отера демоне мора најпре да савлада страсти /које су у њему/'⁷⁹“. Ако онај ко жели да врши егзорцизам није довољно сједињен са Христом прочишћењем од страсти и вршењем врлина, снага демона може да се окрене против њега, као што о томе сведочи пример јудеј-

⁷³ Овај, у Старом завјету традиционалан, назив Јустин повезује са победом над демонима у *Dialogue*, 30.

⁷⁴ Уп. Лк 9, 49-50; 10, 17; Мк 9, 38; Иринеј Лионски, *Contre les hérésies*, II, 6, 2; Ориген, *Contre Celse*, I, 6; III, 24; Теодорит, *Histoire des moines de Syrie*, XXII. Употребљен је и Крсни знак, Христов жиг, знак Његове победе над смрћу. Уп. Атанасије, *Vie d'Antoine*, XXXV; *Sur l'Incarnation du Verbe*, XLVII, 2; Калиник, *Vie d'Hypatios*, XXII, 14.

⁷⁵ *Apologétique*, XXIII, 15. Уп. Ориген, *Contre Celse* I, 6.

⁷⁶ *Dialogue*, 85.

⁷⁷ Уп. Атанасије, *Vie d'Antoine* : XL ; XLI.

⁷⁸ Јустин, *Dialogue*, 30; Тертулијан, *Apologétique*, XXIII., 15-16; Ориген, *Contre Celse*, I, 6.

⁷⁹ *Apophtegmes*, alph., Pytirion, 1.

ских заклињача описан у Дјелима апостолским (19, 13-17): они „покушаше да над онима у којима бијаху зли духови спомињу име Господа Исуса, говорећи: 'Заклињемо вас Исусом кога Павле проповиједа.' А зли дух одговарајући рече: 'Исуса познајем, и Павла знам; али ви ко сте?' И скочивши на њих човјек у коме бјеше зли дух надјача их и савлада, тако да голи и изранављени утекоше из оне куће.“ Управо светошћу њихових живота Свети Павле, Апостоли и светитељи дају снагу свом призивању Исусовог Имена; само се кроз њу може простирати Његова Моћ. Поред чистоте, егзорциста на првом месту треба да поседује смерност без које не може ништа да учини⁸⁰: само када је човек признао своју властиту немоћ и свукао самог себе, Христос може да у њему створи Своје пребивалиште и пренесе му, у име Оца и Светим Духом, божанску Моћ. Егзорцисту најзад треба да покреће дубоко милосрђе према ближњем и он треба да делује не у било ком некористољубивом циљу, већ из чисте самилости.

Егзорцизам дакле није, како би се могло на први поглед помислити, техника; он не делује као магичан поступак снагом формуле. Његова ефикасност зависи пре свега од духовног стања оног ко га врши. Као што истиче Харнак, „не лечи молитва, већ онај ко моли; не формула него Дух; не егзорцизам него егзорциста“⁸¹.

На почетку хришћанства многобројни, као и чудесна оздрављења, и егзорцизми постају знатно ређи у следећим вековима, с једне стране из истих разлога који су напред поменути у вези са чудесним излечењима, пошто поред непосредне функције, као и она имају вредност „знака“; с друге стране и нарочито зато што са ширењем хришћанства демонска активност, не смањујући интензитет, мења форму и манифестује се другачије: она се ублажава и постаје суптилнија, мање приметна и мање видљива. Свети Јован Касијан овако пише: „Видимо, и по свом искуству и у

⁸⁰ Атанасије, *Vie d'Antoine*, XXXVIII. Житија светитеља нам уосталом показују да „једноставни“ имају највећу моћ над демонима. Види нпр. Паладије, *Histoire lausiaque*, XXII, „Paul le Simple“, § 9, и XLIV, „Vie de Innocent“.

⁸¹ *Нав. дело*, стр. 196.

односу на Старе, да демони данас немају исту снагу какву су имали некада“ и предлаже два објашњења овог феномена: „или су снага крста, који је продро у дубину пустиња, и његова милост која блиста на сваком месту, савладале малициозност демона; или им пак /.../ престанак напада у видљивим облицима служи да би нас заварали и задали нам најсуровије поразе⁸²“. У складу са овим другим објашњењем, демони, нарочито када нападају духовнике, попримају облике и користе средства деловања због којих постају мање приметни духовном разликовању, да би покушали да измакну њиховој будности.

Преставши рано да буду уобичајени терапеутски поступак, егзорцизми се и даље врше у неким случајевима и показују да многе људе могу да ослободе њихових болести или немоћи⁸³.

Интеграција профане медицине

Паралелно са свим овим специфично религиозним средствима лечења, хришћани од почетка хришћанства, и континуирано са старозаветном традицијом, користе терапије профане медицине свог времена.

Знамо да је јеванђелиста Лука по професији био лекар⁸⁴; међутим не каже нам да ли је после преобраћања наставио да се бави својом професијом. Али почев од првих векова знамо за велики број хришћана којима је медицина занимање. Еусебије из Цезареје говори о Александру Фригијском, „професионалном лекару већ неколико година настањеном међу Галилејцима, готово свима познатом због своје љубави према Богу⁸⁵“. Више њих су били свештеници, као Зиновije, свештеник и лекар из Сидона⁸⁶, и Петар „носилац достојанства свештеничког звања али и заната

⁸² *Conférences*, VII, 23.

⁸³ Бројни случајеви су описани у *Vie de Théodore de Sykéon*. О практиковању егзорцизма у данашњој Русији види сведочанство Т. Goritcheva, *Parler de Dieu est dangereux*, Paris, 1985, стр. 137-139.

⁸⁴ Кол 4, 14.

⁸⁵ *Histoire ecclésiastique*, V, 1, 49. Уп. Харнак, *нав. дело*, стр. 40-41.

⁸⁶ Еусебије, *нав. дело*, VIII, 13. Харнак, *нав. дело*, стр. 44-45.

који лечи тела⁸⁷. Неки су чак епископи, као Тиберије⁸⁸, Василије Анкирски који је живео у време Константинове владавине и о коме Свети Јероним пише да је постао „учен у лекарском умећу“⁸⁹, Теодот, лекар, епископ из Лаодикеје, за кога Еусебије пише да је „тај човек самим својим делима испуњавао своје сопствено име“⁹⁰ и титулу епископа, и да се истицао најпре науком лечења тела⁹¹, Јован, епископ из Тримитунта на Кипру⁹² или још Герант, грчки лекар који је био посвећен за епископа у Никомедији и стекао велику популарност настављајући да се у народу бави својим занатом⁹³. У Сирији, патријарх Теодосије је био славни лекар⁹⁴ а Полиант је наставио да се повремено бави својим занатом после избора за Александријског патријарха⁹⁵. Могли бисмо навести много других случајева⁹⁶. Зна се с друге стране за интересовање и поштовање које су многи Оци показивали према лекарском умећу, међу њима Свети Григорије Ниски⁹⁷, Свети Григорије Назијанзин и Свети Василије који су га учили током својих студија⁹⁸,

⁸⁷ Теодорит Кирски, *Lettres*, 114.

⁸⁸ Уп. Харнак, *нав. дело*, стр 45-46.

⁸⁹ *Des hommes illustres*, 89.

⁹⁰ *Theodoretos* означава једну врсту лека.

⁹¹ Еусебије, *нав. дело*, VII, 32; уп. Харнак, *нав. дело*, стр. 45.

⁹² Theodore de Paphos, *La Légende de Spyridon, évêque de Trimithonte*, Louvain, 1953, стр. 15-16, 91-92.

⁹³ Созомен, *Histoire ecclésiastique*, VIII, 6, 3-9.

⁹⁴ Према Barhebraeus, у његовој *Chronique syriaque*. Уп. R. Duval, *La Littérature syriaque*, Paris, 1899, стр. 273.

⁹⁵ Уп. Papadopoulos, *Historia tēs Ekklesiās Alexandias*, Alexandrie, 1935, стр. 511-512.

⁹⁶ Уп. Харнак, *нав. дело*, глава I, „Christliche Ärzte“, стр. 37-50. D.J. Constantelos, „Physician-Priests in the Medieval Greek Church“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 12, 1966-1967, стр. 141-153.

⁹⁷ Види М. Е. Keenan, „St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession“, *Bulletin of the History of Medicine*, 15, 1944, стр. 150-161.

⁹⁸ Уп. Григорије Назијанзин, *Eloge de Basile*, XXIII, 6. Види М. Е. Keenan, „St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine“, *Bulletin of the History of Medicine*, 9, 1941, стр. 8-30; М. М. Fox, *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works*, Catholic Univ. Patristic Series, LVII, Washington, 1939, стр. 13-17.

Немесије епископ из Емесе⁹⁹, Свети Исидор Пелусиот¹⁰⁰, Свети Теодор Сикеот¹⁰¹, или Свети Фотије патријарх¹⁰², или још Мелетије Монах¹⁰³.

Знамо уосталом да су у Риму око 200. године хришћани почели да читају и цене Галенова дела¹⁰⁴. То интересовање за Галенову медицину се повећава и шири у тој мери да од III века њене дијагностичке и терапеутске методе освајају читав хришћански свет¹⁰⁵. Када помињу домене физиологије и медицине тела, Оци с лакоћом употребљавају хипократске и галенске категорије¹⁰⁶, које су биле усвојене у византијској медицини¹⁰⁷, која ће

⁹⁹ Види његову чувену расправу *De la nature de l'homme*, PG 40, 504-818.

¹⁰⁰ Уп. *Lettres*, 71, 191, 228.

¹⁰¹ Уп. P. Horden, „Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire, the Case of Theodore of Sykeon“, *Studies in Church History*, 19, 1982, стр. 1-13.

¹⁰² Уп. *Lettres*, 230, изд. J. Valetta, Londres, 1864, стр. 534-544. W. Treadgol, *The Nature of the Bibliotheca of Photius*, Washington, 1980, стр. 103.

¹⁰³ Види његову расправу *De la constitution de l'homme*, PG 64, 1075-1310.

¹⁰⁴ Уп. Харнак, *нав. дело*, стр. 42.

¹⁰⁵ P. Lain Entralgo, *нав. дело*, стр. 93 и 94.

¹⁰⁶ Види поред осталих: Василије Анкирски, *De la virginité*, IX; XII; Григорије Ниски, *Traité de la virginité*, XXII, 1-2; *La Création de l'homme*, I; XII; XIII; XXX; *Homélies sur le Notre-Père*, IV, 2; Василије Кесаријски, *Homélies sur l'Hexaéméron*, V, 4; 5; 8; Симеон Нови Богослов, *Catéchèses*, XXV, 65-68; Теодорит Кирски, *Histoire des moines de Syrie*, XVII, 5; 8; *Thérapeutique des maladies helléniques*, V, 82; *Discours sur la Providence*, III; IV; VI. О овом аутору и на ову тему може се погледати P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^{ème} siècle*, Paris, 1958, стр. 117 и 307-308; „Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr“, *нав. чл.* стр. 71-75; *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977, стр. 132.

¹⁰⁷ Велики византијски лекари Орибазије (IV век), Јаков (V век), Целијус Аурелијанус, (V век.), Аетије из Амида (VI век), Александар из Трала (VI-VII век), Павле Егински (VII век), Теофил Протоспатариос (VII век), Теофан Нон (X век) и Михаило Псел (XI век) познати су као енциклопедисти и компилатори владајуће галенске традиције. Уп. F. Brunet,

на основу њих моћи да се развије новим путевима¹⁰⁸. С обзиром на структуру византијског друштва, такав развој медицинских истраживања и њихова примена могле су само имати подршку Црквених власти¹⁰⁹, утолико пре што су у Византијском царству манастири и црквене школе очигледно били главни центри учења медицине¹¹⁰.

Медицина се углавном појављује као најпогодније средство за остваривање милосрђа¹¹¹. Али, с друге стране, откривају се злоупотребе медицинске вештине и грешке неких лекара¹¹². Сматра се да у ствари умеће лечења припада добрима као и рђа-

„Les médecins grecs depuis la mort de Galien jusqu’à la fin de l’Empire d’Orient“, in Laignel-Lavastine, *Histoire générale de la médecine*, Paris, 1936, т. I, стр. 433-463.

¹⁰⁸ Овај оригинални допринос византијске медицине био је недавно истакнут са више страна. Види разне прилоге које је сакупио J. Scarborough, *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, Washington, 1985.

¹⁰⁹ Уп. Harakas, „‘Rational Medecine’ in the Orthodox Tradition“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 33, 1988, стр. 24-30.

¹¹⁰ O. Temkin, „Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism“, *Dumbarton Oaks Papers*, 16, 1962, стр. 111.

¹¹¹ Уп. Василије: „И сви ви који се бавите медицином, дужни сте да примењујете филантропију“ (*Lettres*, CLXXXIX, 1). Види T. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, 1985, стр. 50-62.

¹¹² Ове критике су честе у житијима светих, посебно у житијима светих мученика. Види T. Miller, *нав. дело*, стр. 62-66; P. Hordern, *нав. дело*, стр. 1-13; V. Nutton, From Galen to Alexander, „Aspects of Medicine and Medieval Practice in Late Antiquity“, in *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1985, стр.6; H. J. Magoulas, „The Lives of Saints as Sources of date for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries“, *Byzantinische Zeitschrift*, 57, 1964, стр. 129-132; A. Kazhdan, „The Image of the Medicinal Doctor in Byzantine Literature of the Tenth to Twelfth Centuries“, in *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks Papers*, 38, 1985, стр. 43-51, *passim*. Истичемо Маркове речи (5, 25-26) када описује епизоду са хеморагијом: „жена нека која је дванаест година боловала од течења крви, и много препатила од многих љекара“.

