

## ЦРКВА КАО „МИСТИЧНО“ ТЕЛО ХРИСТОВО: КА ЦРКВЕНОМ МИСТИЦИЗМУ<sup>1)</sup>

МИТРОПОЛИТ ПЕРГАМСКИ ЈОВАН (ЗИЗЈУЛАС):

### УВОД

Еклисиологија је теолошка област која на први поглед делује као да има веома мало везе са предметом мистичног искуства. Цркву обично сматрају *институцијом*, организацијом установљеном по одређеним правилима управе (*Канонско право*) и тешким појмовима као што су *potestas* (=власт), *divino iure* (=божанским правом) или не, у којој се све одвија према *йорејку*. Да ли је, у том случају, могуће говорити о мистичном искуству? Зар поредак, институција итд., аутоматски не искључују оно што се обично назива „мистичним искуством“?

Чињеница да истину постоји неспоривост у уму многих људи очигледна је из разних „или/или“, или противречних шема, које су постале опште прихваћена терминологија међу теолозима. Довољно је помислiti, на пример, на шему *Amt und Geist* (=Служење и Дух) коју су увели А. Харнак (Harnack) и Р. Сом (Sohm)<sup>2)</sup> и која је, имплицитно или експлицитно, од тада свеприсутна у савременим еклисиологијама: јерархији, свештенодејству, итд., неспоривим са *Geist*, тј. са Духом слободе, који „дише где хоће“ (Јован, 3.8)<sup>3)</sup>. Друге патворене шеме, као она која се тиче институције на супрот догађају,<sup>4)</sup> упућују у истом правцу. А то није само питање теоретске конструкције и шематизације; изгледа да целокупна историја Цркве показује да су харизма и институција врло често у сукобу једна са другом. Монаштво је у древној Цркви представљало истинску претњу епископском ауторитету,<sup>5)</sup> и изгледа да, све до данас, борба између ове две „снаге“ није у потпуности

<sup>1)</sup> Последње, 8. поглавље из најновије књиге John D. Zizioulas, *Communion and Otherness* (Задужица и другачијости), published by T&T Clark, London-New York, 2006.

<sup>2)</sup> Упореди K. H. Neufeld, *Adolf Harnacks Konflikt mit der Kirche*, 1979, на различним местима и стр. 156 и даље, 202 и даље.

<sup>3)</sup> Упореди поглавље A. Sabatier-и, *Les Religions d'autorité et la Religion de l'esprit*, 1903. и других французских теолога деветнаестог века, Јони А. Лоиси, *L'Evangile et l'Eglise*, 1902.

<sup>4)</sup> Упореди J. Leuba, *L'Institution et l'Evenement*, 1950.

<sup>5)</sup> Ово је нарочито било уочljivo у време Светог Фонија у деветом веку Хришћанства,

разрешена. Мистици теже да се изолују из званичног тела Цркве. Мистично искуство се сматра за *особито и неубичајено*,<sup>19</sup> често и за *индивидуално*, за разлику од или чак наспрот уобичајеном мноштву Хришћана који сачињавају Цркву.<sup>20</sup> Ако се мистично искуство тумачи кроз ове термине (као особито и субјективно и индивидуално), онда то Еклисиологији представља стварни проблем. То или се суштински коси са појмом Цркве, или се некако треба прилагодити институционалном аспекту Цркве. А ово последње захтева стварну креативност са стране теологије како би учинила да особито и неубичајено органски уједињени са уобичајеним и заједничким у животу Цркве.

Али, да ли мистично искуство треба само или првенствено везивати за особито и субјективно? Ако се термин *μυστικός* схвата на начин на који је првобитно кориштен у раној Цркви, не само да постаје могуће, него изгледа да се налаже да се његово значење раздвоји од особитог и неубичајеног и повеже са искуством читавог тела Цркве. Јер термин *μυστικός* потиче од глагола *μύω*,<sup>21</sup> а овај глагол је у корену од *Μιστήριον* (*μυστήριον*) којим је рана Црква указивала на искуство заједничка свим њеним члановима, као што су Крштење и Евхаристија, без којих се нико не би могао назвати припадником Цркве. Ово је управо смисао који допушта Кирилу Јерусалимском да користи термин *μυστήριον* за Свете Тајне,<sup>22</sup> и Максиму Исповеднику да назива своје тумачење Евхаристијске Литургије *Μισταῖοια* (*Μυσταγωγία*). *Μύστις* или *μεμυημένος* је сваки припадник Цркве – не само неки припадници. А мистична теологија (*μυστική θεολογία*) се никад у Раној Цркви не користи да означи особито и неубичајено већ управо институционално. Тако, Дионисијевски, (Ареопагитски) списи, користе термин *μυσταγώγος* за Епископа, који је део нечега што исти списи називају

<sup>19</sup> A. Deblaeke, "Mystique: Le phénomène Mystique", *Dictionnaire de Spiritualité*, X, 1980, col. 1893, одређује мистицизам управо као онај који „превазилази шеме уобичајеног искуства“. „Сама реч (*μυστήριον, μιστήμα*) означава нешто „скривено“, „тајно“, ван очекивања свакидашњег знања и искуства. Мистична појава првенствено означава покрет... у правцу одређеног објекта, не само профито, нити вечно, него сменитељног иза граница нормалног, опитног искуства...“ За свеобухватнију расправу о овом питању види класичне радове W. James, *The Varieties of Religious Experience*, 1902; E. Underhill, *Mysticism*, 1911; W. R. Inge, *Christian Mysticism*, 1899, који наводи двадесетостепен дефиницији речи „мистицизам“.

<sup>20</sup> Ово значење је било дато мистицизму нарочито на Западу, који је „углавном под Августиновим утицајем, на послетку тумачио мистично као оно што се односи на субјективно стање ума... Овде уочавамо формулацију савремене употребе стања свесности, које надилази уобичајено искуство кроз сједињење са надискуственом стварношћу“. L. Dupré, "Mysticism", у M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 1987, том. 10, стр. 246. В. McGinn, *The Foundations of Mysticism*, 1991, стр. 249. и даље, заузима другачији став о позицијем Св. Августину, који је, по њему, „говорио о сједињењу у смислу исте која понекад је сасвим већа у јединију Тело Христово, а не о сједињењу појединачне душе са Богом“. Према овом аутору, ово га издваја од мистицизма Плотиновог:

<sup>21</sup> Ова реч је ириобритански означавала „остати тих/бутати“, као што је случај код древних грчких култура. У Неоплатонизму усвојика је значење тихо/племо/созерција.

<sup>22</sup> Cyril Jerus., *Catech.* 18.32 (PG 33, 1053f.); 23.22 (PG 33, 1125B); исл.

„јерархијом“.<sup>19</sup> Рана Црква није знала ни за какво супротстављање између *Amt* и *Geist* (=Служење и Дух), или институције и мистичног искуства. Еклисиологија, укључујући и њен аспект институционалног, не само да је била спојива са мистичним искуством; чак је била место *par excellence* истинске мисије.

Све ово подразумева да у Еклисиологији термин „мистични“ добија своје сопствено значење. Еклисијални мистицизам, како га надаље можемо звати, мистицизам је који има посебне одлике. У овој глави ћемо покушати да истакнемо ове одлике и, осим тога, да их сместимо у теолошки контекст као целину. Ово ћемо учинити тако што ћемо за полазну тачку узети појам Цркве као *Тела Христовој* (нако се може почети и од других појмова), појма који треба разјаснити пре него што се правилно употреби у ову сврху. Након тога покушаћемо да издвојимо извесне врсте или облике мистичног искуства који се тичу Еклисиологије. У вези са тим предлажем да се позабавим неким основним компонентама Еклисиологије и покушам да увидим на који начин можемо говорити о мистичком искуству у односу на њих. Те компоненте обухватају Свете Тајне, нарочито Крштење и Причешће, као и „реч“ и њен однос према Светој Тајни. Друга компонента је је свештенодејство, и уобичајено и неуобичајено, које неће *a priori* бити одбачено као неодговарајуће по питању мистицизма. На крају, посебно се место у нашем разматрању неизоставно треба сачувати, бар са православне тачке гледишта, за подвижништво и Монаштво, и појам „светог човека“ уопште.

