

## Људска светост као објава светости Божије

Драга браћо и сестре, драге колеге, захваљујем се на љубазном позиву организатора и домаћина да узмем учешћа у данашњем нашем скупу, а у оквирима молитвене осмине за јединство хришћана. Част ми је и задовољство да се, заједно са својим колегама, показујемо као људи који негују дијалог. Само искреним дијалогом се може превазићи осећај самодовољности који се, као једна од суштинских манифестација људског пада, изражава кроз став да ми други, који је различит од мене по било ком основу, није потребан. У неговању и подржавању осећаја самодовољности верујући људи не би требало да учествују. У временима када и свет промовише дијалог као суштинску вредност наше културе верујући људи не смеју да заостају. Сувише често смо у историји били саблазан свету у својим искључивостима и самодовољностима.

Као што сте могли да уочите из наслова мога излагања вашој ћу љубави изложити неколико речи о светости из перспективе Православља, а на основу 1. Петрове посланице да су хришћани *род изабрани, народ свети који је позван да објављује та̑ арет̑с, дела или врлине*, како стоји у српском преводу, *Онога који нас дозва из таме*, а са основним циљем да подсетим да је светост коначна афирмација вечног постојања човека као непоновљиве личности, па самим тим и коначна потврда његове другачијности што би могао и требало да буде важан елемент у екуменском дијалогу.

Реч о светости је неисцрпна и непресушна и ја се нећу трудити да обухватим све аспекте овог појма. Задржаћу се на само одређеним њеним карактеристикама, како су оне разумеване у прошлости, а како данас, са жељом да потражим одговор на дилему изражену у наслову једног скорашњег зборника о светости, који гласи *Светост, једна заборављена визија*. Овако интригантан наслов изазива читав низ питања, попут: Шта је светост? Ко су свети? Да ли су, и ако да, како је могуће да сами хришћани забораве на светост? Да ли се менталитети постмодерне културе и религиозности директно супротстављају визији и тежњи ка светости?

## 1. Значење и развој појма светости

Светост се у хришћанском предању разумева као теоцентричан или, уже, као христоцентричан појам. Она не подразумева људско достигнуће, ма колико да је оно велико већ је искључиво дар Божији у степену личног односа са Личним Богом. У том односу једино што човек може да приложи је слободно отварање ка Богу и слободно прихватање воље Божији, без чега Бог не делује. Ап. Павле каже у 2Тим 1,9 Бог који нас спасе и призва призивањем светим, не по делима нашим, него по својој вољи и благодати датој нам у Христу Исусу пре вечних времена.

Први корак, дакле, који треба да начинимо ка разумевању светости је Светост Божија. Семитску реч *кадом* Седмдесеторица преводје са *áγιος* желећи да сачувају њено изворно значење раздвајања, изузимања. Бог је апсолутно различит, апсолутно Други у односу на све створено и чијем постојању се не може наћи паралела у створеном свету. Али, светост Божија није само својство Његове природе јер то онда не би много значило за нас. „Идентитет светости се не налази у *супстанцији* као таквој, него у Бићу које је слободно од граница *сопства* – у љубећој и екстатичној Личности“<sup>1</sup>, коју ми препознајемо, не на основу Његове моћи и силе која нас потчињава већ на основу кенотичке љубави према човеку.

Хришћанско предање као врхунац ове љубави види установљење Цркве којој је глава сам оваплоћени и васкрсли Син Божији из кога и она црпи своју светост. Тај епитет срећемо у најстаријим крштењским исповедањима вере, да би у Никео-Цариградском символу њему следовали и епитети апостолска, католичанска и једна.

Да се не бисмо сувише бавили општим местима, прећи ћу одмах на прву чињеницу коју желим да истакнем разматрајући питање извора светости, како Цркве тако и њених чланова. Православна теологија 20. века је од стране многих окарактерисана као евхаристијска јер је у Светој Евхаристији поново пронашла онај древни динамизам после неколико векова теолошког преиспитивања, па понекад и лутања. Тако, под Црквом не подразумевамо никакав апстрактни појам већ је то конкретна евхаристијска заједница коју

---

<sup>1</sup> Епископ Максим Васиљевић, *Светост: Божанска и људска*, Институт за теолошка истраживања ПБФ, Београд 2010., стр. 47

чине конкретни људи са различитим службама у њој и тако сабрани око свог предстојатеља тј. епископа и црпећи свој идентитет од Христа, чине Његово Тело. Тако је свака евхаристијска заједница видљиво Тело Христово<sup>2</sup>. И ово је сада акценат: евхаристијска заједница је есхатолошка заједница. „Есхатолошки идентитет Цркве указује на то да ће последњи догађај свеопштег васкрсења у Христу дати истинито постојање Цркви“<sup>3</sup>, а које ми сада предокушамо у загонетци тј. у икони. Тако се и светост Цркве поистовећује са вечним постојањем, а бити свет, следствено томе, значи „вечно постојати у заједници са Христом“<sup>4</sup>.