вима¹¹³ и да вредност медицине, са духовног аспекта, зависи од оријентације онога ко је практикује¹¹⁴. Оци сматрају да се лекар бави послом као било којим другим – у складу са номенклатуром свог времена, Свети Василије га сврстава у занатлије¹¹⁵ – и да његово професионална обука стога не треба да буде религиознија него обука за ебенисту или бродског кормилара и треба да се врши у постојећим школама¹¹⁶. Што се тиче лечења телесних болести, Црква не проповеда властито медицинско учење¹¹⁷, већ прихвата дијагностичке и терапеутске методе важеће у друштву у коме се налази¹¹⁸. Као што изјављује Григорије Палама: у домену физиологије постоји слобода мишљења¹¹⁹.

Отуда хришћане ништа не спречава да се у случају потребе обраћају лекарима и да употребљавају лекове које препоручују, сходно Сираховим саветима: „Обрати се лекару, не одбацуј га, јер ти је потребан. Каткада ти је здравље у његовим рукама“ (Сир 38, 13-14). Када имају прилику, и Оци то препоручују. Ориген изјављује: „Медицина је корисна и потребна људском роду¹²⁰.“ Ништа човека не спречава да у време болести позове лекара“, истиче Свети Дијадох Фотички¹²¹. А Свети Варсануфије пи-

¹¹³ Уп. Ориген, *Contre Celse*, III, 12; VI, 96.

¹¹⁴ Уп. Ориген, *усто*, III, 13; *Homélies sur les Nombres*, XVIII, 3.

¹¹⁵ *Lettres*, CCXXXIII, 1.

¹¹⁶ Уп. Ориген, *Contre Celse*, III, 13

¹¹⁷ Осуда једне групе хришћана који су похађали Галенову школу у Риму око 200. године (уп. Еусебије, *Histoire ecclésiastique*, V, XXVIII, 14-15) изгледа да је била проузрокована тиме што су они били присталице не медицинских идеја ове школе него филозофских теорија које је она паралелно предавала (уп. Харнак, *нав. дело*, стр. 40-41). Славне свете мученике лекаре Козму и Дамјана и Пантелејмона њихови хагиографи представљају као формиране на Хипократовој и Галеновој медицини. (Уп. „Vita SS Cosmae et Damiani“, *Analecta Bollandina*, 1, 1882, стр. 589. Симеон Метафраст, *Vie de Panteleimon*, PG 115, 448-449).

¹¹⁸ Види Т. Miller, *нав. дело*, стр. 163-166. М. E. Keenan, „St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine“, стр. 26-30 ; „St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession“, стр. 154-157.

¹¹⁹ *Triades*, II, 2, 30.

¹²⁰ *Contre Celse*, III, 12.

¹²¹ *Cent chapitres*, 53

ше: „Добро знамо да су онима који су болесни увек потребни лекар и његови лекови¹²².“ Свети Василије са своје стране пише: „Тврдоглаво је одбити помоћ лекарског заната¹²³.“ А Теодорит Кирски констатује оно што је уобичајена пракса: „Они који су изложени нападима болести имају обичај да у помоћ позову лекаре и од оружја науке стварају за себе помоћна средства против болести¹²⁴.“

Баш захваљујући подстицају појединих хришћана медицина постаје друштвена институција. Харакас пише: „Управо је Православна црква предузела иницијативу за организовање лекарске професије у циљу лечења и систематског третмана пацијената у болничком оквиру. Црквени достојанственици не само да су се добро изражавали о лекарима него су преко њих на до тада непознат начин испуњавали филантропске циљеве Цркве. Византијска болница је најјачи доказ здраве и корисне синергије између православне хришћанске традиције и рационалне медицине¹²⁵.“ Може се, наиме, сматрати да су управо у Византији, у IV веку настали зачеци модерне болнице, пошто је сама Црква преузела иницијативу да ангажује професионалне лекаре, организује њихову службу и плаћа их¹²⁶. Т.С. Милер без оклевања пише: „Византијски ксенони представљају не само прве јавне институције за пружање здравствене неге болеснима, већ и главни правац развоја болница током Средњег века, којим су се колико латински Запад толико и муслимански Исток руководили за своје сопствене здравствене установе. Трасирати настанак и развој центара за болесне у Византијском царству значи написати прво поглавље историје саме болнице¹²⁷.“ У томе су битну улогу одиграла двојица Црквених Отаца: Свети Василије и Свети Јован Златоусти. Први је 370. године у једном предграђу Кесарије подигао болницу

¹²² *Lettres*, 424.

¹²³ *Grandes Règles*, 55.

¹²⁴ *Discours sur la Providence*, III.

¹²⁵ „‘Rational Medicine’ in the Orthodox Tradition“, стр. 31.

¹²⁶ Види Т. Miller, *нав. дело*, стр. 4.

¹²⁷ Исто. Историчар медицине Н. Sigerist је истог мишљења („An Outline of Development of the Hospital“, *Bulletin of the History of Medicine*, 4, 1936, стр. 579).

која је имала неопходан квалификовани персонал¹²⁸. Ова установа, по његовом имену названа „василијада“ постала је модел за многе друге у Кападокији и другим провинцијама¹²⁹. Свети Јован Златоусти је отворио неколико болница у Константинопољу почетком V века¹³⁰. Ова два примера нису усамљена. Александријска црква је образовала један корпус болничара, параболана, који су били на располагању епископу а којих је између 416-418. године било преко пет стотина¹³¹. Када је Теодорит постао Кирски епископ, настојао је да формира корпус лекара¹³² а можда чак и да оснује здравствену службу¹³³. Теодор из Петре пише да је Свети Теодосије, у простору око свог манастира „саградио кућу у којој су / калуђери/ могли удобно да буду лечени од својих телесних болести, а другу кућу је дао световним људима којима је било потребно лечење; исто тако је, најзад, за здравствену негу просјака направио посебно једну нарочиту болницу“. Истовремено је основао „корпус разних часника“ да „спроводе лечење болесних помоћу третмана“ који је он сам примењивао на болест „у складу са случајем“¹³⁴. „Још једна славна манастирска болница у XII веку била је болница у манастиру Пантократор, чији типик¹³⁵ показује да је имала високо професионалну организацију, лечење су обављале специјализоване добро опремљене и брижљиво организоване екипе лекара и помоћног здравственог особља. Ова болница је имала пет одељења и располагала свим погодностима за испуњавање својих задатака“¹³⁶. Овакви примери нису изузетак: већина

¹²⁸ Уп. Григорије Назијанзин, *Eloge de Basile*, LXIII, 1; *Lettres*, XCIV. Изд. Courtonne, т. I, стр.206. Види Т. Miller, *нав. дело*, стр. 86-87.

¹²⁹ Bihlmeyer-Tuchle, *Histoire de l'Eglise*, т. I, Paris, 1969, стр. 343.

¹³⁰ Паладије, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, V, SC 341, стр. 122.

¹³¹ Исто.

¹³² Теодорит Кирски, *Lettres* : 114;115.

¹³³ Уп. Р. Canivet, Introduction à THEODORET, *Thérapeutique des maladies helléniques*, SC 57, т. I, Paris, 1958, стр. 18-19 и 47.

¹³⁴ *Vie de Théodose*, 16.

¹³⁵ *Typikon* је „правилник“ који регулише организацију и рад манастира.

¹³⁶ Све детаље у вези са опремом, управљањем, персоналом, лечењем и социјалним пореклом пацијената могу се наћи у „Le Typikon du Christ Sauveur Pantocrator“, изд. Р. Gautier, *Revue des Etudes Byzantines*, 32,

манастирских задужбина (манастири, скити ...) имала је своје амбуланте и болничаре¹³⁷, често чак и свог лекара, који је понекад био и калуђер¹³⁸. Саме државне болнице имале су медицински персонал који су делом сачињавали свештеници, а њима је често управљало свештенство¹³⁹. Овако значајно учешће калуђера и чланова свештенства у стварању и раду здравствених установа у оквиру манастира и изван њега свакако да не би било могуће без подршке црквених власти. Ова подршка се манифестовала до последњих дана Византијског царства¹⁴⁰, али и под турском окупацијом¹⁴¹ а наставила се и у наредним вековима у Русији¹⁴². Како у црквеним и манастирском срединама тако и у „свету“, обраћање профаној медицини изгледа да у пракси не представља никакав проблем¹⁴³.

1974, стр. 1-145, и у одличној синтези Т.Миллер, *нав. дело*, стр. 12-21.

¹³⁷ Види на пример: *Vie de saint Dosithée*, I, 4; *Vie de saint Athanase l'Athonite*, 37.

¹³⁸ Уп. *Apophtegmes*, 1493. Кирил Скитополски, *Vie de Sabas*, 131, 26. У својој *Histoire lausiaque*, VII, 4, Паладије истиче да лекари живе на планини близу пустиње Нитрије. У гл. XIII, 1 и 2, он бележи да на истом месту извесни Аполоније на неки начин обавља функцију апотекара, „купујући у Александрији /.../ све врсте медицинских препарата и намирница које је делио болесној браћи у заједници“. О организацији лечења и болница у Византији у VI и VII веку види Н. J. Magoulas, *нав. чл.*, стр. 133-138. За византијски период у целини, види Т.Миллер, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, 1985; „Byzantine hospitals“, in *Symposium on byzantine medicine, Dumbarton Oaks papers*, 38, 1985, стр. 53-63.

¹³⁹ Уп. D. J. Constantelos, „Physician-Priests in the Medieval Greek Church“, стр. 146-148. Т. Миллер, „Byzantine hospitals“, стр. 59.

¹⁴⁰ Т. Миллер, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, 1985, стр. 33-34.

¹⁴¹ Види Harakas, „The Eastern Orthodox Tradition“, in *Caring and curing, Health and Medicine in the Western Religious Tradition*, R. L. Numbers и D. W. Amundsen éd., New York, 1986, стр. 161-164.

¹⁴² Види F. Dorbeck, „Origin of medicine in Russia“, *Medical Life*, 3, 1923, стр. 223-233. N. Mandelker Frieden, *Russian physicians in an era of reform and revolution*, 1856 - 1905, Princeton, 1981.

¹⁴³ Оно што је тачно за Антику и Средњи век остаје истинито за савре-

Максималистичке позиције

Међутим, ово обраћање /профаној медицини/ може да изненади после свега што смо рекли о духовној дефиницији основног порекла болести коју даје хришћанство и његовој могућности да пружи терапију људском бићу у целини, његовој институцији, према томе, о специфично религиозним лечењима а нарочито о чињеници да Христа сматра јединим лекаром.

И видимо заиста како поједини хришћани, посебно у име овог последњег приципа, одбијају да се у случају болести обрете профаној медицини.

Татијан и Тертулијан иду тако далеко да осуђују такво обраћање и сматрају забрањеном употребу лекова: „Оставимо безбожницима ове изворе! Наш бедем је вера“, прокламује Тертулијан¹⁴⁴. А Татијан пише: „Исцељење лековима у сваком случају долази од преваре јер ако је неко исцељен својим поверењем у својство твари, утолико пре ће бити исцељен препуштајући се Божјој Моћи. Зашто се онај ко своје поверење указује својствима твари не би поуздао у Бога¹⁴⁵?“ Арноб исто тако напада медицину коју сматра манифестацијом паганске културе а не Божанске моћи за чије деловање нису потребне ни биљке ни мирисне мас-ти¹⁴⁶.

Такве категоричне позиције су међутим врло ретке. Оне у сва три случаја проистичу из једног сумњивог ригоризма повеза-ног у првом случају са монтанизмом¹⁴⁷, у другом са анкратиз-мом¹⁴⁸ а у трећем вероватно са маркионитским утицајем¹⁴⁹. Стога

мени период, као што су то показале анкете S. S. Harakas, чији су резул-тати резимирани у његовом чланку „'Rational Medicine' in the Orthodox Tradition“, стр. 40-43. Види такође од истог аутора „The Eastern Orthodox Tradition“, стр. 165-167.

¹⁴⁴ *Scorpiace*, 1.

¹⁴⁵ *Discours aux Grecs*, 20.

¹⁴⁶ *Adversus gentes*, I, 48. PL 5, 779 B – 781 A; III, 23, PL 5, 969 A.

¹⁴⁷ *Scorpiace* из кога је цитиран Тертулијан, датира вероватно из 213. године, а углавном постоји сагласност у вези са тим да је 207. године дошло до његовог раскида са Црквом и преласка у монтанисте.

¹⁴⁸ *Discours aux Grecs*, одакле је Татијанов цитат, жесток је полемички текст који без мере и смисла осуђује све што припада грчкој култури.

их не можемо сматрати нормативним за само хришћанство¹⁵⁰.

Па ипак то одбијање профане медицине одговара пракси у неким манастирским круговима. Тако Свети Григорије Палама истиче да „неки духовни Оци спречавају калуђере да користе лековите купке за своје здравље¹⁵¹ и не дозвољавају им да се лече када су болесни, пошто су сасвим посвећени Богу, од њега у потпуности зависе и што им Бог ван сваке сумње даје оно што од Њега очекују за своје добро¹⁵²“. А можемо, заиста, видети да Свети Варсануфије често одвраћа од прибегавања медицини и лековима. Једном свом духовном сину који му се обраћа са питањем да ли треба да користи лекове у случају болести, он узвраћа: „Пренеси своју наду на свог Учитеља и биће ти лакше¹⁵³“. Другоме каже: „Они који у болести презиру лекове /.../ достигли су највиши степен вере¹⁵⁴“. Трећи му пише: „Моја мисао ми каже: 'Када се разболиш од неке телесне болести, треба да је покажеш лекару. Јер није у твојој моћи да оздравиш без лекова.' Затим ми каже супротно: 'Не ослањај се на те лекове, већ пре на светост светитеља, и задовољи се само њом.' Молим те, милостиви Оче, реци ми које од ове две мисли треба да се држим.“ А Варсануфије му одговара: „Брате, када те видим веома забринутог због телес-

Он штавише датира из истог периода када и Татијанов раскид са Црквом и оснивање анкратичке секте.