Из свега овога очигледно је да ћемо се непрестано бавити незахвалним поступком подразумевања да имамо појам „мистичног“ док циљамо на одређивање његовог садржаја. Мистицизам се овде једноставно не подразумева као дат; такође од њега очекујемо да исплива на површину као закључак. Зато ћемо, при закључивању ове главе, поново поставити питање: шта је Хришћански мистицизам и шта он подразумева – сада виђен из угла Еклисиологије. Стога се надамо да ће нека од најважнијих питања доћи у средиште интересовања у одређеном контексту систематског бављења Еклисиологијом.

## I. „ТЕЛО ХРИСТОВО“ КАО „МИСТИЧНИ“ ПОЈАМ

### 1.

Примена „тела“, или још одређеније „тела Христовој“, на Цркву потиче од Апостола Павла, као што је опште познато. Немамо за циљ да улазимо у детаљну расправу о значењу датом овој слици од стране Павла. Та тема је постала спорна међу библијским научницима и њо-

<sup>19</sup> Упореди R. Koepke, *L'Univers du mysticisme*, 1954, попутово стр. 232 и даље., 296 и даље.

ме су се прилично нашироко бавили у савременој библиографији. Оно чега сматрам да бисмо се овде требали присетити јесте да је ова слика прошла кроз дугу и живописну историју у вези са придевом „мистична“ који јој се приписује. Допустите ми да истакнем најважније периоде у тој историји.

Први период је период Павловске употребе термина „*тело Христово*“. Оно што карактерише овај период је његова истовремена употреба у: (а) Христолошке сврхе (Христово сопствено *тело*, поготово у васкрслом стању); (б) Еклисиолошке сврхе (Црква као *тело Христово*), и (в) Евхаристијске сврхе (*тело Христово* као разломљено, подељено и дато у Евхаристији). Све ове употребе се појављују у Павловом писању на такав начин као да не подразумевају никакву потребу за даљим објашњавањем: Апостол Павле прелази са једне на другу употребу као да је то нешто најнормалније.<sup>1)</sup>

Ово подразумевано поистовећење све три ове употребе термина „*тело Христово*“ наставља се током читавог патристичког периода, и бар до дванаестог или чак тринадесетог века. Анри де Лубак (Henry de Lubac), у својим класичним студијама *Corpus Mysticum*,<sup>2)</sup> до детаља испитује историју овог поимања, како би закључио уз једно запажање које се непосредно односи на нашу тему. Он примећује (и то потврђују и друге студије, попут студија о. Ива Конгара)<sup>3)</sup> да од тринадесетог века па надаље ове три употребе термина „*тело Христово*“ (Христолошка, Еклисиолошка и Евхаристијска) схоластичари брижљиво разликују, тако да добијају сасвим нова и заправо *независна* значења. У том контексту би се термин „мистично тело Христово“ приписао искључиво Цркви и добио сасвим посебно значење.

Током историје, последице овог развоја биле су доста озбиљне. Овај развој пратила је тежња схоластичке теологије да се према Светим Тајнама (укључујући и Причешће) односи као према самосталном предмету у односу и на Христологију и на Еклисиологију.<sup>4)</sup> То је значило да нисмо могли говорити о „мистичном телу Христовом“, Цркви, без обавезног аутоматског позивања на Евхаристију – или чак на историјско и васкрсло сопствено тело Христово – као што је био случај код Апостола Павла и у раној Цркви. *Corpus Mysticum* је требало да се односи само на Цркву,<sup>5)</sup> и то углавном на Цркву у њеном небе-

<sup>1)</sup> Ово, у I Кор. 6.15-20; 10.16-17; 11.1-27; итд.

<sup>2)</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age*, 1944.

<sup>3)</sup> Y. Congar, *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne*, 1970, стр. 168. Упореди његова *L'Ecclesiology du haut Moyen-Age*, 1968, стр. 86 и даље.

<sup>4)</sup> Упореди Y. Congar, *L'Eglise de S. Augustin*, стр. 173 и даље.

<sup>5)</sup> Ово је омогућило да се о тим понире као о *сарко* (=тврда) мистичног тела, што би било именује да је термин „мистично тело“ задражио своју ранију нестанош за Причешће. Y. Congar, *L'Eglise de S. Augustin*, стр. 168 и даље.

ском, савршном и невидљивом постојању, ради „Заједнице Светих“, које надилази и превазилази наше свагдашње постојање. Из овога се јасно види да термин „мистично тело“ задобија облик у уској повезаности са судбином која је чекала сам термин „мистични“ од тада, наиме његово поистовећење са термином који лежи иза уобичајеног и историјског и надилази све разумљиво.

До преокрета у том развоју, иако само делимичног, дошло је у двадесетом веку. Можемо то назвати новим периодом у историји термина „мистичко тело“. Појавио се 1930-их, са знаменитим делом Емила Мерша (Emile Mersch), *Le Corps mystique du Christ*, који је покушао да наново повеже појам „мистичног тела“ са својим Христолошким коренима, уз коришћење свих библијских и патристичких материјала који се односе на Христа као *саборно биће*. У скоро исто време, или свега пар година касније, библијски научници, предвођени Х. Вилером Робинсоном (H. Wheeler Robinson),<sup>1)</sup> износе теорију „саборне личности“ као основно библијско учење и тиме још више употпуњују Мершов нагласак на *саборном* карактеру Христологије, који од тада игра средишну улогу у теологији.

Затим, назвао сам овај развој „делимичним преокретом“, јер, пре мда наново повезује еклесијалну са Христолошком употребом „тела Христовог“, чини веома мало да је повеже са трећом употребом, наиме Евхаристијом.<sup>2)</sup> Ова употреба је скоро у потпуности била изостављена из Еклисиологије, све док је један православни теолог, блажено-почивши о. Николај Афанасјев, није изнео са својом „Евхаристијском Еклисиологијом“, без неког залажења у било какво озбиљно систематско теолошко разматрање тог проблема. Радови попут ових наведених од де Лубака (de Lubac) и Конгара (Congar), и још Г. Дикса (G. Dix)<sup>3)</sup> и лутеранца Вернера Елерта (Werner Elert),<sup>4)</sup> иако су по природи првенствено историјски, умногоме су допринели да повежу појам „тела Христовог“ са Евхаристијом, и тако имплицитно или експлицитно и са Еклисиологијом. Сада делује као да се налазимо на историјској тачки науке на којој више не можемо да оперишемо појмом „тела Христовог“ у Еклисиологији без истовременог узимања у обзир првобитне синтезе Христолошког, Еклисиолошког и Евхаристијског. Покушаћемо да ово узмемо у разматрање током читаве ове главе.

<sup>1)</sup> The Hebrew Conception of Corporate Personality, (1936), праћено од стране A. R. Johnson, *The One and the Many in Israelite Conception of God*, (1942), и J. de Fraine, *Adam et son lignage* (1959).

<sup>2)</sup> Ово се изгледа односи и на панку испанцу *Mystici corporis* (1943), која надахнуће дугује Мершевом делу.

<sup>3)</sup> Углавном његово дело *The Shape of the Liturgy*, 1945.

<sup>4)</sup> *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, (1954).