Речју, оно што желим да нагласим у вези са светошћу је њен есхатолошки карактер који се у историји манифестује учешћем у Светој евхаристији која и јесте сам извор светости. Само тако можемо да разумемо речи *светиње светима* непосредно пред свето причешће у Литургијама Св. Јована Златоуста и Св. Василија Великог, а затим из, на пр. Дидахија (2. век?) „ако је ко свет, нека приступи, а ко није нека се покаје“<sup>5</sup>. Овакав садржај светост има у новозаветној литератури, а посебно код ап. Павла.

## 2. Нови садржаји у схватању светости

Историја није стала на овом почетном разумевању мерила светости кроз учешће у Св. евхаристији. У даљој историји можемо пратити својеврсни развој схватања тог појма. Он је, генерално, имао тенденцију сужавања од свих ка некима али и просторног померања из света у пустињу, из парохијске цркве у манастир, из лађе цркве у олтар и на чему бих желео, у наставку, да се више задржим.

После епохе гоњења је тај назив приписиван мученицима и исповедницима, а још касније и после гоњења, другим упокојеним хришћанима који су на различите начине, а нарочито подвигом пројавили евхаристијско-агапијски хришћански етос. Овакво сужавање појма још увек није спорно, али када црквено тело у некој тачки историјског кретања почиње да заборавља евхаристијски тј. есхатолошки свој идентитет онда се неизбежно окреће ка историји, ка моралном животу и натприродним поступцима. И то је,

---

<sup>2</sup> Види детаљније Епископ Игнатије Мидић, *Биће као есхатолошка заједница*, Одбор за просвету и културу Епархије браничевске, Пожаревац 2008., стр. 151 и даље

<sup>3</sup> Исто, стр. 155

<sup>4</sup> Исто, стр. 155

<sup>5</sup>

мање више, и данас већинско разумевање светости. Свети су над-људи, изузетно чистог моралног живота најчешће праћеног и натприродним даровима. Међутим, како сам већ рекао, поред овог садржинског померања десило се током историје и просторно померање појма светости од наоса ка олтару или боље речено, од лаоса према клиру.

Превласт свештеничког сталежа у религијском животу је уобичајена карактеристика свих религија – од анимистичких до сложених монотеистичких религија. Посреднички положај, улога посредника између „неба и земље“, ма у ком религијском кључу тумачили ове појмове, дају свештенству посебан положај унутар религијске заједнице. Овакве тенденције у Хришћанство улазе посредством теорије о посвећењу коју је, сматрамо, потребно подробније, и историјски и теолошки анализирати.

9. канон Неокесаријског сабора одржаног 315. године каже следеће:

*Презвитер произведен (у чин) који је телом сагрешио пре тога и исповеди да је пре рукоположења сагрешио, нека не приноси (Литургији) остајући у чину због остале ревности. Јер кажу многи да рукоположење изглађује остале грехе ...<sup>6</sup>*

Као што видимо, врло рано, већ почетком 4. века имамо наговештај паралеле између крштења и рукоположења – да и света тајна рукоположења мења природу рукоположеног те као и крштење спира пређашње грехе, сем телесних, тј. блуда, како овај канон тумачи Алексије Аристин у 12. веку<sup>7</sup>. Последица оваквог теолошког става, што и чини суштину теорије посвећења је да се сада само црквено тело раздваја на оне који су рукоположени тј. посвећени и на остале, непосвећене чланове Цркве. Коначна афирмација те теорије се десила онда када су дарови на рукоположењу почели да се схватају као индивидуални посед рукоположеног и нису више, превасходно, ствар заједнице.

Крајње последице ове теорије никада нису, а засигурно никада и неће бити прихваћене у Православној Цркви. Она је остала у оквирима израза горепоменутог канона да „неки кажу“ али, са друге стране, то не значи да ово схватање није оставило озбиљне последице на црквени живот.