¹⁴⁹ Уп. F. Scheidweiler, „Arnobius und der Marcionitismus“, *Zeitschrift für neutesamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 45, 1954. стр. 42-67. Сам Маркион је показивао да је врло непријатељски расположен према медицини. Види H. Schadewaldt, „Die Apologie der Heilkunst bei der Kirchenvätern“, *Veröffentlichungen Internat. Gesellschaft Gesch. Pharmazie*, 26, 1965, стр. 127.

¹⁵⁰ Види D.W. Amundsen, „Medicine and Faith in Early Christianity“, *Bulletin of the History of Medicine*, 56, 1982, стр. 343-350.

¹⁵¹ Подсетимо да је балнеотерапија један од главних типова лечења које је препоручивала хипократо-галенска медицина. Ову терапију помињу нпр. Теодорит, *Discours sur la Providence*, II, 518 В и Григорије Назијанзин, *Discours*, XXVIII, 61-64

¹⁵² *Triades*, II, 1, 35.

¹⁵³ *Lettres*, 32.

¹⁵⁴ *Lettres*, 529.

них болести, помишљама како Оци нису имали такву бригу. Друга мисао је дакле боља него прва¹⁵⁵. “Он то свом кореспонденту показује нашироко поредећи две позиције. Прва, истиче он, одражава недостатак вере, „бојажљивост, сестру малодушности у којој се налази слабост вере, мајка сумње која одваја од Бога“; она наиме наводи на сумњу у Провиђење, чини срце потчињеним и подложним рђавим мислима, води у опуштање, изазива у души немир и тугу. Друга мисао, напротив, показује „савршену веру у Бога“, „гради трпљење, а трпљење искуство, а искуство наду“ (Рм 5, 3 - 4), даје поверење у Бога, уклања потчињеност и „ослобађа човека брига да би га подстакла да баци Господу све своје бриге“, уверава га да „Онај ко види скривене болести може и да излечи моју болест“, успокојава душу, чува је од акедије, наводи на захвалност, помаже човеку да подноси болест врлином и да учествује у Јововој стрпљивости¹⁵⁶. У истој перспективи пише Свети Макарије: „Зар те телесне болести не одводе понекад код земаљских лекара, као да Христос коме си се поверио није могао да те исцели? Видиш како вараш самог себе, пошто замишљаш да имаш веру, иако не верујеш истински, као што би требало. Кад би веровао да вечне и неисцељиве ране бесмртне душе и њене болести изазване пороцима исцељује Христос, веровао би и да он може да исцели пролазне болове и болести тела и обраћао би се само Њему, занемарујући помоћ и лечења лекара¹⁵⁷“.

Овај други пут међутим представља, признаје Свети Варсануфије, идеал до ког могу стићи само савршени и који због тога не би могао да буде наметнут осталима¹⁵⁸. Свети Григорије Палама такође га оправдава максимализмом манастирског живота који одбацује свет и људске методе¹⁵⁹; али ипак не претендује да га наметне свим хришћанима па чак ни да од њега за калуђере створи недодирљиви принцип¹⁶⁰. Оци, истиче он, „не сматрају гнус-

¹⁵⁵ *Lettres*, 532.

¹⁵⁶ *Исто*.

¹⁵⁷ *Homélies* (Coll. II), XLVIII, 4.

¹⁵⁸ Види *infra*.

¹⁵⁹ *Loc. cit.*

¹⁶⁰ *Исто*..

ним оне који не успевају да имају довољно велику веру /.../ али понекад делимично попуштају нашој слабости¹⁶¹“. Тако Свети Варсануфије, далеко од тога да делује као педант, сваком даје савете у складу са његовим личним духовним стањем, као што то чине сви духовни оци; он захтева више од оних који су ближи савршенству и зна да попушта туђим слабостима. Он, на пример, једном од њих пише: „Кад је реч о показивању лекару, савршеном је намењено да све препусти Богу, чак и ако је то тешко; али слаб се показује лекару¹⁶²“. Ориген је имао исти став: „За лечење тела, ако га посматрамо из перспективе једноставног и обичног живота, потребна је примена медицине; а ако тежимо једном вишем животу, /.../ потребна је љубав/поштовање према Богу Свевишњем и молитве које му се упућују¹⁶³“. Свети Макарије, чију су концепцију неки коментатори прерано сврстали поред концепција Тертулијана, Татијана и Арноба¹⁶⁴ има уствари много нијансиранији став који се, када га добро прочитамо, показује аналогним са Оригеновим и ставом Светог Варсануфија и Светог Григорија Паламе. У наставку напред наведеног пасуса он наиме пише: „Ти ћеш ми свакако рећи : 'Бог нам је дао земаљско биље и лекове да крепимо тело, а предвидео је лекарски третман за болести тела /.../'.“ Слажем се, тако је, али пази и схвати на који начин

¹⁶¹ Исто

¹⁶² *Lettres*, 770.

¹⁶³ *Contre Celse*, VIII, 60.

¹⁶⁴ Уп. F. Kudlien, „Cynicism and Medicine“, *Bulletin of the History of Medicine*, 43, 1974, стр. 317-318. D. W. Amundsen, „Medicine and Faith in Early Christianity“, стр. 348. T. Miller, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, стр. 54. који и њу сматра зависном од једног јеретичког учења, месалијанизма. Теза о Макаријевом месалијанизму коју су заступали Villecourt, Dörries и Deppe одабацили су многи савремени стручњаци као B. Krivocheine (*Dans la lumière du Christ*, Chevetogne, 1980, стр. 31), P. Deseille (Introduction aux *Homélies spirituelles de Macaire*, Bellefontaine, 1984, стр. 12-17) а нарочито Џ. Мајендорф, који је показао да су Макаријеви текстови напротив полемички текстови против месалијанистичког скретања („Messalianism or Anti-Messalianism ? A Fresh Look at the Macarian Problem“ *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster Westf., 1970, vol. II, стр. 585-590).

и коме је то било дато, у чију корист је Бог тако уредио због икономије, вођен својом љубављу према људима и узвишеном и бескрајном добротој. /.../ /Бог/ је дао лекове људима на овом свету и свима онима споља, за окрепљење, исцељење и третман тела, а дозволио је да их употребљавају они који још не могу да се потпуно предају Богу. Али ти, који водиш усамљенички живот, који си се приближио Христу, који желиш да будеш Божји син и да се родиш одозго, из Духа, /.../ који си постао странац у овом свету, ти треба да стекнеш потпуно нову веру и сасвим нови начин размишљања и живота, другачије од вере и начина живота свих људи на овом свету¹⁶⁵.“

Онај ко је савршен може да се лиши обраћања медицини зато што је Бог за њега све у свему, зато што тежи Богу на директан и јединствен начин¹⁶⁶. И зато што га његово духовно стање чини способним било да подноси болест, било да њено исцељење добије од Бога¹⁶⁷. И најзад зато што, у последњем случају, способан да остане понизан избегавајући искушења гордости која неће изостати а наводиће га да излечење припише својим властитим снагама, да себе сматра светитељем, да себе слави због својих чуда и да презире сваку помоћ која му долази посредством других људи. Свети Варсануфије тако упозорава једног од својих кореспондента: „Ако се не обратиш лекарима, пази на мисли о уздицању“¹⁶⁸.“ Свети Дијадок Фотички духовницима препоручује да зову лекаре у време болести „нарочито да не би запали у празну славу и ђаволска искушења која неке међу њима наводе да се хвале да како им нису потребани лекари“¹⁶⁹. Стога се сами светитељи из понизности често обраћају профаној медицини иако би својим молитвама могли непосредно од Бога да добију исцељење властитих или болести својих ученика или посетилаца¹⁷⁰.

¹⁶⁵ *Homélies* (Coll. II) XLVIII, 5-6.

¹⁶⁶ Уп. Григорије Палама, *loc. cit.*

¹⁶⁷ Уп. Варсануфије, *Lettres*, 532. .

¹⁶⁸ *Lettres*, 508.

¹⁶⁹ *Cent chapitres*, 53.

¹⁷⁰ Уп. на пример: Јован Мосхос, *Le Pré spirituel*, 42; 65; 184; Паладије, *Histoire lausique*, XXIV, 2; XXXV, 11-12; XXXVIII, 9; Теодирит Кирски, *Histoire des moines de Syrie*, XIII, 3; Јован Златоусти, *Lettres à*

Тим више онај ко није савршен треба да чини исто то. За оног ко је слаб, показивање лекару „није грех већ понизност пошто је довољно слаб да му је потребно да се покаже лекару“, пише Свети Варсануфје¹⁷¹, чији став, стриктан у принципу, у пракси изгледа тако еластичан да иде дотле да будућем Светом Доротеју поверава службу болничара и подстиче га да студира профану медицину¹⁷².

За Светог Варсануфија је у ствари важно да човек, сваки пут када се обраћа лекару и лековима, никада не заборавља да кроз њих заправо лечи Бог¹⁷³.

Духовно поимање профаних лечења које их оправдава приписујући их Богу

У овој перспективи, непопустљиви Тертулијанови, Татијанови и Арнобови ставови могу да добију извесно позитивно значење које нијансира њихов домет: јасно је да се и један и други прибојавају да вера у лекаре не заузме место вере у Бога и да човек, прибегавајући лековима, не стекне у неку руку идолопоклонички став, поклањајући поверење својствима саме материје. Управо да би се борили против тог ризика, хришћани, прихватајући профану медицину, настоје да дефинишу њено поимање и примену који не противрече фундаменталној истини да је Бог једини лекар.

Оци најпре истичу да лекови који се налазе у природи и они који се израђују од њених производа или чак измишљају, као и вештина њиховог откривања, екстракције или прављења, баш као и вештина њихове добре примене, у Богу имају свој основни извор, да су стога дарови које Он даје човеку да би он, колико је то могуће, могао да се бори са условима физичког постојања у папаломе свету којима је, од прародитељског греха, његово тело изло-

Olympiade, IV, 1.

¹⁷¹ *Lettres*, 770.

¹⁷² Уп. *Lettres*, 327.

¹⁷³ Уп. *Lettres*, 129; 327; 508; 770.

жено¹⁷⁴. „Свака од различитих вештина била нам је од Бога дата да би се надокнадили недостаци природе /.../ и сигурно је тако и са медицинском вештином“, пише Свети Василије¹⁷⁵ који још истиче: „Тело је подложно многобројним болестима које потичу од спољашњих или унутрашњих узрока, /.../ и оно често пати од недостатка; стога нам је Бог, који управља читавим нашим животом, поклонио медицину, која одузима оно што је вишак и обезбеђује оно што недостаје¹⁷⁶“. „Предодређени за смрт због греха и, затим, изложени свим болестима, добили смо од Бога олакшање које медицина обезбеђује болесницима. Није случајно што на тлу клијају биљке које имају нарочита својства да лече све болести; јасно је напротив да Творац жели да их користимо¹⁷⁷“. Теодорит Кирски такође пише: „Ако су болести које нападају тело бројне, још су бројнији лекови који им се супротстављају, јер је /медицинска/ вештина открила многа средства за победу над сваком болешћу. Управо стога је Творац учинио да земља производи толико биљака – не само јестивих него и других које то нису – баш зато што човеку није потребна само храна већ и лекови да би се лечио. И ето зашто међу њима има оних које себи припремамо за исхрану, /.../ и оних које сакупљају лекари да би правили лекове који лече наше болести, тако да оно што би било погубно ако бисмо га јели, постаје лек који може од нас да отера болест¹⁷⁸“. Јер Творац, истиче Ориген, није само у природу ставио лекове који су човеку потребни, него му је, дајући му разум, дао још и да зна како да употреби те лекове¹⁷⁹. Знање које лекар примењује да

¹⁷⁴ Уп. Ориген, *Homélies sur le psaume*, 37, 1, PG 12, 1369. Макарије, *Homélies* (Coll. II) XLVIII, 5-6. Василије, *Grandes Règles*, 55.

¹⁷⁵ *Grandes Règles*, 55. Уп. Теодорит Кирски, *Discours sur la Providence*, IV.

¹⁷⁶ *Исто*.

¹⁷⁷ *ИД.*, *исто*. Дијадок Фотички чак каже да их је Бог створио предвиђајући да ће човеку бити потребне: „Како је људско искуство требало једног дана да створи ту лекарску вештину, у том циљу лекови су унапред постојали“ (*Cent chapitres*, 53).

¹⁷⁸ *Discours sur la Providence*, IV.

¹⁷⁹ *Homélies sur le Psaume*, 37,1, PG 12, 1369. Уп. *Homélies sur les Nombres*, XVIII, 3; *Commentaire sur III Rois*, XV, 13.

би поставио дијагнозу и одредио третман и наука фармацеута који припрема лек потичу од разума који је човеку дао Бог. Ако „свака је мудрост од Господа“ (Сир 1, 1) „која наука, пита Ориген, потиче од Бога више од науке о здрављу¹⁸⁰“

Прихватање медицине и њених упутстава омогућава дакле, истиче Свети Василије, да се „покаже Божја слава¹⁸¹“. Лекар, наиме, колико својом вештином толико и лековима које даје, само покреће божанске енергије које је Творац великодушно улио како у бића стварања тако и у људски дух. Медицина и њени лекови губе тако сваки профани карактер признавањем да су само посредништва тог Божанског Провиђења које чини да свима сија сунце Његове славе (Мт 5, 45). Далеко од тога да конкуришу или удвајају религиозне терапије, они су њихова индиректна форма и јасно је коначно да постоји само један лекар: Бог, пошто само Његовом милошћу, Његовом снагом, Његовим врлинама, Његовим енергијама лекари, било да су верници или не, знајући то или не, могу ефикасно да делују за добро. Кроз лекове делује Бог: у том случају он нам помаже „посредством видљивих ствари“, истиче Свети Василије¹⁸². Исто тако Он делује кроз лекара који оперише мудро (*logikôs*)¹⁸³, и стога Свети Варсануфије пише: “У имену Господа ми се уздамо у лекаре, верујући да ће нам Он кроз њих дати исцељење¹⁸⁴”.