Али шта је са пријевом „мистични“ у једном оваквом приступу? Историја нам је завештала само смисао у коме су га користили схоластици и касније Мерш. Ако га применимо на синтетичку употребу „тела Христовог“, сасвим је извесно да му требамо дати ново значење. Мора се учинити таквим да истовремено обухвати и историјско и евхаристијско тумачење „тела Христовог“. Какав смисао онда дајемо „мистичном“?

## 2.

Очигледно је да, да бисмо ово урадили, треба да изађемо из строго еклесијолошког поља и размотримо неке шире философске и теолошке области, које првенствено воде ка Христологији. Како бисмо унеколико олакшали овај поприлично тежак задатак, дозволите ми да као основну радну претпоставку предложим одређивање термина „мистични“ дуж следњих доста уопштених редова.

Изгледа да сви облици мистицизма имају везе са жељом човека, и уистину дубоком егзистенцијалном потребом, да премости јаз између онога што он уствари јесте или доживљава, и онога што га надилази. У религији, то значи премостићи јаз између људског и божанског<sup>1)</sup> – ма шта то подразумевало: сопствено биће или стање постојања које се налази иза стварног. Стога мистицизам увек има везе са сотириологијом (=питањем спасења) и представља аспект односа који би се могао назвати „позитивним“, тј. односа који наглашава јединство више него удаљеност и другачијост.

Овај нагласак на јединству више него на удаљености, неизоставан у свим мистичким искуствима, може лако одвести до монизма у философији и религиозној мисли. Библијска „религија“, ако је тако можемо назвати, показује се као нарочито осетљива на монистичке ставове о постојању и, путем повезаности, и на мистицизам.<sup>2)</sup> Слажем се да је такав монизам увек био присутан у класичној грчкој мисли од пред-Сократоваца до Неоплатониста, и да се патристичка теологија морала рвати са овим питањем као кључним – можда и јединим – у његовој повезаности са паганском грчком философијом. Супротно је позадини те борбе подржавати дијалектику између „створеног“ и „не-створеног“ постојања у култури грчке мисли патристичког периода<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> I. Marcoulesco, "Mystical Union", у Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, том. X, 1987, стр. 239: „Искуство јединства између субјекта и његовог божанског објекта сматра се увишеним ступњем мистичког искуства и созерцателног живота“.

<sup>2)</sup> На основу овога извесни протестантски теодози (Е. Вимбер, R. Niebuhr) сматрају да је аристотелски сунитински против-Хришћански, будући повезан више са Неоплатонизмом и паганизмом, него са Еванђељем.

<sup>3)</sup> Види Главу 7., напред.

да морамо сместити и покушати да разумемо примену појма „тела Христовог“ на Христологију у том периоду.

Пажљиво проучавање Христологије Халкидонског Сабора (451. г.) открило би нам да је дубља брига Светих Отаца била: како да постигну јединство између божанског и људског у Христу, без падања у мистични монизам. Нема сумње да Халкидон жели да утвдри да је јаз између „створеног“ и „нествореног“ потпуно премоштен. То је сотиримошки захтев, који се може назвати „мистичним“ по томе што је на дахнут жељом да се постигне потпуно и нераздељиво јединство између божанског и људског. Овај захтев се уклапа са тврђом Сабора да су Христова божанска и људска природа сједињене αδιάρετος (=нераздељиво). Па ипак се одмах осећа потреба да се ово одреди другим прилогом који указује у супротном правцу: ασυγχύτως (=без сливања). Тако Христологија премоштава јаз између створеног и нествореног на начин да избегне монизам и подржава дијалектику створено-нестворено. У Православној Халкидонској Христологији немогуће је изрећи мистичну фразу попут „Ја сам Ти и Ти си ја“<sup>1)</sup> и тсл. Следујући Халкидону и величанствено га тумачећи, Свети Максим Исповедник касније (7. век) је философски растумачио низ разлика које, по мом мишљењу, на савршен начин изражавају Православни патристички став о мистицизму. Ове разлике су изражене путем пара διαρεσίς (=раздвајање) на супрот διαφορα (=разликовање, различитост).<sup>2)</sup> Кад би Халкидонска Христологија била изражена философски, било би сасвим неопходно објаснити онтологију док раздвајање (διαρεσίς) није неизбежна последица другачијости (διαφορа), а јединство не разрушава, већ – ово је врло важно – ποιητικо и осћварује другачијост.

Стога, у телу Христовом, Христолошки посматраном, мистично сједињење се не завршава утапањем, него, насупрот томе, другачијошћу. „Један“ не јуби – као што је случај код Неоплатонизма – када постане „многи“, него се обогаћује и остварује кроз многе. Касније ћемо видети колико је овај појам „једног“ и „многих“ важан за Еклесиологију. Сада само напомињемо његову важност за мистично сједињење, када је у питању Христологија. Тело Христово укључује јединство које чини да другачијост између Бога и човека још јасније избија на пов-

<sup>1)</sup> Овакви изрази се углавном могу наћи у Исламском Суфизму (који је изледа такође имао утицај на хришћанске мистике у касном Средњем веку): „Између мене и Тебе стоји једно „то сам ја“ које ме мучи. Ах, по милости Твојој, уклони ово „ја“ између нас“. И „Ја сам Онaj којег волим, и Онaj којег ја волим је ја“. Al-Hallaj, у R. A. Nicholson, *Legacy of Islam*, 1939, стр. 218. За однос између хришћанског и суфи(стичког) мистицизма, види M. Smith, *Way of the Mystics: The Early Christian Mystics and the Rise of the Sufis*, 1976.

<sup>2)</sup> Св. Максим, *Ep. 12* (PG 91, 469); итд. Изврсну расправу о овом питању види L. Thunberg, *Mysticism and Mediator*, 1995<sup>2</sup>, стр. 51 и даље.

ршину. Библијска заокупљеност апсолутном божанској иностранишћу се на тај начин подржава у Христологији „Тела Христовог“. Философски, ово се постиже помоћу корених разлика између „раздјељивања“ и „другачијости/различитости“ (διαρρεις и διαφορα), као и помоћу различавања између „природе“ и „личности“, што заједници омогућава да се пројави као биће захваљујући личности, а не природи (*πάσιν* – не *πρητερόν* – заједница).<sup>1)</sup> Ова учења Халкидонске Христологије такође се односе и на еклисиолошке и Евхаристијске употребе слике „тела Христовог“, пошто су у то време ове употребе биле истоветне (узмите на пример, како су несторијанске или монофизитске расправе аутоматски утицале на тумачење Евхаристије).<sup>2)</sup> Стога, сада је неопходно да размотримо еклисиолошки значај појма „тела Христовог“, пошто се он појављује на тлу управо наведене Христолошке употребе.

### 3.

Ако је мистичко јединство, које се назначава у Христологији „тела Христовог“, оно у којем се јединство поистовећује са *gratioшћу* и обратно, схватање Цркве као *тела Христово* не може се заснивати на истом принципу. Овде ствар постаје прилично деликатна и неопходно је учинити детаљне разлике како би се разјаснило овај изузетно сложен појам. Примена слике „тела Христовог“ на Цркву током историје резултирала је одређеним тумачењима Еклисиологије, која би се могла назвати „Христомонистичка“. Да ово може утицати на предмет мистичног искуства, може се описати путем следећих запажања.

Пошто смо учинили Цркву телом Христовим у искључиво Христолошком смислу, постало је могуће развити такву Еклисиологију у којој је „*jedan*“ – Христос – усвојио првенство или самосталност над „*многима*“. Сједињење између Бога и човека у телу Христовом остварено је и усмерено првенствено кроз однос са Христом, који се посматра као појединач. Последица овога била је или нека врста еротског сједињења са Христом као појединачем, или светотајинско-евхаристијски мистицизам, усрдсрећен на остварено Евхаристијско тело. У сваком случају, *тело Христово* није аутоматски подразумевало заједницу „*многих*“ у остваривању човековог јединства са Богом. Сада пажњу морамо посветити овом аспекту.