---

<sup>6</sup> *Свештени канони Цркве*, превод еп. Атанасије (Јевтић), Београд 2005, 235

<sup>7</sup> Исто 236

Прва последица је термилошке природе. Чланове Цркве који нису рукоположени се најчешће у словенским црквама називају мирјанима тј. световњацима. Они би, дакле, били људи који припадају свету што у теолошкој терминологији подразумева одсуство Духа Светог. Светско је оно што је непосвећено, ван Цркве и што се противи Духу. Како су онда, запитаћемо се, крштени и миропомазани људи, хришћани - световњаци? На основу чињенице крштења овакав став је немогућ, али на основу чињенице рукоположења сасвим могућ. Ако бисмо још даље да идемо, могли бисмо рећи на основу ове терминологије да се на крштењу и миропомазању и не задобијају дарови Духа Светог као што се то дешава на рукоположењу. Овакво схватање се противи искуству Цркве али, и непрекинутој вековној пракси крштавања било деце, било одраслих. Крштени је постао члан народа Божијег, лаик и задобио дарове Духа Светог, што ће рећи рукоположен је за обављање службе лаика у Телу Цркве.

Даље последице теорије посвећења које можемо назначити су различита дисциплина и учесталост причешћивања и сл. што генерално значи мању или већу пасивизацију лаика у области богослужења. Иако у Православној Цркви епископ или презвитер не може сам да служи Св. евхаристију, тј. евхаристије нема без сабрања народа Божијег, ипак лаици у Цркви постају најчешће само корисници сакралних добара које „производе“ свештеници. Мора се признати да професионализација и подела занимања коју доноси модерност иде на руку оваквом виђењу односа клира и лаика. Клирици су експерти за свето. Лаик, сада у значењу неупућеног, незналице, непрофесионалца, уколико му је потребна нека услуга из области светог одлази и тражи помоћ професионалца, баш као и у свим другим областима. Теолози 20. века су и на Истоку и на Западу много мастила потрошили и труда уложили не би ли повратили достојанство и харизматску природу лаичке службе. Резултати тих напора нису занемарљиви.

Да се вратимо сада саморазумевању Цркве, односно како Она сама види сопствено добро функционисање. Црква представља заједницу служења. Она се састоји од оних који су се слободно определили да служе Господу и ближњима али, не искључиво на основу својих знања и способности, иако се она не искључују, већ, превасходно, на основу воље Божије која се манифестује даровима Духа Светог. Дарови се дају на активност, за „саздање Тела Христовог“ (Еф 4,12), а не за пасивност. У Цркви су пасивни само

катихумени и покајници. Служба и дар се поистовећују те је тако немогуће раздвојити, бар теоретски, институционалну од харизматске структуре Цркве. А пошто је структура Цркве органска то подразумева различитост дарова: „И Он даде једне као апостоле, а друге као пророке, једне као јеванђелисте, а друге као пастире и учитеље за усавршавање светих у делу служења...“ (Еф 4,11-12). Целокупна структура Цркве<sup>8</sup> се заснива и проистиче из структуре евхаристијске заједнице која је икона есхатона. Лаици, презвитери и ђакони сабрани око епископа, тј. све службе заједно сачињавају Народ Божији који служи свом Господу. Различитост служби не нарушава јединство Цркве<sup>9</sup>, напротив. Разликовање народа од предстојатеља такође не нарушава јединство Цркве. Ни једна од служби нису саме по себи Црква. Оне се не могу рангирати ни по значају, а поготову не по „количини“ благодети које претпостављају. Различите службе не стварају онтолошке разлике између њихових носилаца. Логика теорије посвећења да је превасходна последица рукоположења промена природе рукоположеног, а тек другостепена служење<sup>10</sup>, не одговара искуству Православне Цркве. Онтолошка разлика постоји само у односу крштени – некрштени, а не у оквирима Тела Христовог. У њему су сви свети и свештеници, односно служитељи Господу своме.

Сумирајући овај еклисиолошко - историјски део излагања желим да поновим две чињенице које сам пошао да акцентирам у вези са светошћу. Прва је да она има есхатолошки карактер и друга, да је светост догађај заједнице одн. евхаристијске заједнице, а не индивидуални посед.

У наставку бих желео да поново кроз ове две карактеристике размотримо савремену религиозност у оквирима Православне цркве у Србији као традиционалне цркве на тим просторима, а што није неvezано са ситуацијом у осталим традиционалним европским црквама. Потражићу одговор на питање да ли савремени религијски менталитети доприносе утемељењу хришћанског живота и јеванђелске вере, а посебно како се односе према светости.