Излечење долази од Бога

Иако се овде врши према природним процесима, само излечење, као што јасно видимо, потиче уствари од Бога. Свети Теофил Антиохијски на то подсећа у *Autolycus*-у: „Десило ти се можда са се разболиш, да ослабиш у телу, снази и лицу; али нашао си у Богу милосрђе и исцељење, повратио си своју пуноћу,

¹⁸⁰ Уп. *Homélies sur les Nombres*, XVIII, 3.

¹⁸¹ *Loc. cit.* Уп. Теодорит, *loc. cit.*

¹⁸² *Loc. cit.*

¹⁸³ Уп. Василије, *loc. cit.* Подсетимо да у дубљем смислу *logikôs* значи „сагласан са Логосом“.

¹⁸⁴ *Lettres*, 508.

лице и снаге. Не знаш где су били отишли твоја пуноћа, лице и снаге када су нестали, а не знаш ни одакле су се створили ни одакле су дошли. Али би ми рекао: 'Они потичу од хране и течности које су прешле у крв.' Одлично! Али и то је дело Бога који то је створио таквим, Он и нико други¹⁸⁵."

Већ је Сирах помињао ова различита питања: „Чести лекара частима које му припадају због његове службе, јер и њега је Господ створио. Лечење /према хебрејском тексту: мудрост лекара/ од Свевишњег долази, као што се дар добија од краља /.../. Господ чини да из земље излазе биљке које лече, разборит човек их не одбацује/.../. Он људима даје и науку да би могли да славе снагу дела Његових. Он их примењује за лечење и ублажавање бола, од њих фармацеут припрема тинктуре. Тако нема краја делима Његовим и Њиме се благостање шири светом“ (Сир 38, 1-8).

Хришћански став се тако налази у потпуној супротности са натурализмом и сматра илузорним веровање да би лекарска вештина и лекови сами по себи имали терапеутска својства и терапеутску ефикасност. „Без Бога, чак ни лекар ту ништа не може“, истиче Свети Варсануфије¹⁸⁶ и још саветује: „Не заборави да без Бога ни за кога нема излечења¹⁸⁷“.

Стога хришћани, обраћајући се лекару, у њему види обичног посредника¹⁸⁸; њему се обраћа у име Бога¹⁸⁹ и кроз њега од Бога моли излечење. Свети Варсануфије тако пише: „Они који се обраћају лекару нека то чине уздајући се у Бога и говорећи: 'У име Господа уздамо се у лекаре, верујући да ће нам Он кроз њих дати оздрављење¹⁹⁰.'“ Исто тако, када узима одређене лекове, хришћанин се моли Богу тражећи њихову ефикасност. Када оздрави, поново се обраћа Богу да би Му се за то захвалио. У вези са тим Свети Василије цитира пример Језекије (2 цар 20, 7) који „не сматра колач или смокву за једини узрок здравља и уопште

¹⁸⁵ *Ἀὐτολύκος*, I, 13.

¹⁸⁶ *Lettres*, 770.

¹⁸⁷ *Lettres*, 327.

¹⁸⁸ Уп. Василије, *loc. cit.*

¹⁸⁹ Уп. Варсануфије, *Lettres*, 508; 532.

¹⁹⁰ *Lettres*, 508.

им не приписује своје оздрављење већ се захваљује Богу што је створио смокве ¹⁹¹. Пренебрегавајући да се обрати Богу, човек себе осуђује на духовну смрт, као што нам то показује случај краља Асе (2 дн 16, 12-13): „И разболе се Аса тридесет девете године царовања својега од ногу, и болест његова би врло тешка, али ни у болести својој не тражи Господа него љекаре. И тако почину Аса /.../, и умрије четрдесет прве године царовања својега.“ На исто то јасно подсећа Ава Макарије: „Ако је неко у телесној болести, ако се не нада помоћи одозго, као Јов и човек који је био парализован, тај је хулио на снагу Светог Тројства и у себи створио места Сатани¹⁹²“. Из догађаја у вези са краљем Асом Ориген извлачи ову поуку: „Они који су испуњени побожношћу обраћају се лекарима сматрајући их Божјим слугама, знајући да је Бог човеку дао медицинску науку, исто као што је Он учинио да на земљи расту биљке и ту ставио друге /лековите/ супстанце. Они знају и да вештина лекара нема никакву ефикасност без Божје воље¹⁹³“.

Што се тиче хришћанских лекара, прва карактеристика њиховог става је дакле осећање да они сами и могућности њихове вештине не могу ништа да учине. Стога се они, пре него што поставе дијагнозу, моле Богу да их надахне а пре него што препишу терапију, моле Бога да она буде адекватна и ефикасна и призивају на болесника свемоћ Бога, чинећи се отвореним Његовој обновитељској милости. „Онај ко се труди у медицини треба да се труди у име Бога и Бог ће му помоћи“, саветује такође Свети Варсануфије¹⁹⁴ а Сирах о лекарима пише да „се и они Богу моле да им дâ милост излечења /према хебрејском тексту: да учини да дијагноза успе/ и лек за спас живота “ (Сир 38, 14).

Границе медицине

Тиме се ограничавају евентуалне претензије лекара, о којима је већ Сирах рекао: „Знање уздиже главу лекару и моћници

¹⁹¹ *Loc. cit.*

¹⁹² *Apophtegmes*, Am. 200, 5.

¹⁹³ *Commentaire sur III Rois*, XV, 23.

¹⁹⁴ *Lettres*, 327.

га поштују“ (Сир 38, 3). Оним лекарима који мисле да из себе самих или само из медицинске науке добијају способност да лече, одговара Јовов узвик: “ /.../ ви измишљате лажи, ви сте залудни љекари!“ (Јов 13, 4). Када признају вредност медицинске науке и праксе, Оци истовремено истичу и њихове границе¹⁹⁵ и често болеснике упозоравају на искушење да апсолутизују медицину и лекаре и да зато забораве да је Бог у суштини једини лекар и једини извор сваког излечења. Тако Свети Исак Сиријски на најнижи степен знања ставља сваку науку или технику „којом доминира тело“ и која „се занима само за овај свет“, „не види да нама управља Божје Провиђење“ и којој „изгледа да човек, својим напором и понашањем поседује у себи сва добра и спас који га ослобађа оног што му шкоди, и пажњу која му омогућава да избегне тешкоће и невоље које му се дешавају скривено и отворено“, „која се довија да мисли да је она сама провиђење сваке ствари, као они који кажу да не постоји Бог који управља видљивим светом“¹⁹⁶. А Свети Варсануфије пише: „Ми не треба да полагамо наду /у медицину/, него у Бога, који даје живот и смрт, у Њега који је рекао: 'Видите сада да сам ја, ја сам, и да нема Бога осим мене. Ја убијам и оживљујем, раним и исцјелујем, и нема никога ко би избавио из моје руке' (5 Мој, 32, 39)“¹⁹⁷. Свети Василије каже исто: „Када треба да се обратимо медицини, треба да пазимо да

¹⁹⁵ Међу овим границама, немоћ медицине да излечи неке болести снажно је истакнута у већем броју хагиографских текстова, нарочито оних који се односе на свете мученике. Види поред осталог, *Kosmas und Damianos* (éd. L. Deubner, Leipzig et Berlin, 1907), 16, стр. 138-139; 23, стр. 160-161; *Vita Sampsonis*, PG 115, 284-288. Види такође Паладије, *Histoire lausiaque*, XXXVIII, 9; *Vie de Théodore de Sykéôn*, 80 b; 97; 121; 156. Подсетимо да на ту немоћ указују јеванђелисти Марко и Лука када описују жену која пати од хеморагије „која је болесна од течења крви дванаест година, која је све своје имање потрошила на лекаре и ниједан је није могао излјечити“ (Лк 8, 43) „која је дванаест година боловала од течења крви, и много препатила од многих љекара, и потрошила све што је имала, и ништа јој није помогло, него јој још горе било“ (Мк 5, 25, 26).

¹⁹⁶ *Discours ascétiques*, 63.

¹⁹⁷ *Lettres*, 508.

здравље и болест не приписујемо искључиво њој¹⁹⁸ и: „Неразумно је све наде за излечење ставити у руке лекара као што често видимо да чине неки несрећници, који не оклевају да их називају својим спасиоцима¹⁹⁹.“ Иако препоручује обраћање лекарима, Свети Дијадох Фотички у истом смислу прецизира: „Не би требало међутим наду за оздрављење полагати у њих већ у нашег истинског Спасиоца и лекара Исуса Христа²⁰⁰.“

Медицина по својој природи добија извесне границе, тиме што као „наука“ има за предмет једино видљиву реалност, што је спонтано води до тога да од болести ствара једну аутономну реалност, независну од онога ко од ње болује и да њега посматра као „случај“, да га своди на скуп симптома и да га најзад третира као објекат. А болесно тело је увек тело неког бића и стање тела је увек повезано са душом тог бића, то јест са његовим психичким али и са духовним стањем. С обзиром на везу бића са Богом и на духовни смисао коју болест може да поприми у том оквиру који обухвата не само актуелну ситуацију бића већ и његову судбину, јасно је да је немогуће да се како узрок неке болести тако и њен развој потпуно схвате само на основу познавања њене феноменолошке реалности. Сушински и основни узрок болести и разлог због кога она погађа, при једнаким „стањима“, баш ово а не оно биће, баш у овом а не у оном тренутку, најчешће измичу клиничком лекару. Зато што је он у стању да докучи само природне узроке, док болест има и своје метафизичке узроке, као што на то подсећа Свети Василије: „Разне немоћи /.../ нису увек изазване /.../ физичким узроцима, против којих признајемо да је корисна употреба лекова²⁰¹.“ Процес излечења оставља нерешеним исте проблеме пред клиничким погледом: разноврсност реакција на један исти третман, диспропорција која често постоји између брзине оздрављења и узрока или тежине болести, тежина бенигних болести и „спонтана“ ремисија тешких болести, све се то често не може објаснити само науком и исто тако претпоставља ин-

¹⁹⁸ *Loc. cit.*

¹⁹⁹ *Исто.*

²⁰⁰ *Cent chapitres*, 53.

²⁰¹ *Loc. cit.*

формацију о реалности и личној судбини болесника, и о његовом односу према Богу. Понекад Бог човеку помаже директно и невидљиво, независно од лекова или паралелно са њима; понекад Његова милост делује кроз лекове, час брзо, час споро²⁰². У сваком случају, оздрављење остаје подређено Божјој вољи: „Бог болеснику враћа здравље онда када Он то жели“, подсећа Свети Варсануфије²⁰³, будући да Његова воља држи до онога што је за свакога духовно најбоље.

Тотална природа човека и његова есхатологија такве каквим их одражава хришћанска перспектива показују границе медицине не само што се тиче њених могућности разумевања болести и болесника, него и што се тиче њеног домета.

С једне стране, олакшање које може да донесе медицина само је пролазно. Будући пропадљиво, тело ће бити увек нападано другим болестима, да би на крају умрло. Смрт, истиче Теодорит Кирски, „потреса лекаре и показује им ништавност лекова“²⁰⁴.

Бринути се и о излечењу душе

Са друге стране, човек није само тело. Стога, истиче Свети Василије, „хришћанин треба да избегава оно што изгледа да сав наш живот оријентише према бризи о телу“²⁰⁵. Бринути се само о телу значило би за вечност изгубити и тело и душу. Призивајући Бога у болести, хришћанин од болести ствара прилику за спас свог тела а нарочито своје душе. Стога Свети Василије саветује: „У сваком случају, било да се придржавамо правила медицине, било да их, из напред поменутих разлога, занемарујемо, увек треба имати у виду Божју вољу, тежити душевном добру и испуњавати поуку Апостола: 'Ако, дакле, једете, ако ли пијете, ако ли што друго радите, све на славу Божију чините' (1 Кор 10,

²⁰² Уп. Василије, *loc. cit.*

²⁰³ *Lettres*, 770.

²⁰⁴ *Discours sur la Providence*, VI, Уп. Григорије Палама, *Triades*, II, 1, 10.

²⁰⁵ *Loc. cit.*

31)²⁰⁶. “Важно је пре свега у Богу живети оздрављење као и болест, који год да је начин тог оздрављења. „Када нам је дата милост оздрављења, /.../ примимо је са истом захвалношћу било да нам је Бог помогао на невидљив начин или да ли је то учинио посредством видљивих ствари“, саветује још Свети Василије²⁰⁷. У оздрављењу као и у болести, човек не треба да губи из вида свој крајњи циљ, а то је потпуни и коначни спас читавог његовог бића у Христу. Младом Пантелејмону који је желео да постане лекар, Свети Ермолај, његов духовни отац, и сам лекар – је говорио „да су Ескулап, Хипократ и Гален уистину давали тајне за исцељивање болести тела и за, краткотрајно, одржавање здравља и живота које треба нужно изгубити, али да је Исус Христос био много бољи лекар, пошто је Он лечио болести тела и душе и давао вечни живот²⁰⁸“. Управо у тој перспективи сви хришћански лекари који су били посвећени делајући, у вршењу своје професије, у складу са Божјом вољом²⁰⁹, трудили су се пре свега да људима које су лечили пројаве потпуно оздрављење људске природе Христом. Следећи Његов пример, они су чудесним исцељењем тела откривали мистериозно излечење душа. И даље носећи атрибуте медицинске вештине, они руше њене границе откривајући пред очима свих основни и трансцендентни узрок сваког излече-

²⁰⁶ Исто.

²⁰⁷ Исто.

²⁰⁸ „Les petits Bollandistes“, *Vie des saints*, т. IX, Paris, 1873, стр. 54.