<sup>1)</sup> У Христологији Св. Кирила Александријског, појам „инострасног сједињења“ заузима срединско место (четврта анатема, против Несторија; види Alberigo et al., *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 1962, стр. 91) и бива у потпуности усвојен од стране Св. Максима Исповедника (Ер. 12 и 18, PG 91, 481 и 588). Овај је појам изузетно важан јер указује на чињеницу да је *личност*, *иначина* (Логос), основа и средине Христовог јединства.

<sup>2)</sup> Упореди H. Chadwick, "Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy", *Journal of Theological Studies* 2 (1951), стр. 145-64.

Како бисмо у Еклесиологији применили „тело Христово“ на начин који би оправдао уравнотежени мистицизам Халкидонске Христологије, морамо га Пневматолошки условити од самог почетка. Пневматологија, између остalog, обухвата две основне димензије. Једна је димензија *заједништва*, а друга *слободе*.<sup>1)</sup> Примењене у Еклесиологији, ове димензије значе следеће.

(а) Тело Христово је од почетка условљено „многим“, тј., заједницу *сачињава* другачијост (αδιαρετως не претходи ασυγχροτως, него се подудара са њим).<sup>2)</sup> У конкретнијим терминима то значи да сваки облик заједнице са Богом у Христу, свако „мистичко искуство“, неизоставно треба да прође кроз „многе“.

Да објасним ово становиште, волео бих да се позовем на начин на који Апостол Павле користи слику „тела Христовог“ у 1 Коринћанима, поготово у гл. 12. Тамо Апостол Павле тврди да не постоји ниједан дар (у Цркви) који се може појмити независно од других дарова, и ма колико да су задивљујући несвакидашњи дарови које поседују неки од припадника Цркве, они су „ништа“ (οὐδὲν εἰδι) без љубави. Овде морамо приметити да „љубав“ није ништа друго до „*заједништво Духа*“ у једном телу;<sup>3)</sup> нити је осећање или неко дело појединца. Будући „Духовно тело“, Христово *тело* је по дефиницији *заједница*, и стога сви духовни дарови или „мистична искуства“, треба да прођу кроз *заједницу* и да је просвете, изграде (οἰκοδομη=изграђивање) – то је значење онога „а љубави немам“ (αὐτὴν δε μη εχω – 1Кор.13.1) – да би били аутентични. Мистично искуство без љубави је непојмљиво у телу Христовом, али љубав (αὐτῆ), што се мора нагласити, је *заједништво заједнице*. У Првој Јовановој Посланици примењује се исти принцип на познање Бога.<sup>4)</sup> Духовни мистицизам је увек Црквени, и пролази кроз *заједницу*; никада није лично поседовање.<sup>5)</sup>

(б) Димензија *слободе* је такође кључна, на следеће начине. На првом месту, она има везе са слободом Божијом. Ниједан Духовни дар не произилази из природних или етичких одлика човека, него увек долази „одозго/свише“, тј. ван природе и историје. Нема простора за „природне“ дарове у Духу.<sup>6)</sup> Сваки *дар* је сваки пут нови *goiađaj*. Тако се

<sup>1)</sup> Види моју књигу *Being as Communion*, 1985, стр. 110 и даље и 123 и даље.

<sup>2)</sup> Види напред, Глава 7.

<sup>3)</sup> Ово се види из контекста у ком се појављује „химна љубави“ у 1 Коринћанима гл 13. Она има циљ да нагласи међусобну *запосесту* даровања у једном телу Христовом.

<sup>4)</sup> Јован 2,4,8,11,20, итд.

<sup>5)</sup> Обратите пажњу да је чак и за Днонисија Арсоцита „мистично прозрење суштински припадало Хришћанској заједници, не личном штагању или субјективном искуству“. Л. Дирре, „Мистицизам“ (L. Dirré, "Mysticism"), р. 246.

<sup>6)</sup> Овај став је садржан у тајници Св. Григорија Паламе и Исахаста о *несиметричном* карактеру Божијих снага/енергија: „Пошто дар који Светитељи добијају и путем којих бивају обожени није ништа

тело Христово изграђује кроз сједињење нових догађаја, а не кроз очување или преношење историјских стварности. Истина, постоји једно историјско тело Христово проширено и преношено кроз векове. Дарови се стога преносе путем прејемства/наслеђивања. А ипак, све ово се увек дешава као нови догађај,<sup>10</sup> као да се није морало доћи.<sup>11</sup> Слобода Духа надилази историјску узрочност, јер узрочност у историји и природи подразумева неопходност. Биће је условљено догађајем, а мистично јединство није само учествовање у некој објективно датој стварности, него учествовање у низу нових догађаја. Тело Христово је оно што јесте путем поновног постајања, као да уопште није оно што јесте. Дух Свети носи дарове из будућности, из есхатона, као нове догађаје; не узима их из историје као ризнице благодати. Мистично искуство је, према томе, учествовање као ишчекивање, долазак Царства у историју, не „путем посматрања“<sup>12</sup> него попут „лопова у ноћи“ тј. изненада.<sup>13</sup> Духовни мистицизам је, стога, по природи есхатолошки.

Имајући ова разматрања на уму, боље можемо разумети зашто је Евхаристија “најмистичнија“ од свих радњи Цркве и Пророштво једна од најузвишенијих служби у Цркви. Али о њима одмах морамо рећи још неколико речи.

## II. ЕВХАРИСТИЈСКИ МИСТИЦИЗАМ

Најупечатљивија одлика Евхаристијске Литургије (тј. Божанске Литургије) у раној Цркви је да је од самог почетка посматрана у терминима виђења. Пролог четвртог Еванђеља када говори о Логосу који је постао тело, користи визионарски језик (εθεασμέθα τὴν δοξαν αὐτοῦ – „видесмо славу Његову“),<sup>14</sup> подсећајући нас на виђења Мојсија, Исаије, итд. Књига Откривења је такође смештена у визионарски контекст, и несумњиво је повезана са евхаристијским искуством.<sup>15</sup> Свети Игнатије Антиохијски види Евхаристију као тело целокупне Есхатолошке стварности, са Епископом који седи на Престолу Божијем.<sup>16</sup> Све древне Литургије позајмљују виђење Исаије ( гл. 6) са Τρισάγιον (=Trisagion) за

друго до Бога лично, како можете рећи да је и то створена благодат?<sup>17</sup>, Св. Григорије Палама, *Против Акиндина* (Gregory Palamas, Against Akindynos), III.8.

<sup>10</sup> Види даље, међе, моје *Биће као заједница* (Being as Communion), стр. 185 и даље.

<sup>11</sup> Ово се нарочито уочава у Евхаристијском *Епиктези*: неко Христове речи институције („Ово је Тело Моје...“ итд.) пружају историјску „гаранцију“ Христовог стварног присуства у Евхаристији, призив Духа Светога је неопходан да би се ово присуство остварило, као да историјско јамство није довољно.

<sup>12</sup> Лука, 17:20.

<sup>13</sup> 1 Сол. 5:2.

<sup>14</sup> Јован 1:14.

<sup>15</sup> Види Р. Ригерт, *Aρχαγιερεῖς et Liturgie*, 1964.

<sup>16</sup> Св. Игнатије, *Манифестација* 6,1.