---

<sup>8</sup> Види Јован (Зизјулас), митрополит пергамски, *Православље*, превод са италијанског Ружица Савић и Драгана Пашти, Београд 2003, 20-33

<sup>9</sup> Афанасјев, наведено дело, 17 и даље

<sup>10</sup> Исто, 26

### 3. Светост и савремени религијски менталитети

Сва социолошка истраживања спроведена у Србији од деведеситих година па надаље показују изузетно повећање процента самодекларисане религиозности. Да бих показао размере те промене искористићу резултате како последњег емпиријског истраживања из 2013. године које је спровела група истраживача на челу са др Мирком Благојевићем, а на репрезентативном узорку од 1056 студената треће године и то 854 са државних и 202 са приватних универзитета у Србији тако и она најранија проф. Драгољуба Ђорђевића из Ниша.

Проф. Драгољуб Ђорђевић је 1982. године спровео у доминантно православном, нишком региону истраживање религиозности становништва и закључио да је процес секуларизације на православно хомогеном простору пустио дубоке корене и узео највише маха у односу на све остале конфесионалне просторе. Неки видови религиозне свести и религиозне праксе су, према Ђорђевићевим истраживањима, дошли до ишчезнућа<sup>11</sup>. До сличних резултата је поменути професор дошао и 1985. године овог пута истражујући религиозност нишких студената. Упоредимо сада резултате до којих је дошао Благојевић 2013. са резултатима Ђорђевића из 1985. године. Подсећамо да су и једно и друго истраживање рађени на специфичном узорку студентске популације. Изнећемо само оне податке који су потребни за нашу анализу.

Према индикатору конфесионалне идентификације студенти се као православни изјашњавају 2013. у проценту од 79,1, а 1985. – 65,6%. Према личној религијској самодекларацији, дакле као религиозни и припадници традиционалне верске заједнице 2013. – 55,8%; 1985. – 2,9%; као религиозан и не припада ни једној верској заједници 2013. – 11,4%, за 1985. немамо податак; као нерелигиозни 2013. – 6,9%; 1985. – 51,2%; као убеђени атеиста 2013. – 5,6%; 1985. – 29,7%. Дакле, 2013. је 69,2% религиозних студената наспрам 2,9% 1985. и 18% нерелигиозних 2013. наспрам 80,9% 1985. године<sup>12</sup>. Резултати истраживања Хришћанског културног центра из 2010. године на узорку опште популације

<sup>11</sup> Ђорђевић Драгољуб, *Бег од цркве*, Нота, Књажевац 1984.

<sup>12</sup> Благојевић Мирко, „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“ у *Постсекуларни обрт*, Београд 2013. стр. 11 и даље

од 1219 испитаника су показали сличне проценте: 67, 3% верује да Бог постоји и 20,4% да постоји нека врста силе која може бити Бог<sup>13</sup>.

И само на основу ових података може се, чини ми се, с правом подржати десекуларизацијска теорија јер су људи не само у српском друштву, већ и широм Европе, а нарочито широм света, религиозни у врло високом проценту.

За српско друштво се, такође, може закључити да се „данас православно хомогено српско подручје више не може препознати као подручје у коме су обреди актуелне религијске природе изузетно еродирани а становници у „бегу“ од религије и цркве“<sup>14</sup>.

Међутим, уколико се погледају и други индикатори, попут религијске праксе, познавања основа вере и сл. слика се драстично мења а што нам и сопствено искусно говори. Поменућу само један резултат истраживања религијске праксе испитаника. Студенти у истраживању из 2013. године бар једном месечно учествују у литургији у проценту од 9,2, неколико пута годишње 35,7% и никада 51%<sup>15</sup>; општа популација 2010. године 17,1% бар једном месечно, неколико пута годишње 40,9% и никада 42%<sup>16</sup>.

Овако велика разлика у процентима између самодекларисано религиозних испитаника и оних који редовно учествују у литургијском животу је очигледан знак да треба да будемо врло опрезни у сопственом оптимизму. Он је оправдан уколико као параметар узмемо стање из 1985. кад истраживања показују проценат од 0,3% учествовања студентске популације у литургијском животу бар једном месечно<sup>17</sup>, али не и генерално. Ово нас подсећа да треба да се вратимо анализи религијске ренесансе са хришћанске тачке гледишта.