²⁰⁹ Осим светих лекара мученика које Црква помиње на проскомидији и чије заузимање тражи у јелеосвећењу (Козма и Дамјан, Кир и Јован, Пантелејмон и Ермолај, Сампсон и Диомид, Мокије и Аникит, Талалеј и Трифон) треба поменути да у Православној цркви постоји једна категорија лекара, и данас у Грчкој познатих под именом *iatrophilosophoi* (дословно, лекари филозофи), који се истичу својим познавањем теологије и својом побожношћу (види Harrakas, „‘Rational Medicine’ in the Orthodox Tradition“, стр. 36; „The Eastern Orthodox Tradition in *Caring and Curing, Healt and Medicine in the Western Religious Tradition*, стр. 163. D.J. Constantelos, „Physician-Priests in the Medieval Greek Church“, стр. 149). Један од најславнијих био је Еустрат Аргенти (1687-1757); о њему видети Т. Ware, *Eustartios Argenti, a Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964, стр. 45-47.

ња; они од своје праксе и њених средстава праве преносиоца милости манифестоване у њиховим чудима а од чуда знак и залог најдубљег и најпотпунијег оздрављења које доноси Христос²¹⁰. Свака њихова терапевтска интервенција је симбол и позив. Окрећући се болесним људима, они их позивају да размишљају о Божјем милосрђу и да се окрену Њему. Лечећи болести њихових тела, они их позивају да лече болести своје душе²¹¹. Претварајући њихову болест у здравље, они их подстичу на преобраћање у срцу²¹². Они тако у лекарској вештини откривају симболичан смисао који њу трансцендује, при том не поричући њену примарну функцију. „Медицина, пише Свети Василије, „симболизује вештину лечења душе²¹³“ и треба пре свега да буде схваћена као „облик бриге коју дугујемо души²¹⁴“. А Оци су обилато користили овај симбол, говорећи о духовној науци и пракси као о медицини душа²¹⁵.

Оздрављење тела симболизује и најављује духовно оздрављење читавог бића

У тај глобални духовни контекст Оци не сврставају само

²¹⁰ Треба истаћи да на иконама које их представљају светитељи лекари носе инструменте карактеристичне за своју професију и да су, с једне стране, представљени према супротној перспективи а, с друге, окупани нествореном Светлошћу (Божанских енергија) која зрачи полазећи од лица. Разлог томе није само типолошки и канонски; иконографија тиме изражава да су ови светитељи остварили духовну интеграцију свог заната али и да су му у својој пракси придодали функцију откривања виших реалности, чинећи га транспарентним божанској милости.

²¹¹ У свом писму „Еустахију, великом лекару“, Свети Василије му честита што тако поступа, „Ти помераш за себе границе љубави према људима, јер доброчинства своје вештине не ограничаваш на тела већ мислиш и на лечење болести душа“ (*Lettres*, CLXXXIX, 1).

²¹² Тако је у хагиографским причама оздрављење болесника увек повезано са њиховим преобраћањем, као што то истиче R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris, 1953, стр. 185-193.

²¹³ *Loc. cit.*

²¹⁴ *Id.*, *исто.*

²¹⁵ Проучили смо тај аспект у својој *Thérapeutique des maladies spirituelles*.

излечења уз помоћ медицине већ и излечења која се постижу посредством религиозних терапија: излечење физичких болести у свим случајевима упућује на излечење духовних болести; увек када се од Бога тражи телесно здравље, од Њега се траже повезано здравље душе и спас болесника. Ова перспектива има своју основу у учењу и пракси самог Христа.

Кроз телесна оздрављења која даје, Христос показује Своју љубав и Своју самилост према болесним људима и Своју вољу да ублажи њихове болести и физичке немоћи. Али, преко излечења тела, Он тежи излечењу душа и показује да уосталом овом оздрављењу даје приоритет, откривајући тиме онима који Му прилазе и у виду имају само излечење тела оно што Он даје више од осталих лекара и чудотвораца²¹⁶. „Христос жели превасходно да излечи наше духовне болести, пошто тела лечи само да би затим прешао на лечење душа“, истиче Свети Јован Златоусти²¹⁷. Тако Му парализован човек и они који га носе (Мт 9, 1-8; Мк 2, 1-12; Лк 5, 17-26) долазе само да би добили исцељење његове телесне немоћи, „желе само телесно здравље“²¹⁸, али уместо да им да оно што траже, Исус каже: „Не бој се, чедо, опраштају ти се гријеси твоји.“ Тек после негодовања неколицине писара („Што овај тако хули на Бога?“), Он га ослобађа и његове физичке немоћи. Овде видимо да је излечење тела тек на другом месту. Оно је нарочито видљиви знак (једини доступан онима који не верују и које овде представљају писари) важнијег исцељења које Христос врши у души²¹⁹. Оно је у суштини симбол спољашње манифестације духовне обнове унутрашњег човека и видљиво откривање Христове моћи да је изврши. А зато „да знате да власт има Син човјечји на земљи опраштати гријехе“, Он парализованом човеку каже „Устани“ (Мт 9, 6; Мк 2, 10; Лк 5, 24) и исељује га од његове физичке одузетости.

²¹⁶ Уп. Ориген, *Contre Celse*, I, 68.

²¹⁷ *Homélies sur Matthieu*, XXIX, 2.

²¹⁸ *Id.*, *исто*.

²¹⁹ Јован Златоусти, *Homélies sur Matthieu*, XXIX, 1-2.

Болести душе су теже од болести тела

Духовне болести су, уистину, у очима Оног „ко истражује бубреге и срце“ и има у виду спасење целокупног човека за вечност, много теже од физичких болести²²⁰, чак и ако оне због своје природе остају неприметне за човека који није довољно проницљив и ако штете које оне наносе нису непосредно видљиве. Пошто је излечио одузетог човека у бањи Витезда (Јн 5, 1-9) Христос му каже: „Више не гријеши, да ти се што горе не догоди.“ „Што горе“, то јест сам грех и његове последице. Јер телесне болести, чак и ако могу да доведу до физичке смрти, саме по себи нису препрека спасењу; оне могу да захвате само „спољашњег човјека“ (2 Кор 4, 16). Болести душе, напротив, онемогућавају читавог човека, душу и тело, да буде спасен; оне су препрека обнављању „унутрашњег човјека“ (*исто*), појављивању „новог човјека“ рођеног од Духа који показује на души али и на телу (2 Кор 4, 10 и 11) Исусов живот (*исто*) који потиче од Оца и ствара од човека „нову твар“ (2 Кор 5, 17) обећану вечном уживању у благодатима Царства; због њих човек остаје у телу које „жели против духа“ (Га 5, 17) и од ког може да пожње само трулежност (Га 6, 8) и смрт (Рм 8, 13). Стога Христос проповеда: „Не бојте се оних који убијају тијело, а душу не могу убити /“оних“, то јест, између осталог, физичких болести/, него се више бојте онога који може и душу и тијело погубити у паклу“ (Мт 10, 28) („онога“, то јест праведног Судије који човека који је изабрао да од Њега не тражи исцељење својих духовних болести пушта да подноси њихове последице).

Релативност физичког здравља

Ако болести тела саме по себи не могу да захвате човека у његовој суштинској реалности новог духовног створења и у његовој вечној судбини, телесно здравље у погледу те реалности и те судбине поседује само релативну вредност. С једне стране, ако је

²²⁰ Уп. Григорије Назијанзин, *Discours*, XIV; Јован Златоусти, *Consolations à Stagire*, III, 13.

човек и даље болестан у својој души, телесно здравље му ничему не служи пошто он остаје „тијело“ (уп. Јн 6, 63) и не употребљава своје удове за славу Бога²²¹ а оно га не спречава да на крају „умре у паклу“. С друге стране, на овом свету телесно здравље може бити само крхко и пролазно. „Јер свако је тијело као трава, и свака слава човјечија као цвијет травни: осуши се трава, и цвијет њезин отпаде“ (1 Пет 1; Ис 40, 6). Све док човек живи на овом свету, његово тело, у својој актуелној реалности „земљаног“ (1 Кор 15, 47- 49) и „душевног“ тела (1 Кор 15, 44 и 46) и даље је, због греха, подложно трулежности и мора да умре (уп. Рм 5, 12). „Наш спољашњи човјек се /.../ распада“ (2 Кор 4, 16); „наша земаљска кућа, тјелесни шатор“ треба да се „разруши“ (2 Кор 5, 1).

Обећање будуће нетрулежности и бесмртност

Стога Христос, лечећи људе болесне или немоћне у њиховом телу и враћајући им здравље, има у виду за њих нешто боље: да их дефинитивно ослободи трулежности и смрти васкрсавајући их после њихове смрти у њиховом телу које је Божја Моћ учинила нетрулежним и бесмртним и да им у том обновљеном телу као и души да истински живот у вечности. „Због тога ми не малксавамо, него ако се наш спољашњи човјек и распада, ипак се унутрашњи обнавља из дана у дан. Јер наша пролазна мала невоља припрема нам преизобилно и неизмјерно вјечно богатство славе, нама који не гледамо на ово што се види, него на оно што се не види; јер је ово што се види привремено, а оно што се не види, вјечно. Јер знамо, ако се наша земаљска кућа, /.../, разруши, имамо здање од Бога, кућу нерукотворену, вјечну на небесима“ (2 Кор 4, 16 - 5, 1). Чуда која Христос извршава изгледају стога као да су нарочити видљиви знаци које Он даје о будућем обнављању, у коме ће човек у свом телу бити дефинитивно излечен од сваке болести и сазнати за савршено и постојано здравље. Васкрсавајући људе у самом њиховом телу и исцељујући друге у њиховим удовима, Христос је, пише Свети Иринеј, „предсказао вечне ствари привременим и показао да је Он Тај који има моћ да

²²¹ Уп. *supra*.

делу које је сам обликовао да исцељење и живот, да би се повелало и у речи о ускрснућу²²².

Христос је дошао да спаси и тело

За разлику од паганских псеудо-божанстава незаинтересованих за судбину смртника и „мудраца“, који придају важност само ослобађању душе а презиру тело које сматрају гробом у коме ће душа бити лишена своје основне природе и којег она треба да настоји да се што пре „ослободи“, Христос, показујући Божју љубав према човеку, долази да га спаси целокупног, душом и телом, не само у овом животу, у коме га Он позива да у свом телу и истовремено у својој души упозна премисе Божанских Добара, него и после своје смрти, на другом свету, где му Он намењује да, пошто је ускрснуо његово тело и учинио га нетрулежним, у томе потпуно целим својим бићем вечно ужива²²³. Он, Син Оца, Реч Бога, који „у обличју Божјем, није сматрао за отимање то што је једнак са Богом“ (Флп 2, 6) пристао је да постане тело (Јн 1, 14). Оживљавајући нашу људску природу у њеној свекупности и у

²²² *Contre les hérésies*; V; 13,1. Уп.Тертулијан, *De la résurrection*, 38. Карактеристично је у том погледу да се у више стихова у Светом писму у којима се говори о чудесним исцељењима које је учинио Христос или Апостоли употребљава глагол *sôzein* (уп. Мт 9, 22; 14, 36. Мк 5, 34; 6, 56; 10, 52. Лк 8, 48, 50; 17, 19; 18, 42. Д. ап 4, 9; 14, 9) који, као што смо истакли, има двоструко значење исцелити и спасити, или још глагол *egeirein* (уп. Мт 8, 15; 9, 6. Мк 1, 31; 2, 11; 9, 27. Лк 5, 24; 6, 8. Јн 5,8. Д. ап 3, 6-7) који, такође, има двоструко значење, подићи се из болести и подићи се из смрти, другим речима *васкрснути*. Код оба ова термина, друго значење се оцртава из првог када га контекст означи; обрнуто, ово двојство значења показује спасење и васкрснуће као исцељење људске природе.

²²³ Уп. *Tome hagioritique*, PG 150, 1233 B-D; Симеон Нови Бослов, *Catéchèses*, XV, 73-74; Максим Исповедник, *Ambigua*, "PG 91, 1088 C: „Остајући у потпуности човек по својој природи, у својој души и свом телу, /човек/ постаје у потпуности бог, у својој души и свом телу, милошћу и божанском дивотом блажене славе која му потпуно одговара“.

њеној палој судбини (осим греха), постајући „обичан човек“ (Јев 4, 15), добијајући дакле осетљиву људску душу, али и трулежно људско тело, подложно болестима, патњама и смрти, „Он је све прихватио да би све било исцељено“²²⁴. Подносећи вољно у својој људској души и свом телу /човека/ последице Адамовог греха иако међутим Он Сам није згрешио, Он је преузео трулежност наше природе дотле да је прихватио и да испашта Страдање и Крст и смрт „Његовог људског тијела“ (Кол 1, 22), боравећи Својом душом у паклу а Својим телом у гробу. Али остајући константно Бог, Он није дозволио да силе пакла победе Његову душу ни да се Његово тело изложи трулежности (Д. ап 2, 31), него се ослободио пакла и уништио трулежност. Тако је у Себи нашу природу ослободио тираније ђавола, кога је уништио (Јев 2, 14), и робовања греху који је Он разорио (Рим 6, 6), ослобађајући нас робовања трулежности. Својом Смрћу победивши смрт, Својим Васкрснућем Он је дао Живот свеукупној нашој природи, души и телу, а Својим Успењем на небеса, Он га је прославио и поставио десно од Оца; и са њим на крају времена Он треба да се врати у слави да суди свету.

Христовом победом над смрћу смрт престаје да за човека буде крај, а специјално за његово тело дефинитивно одвајање од душе и незауостављиву промену. Смрт је убудуће, како каже Јован Златоусти, још само смрт трулежности²²⁵ и деструкција смрти²²⁶. Ако човек још увек треба да умре, то није зато да би престао да живи већ да би, будући да је смрт за њега трансцендована, могао да оживи, васкрсне и задобије нетрулежност и бесмртност²²⁷. Јер оно што сејемо „неће оживјети ако не умре“ (1 Кор 15, 36) „нити распадљивост наслеђује нераспадљивост“ (1 Кол 15, 50).