основу,<sup>1)</sup> док византијска Литургија на сваки начин настоји да Евхаристију посматра као икону Царства.<sup>2)</sup>

Ова повезаност Евхаристије са визијом је најубедљивији доказ да је Евхаристија мистично искуство Цркве *par excellence*.<sup>3)</sup> То бива тако путем примењивања свих димензија „тела Христовог“ у Еклесиологији, као што смо управо истакли. Оно је „духовно“, јер постоји као *заједница и епиклеза*, тј. као љубав и слобода у исто време. Еклесиолошко је зато што нас истовремено упознаје са *готађајем* који се сваки пут наново конституише, догађа, у ком се наслућују Ново небо и Нова земља. Кроз примање Евхаристијског тела улазимо у Ново доба, Ново небо и Нову земљу. Ово чини да на крају Литургије кличемо: „*Видесмо [обрати пажњу, визија] Светлост истиниту; примисмо Духа Небескога*“.

Није добро што је током историје светотајинска теологија безмало изгубила визионарски карактер Евхаристије. Ово је одвело до значајне промене у евхаристијском мистицизму. Нагласак је пао на мистицизам историјског αναγνωστος-а у смислу психолошког сагледавања, које више укључује поновно одигравање прошлог догађаја, него наслућивање будућега. Стога се није чудити што је, такав евхаристијски мистицизам, усвојио сличности са паганским јелинистичким тајнама, које су потпуно стране патристичком тумачењу μυστηριου-а. Као последица тога, такав евхаристијски мистицизам био је лишен и свог саборног карактера, и постао је предмет психолошког искуства појединца. Све ово удаљило је многе у Цркви од првобитног поимања Евхаристије као мистичког искуства Цркве *par excellence*. Евхаристијско искуство је тако „одуховљено“ на погрешан начин, тј. постало је предмет јединства са Богом кроз људски ум или „дух“. Тело Христово тако је изгубило своју „телесност“ и у смислу саборности или заједнице, и у стварности. Од визије славе преображене творевине постало је средство пренебрегавања твари и чула.<sup>4)</sup> Укратко, евхаристијско мистично искуство треба поново да се споји са Јudeo-Хришћанским откривењским Предањем, које почива на Јеврејском пророштву. Евхаристијски Фарнаков αθανασίας (лек *бесмиртносити*) треба посматрати у контексту Евхаристијске заједнице, која отелотворује есхатолошку заједницу. То је Свето Игнатијевски контекст.

<sup>1)</sup> Упореди G. Kretschmar, *Studien zur fröhchristlichen Trinitätstheologie*, 1956.

<sup>2)</sup> Види мој чланак, „The Eucharist and the Kingdom of God“, три дела у *Sourozh* бр. 58-60 (1994-95.), („Евхаристија и Царство Божије“, објављено на српском језику у „Беседа“, 2004. књ. 6, превео Ненад Милошевић).

<sup>3)</sup> Отуда традиционални опис Евхаристије као „Тајанствене (=Мистичке) вечер“

<sup>4)</sup> Не треба заборавити да је Христово Преображење на Гори Тавор било преображене његовог људског тела. Православно предање, укључујући Свете Исповеднике, никад није застражало до неког мистицизма απᾶν-πεπλα или απᾶν-πεπάρι. Види J. Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas* 1964, стр. 173, са назнакама из Св. Григорија Паламе на стр. 150 и даље.

Овде се чини неопходним да разјаснимо улогу *символизма* у Литургији. Често се мисли да евхаристијски мистицизам, поготово у Православном предању, користи символички језик, покрет итд., као начин означавања „духовних“ стварности путем материјалних средстава. лично мислим да је овај начин размишљања, који подсећа на Оригена, а напослетку и на грчки и платонски начин мишљења, суштински стран Православној Литургији.<sup>10</sup> Сви покрети, боје итд., који се примењују у Литургији користе се *типолошки*. Типолошки мистицизам тражи да повеже прошле или садашње *goiajaje* са Есхатоном;<sup>21</sup> он не побуђује ум ка више разумној стварности путем чула. Типолошки мистицизам не оперише са скалом вредности, на којој је твар само поизлазна тачка узласка до савршеног света, попут лепог људског тела у платонском значењу партиципирања у свету идеји. У Литургији, твар није прозор ка вишим стварима. Она је сама суштина преображеног козмоса.

Овакав типолошки мистицизам Литургије везан је за библијско Пропоштво на тако дубок начин, да постаје неизбежно говорити о другом аспекту Црквеног мистицизма, наиме о *речи* и поготово о њеном пророчком исказу.

### III. ПРОРОЧКИ МИСТИЦИЗАМ ИЛИ МИСТИЦИЗАМ РЕЧИ

*Prophétisme sacramental* је наслов познате студије блаженопочившег Професора Ј. Ј. фон Алмена (J. J. von Allmen). Ова теза је даље развијена у његовој каснијој књизи, *Célébrer le salut*: свештенотајна и реч треба да се споје у органској синтези. То је, у сваком случају, захтев који потиче из сусрета између Римокатоличке, Православне и Протестантске Цркве у Екуменистичком покрету. Постоји ли мистично искуство које се може применити на реч?

Изгледа да је овај проблем у раној Цркви потпуно одсутан из следећег разлога: у то време је још увек било непојмљиво раздвојити *евхаристијско* мистично искуство од *пророчкој*, као што је било немогуће раздвојити *пророшиштво* од *визије*, од Бога и будућег Царства. Реч *чути* (=били чуви) је у исто време био *виђен*: φωτισμός (*просвећење*) је долазило и путем слуха и визуелно. У то време није постојало неслагање између речи и мистичног искуства.

Један од разлога због којих се ова неспојивост појавила током историје повезан је са чињеницом да је постепено било заборављано да је

<sup>10</sup> A. Schmemann, *The Eucharist*, 1987, ово висома подробно тумачи (из српском: Протојереј А. Шемман, *Евхаристија*, у издању Манастира Хиландара, књига број 40).

<sup>21</sup> Уинстон J. Daniellou, *The Bible and the Liturgy*, 1956.

реч Божија у Цркви пророчка, а не дидактичка. Наравно, постоји и дидактичка реч у Цркви: учење (διδαχη) и читање Светог Писма као наративних догађаја прошлости. Али, првобитан циљ Светог Писма и речи Божије био је да објави есхатолошке стварности људима, да оглази Царство. То је суштина пророштва. У том случају, реч нам не долази из прошлости, него из будућности; то је одјек онога што ће доћи. Слушање речи Божије је улажење у ону исту тајну или тајне које осликава Евхаристија. Из тог разлога је Пророцима у древној цркви (види Дидахи и такође *Оикровење*) било допуштено да началствују и говоре на Евхаристији, а Епископи у овом смислу нису били ишта друго до наследници Пророка (види *Мучеништво Поликарпово*). Исто тако, из тог истог разлога, никад у Цркви није постојала светотајинска радња без речи, нарочито речи из Библије,<sup>1)</sup> јер све свештенотајне, а поготово Евхаристија, објаве су Царства. Али кад ово кажемо треба да пазимо да не помешамо пророчку и поучну реч. Проповед није увек, и није неизоставно, мистично искуство. Она је таква када допушта да нас есхатолошка стварност посети у историји. Слушање о Царству треба бити ираћено виђењем светлости из Царства. Само тад реч постаје мистичко искуство. Исто важи и за читање Св. Писма. Ако реч Божија долази из будућности а не из прошлости, њено право место је евхаристијски контекст. Ту пророчки исказ и пророчка визија чине једну стварност. Тада оукети περιηχη, αλλα εφηχη (више не слушаш, већ чујеш унутар), да применимо значајну разлику коју је уочио Св. Кирил Јерусалимски при пређењу стања катихумена са стањем крштеног лица.<sup>2)</sup> Последње, путем учествовања у тајнама, не слуша о Царству, него слуша унутар њега. „Слушање о“ (περιηχειν) и „слушанье у“ (εφηχειν) треба да се сједине, и последње треба да пригрли и преобрази прво. Кад се реч „чује унутар“, то није нешто што човек граби, отима и замишља (=сва агресивност људског интелекта), него нешто што га грли и чини својим. Предлог εν (=у), када се упореди са περι (=около), тачно указује на заједништво заједнице као *sine qua non conditio* за мистицизам речи.