Као полазна тачка треба да нам послужи констатација да самодекларисана религиозност и хришћанска вера нису исто. Та се чињеница често занемарује у црквеним круговима када из најразличитијих друштвених, обично не и из еклисиолошких разлога

---

<sup>13</sup> *Религиозност у Србији 2010.*, ХКЦ, Београд 2011., стр. 207

<sup>14</sup> М. Благојевић, „Религиозна Европа, Русија и Србија: јуче и данас“ у *Философија и друштво* 3/2008, Београд, стр. 251

<sup>15</sup> Благојевић Мирко, „Савремена религиозност студената и десекуларизација српског друштва“ у *Постсекуларни обрт*, Београд 2013. стр. 51

<sup>16</sup> Исто

<sup>17</sup> Исто



покушавамо да због сопственог друштвеног потврђивања а понекад и самозадовољства, тријумфалистички истакнемо овај аргумент високог процента религијске и конфесионалне самодекларације. Данашња постмодернистичка религиозност у својој ренесанси не значи повратак на традиционално, у Цркви утемељено и живљено хришћанство. Она „nosi u sebi свашта, a katkada baš ništa zajedničkoga s autentičnim kršćanskim iskustvom stvarnosti“<sup>18</sup>.

### Основне теме и веровања постмодерне религиозности

„готово нечујно и несвесно умеју да се споје и са хришћанским веровањима и са научним дискурсом тако да Ново доба, по много чему, постаје невидљива религија коју појединци суочени са тегобом и тескобом живота у технолошкој ери, нехотице интериоризују као врсту могућег спасења у беспућу у коме се налазе. Нехотице, јер многи постулати Новог доба могу да се открију код оних који верују да су правоверни хришћани, као и код оних који су уверени да уопште не верују“<sup>19</sup>

Нова религиозност је стање свести, менталитет савременог човека који се формира и шири, пре свега, средствима масовне комуникације градећи и ширећи једну глобалну мрежу и то кроз омиљене теме попут личне среће, индивидуалног успеха, здравља подигнутог на ниво светости, младости, лепоте и много весеља и уживања у животу. Једном речју „čovек postmoderne је еротично неутажив у својој narcističkoј жеђи за vlastitom ispunjenošću i ostvarenjem“<sup>20</sup>. Тако се, на крају, намеће закључак да је религиозност постмодерне у својој главној струји, заправо религијски индивидуализам у коме лични елемент искуства нарцисоидног типа односи превагу над свим осталим без икаквог додатног критеријума у процени тог искуства. Кад говоримо о личној срећи као врховном идеалу онда је јасно да се она мора остварити *hic et nunc*, а не одложено, а посебно не у есхатону. Тако бисмо, на крају, могли да закључимо да менталитет савремене религиозности не доприноси реafirмацији светости као животног циља и идеала већ је, напротив, својом утемељеношћу на историји и биолошкој човековој ипостаси заправо противник јеванђелске визије светости што додатно компликује пастирску делатност традиционалних цркава у којима није потпуно јасна граница између Цркве и света и у којима носиоци савремених религијских менталитета нису људи споља већ они који себе најчешће сматрају члановима Цркве.

<sup>18</sup> Matulić Tonči, *Metamorfoze kulture*, GK, Zagreb 2009., стр. 780

<sup>19</sup> Ђорђевић Јелена, „Западна цивилизација наставља трагања“ у Lakroa Mišel, *New age ideologija Novog doba*, Klio, Beograd 2001., стр. 95

<sup>20</sup> Mardešić Željko, *Rascjep u svetome*, KS, Zagreb 2007., стр. 451

#### 4. Закључна разматрања

Преовлађујуће схватање светости већ дуго времена почива на одређеној врсти елитизма, да Свети Дух преображава и посвећује само одређене појединце због њихових изузетних заслуга. Да је светитељ онај који има „моћ“ и беспрекорну моралну чистоћу. Тако се формира један светитељски стереотип у виду усамљеног подвижника који комуницира са Господом у неком пустињском окружењу. Као што можемо да приметимо ни овакво схватање се не ослања на есхатологију, а поготову не на евхаристијску заједницу.

Закључујући, могу још једном да истакнем да сам овим излагањем желео да подсетим да светост никако не сме да буде заборављена визија, али са својим новозаветним карактеристикама - да је она есхатолошке природе и да „подразумева стварност заједнице, и то *communio sanctorum*. „Светитељ је односни (релациони) појам“<sup>21</sup>. Светост се у свом новозаветном значењу пројављује као испуњење крштењских завета кроз активно и потпуно учешће у Светој евхаристији где су хришћани *род избрани, народ свети* и тек онда ми који смо по природи створени и несвети, „земљани судови“, објављујемо врлине Божије тј. Његову Светост.

---

<sup>21</sup> Епископ Максим Васиљевић, *наведено дело*, стр. 68