²²⁴ Јован Дамаскин, *La Foi orthodoxe*, III, 20. Он још каже: „Он ме је читавог узео и потпуно се сјединио са мном, да би ми дао потпуни спас, јер Он не може да исцели оно што није примио“ (*исто*, 6). Исто каже Григорије Назијанзин: „Оно што није примљено није исцељено и оно што није сједињено с Богом није спасено“ (*Lettres*, CI).

²²⁵ *Homélies sur la résurrection des morts*, 7. Уп. *Commentaire sur le psaume XLVIII*, 5.

²²⁶ *Homélies sur Matthieu*, XXXIV, 4.

²²⁷ *La mort est un bien*, 15.

Наиме, Христом (1 Сол 4, 14), са Њим (*исто*) и у Њему (1 Кор 15, 22), снагом Светог Духа (Рим 8, 11) Бог ће вратити живот онима који су умрли (*исто*), васкрсавајући њихово тело. Он ће их исцелити од свих њихових болести, као што каже Пророк Исаија: “Оживјеће мртви твоји, /.../. Пробудите се, и пјевајте који станујете у праху; јер је Твоја роса роса на трави, и земља ће изметнути мртваце“ (Ис 26, 19). Тело ће онда бити ослобођено својих некадашњих немоћи и поново ће стећи своју целовитост. Тертулијан о томе пише: „Ако тело треба да буде отето од уништавања, још је више разлога да буде исцељено од својих немоћи /.../. Ако смо преображени да бисмо приступили слави, још више смо преображени да бисмо приступили јединој целовитости! Зато смрт није ништа друго до обнављање целокупног бића, тако да не преостане његов део/орган који не би био васкрснут²²⁸.“

Пошто буде васкрсао тело и поново га успоставио у целини, Бог ће га учинити непропадљивим и бесмртним, „јер треба ово распадљиво да се обуче у нераспадљивост, и ово смртно обуче у бесмртност“ (1 Кор 15, 53). Тек тада „ми ћемо се промјенити“ (1 Кор 15, 52). Али то не значи да ћемо обући неко друго тело већ оно које смо имали на земљи: не ради се ни о метемпсихози ни о реинкарнацији. Оци на томе инсистирају²²⁹. Свако ће обући своје властито тело али ће оно бити без недостатака, слабости, трулежности и смртности који одликују нашу актуелну природу. „Тако је и васкрсење мртвих: сије се у распадљивости, устаје у нераспадљивости; сије се у бешчашћу, устаје у слави; сије се у немоћи, устаје у сили“ (1 Кор 15, 42-43). Тело неће постојати на материјалан начин на који сада постоји и неће знати за детерминисаности, потребе нити ограничења сваке врсте²³⁰, као васкрсло Христово тело коме ће постати слично²³¹. Али не

²²⁸ *De la résurrection*, 57.

²²⁹ Видети на пример Јован Златоусти, *Homélies sur 1 Corinthiens*, XLI, 1 и XLII, 2; *Homélies sur 2 Corinthiens*, X, 2-3; Иринеј Лионски, *Contre les hérésies*, V, 2, 3; Тертулијан, *De la résurrection*, 52; 53; 55; 60; 62; Григорије Ниски, *La Création de l'homme*, XXVII; XXVIII.

²³⁰ Уп. Григорије Ниски, *De mortuis*, PG 46, 532; 536; Григорије Палама, *Triades*, I, 3, 36.

²³¹ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur Philippiens*, XIII, 2. Тако Христос

престајући да буде тело, „добиће облик сличан облику душе²³²“, од „тијела душевног“ какво је било, постаће „тијело духовно“ (1 Кор 15, 44)²³³. Биће потпуно сједињено са душом²³⁴ и потпуно транспарентно духовним енергијама²³⁵. Како Христос каже, људи ће после васкрснућа бити „као анђели на небесима“ (Уп. Мк 12, 25; Мт 22, 30; Лк 20, 35-36)²³⁶.

Тело у том новом животу неће носити слику земаљскога већ небескога (1 Кор 15, 49), неће дакле бити подложно ниједном облику трулежности: оно више неће знати ни за болест²³⁷, ни за физичку патњу²³⁸, ни за било какву промену²³⁹.

Човек ће тада у свом телу упознати савршено, потпуно и коначно здравље, да би у њега, као и у своју душу, могао да прими пуноћу милости, да тако читавим својим бићем постане причасник божанске природе (2 Пет 1, 4) и да вечно ужива божанска Добра са свим удовима и свим средствима које му је Бог дао од почетка стварајући га „да постане бог“. Али они ће онда, снагом Духа који ће их преобратити и оживети, бити доведени до свог савршенства.

после свог ускрснућа показује да људско тело у свом новом животу трансцендује материјалне законе, улазећи „док су врата била затворена, гдје се бијаху ученици његови сакупили“ (Јн 20, 19 и 26) или постајући одједном невидљив (Лк 24, 31). А ако једе у друштву својих ученика (Лк 24, 42-43), не чини то из нужде, већ да они не би мислили да им се јавља привиђење (уп. Мк 6, 49; Лк, 24, 37), као што то истиче недељна јутарња литургија: твоји ученици су „мислили да виде духа. Али ти си растерао пометњу у њиховој души показавши им своје руке и ноге; а пошто и даље нису веровали, јео си са њима.“

²³² Максим, *Mystagogie*, VII.

²³³ Уп. Григорије Палама, *loc.cit.*

²³⁴ Псеудо-Максим Исповедник, *Scolies sur les Noms divins*, I, 4, PG 4, 197.

²³⁵ Уп. Григорије Палама, *loc.cit.*

²³⁶ Уп. *ID.*, *исто*.

²³⁷ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur la consolation de la mort*, I, 6; Ammonas, *Lettres*, I, 2.

²³⁸ Уп. Јован Златоусти, *Homélies sur 2 Corinthiens*, X, 1 и 2; *Homélies sur 1 Corinthiens*, XLI, 1. Ammonas, *Lettres*, I, 2.

²³⁹ Уп. Григорије Ниски, *loc.cit.*; Тертулијан, *нав. дело*, 57.

Тело ће тиме испунити своју крајњу судбину да буде обо-
жено са душом у људској хипостази. Човек, пише Свети Максим,
„остајући у потпуности човек по природи, у својој души и телу,
постаје у потпуности бог у својој души и свом телу, милошћу и
божанском дивотом блажене славе која му потпуно одговара²⁴⁰ “

²⁴⁰ Максим Исповедник, *Ambigua*, PG 91, 1088 C.

БИБЛИОГРАФИЈА

Ова библиографија се ограничава на дела која су цитирана. У изворима сукцесивно означавамо основни текст и превод који смо углавном користили.

ИЗВОРИ

1. Литургијски текстови

MERCENIER (E.), *La Prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, 2^e éd., Chevetogne, 1937.

2. Патристички тестови

À Diognète. Критички текст и превод: H.-I. Marrou, „Sources chrétiennes“ n° 33, Paris, 1951.

AMMONAS, *Lettres*, Грчки текст приредио F. Nau, *Patrologia Orientalis*, XI, 4. Превод са сиријског, грузијског и грчког: Dom B. Outtier и Dom L. Regnault, „Spiritualité orientale“ n° 42, Bellefontaine, 1985.

Apophtegmes : 1) Collection alphabétique (alph.) : PG 65, 71-440, допунио J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophtegma Patrum*, „Subsidia Hagiographica“, n° 36, Bruxelles, 1962, стр. 19-36. Превод J.-C. Guy, *Les Apophtegmes des Pères du désert, Série alphabétique*, „Spiritualité orientale“ n° 1,

Bellefontaine, 1966, стр.17-317. 2) *Apophtegmes inédits ou peu connus rassemblés et présentés par* (Необјављене или мање познате апофтегме које је сакупио и приказао) Dom L. Regnault. Са грчког (N, PE), латинског (R, Pa, M), сиријског (Bu), јерменског (Arm), коптског (Eth Coll) и етиопијског (Eth Coll, Eth Pat) превели монаси манастира Solesmes, *Les Sentences des Pères du désert*. Nouveau Recueil, Solesmes, 1970. 3) *Compléments de la collection alphabético-anonyme, compléments de la collection systématique grecque* (Додаци алфабетико-анонимној колекцији, додаци грчкој систематичној колекцији) (I-XXI, H, QRT), Апофтегме са латинског (PA, CSP), Апофтегме са коптског (Am) превео Dom L. Regnault, *Les Sentences des Pères du désert. Troisième recueil*, Solesmes, 1976.

- ARNOBE DE SICCA, *Adversus gentes*. PL 5, 713-1288.
- ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Discours contre les païens*. Критички текст и превод: P. T. Camelot, „Sources chrétiennes“ n° 18 bis, Paris, 1983.
- , *Sur l'Incarnation du Verbe*. Критички текст и превод: C. Kannengiesser, „Sources chrétiennes“ n° 199, Paris, 1973.
- , *Vie d'Antoine*, PG 26, 835-976. Превод: B. Lavaud in *Vie des Pères du désert*, „Lettres chrétiennes“ n° 4, Paris, 1961, стр. 21-91.
- AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*. Текст 4-ог издања B. Dombart и A. Kalb. Превод: G. Combès, 5 vol., Paris, 1959-1960.
- , *De Genesi ad litteram*, PL 34, 219-486.
- BARSANUPHE, *Lettres*, Edition de Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1816, прерадио S.N. Schoinas, Volos, 1960. Превод: L. Regnault, P. Lemaire и R. Quittier у BARSANUPHE ET JEAN, *Correspondance*, Solesmes, 1972.
- BASILE D'ANCYRE, *De la virginité*. PG 30, 669-780. Превод: P. Coudreau, BASILE D'ANCYRE, *De la véritable intégrité dans la virginité*, Saint-Benoît, 1981.
- BASILE DE CESAREE, *Grandes Règles*. PG 31, 889-1052. Превод: L. Lèbe, SAINT BASILE, *Les Règles monastiques*, Maredsous, 1969, стр. 43 - 151.
- , *Homélie Dieu n'est pas la cause de tous les maux*, PG, 31, 329-353.
- , *Homélie sur l'Hexaéméron*, Критички текст и превод: S. Giet, „Sources chrétiennes“ n° 26 bis, Paris, 1968.
- , *Sur l'origine de l'homme. (Hom. X et XI de l'Hexaéméron)*, Критички текст и превод: A. Smets et M. van Esbroeck, „Sources chrétiennes“ n° 160, Paris, 1970.
- , *Lettres*, Критички текст и превод: Y. Courtonne, „Collection des Universités de France“, Paris, 1957 (t. I), 1961 (t. II), 1966 (t. III).
- CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*, Критички текст и превод: G. J. M. Bartelink, „Sources chrétiennes“ n° 177, Paris, 1971.
- CLEMENT D'ALEXANDRIE, *Le Protreptique*, Грчки текст, превод: C. Mondésert, „Sources chrétiennes“ n° 2, Paris, 1949.
- , *Le Pédagogue*. Livre I, Грчки текст, превод: M. Harl, „Sources chrétiennes“ n° 70, Paris, 1960. Livre II : Грчки текст, превод: C. Mondésert, „Sources chrétiennes“ n° 108, 1965. Livre III: Грчки текст, превод: C. Mondésert и C. Matray, „Sources chrétiennes“ n° 158, Paris, 1970.

Collections grecques de miracles. Критички текст и превод: А. Ж. Фестугиере, Paris, 1971.

CYPRIEN DE CARTHAGE, *Sur la mort*. PL 4, 583- 602. Превод: М.-Н. Стёбё у CYPRIEN-AMBROISE, *Le Chrétien devant la mort*, „Les pères dans la foi“, Paris, 1980, стр. 19-36.

-, *A Donatus*. Текст приредио W. Hartel, S. *Thasi Caecili Cypriani opera omnia*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum“, III, 1, Vienne, 1868. Превод: D. Gorce у *Saint Cyprien*, „Les Écrits des saints“, Namur, 1958, стр. 20-38.

-, *Quod idola dii non sint*. Текст приредио W. Hartel, S. *Thasi Caecili Cypriani opera omnia*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum“, III, 1, Vienne, 1868.

-, *A Démétrianus*. Текст приредио W. Hartel, S. *Thasi Caecili Cypriani opera omnia*, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum“, III, 1, Vienne, 1868. , Превод: D. Gorce у *Saint Cyprien*, „Les Écrits des saints“, Namur, 1958, стр. 122-138.

CYRILLE D’ALEXANDRIE, *Commentaire sur l’épître aux Romains*, PG 74, 775-856.

CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses baptisimales*, PG 33, 332-1057. Превод: J. Bouvet, „Les Écrits des saints“, Namur, 1962.

CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de S. Sabas*, Текст приредио E. Schwartz, *Texte und Untersuchungen*, XLIX 2, Leipzig-Berlin, 1939. Превод: А-Ж. Фестугиере, *Les Moines d’Orient*, III/2, Paris, 1961.

DENYS L’AREOPAGITE, *Les Noms divins*, PG 3, 585-984. Превод: М. de Gandillac у *Œuvres complètes du Pseudo-Denys*, Paris, 1980, стр. 67-176.

DIADOQUE DE PHOTICE, *Cent chapitres*. Критички текст и превод: Е. дес Плэс у DIADOQUE DE PHOTICE, *Œuvres spirituelles*, „Sources chrétiennes“ n° 5ter, Paris, 1966, стр. 84-13.

ELIE L’ECDICOS, *Anthologie*. Грчки текст у PG 127, 1129- 1148 и *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. II, Athènes, 1984, стр. 289-298. Превод: Ж. Турaille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. VII, Bellefontaine, 1986, стр. 129-141.

EUSEBE, *Histoire ecclésiastique*. Грчки текст, превод: G. Bardy, „Sources chrétiennes“ n°s 31, 41, 55, Paris, 1952, 1955, 1958.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité de l'oraison*. PG 79, 1165-1200. Превод: I. Hausherr, *Les Leçons d'un contemplatif. Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique*, Paris, 1960.