#### IV. СВЕШТЕНОДЕЈСТВЕНИ МИСТИЦИЗАМ

Свештенодејство, *Amt* (=служење) или Црквени поредак, аспект је Еклисиологије који наизглед има понајмање везе са мистичким искуством. Ипак би било непојмљиво изоставити овај аспект, који се налази у самом срцу Еклисиологије, ван нашег разматрања.

<sup>1)</sup> Кирил Јерусалимски, *Прокатахехисис 9* (Cyril Jerus, *Procatechesis 9*), (PG 33, 349A); речи одрицања (од Јавоха) на Крштењу су „божанствене“, пошто су „сабране из Божанственог Писма“.

<sup>2)</sup> *Procatechesis 6*, (PG 33, 344A-B). „Назаш си катихуменом, што значи слушање о тајнама (μυστηρία) споља... Више не слушаш о [њима] већ чујеш изнутра; јер пребинаше Духа ослада претвара твој ум у дом Божији“.

Шта омогућава да се код Игњатија Антиохијског види толоћ Божији у служби као што је Епископска, или толоћ Апостола у колегијуму презвитеријума, итд? Да ли је то јединственост некога ко нагиње мистицизму, или се може тумачити у односу на основне еклесијолошке принципе?

Одговор на ово питање зависи од опсега до ког смо спремни да применимо на Еклесиологију оно што можемо звати *иконична онтологија*. У културном наслеђу у ком преовладавају објектификација и индивидуализам у онтологији, немогуће је пренети идеју да се одређени свештеник понаша као *икона Христова* или апостолска. Икону у овом случају треба схватати на начин који се у основи разликује и од класичног грчког (углавном Платонског) и текућег западног тумачења „иконе“. У платонском смислу εἰκὼν (икона), слика учествује у нечemu што *већ постоји*. Истина је увек пред-постојећа. У иконичној онтологији грчких Отаца, εἰκὼν је „слика“ онога што ће доћи.<sup>11</sup> Истина овде лежи у будућности. Ово је на сажет начин објашњено код Максима Исповедника када каже: „ствари Старог Завета су сенке; ове Новог Завета су εἰκὼν; истина је стање будућих ствари“.<sup>12</sup> Ово је преиначење платонског виђења „слике“ и представља онтологију развијену на чисто библијској основи, позајмљеној од пророштва и апокалиптизма, на које смо се раније позивали (*види визија Исаије*). Свештенодејство, будући иконично у овом посебном смислу, само по себи је мистички догађај, који нам омогућава да окусимо од Будућих стварности, од Царства, без претварања свештенослужитеља у знак без онтолошког садржаја, или неко лично поседовање тог дара (=службе) у њему *character-a indelibilis*. И функционализам и „карактер“ теологије свештенодејства лишавају Црквену свештенодејство сваког мистичног садржаја. Насупрот томе, иконична онтологија, примењујући став партиципирања као *антиципације*, уводи у свештенодејство мистичну димензију верну захтевима Библије.

Затим, овај иконични мистицизам свештенодејства да би се догодио, изискује догађај заједнице. Ово је део *харизматске* карактера који имају сва свештенодејства у Цркви. Већ сам се позивао на 1 Коринћанима гл. 12-13 и значење које *харизма* (=благодатни дар) тамо има. Читав контекст је односни, релациони. Дух отелотворује тело Христово *овде и сада* као склоп свештенодејстава, од којих је свако неза-

<sup>11</sup> Климент Александријски (Clement Alex.) *Strom.* 4.22 (PG 8, 1352); Ориген (Origen), *In Jo.* 10,16 (PG 14, 333); 10,38 (PG 14, 380); Јевсевије (Eusebius), *Црквена Историја (Hist. Eccl.)* 1,3,4 (PG 20, 69); 1,3,15 (PG 20, 73); Стари Завет је εἰκὼν Новог: За друге Оне, међутим, Стари Завет чак није ни икони, већ скла (сенка); Методије Олимпијски, *Симбосион (Symposium)*, 5,7. (PG 18, 109); Јован Дамаскин, *Инаг.* 1,15 (PG 94, 1244); итд.

<sup>12</sup> Свети Максим, *Schol. in Eccl. Hier.* 3,3,2 (PG 4, 137). Питање ауторства је у суштини искитно, јер се ова уверења могу пронаћи и у другим Максимовим деловима.

висно. Партиципирање у свештенодејству Христовом прима облик уједињења свих дарова у заједници, која у историји осликава Царство које ће доћи. Свештенослужитељи су јоштајући пошто уводе верне у ту заједницу која пружа визију и предокушање Царства.<sup>1)</sup> Иконично, односно (=релационо) и харизматско, објашњавају једно друго. Поистовећење свештенодејства са даровима од стране Апостола Павла, у горенаведеном одељку, укључује мистицизам „тела Христовог“ који је у основи библијски.

## V. АСКЕТСКИ/ПОДВИЖНИЧКИ ИЛИ МОНАШКИ МИСТИЦИЗАМ

У контексту говора о многим благодатним даровима који изграђују Тело Христово, историја је препознала нарочити дар који је назван монах или подвижник (=аскета). Из разлога што се овај дар чврсто укоренио у Предању, и изнад свега зато што је у општем смислу повезиван са мистицизмом, морамо да му посветимо посебну пажњу.

Прва напомена коју ћемо направити је она која је, у светлу наше овдашње тезе, да је погрешно на искључив начин повезивати подвижништво са мистицизмом. Аскетски Оци су погрешно називани мистичким теологизма *par excellence*, нарочито на Истоку. Нигде у патристичком предању термин „мистик“ није повезан са Пустинским Оцима, док је сасвим нормално кориштење у вези са рукоположеним свештенством, нарочито Епископима,<sup>2)</sup> и то из разлога које смо већ изложили.

Ипак, иако аскета није уобичајено називан „мистик“ у Раној Цркви, ово представља начин мистичног искуства које носи своје сопствене карактеристике и треба да се доведе у везу са Црквеним мистицизмом у целости, на начин на који је овде описан. Које су то карактеристике?

Ако погледамо феномен Црквеног подвижништва са позиције његових историјских узрока и развоја у патристичком периоду, примећујемо да се овај феномен појавио у историји као облик наглашавања Есхатолошке природе Цркве у њеним крајњим захтевима библијског апокалиптицизма. Монах је био члан Цркве који је тако озбиљно прихватио библијску тврђњу: да ће Царство да продре у историју, судећи јој, и доводећи овај свет до краја, да је предузео посао рушења свих

<sup>1)</sup> Није случајно да је Максим своје дело назвао о Евхаристији Мистагонија (Мистагоџија), док представља Литургију као елику будућег Царства. Подједнако је важно то што је Синаксис стручни термин који користи да означи Евхаристију, тј. сабор заједнице. Не може постојати икона Царства без заједнице.

<sup>2)</sup> Погледати посебно Дионасија Арсонагита и сл. Максима

веза са овим светом, да би живео као грађанин Царства које ће доћи.<sup>1)</sup> Веровање да немамо „постојаног града“ него да чекамо „онај који ће доћи“<sup>2)</sup> образовало је полазну тачку подвижништва у историји. Есхатологија, очекивање и визија Царства<sup>3)</sup> лежи у основи Монаштва, и ово никада не би требало да се заборави када покушавамо да разумемо његов „мистицизам“.