-, *Traité pratique ou Le Moine*. Критички текст и превод: A. et C. Guillaumont, „Sources chrétiennes“ n° 171, Paris, 1971.

-, *Des diverses mauvaises pensées*. PG 79, 1200-1233; PG 40, 1240-1244. Додатна поглавља издао J. Muyltermans, *A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique*, Louvain, 1932, стр. 47-55.

GREGOIRE DE NAZIANZE, *Poèmes moraux*. PG 37, 521-968.

-, Discours II. Критички текст и превод: J. Bernardi, „Sources chrétiennes“ n° 247, Paris, 1978.

-, Discours XIV. PG 35, 858- 910. Превод: F. Quéré-Jaulmes y *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, „Lettres chrétiennes“ n° 6, Paris, 1962, стр. 105-147.

-, Discours XVIII. PG 35,

-, Discours XXVIII. Критички текст и превод: P. Gallay y сарадњи са M. Jourjon, „Sources chrétiennes“ n° 250, Paris, 1978, стр. 101-175.

-, Discours XXXII. Критички текст C. Moeschini, превод: P. Gallay, „Sources chrétiennes“ n° 318, Paris, 1985.

-, *Éloge de Basile* = Discours XLIII. Грчки текст, превод: F. Boulenger y GREGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres*, „Hemmer et Lejay“, Paris, 1908, стр. 58-231.

-, *Lettres*. Критички текст и превод: P. Gallay, т. I и II, „Collection des Universités de France“, Paris, 1964. и 1967.

GREGOIRE DE NYSSE, *La Création de l'homme*, PG 44, 128-256. Превод: J. Laplace, „Sources chrétiennes“ n° 6, Paris, 1944.

-, *De anima et resurrectione*, PG 46, 12-160.

-, Омилија *De mortuis*. PG 46, 497-537.

-, *Discours catéchétique*. Грчки текст, превод: L. Mérdier, Paris, Picard, „Hemmer et Lejay“, 1908.

-, *Homélie sur les Béatitudes*. PG 44, 1193- 1301. Превод: Guillaumin et G. Parent, „Les pères dans la foi“, Paris, 1979.

-, *Homélie sur le Notre-Père*. PG 44, 1120- 1193. Превод: M. Pédén-Godefroi y GREGOIRE DE NYSSE, *La prière du Seigneur*, Paris, 1982.

- , *Lettres*, Критички текст и превод: P. Maraval, „Sources chrétiennes“ n° 363, Paris, 1990.
- , *Traité de la virginité*, Критички текст и превод: M. Aubineau, „Sources chrétiennes“ n° 119, Paris, 1966.
- , *Vie de sainte Macrine*, Критички текст и превод: P. Maraval, „Sources chrétiennes“ n° 178, Paris, 1971.
- GREGOIRE PALAMA, *Chapitres physiques, théologiques, éthiques et pratiques*. Текст у *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. IV, Athènes, 1976, стр. 134-187. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. X, Bellefontaine, 1990, стр. 221-304.
- , *Homélies*. PG 151, 9-549 и издање S. Oikonomos, *Grègoriou tou Palama omiliai*, Athènes, 1861.
- , *Triades pour la défense des saints hésychastes*, Критички текст и превод: J. Meyendorff, 2 vol., Louvain, 1973.
- , A Xéné. PG 150, 1044-1088 и *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. IV, Athènes, 1976, стр. 91-115. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. X, Bellefontaine, 1990, стр. 155-192.
- HIPPOLYTE DE ROME, *Sur l'Antéchrist*. Текст у *Hippolytus Werke*, I, 2, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“, Leipzig-Berlin, 1897, стр. 3-47.
- IGNACE D'ANTIOCHE, *Aux Ephésiens*. Грчки текст, превод: P. T. Camelot, „Sources chrétiennes“ n° 10, Paris, 1969, стр. 56-79.
- IRENEE, *Contre les hérésies*. Критички текст и превод и руководство: A. Rousseau, „Sources chrétiennes“ n° 264 (Livre I), 294 (Livre II), 211 (Livre III), 100 (Livre IV), 153 (Livre V), Paris, 1979, 1982, 1974, 1965, 1969.
- ISAAC LE SYRIEN, *Discours ascétique*. Текст грчке верзије, објавио Nicéphore Théotoki, Leipzig, 1770, поново објавио Joachim Spetsieris, Athènes, 1895. Превод: J. Touraille у ISAAC LE SYRIEN, *Œuvres spirituelles*, Paris, 1981.
- ISAÏE, *Recueil ascétique*. Грчки текст у издању Augustinos, Jérusalem, 1911, прерадио S. N. Schoinas, Volos, 1962. Превели монаси из Solesmes, „Spiritualité orientale“ n° 7, Bellefontaine, 1970.
- ISIDORE DE PELUSE, *Lettres*, PG 78, 177-1645.

JEAN CARPATHIOS, *Centurie = Chapitres d'exhortation*. PG 85, 1837-1856 и *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. I, Athènes, 1976, стр. 276-296. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. III, Bellefontaine, 1981, стр. 89-131.

JEAN CASSIEN, *Conférences*. Критички текст и превод: E. Pichery, „Sources chrétiennes“ n^{os} 42, 54, 64, Paris, 1955, 1958, 1959.

JEAN CHRYSOSTOME, *Œuvres complètes*. PG 47-64. Превод под руководством: M. Jeannin, 11 vol., Bar-le-Duc, 1863-1867.

JEAN CLIMAQUE, *L'Échelle sainte*. Текст приредио Пустињак Софроније, Constantinople, 1833, ново изд. Athènes, 1979. Превод: P. P. Deseille, „Spiritualité orientale“ n^o 24, Bellefontaine, 1978.

JEAN DAMASCENE, *La Foi orthodoxe*. PG 94, 789-1228. Превод: E. Ponsoye, Paris, 1966.

-, *Discours utile à l'âme*. PG 95, 85-97 и *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. II, Athènes, 1976, стр. 222-238. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. VII, Bellefontaine, 1986, стр. 51-59.

JEAN DE GAZA, *Lettres*, Édition de Nicodème l'Hagiorite, Venise, 1816, преузео S.N. Schoinas, Volos, 1960. Превод: L. Regnault, P. Lemaire и B. Outtier у BARSANUPHE ET JEAN, *Correspondances*, Solesmes, 1972.

JEAN MOSCHUS, *Le Pré spirituel*. PG 87, 2851-3116. Превод: M.-J. Rouët de Journel, „Sources chrétiennes“ n^o 12, Paris, 1946.

JEROME, *Des hommes illustres*, PL 23, 631-760.

JUSTIN, *Apologies* 1 et 2. Грчки текст и превод: L. Pautigny, „Hemmer et Lejay“, Paris, 1904. Лектура превода: A. Hamman у *La philosophie passe au Christ*, „Lettres chrétiennes“ n^o 3, Paris, 1958, стр. 31-113.

-, *Dialogue avec Tryphon* Текст G. Archambault, „Hemmer et Lejay“, Paris, 1909. Лектура превода: A. Hamman у *La philosophie passe au Christ*, „Lettres chrétiennes“ n^o 3, Paris, 1958, стр. 119-350.

LACTANCE, *Divinae institutiones*. PL 6, 111-822.

MACAIRE D'EGYPTE, *Homélies* de la Collection II. Текст приредили: H. Dörries, E. Klostermann и M. Kroeger, *Die 50 geistlichen Homilien des Makarios*, „Patriardche Texte und Studien“ n^o 4, Berlin, 1964. Превод: P. P. Deseille, *Les Homélies spirituelles de saint Macaire*, „Spiritualité orientale“ n^o 40, Bellefontaine, 1984.

- , *Chapitres métaphrasés par Syméon Métaphraste*. Текст у *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. III, Athènes, 1960, стр. 171-234. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. V, Bellefontaine, 1984, стр. 17-85.
- MARC L'ERMITE, *Controverse avec un avocat*, PG 65, 1072-1101. Превод: С.-А. Zirnheld у MARC LE MOINE, *Traité spirituels et théologiques*, „Spiritualité orientale“ n° 41, Bellefontaine, 1985. стр. 154-177.
- , *Sur l' union hypostatique*. Текст приредио: J. Kunze, *Marcus Eremita*, Leipzig, 1985. Превод: С.-А. Zirnheld у MARC LE MOINE, *Traité spirituels et théologiques*, „Spiritualité orientale“ n° 41, Bellefontaine, 1985. стр. 205-233.
- MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua*. PG 91, 1032-1417. Превод: E. Ponsoye, SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua – Apories*, Nîmes, 1989.
- , *Centuries sur la charité*. PG 90, 960-1080. Превод: J. Pegon, „Sources chrétiennes“ n° 9, Paris, 1945.
- , *Commeniare du Notre-Père*. PG 90, 872-909. Превод: A. Riou, *Le Monde et l'Eglise selon Maxime le Confesseur*, Paris, 1973, стр. 214-239.
- , *Dispute à Bizya*. PG 90, 136-172.
- , *Lettres*. PG 91, 364-669. Превод: E. Ponsoye, SAINT MAXIME LE CONFESSEUR, *Correspondances*, Nîmes, 1988.
- , *Mystagogie*. PG 91, 657-718. Превод: M. Lot-Borodine у *L'Initiation chrétienne*, „Lettres chrétiennes“ n° 7, Paris, 1963, стр. 251-291.
- , *Questions à Thalassios*. PG 90, 244-785. Превод: E. Ponsoye, Nîmes, 1989.
- , *Scolies sur les Noms divins*. PG 4, 185-416.
- MELETIOS LE MOINE, *De la constitution de l'homme*. PG 64, 1075-1310.
- Miracles de saints Cosme et Damien*. Текст објавио: L. Deubner, Kosmas und Damianos, Leipzig-Berlin, 1907.
- NEMESIUS D'ÉMESE, *De la nature de l'homme*. PG 40, 504-818.
- NICETAS STETHATOS, *Centuries*. PG 120, 852-1009 и *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. III, Athènes, 1960, стр. 273-355. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. IV, Bellefontaine, 1982.

- , *De l'âme*. Критички текст и превод: J. Darrouzès y NICETAS STETHATOS, *Opuscles et lettres*, „Sources chrétiennes“ n° 81, Paris, 1961, стр. 56-153.
- NICOLAS CABASILAS, *Explication de la divine liturgie*. Текст и превод: S. Salaville, R. Bornert, J. Gouillard и P. Périchon, „Sources chrétiennes“ n° 4 bis, Paris, 1967.
- , *La vie en Christ*. Критички текст и превод: М.-Н. Congourdeau, „Sources chrétiennes“ n° 355 и 361, Paris, 1989 и 1990.
- NIL SORSKY, *Règles*. Превод: Sr. Sophia M. Jacamon y *Saint Nil Sorsky*, „Spiritualité orientale“ n° 32, Bellefontaine, 1980. стр. 38-114.
- ORIGENE, *Contre Celse*. Критички текст и превод: М. Borret, „Sources chrétiennes“ n° 132, 136, 147, 150, Paris, 1967, 1968, 1969.
- , *Homélie sur la Gènesе*. Критички текст: W. A. Baehrens, „Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“, VI, Berlin-Leipzig, 1920. Превод: L. Doutreleau, „Sources chrétiennes“ n° 7 bis, Paris, 1943.
- , *Homélie sur le Lévitique*. Грчки текст, превод: М. Boret, „Sources chrétiennes“ n° 286 и 287, Paris, 1981.
- , *Homélie sur les Nombres*. Критички текст: W. A. Baehrens, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“, VII, Berlin-Leipzig, 1921. Превод: A Méhat, „Sources chrétiennes“ n° 29, Paris, 1951.
- , *Commentaires sur III Rois*. Критички текст: E. Klostermann, „Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte“, VI, Berlin-Leipzig, 1901.
- , *Homélie sur le Psaume 37*. Homélie 1. PG 12, 1369-1380.
- , *Traité de la prière*. PG 11, 416-561. Превод: A.G. Hamman, „Les Pères dans la foi“, Paris, 1977.
- PALLADE, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*. Критички текст и превод: А.-М. Malingrey, „Sources chrétiennes“ n° 341 и 342, Paris, 1988.
- , *Histoire lausiaque*. Грчки текст, превод: A. Lucot, „Hemmer et Lajay“, Paris, 1912.
- PHOTIUS, *Lettres*. Критички текст: J. Valetta. Londres, 1864.

PIERRE DAMASCENE, *Livre*. Текст у *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. III, стр. 5-111, Athènes, 1960. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. II, Bellefontaine, 1980.

SERAPHIM DE SAROV, *Instructions spirituelles*, превод: I. GORAÏNOFF, *Séraphim de Sarov*, Paris, 1979, стр. 193-214.

SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique*. PG 67, 843-1630.

SYMEON METAPHRASTE, *Vie de saint Panteleimon*. PG 115, 448-449.

SYMEON LE NOUVEAU THEOLOGIEN, *Catéchèses*. Критички текст: Mgr B. Krivocheine, превод: J. Paramelle, „Sources chrétiennes“ n^{os} 96, 104, 113, Paris, 1963, 1964, 1965.

-, *Traité éthiques*. Критички текст и превод: J. Darrouzès, „Sources chrétiennes“ n^{os} 122 и 129, Paris, 1966, 1967.

TATIEN, *Discours aux Grecs*. PG 6, 804-888.

TERTULLIEN, *Apologétique*. Критички текст и превод: J.-P. Waltzing, „Collection des Universités de France“, Paris, 1971.

-, *De la resurrection*. Текст приредио: J.G. Borleffs, *Tertulliani Opera*, „Corpus Christianorum, Series Latina“, II, Turnhout, 1954, стр. 921-1012. Превод: M. Moreau, „Les Pères dans la foi“, Paris, 1980.

-, *Sciorpiace*. Текст приредили: A. Reifferscheid и G. Wissowa, „Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum“, XX, Vienne, 1890.