Због овога раскидања са светом и историјом, монах је имао не само искуство историјске смрти као „изласка из света“, већ и искуство смрти свога „ја“. У овоме, образац је био Христос и Његов Крст, стварност већ присутна у искуству Крштења. Ово је подразумевало одређену врсту мистичког искуства које може бити названо *кеношичко*, и које се састоји од следећих елемената:

А) Одрицање од слободне воље. Исто као што је Син Божји у своје *кеносису* био послушан Оцу и „испразнио“ Себе од свега онога што би се могло назвати његовим сопственим (Филип. гл 2.) долазећи до пресудне одлуке у Гетсиманији, и речи: „Не моја воља, него Твоја да буде“ (Лк.22.42.), тако и монах треба да нађе старца, духовнога оца, коме ће принети своје пуно послушање.<sup>4)</sup> Интересантно је да приметимо да све ово подразумева хоризонтални однос, а не један индивидуални однос са Богом. Догађај *заједнице*, који карактерише сав харизматски живот, лежи у срцу подвижништва. Не постоји обезвређивање тела или било какав облик манихејског дуализма, којим може да се објасни првобитна намера Монаштва. Ту је у основи примена *кеношичкој* моделе Христологије на благодатно постојање, које се остварује кроз однос са другима, а не као индивидуално искуство.<sup>5)</sup>

<sup>1)</sup> За расправу о библијским основама раног Монаштва, његовој вези са идејом „одрицања од поретка света“ и вези са Христовом објавом Царства види Г. Флоровски, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Fathers*, том X његових *Collected Works*, 1987, 17-107.

<sup>2)</sup> Јевр.13.14;Филип.3.20

<sup>3)</sup> Св. Григорије Палама, *Triaage* I, I.4 Св. Јован Креститељ је био претеча монаштва, јер, попут њега, монашка заједница најављује близину *Парусије: Домаћа Господње*.

<sup>4)</sup> Важност повезивања подвижника са „старцем“ или учређом, као његовим духовним руководитељем, наглашена је од стране монашких ауторитета, попут Св. Јована Касијана, „On the Holy Fathers at Sketis and on Discretion“ у *The Philokalia* (Целобранљубље). Св. Симеон Нови Богослов, о коме види у Н.Ј.М. Тернер, *St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood* (1990), на различитим местима; Св. Јован Лествичник, Лествица, главе 52-53 (ed. Holy Transfiguration Monastery, Brookline, MA, 1978); и др. Ово предање дотакло се Русије углавном преко Св. Пајсија Величковског, светогорца, и доминантно је и Источном Православном Монаштву до данашњег дана. О овоме написао је у Bishop Kallistos Ware, *The Spiritual Father in Orthodox Christianity: Cross Currents* 24 (1974), стр. 296-313.

<sup>5)</sup> Тачно је да је усамљеност стање које су трајали први монаси, нарочито они који су одабрали да буду пустинци. Онест, чак и у овом стању монах не претпоставља да буде изолован од ближњих стихија и људија, већ бива у молитвеном односу са њима. „Ако би човек рекао у своме срцу – ја сам сам с Богом у овом свету – неће наћи мир“, то „Лиофангије“ Архимандрита Антонија (цитирано у Г. Флоровски, *The Byzantine Ascetic and Spiritual Father*, стр. 167.). Св. Василије Велики наје дате да

Б) Ово одрицање од слободне воље означава достизање слободе, *par excellence*. Слобода од сопствене воље је највиши облик слободе, јер страст себечувања је најчвршћа од свих страсти које вежу човека. У контексту задобијања ове слободе, монах истиче (опитује, доживљује) смрт и дотиче бездан ништавила.<sup>19</sup> Ово га чини да буде мистични причасник са највећим дубинама људског или пак створенога стања, са његовим падом и последицама које он има по постојање. Мистицизам подвижника је стога прва инстанца силаска у Ад, учествовање у стрепњи, страховима и смрти свих људи. Зато нико не зна боље шта то значи бити човек; нико нема дубљи однос са човечношћу и целокупном творевином од подвижника.<sup>20</sup> Ако евхаристијски мистицизам нуди укус Царства, онда Подвижнички мистицизам почиње тиме што нуди укус Пакла. Пустињски Оци су описани као најосетљивија бића у историји, као они који ридају чак и ако виде птицу како умире, као они који разумеју сваки вид људског греха и слабости, као они за које не постоји грешник коме се не може опростити или који барем не може бити вольен. Ово тајништво учествовања у палом стању човечијем изграђује Цркву као мистично Тело Христа Распетога. Овде се мора напоменути да ово није индивидуалистичко искуство; оно се заснива на слободи од самога себе.

Б) Ова слобода од самога себе води ка једном покрету проналажења сопственог идентитета не кроз *себе-исушање*, него кроз *другоја*. На неки начин она чини мистицизам да буде агапетичан (*agapetic*=*пун љубави*) или *ерошичан*, мада, на веома јасан начин га разликује од оног древног платоновог ероса, где љубав није слободна; где је љубав, све-

инистира на заједничком животу као идеалном монаштву (*Монашка Прамена - Reg. Fusius tract.7*; РО 31,928-933).

<sup>19</sup> Изрека св. Силуана Атонског: „Држи свој ум у аду, и не очајавај!“, цитирана и изванредно тумачена од стране о. Софронија (Сахарова), *The Monk of Mount Athos*, 1975., стр. 115-118: „Свест човека о његовој недостојности пред Богом, и његово самоосуђивање за сваки грех, на чудноват начин чине га сродним са Духом Истине, и ослобађа његово срце за Божанску Љубав. И са увећањем љубави и светлости истине долази откривење тајне искупитељског силаска Сина Божијег у пакао. Сам човек постаје пуније налик на Христа, и кроз ово уподобљавање Христу у „сиротовању“ (κενότητα) Његовога земаљског постојања он постаје сличан Њему исто тако и у пуноти вечнога живота. Њег обухвати сну твар, чак и бездане дубине пакла...“.

<sup>20</sup> У вези са овим важна је идеја (учење) о ипостасној основи (*hypostatic principle*) коју називамо код близенопочињешег архимандрита Софронија (Сахарова). Види његово дело: *We shall see Him as He is*, 1998., нарочито гл. 13., стр 190-220. Сва дела о. Софронија су заснована на овој идеји, према којој основина хришћанског живота јесте личност или *μαστις*, баш као што је и Бог „Онај Који Јесте“ као Личност или Личности. То се остварује кроз заједницу љубави, кроз послушање и кроз себесправљање зарад љубави према другоме. Ово чини човека да се односи према другом човеку као према „целокупном Адаму“ (*Words of Life*, 1996., стр. 16, 40). Молитва нуди овај начин да обухвати целокупно човечанство, не на некаква општи или нејасан начин, него кроз сваку конкретну људску ипостас или личност: „учењи да живимо са једном личношћу, ми учимо да живимо са милионима људи који су као та личност. На овај начин, ми узимамо постепено у дубоку патњу за сваколико човечанство (*Words of Life*, стр. 47). Види такође пјетну книгу: *On Prayer*, 1998.

зана законом привлачности, усмерена, на лено и добро. Човек не може да воли неког ко је ружан или ко је грешан, зато што такав човек не може бити привлачен човеку, једино може Богу. У подвижничком искуству, заснованим на кенотичкој Христологији, човек воли управо оно што је неосновано и ружно,<sup>1)</sup> и ово значи да неко може да воли без обзира на све рационалне узроке и последице. Овакав мистицизам се нуно разликује од форми које се односе на неодољиву привлачност душе и Бога као највећег Добра. Подвижник воли најпре и изнад свега грешника, не због снисходљивости или сажаљења, него због слободног, егзистенцијалног учествовања у палом човековом стању. Подвижнички мистицизам се не темељи на привлачности, зато што привлачност подразумева нужност; темељи се на слободном *kenosisu* од било чега што је привлачно<sup>2)</sup> кроз силазак у најдоње границе тварности до којих нас је пад све довео.