THALASSIOS, *Centuries sur la charité, la tempérance et la conduite de l'esprit*, PG 91, 1427-1470 и *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. II, стр. 205-229. Превод: J. Touraille, *Philocalie des Pères neptiques*, t. VII, Bellefontaine, 1986, стр. 17-45.

THEODORE DE PETRA, *Vie de S. Théodose*. Текст приредио : H. Usener, *Der heilige Theodosios, Schriften des Theodoros und Kyrillos*, Leipzig, 1890. Превод: A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, III/3, Paris, 1961.

THEODORET DE CYR, *Commentaire sur Romains*, PG 82, 43-225.

-, *Discours sur la Providence*. PG 83, 555-774. Превод: Y. Azéma, Paris, 1954.

-, *Histoire des moines de Syrie*. Критички текст и превод: P. Canivet и A. Leroy-Molinghen, „Sources chrétiennes“ n^{os} 234 и 257, Paris, 1977 и 1979.

-, *Thérapeutique des maladies helléniques*. Критички текст и превод: P. Canivet, 2 vol., „Sources chrétiennes“ n° 57, Paris, 1958.

THEODORE DE PAPHOS, *La Légende de S. Spyridon, évêque de Trimithonte*, éd. P. Van den Ven, Louvain, 1953.

THEOPHILE D'ANTIOCHE, *A Autolycus*, Критички текст: E. Raspira, Turin, 1935. Превод: J. Sender, „Sources chrétiennes“ n° 20, Paris, 1948.

THOPHYLACTE DE BULGARIE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, PG 124, 336-560.

Typikon du Christ Sauveur Pantocrator, Критички текст и превод: P. Gautier, *Revue des Études Byzantines*, 32, 1974, стр. 26-131.

Tome hagioritique. Текст у *Philokalia tôn ierôn nèptikôn*, t. IV, Athènes, 1976, стр. 188-193. Превод: J. Touraille у *Philocalie des Pères neptiques*, t. X, Bellefontaine, 1990, стр. 305-313.

Vie d'Antoine, види у ATHANASE D'ALEXANDRIE

Vie de saint Athanase l' Athonite. Текст приредио: L. Petit, *Analecta Bollandiana*, 25, 1906, стр. 5-89. Превод: D.O. R., Chevetogne, 1963.

Vie de saint Dosithée. Грчки текст и превод: Dom L. Regnault и Dom J. Prévile, у DOROTHEE DE GAZA, *Œuvres spirituelles*, „Sources chrétiennes“ n° 92, 1963, стр. 122-145.

Vie des saints, (Les Petits Bollandistes), t. IX, Paris, 1873.

Vie de Theodore de Sykéôn. Грчки текст и превод: A.-J. Festugière, 2 vol., „Subsidia Hagiographica“ n° 48, Bruxelles, 1970.

Vita SS Cosmae et Damiani, *Analecta Bollandiana*, 1, 1882, стр. 586-596.

Vita Sampsonis, PG 115, 277-308.

СТУДИЈЕ

ADNES (A.) et CANIVET (P.), „Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr“, *Revue de l'histoire des religions*, 171, 1967, стр. 166-174.

AMUNDSEN (D. W.), „Medicine and Faith in Early Christianity“, *Bulletin of the History of Medicine*, 56, 1982, стр. 326-350.

- AMUNDSEN (D. W.) et FERNGREN (G. B.), „Medicine and Religion: Early Christianity Through the Middle Ages“, in *Health/Medicine and the Faith Traditions*, M. E. MARTY et K. L. Vaux éd. Philadelphie, 1982.
- AIGRAIN (R.), L, *Hagiographie*, Paris, 1953.
- BIHLMAYER (C.) et TUCHLE (H.), *Histoire de l'Église*, t. I, Paris, 1969.
- BÖCHER (O.), *Christus Exorcista, Dämonismus und Taufe im Neuen Testament*, Stuttgart, 1972.
- BRUNET (F.), „Les médecins grecs depuis la mort de Galien jusqu'à la fin de l'Empire d'Orient“ y LAIGINEL-LAVASTINE, *Histoire générale de la médecine*, Paris, 1936, t. I, стр. 433-463.
- CANIVET (P.), *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris, 1958.
- , *Le Monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris, 1977.
- , види ADNES (A.) et CANIVET (P.)
- COLLECTIF, *La Maladie et la Mort du chrétien dans la Liturgie*. Recueil de conférences données à l'occasion des XXI^{es} Semaines d'études liturgiques de l'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge, Paris, 1974, Bibliotheca „Ephemerides liturgicae. Subsidia“, Rome, 1975.
- CONSTANTELOS (D. J.). „Physician-Priests in the Medieval Greek Church“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 12, 1966-1967, стр. 141-153.
- DANIELOU (J.), *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.
- DÖLGER (F. J.), „Beiträge zur Geschichte des Kreuzeichens“, VII, 16: „Das Kreuzeiche in der Volksmedizin“, *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 7, 1964, стр. 5-16.
- DORBECK (F.), „Origin of medicine in Russia“, *Medical Life*, 3, 1923, стр. 223-233.
- DUMEIGE (G.), „Le Christ médecin dans la littérature chrétienne des premiers siècles“, *Rivista di archeologia cristiana*, 48, 1972, стр. 115-141.
- , „(Christ) Médecin“, *Dictionnaire de spiritualité*, t. X, col. 891-901.
- DUVAL (R.), *La littérature syriaque*, Paris, 1899.

- FOX (M. M.), *The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works*, „Catholic University Patristic Series“ n° 57, Washington, 1939, стр. 13-17.
- FRINGS (H. J.), *Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos*, Dissertation, Bonn, 1959.
- GROSS (J.), *La Divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938.
- HARAKAS (S. S.), „The Eastern Orthodox Tradition“, в *Caring and curing, Health and Medicine in the Western Religious Tradition*, R. L. NUMBERS и D. W. AMUNDSEN éd., New York, 1986, стр. 146-172.
- , „Rational Medicine in the Orthodox Tradition“, *The Greek Orthodox Theological Review*, 33, 1988, стр. 19-43.
- HARNACK (A.), „Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte“, *Texte und Untersuchungen*, VIII, 4, Leipzig, 1892, стр. 37-152.
- HAUSHERR (I.), *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur*, Rome, „Orientalia Christiana Analecta“, n° 137, 1952.
- , *Les Leçons d'un contemplatif. Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, Paris, 1960.
- HORDERN (P.), „Saints and Doctors in the Early Byzantine Empire, the Case of Theodore of Sykeon“, *Studies in Church History*, 19, 1982, стр. 1-13.
- JANINI (J.), *La Antropologia y a la Medicina pastoral de San Gregorio de Nisa*, Madrid, 1946.
- KAZHDAN (A.), „The Image of the Medical Doctor in Byzantine literature of the Tenth to Twelfth Centuries“, в *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks papers*, 38, 1985, стр. 43-51.
- KEENAN (A. M.), „St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine“, *Bulletin of the History of Medicine*, 9, 1941, стр. 8-30.
- , „St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession“, *Bulletin of the History of Medicine*, 15, 1944, стр. 150-161.
- KNUR (K.), *Christus medicus ?*, Fribourg-en-Brisgau, 1905.
- LAIN ENTRALGO (P.), *Maladie et culpabilité*, Paris, 1970.
- LARCHET (J.-C.), *Thérapeutique des maladies spirituelles*, 2 vol., Paris, 1991.

- LECLERCQ (H.), „Médecins“, *Dictionnaire d'archéologie et de liturgie*, XI, 1, Paris, 1933, col. 109-185.
- LOSSKY (V.), *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944.
- , „Théologie dogmatique“, *Messenger de l'exarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 48, 1964, стр. 218-233.
- , *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, 1967.
- LYONNET (S.), „Le sens de Eph' ô en Rom V, 12 et l'exégèse des Pères grecs“, *Biblica*, 36, 1955, стр. 436-456.
- , „Le péché originel et l'exégèse de Rom V, 12-14“, *Recherches de science religieuse*, 44, 1956, стр. 63-84.
- , „Péché originel“, *Dictionnaire de la Bible*, Supplément n° 7, 1966, col. 509-567.
- MAGOULIAS (H. J.), „The Lives of Saints as Sources of Data for the History of Byzantine Medicine in the Sixth and Seventh Centuries“, *Byzantinische Zeitschrift*, 57, 1964, стр. 127-150.
- MANDELKER FRIEDEN (N.), *Russian Physicians in an Era of Reform and Revolution, 1856-1905*, Princeton, 1981.
- MEYENDORFF (J.), „Eph' ô (Rm 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodore“, *Studia Patristica*, IV, 1961, стр. 157-161.
- , „Messalianism or Anti-Messalianism? A Fresh Look at the Macarian Problem“, *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster Westf., 1970, vol. II, стр. 585-590.
- , *Initiation à la théologie Byzantine*, Paris, 1975.
- MILLER (T. S.), *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire*, Baltimore, 1985.
- , „Byzantine hospitals“, y *Symposium on Byzantine medicine, Dumbarton Oaks papers*, 38, 1985, стр. 53-63.
- NUTTON (V.), „From Galen to Alexander, Aspects of medicine and Medieval Practice in Late Antiquity“, y *Symposium on Byzantine Medicine, Dumbarton Oaks papers*, 38, 1985, стр. 1-14.
- OTT (J.), „Die Bezeichnung Christi als iatros in der urchristlichen Literatur“, *Der Katholik*, 90, 1910, стр. 454-458.
- PAPADOPULOS (C.), *Historia tès Ekklesiàs Alexandrias*, Alexandrie, 1953.
- SCHADEWALDT (H.), „Die Apologie des Heilkunst bei der Kirchenvätern“, *Veröffentlichungen der internationalen Gesellschaft für Geschichte der Pharmazie*, 26, 1965, стр. 115-130.

- SCHEIDWEILER (F.), „Arnobius und Marcionitismus“, *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, 45, 1954, стр. 42-67.
- SCHIPPERGES (H.), „Zur Tradition des ‘Christus Medicus’ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde“, *Arzt Christ*, 11, 1965, стр. 12-20.
- SENDAIL (M.), *Histoire culturelle de la maladie*, Toulouse, 1980.
- SCARBOROUGH (J.), éd. *Symposium on Byzantine Medicine, DumbartonOaks Papers*, 38, Washington, 1985.
- SIGERIST (H.), „An Outline of the Development of the Hospital“, *Bulletin of the History of Medicine*, 4, 1936, стр. 573-581.
- STÖGER (A.), „Der Arzt nach Jesus ben Sirach (38, 1-15)“, *Arzt Christ*, 11, 1965, стр. 3-11.
- TALBOT (A. M.), *Faith Healing in Late Byzantium*, Brookline, 1983.
- TEMKIN (O.), „Byzantine Medicine, Tradition and Empiricism“, *Dumbarton Oaks papers*, 16, 1962, стр. 97-115.
- WARE (T.), *Eustratios Argenti. A Study of the Greek Church under Turkish Rule*, Oxford, 1964.
- WEINEL (H.), *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, t. II, стр. 109-127: „Heilungen und Wunder“.

БЕЛЕШКА О АУТОРУ

Жан-Клод Ларше, православни француски теолог, рођен је 1949. године у Бадонвилеру, на североистоку Француске.

Од 1972. године, када постаје православни хришћанин, духовник му је отац Сергије (Шевич), који је био духовник и Николају Берђајеву, Владимиру Лоском и Григорију Кругу. Једно време је боравио и код оца Јустина (Поповића) у Манастиру Ћелије, а често је одлазио у Грчку, посећујући и Свету Гору. После упокојења старца Сергија, Ларше је приступио Српској Цркви. Године 2002. рукопроизведен је у ипођакона.

Докторску тезу из филозофије одбранио је 1987. године на Универзитету у Нансију: *Лечење духовних болести. Увод у аскетско предање Православне Цркве*. На Универзитету у Стразбуру, 1994. године, одбранио је докторску тезу из теологије: *Обожење човека по Светом Максиму Исповеднику*. До сада је објавио 12 књига (преведене на више страних језика), преко 80 чланака и око 200 рецензија (Библиографија радова Жан Клод Ларшеа, коју је приредио Владика др Атанасије Јевтић, објављена је у књизи *Пут, Истина, Живот*). Уредник је у издавачким кућама Cerf у Паризу и L'Age d'Homme у Лозани.

У нашим часописима (Видослов, Црквене студије, Свети кнез Лазар) и зборницима објављивао је студије на српском језику. Прву Ларшеову књигу на српском језику објавио је Центар за црквене студије у Нишу у сарадњи са Арс Либријем из Београда: *Пут, Истина, Живот. Огледи из православне духовности и теологије*, Ниш, Београд 2003. Манастир Тврдош и Свети Симон Мироточиви (Врњци) објавили су 2005. године његову књигу *Теологија тела*.

Жан-Клод Ларше спада у најпревођеније савремене православне богослове.

Његову најновију књигу *Теологија болести*, коју објављује Центар за црквене студије, превела је др Радмила Обрадовић, доцент на Филозофском факултету у Косовској Митровици.

Ларше је и сарадник *Црквених студија*, годишњака Центра за црквене студије.

Драгиша Бојовић

С а д р ж а ј

Увод	5
Глава 1: На изворима болести	11
Глава 2: Духовни смисао болести	47
Глава 3: Хришћански путеви лечења	69
Библиографија	123
Белешка о аутору	137

Жан-Клод Ларше
ТЕОЛОГИЈА БОЛЕСТИ
друго издање

Издавачи
Центар за црквене студије, Ниш
Ars Libri, Београд

За издаваче
Др Драгиша Бојовић
Ненад Арсић

Фотографија на предњој корици
Исцељење људи од разних болести - фреска у Дечанима
(Снимио Душан Тасић)

Фотографија на задњој корици
Жан-Клод Ларше
(Снимио Миодраг Мића Миладиновић)

Тираж
500

Штампа
Пунта, Ниш

ISBN 86-84105-20-6