Г) Једино кроз овај слободан *kenosis* подвижник бива вођен до светлости Вајкрења. Светлост са Тавора, Светлост Преображења, коју су Исихасти тврдили да виде, дата је као резултат учествовања у страдању, у *кенози Христовој*.<sup>3)</sup> Опис догађаја Преображења Господњег садржи у себи назнаке овог страдања (Мт. 16,24; 17,12). Гледати нестворену Светлост Божију је мистично искуство које претпоставља учествовање у Христовом *kenosisu*. Не ради се ту, као што се мисли, о молитви и техници подвига нешто сличној оној коју налазимо у јоги.<sup>4)</sup> Реч је о учествовању у Мистичном Телу Христовом, у Његовом распетом облику, о заједничарењу у страдањима Христовим,<sup>5)</sup> а што је подвижнички доживљај у њиховој борби против страсти, а изнад свега против себељубља (φιλαυτία).<sup>6)</sup>

Стижемо до коначне напомене која се тиче епистимолошког аспекта Подвижничког мистицизма. Из историје зnamо да је Оригенизам, који је извршио јак утицај на монаштво на Истоку и на Западу, деловао са полазиштем да је човеку у том процесу задобијања божанског знања потребно да очисти ум од свих чулних ствари, и да се усредсреди на себе или на Бога, тако што ће созерцавати. Ово је у суштини исо-

<sup>1)</sup> Ово чини да љубав према иницијативама постане суштинска за подвижничко искуство, као што на томе инсистира Св. Силуан Атонски. Види код Архим. Софронија, *The Monk of Athos*, стр.69 и даље.

<sup>2)</sup> Подвижник се уздржава од природне привлачности не због негативног става према природи него да би био потпуно слободан да воли све, чак и оне неутиснене.

<sup>3)</sup> Види код Св. Кирила Александријског *Homil. diver. 9* (PG 77, 1009-1016), који јасно повезује славу Преображења са Христовим Страдањем.

<sup>4)</sup> У појашњењу овога од велике је користи поглавље о Исусовој молитви (*The Jesus Prayer-Methode*) у књизи о. Софронија, *On Prayer*, 1998.

<sup>5)</sup> I Пет. 4, 13; убореши Филип. 3, 10; Јевр. 2, 9-10.

<sup>6)</sup> Види I. Hausherr, *Philanthropie: De la tendresse pour soi et la charite selon S. Maxime le Confesseur*, 1952.

платонски мистицизам, и као такав био је осуђен у Светоотачком предању. Али, оно што је интересантно јесте начин на који се ова осуда додогодила. Изгледа да је личност Св. Максима Исповедника у овом случају била одлучујућа.<sup>1)</sup> Усвајајући принципе који су већ били присутни у типу Монаштва, познатом под именом „Макаријев“ тип, монаштво на Истоку све до Исихаста<sup>2)</sup> покушавало је да исправи Евагријанизам (Евагрије, ученик Оригенов) који је био одговоран за ширење горе поменутих оригенистичких погледа. Ово исправљање Евагријанизма је обухватило усвајање Макаријевих принципа да је орган знања и центар људског бића – *срце* (што је библијски појам – *καρδία*) а не *νοῦς* (=ум), и да је зато *νοῦς*, морао да се спусти до срца и уједини са њим. Овај принцип је касније примењен од стране Светогорских Исихаста у добро познатој техници око које се спорило.<sup>3)</sup> Виђено у светlosti онога што је овде изложено, све ово у коначној анализи своди се на мистичан доживљај заснован на љубави. Ми спознајемо Бога једино у очишћењу нашег срца (οἱ καρδίαι τοῦ Θεοῦ οφονται – the pure in heart shall see God),<sup>4)</sup> зато што срце није извор осећања, него је место послушности вољи „другога“, и тог коначног *par excellence* „Другога“, Бога. Јубав као стручни принцип подвижничког монаштва, јесте опет ствар човечијег пражњења сопствене себе-усредређености, екстатични пројекат, који нема никакве везе са људском самосвешћу, него са заједницом и односом унутар те *заједнице*.

## ЗАКЉУЧАК

Црквени мистицизам подразумева доживљај који нас удаљује од онога што се обично назива мистицизмом. Овде се јединство са Богом не догађа на нивоу свести (=разума). Проблематику мистицизма обично прати претпоставка да је орган (центар) духовности свест (разум). Стога, то се противи како знању тако и *незнанju*. Како год, ово претпоставља или води ка *инивидуализму* у мистичном искуству (доживљају). Пресудна ствар није оно што се дешава у *мени*, у мојој свести, него оно што се дешава *између мене и оној другој*. Знање извире из љубави

<sup>1)</sup> Види I.H. Dalmat, "Le doctrine ascétique de Maxime le Confesseur d'après le Liber Asceticus", *Irenikon* 26 (1953), стр. 17-39.

<sup>2)</sup> Види Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas*, стр. 135 и даље. Упореди мој текст у "The Early Christian Community" у едацији B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, *Christian Spirituality*, 1986, том. I, стр. 23-43.

<sup>3)</sup> „Срце управља целим организмом, и када благодат прихвати срце као свој сопствени део, онда оно парује над свим мислима и над свим органима; јер разум и све мисли дуне бораве тамо“, *Макарије Епизапски, Духовне бесеје (Spiritual Homilies)*, 15.20 (PG 34, 589). Св. Григорије Палама, *Тријаде (Triad.)*, I.2.3; II.2, итд., браћи Никифора Исихасту на основу Макаријеве антропологије.

<sup>4)</sup> Mt. 5,8.

и мистични доживљај није заокупљен оним што ја осећам и оним чега сам ја свестан. Црквени мистицизам усмерава човечију пажњу изван њега самога. Интроспекција и свест о себи самоме немају никакве везе са Црквеним мистицизмом. Дакле, познати Бога на начин на који Он познаје Самога Себе не може се постићи тако што ћемо ући у саму суштину Божанске самосвести, него тако што ћемо благодаћу Божијом ући у синовство (=усиновљење – *υιοθεσία*), које нам је дато кроз љубавни однос који постоји између Оца и Сина и Светога Духа, кроз однос који дозвољава свакој од ове Три Личности да потпуно зарони и обухвати другу, а у исто време да остане то што јесте. Знање које Бог Отац има о Себи Самоме јесује Син и Дух Светији; Син је истина (*αληθινός*) Оца, огледало у којем Он види Себе Самога.<sup>11</sup> Оваква онтологија личности (personhood), изражена не као свесност или сазнање,<sup>22</sup> него пре свега као однос (*σχέσις*) ствара основу тог мистичног јединства у Цркви. Црква као тело Христово указује на мистицизам заједништва и односа кроз које се један тако уједињује са „другим“ (Бог и наш близњи) да се образује једно нераскидиво јединство кроз које се другачијост (оног другог – *ῆτριμ. ἕτρες*) јасно показује, а учесници у овом односу су јасно и изричito развојени не као индивидуе него као личности.

Оваква врста мистичног јединства се заснива на Христолошкој основи, која је постављена на Халкидонском Сабору, према којој је једниство између човека и Бога остварено у Христу без дељења, али у исто време и без сливања, то јест, остварено је савршено јединство, које не да уништава, него подстиче *другачијост*. Црква као „Мистично Тело“ Христово јесте место где се на овакав начин Христолошки схватано „Мистично Јединство“ остварује.

*Са енглеској превела монахиња Анастасија (Ристић)*



<sup>11</sup> Св. Атанасије Велики, *Против Аријанаца* (*Contra Ariana*), 20-21 (PG 26, 54-57).

<sup>22</sup> Види напред, познавање 1 и 6.