

Јован Мејендорф

СВЕТИ ВАСИЛИЈЕ ВЕЛИКИ, МЕСАЛИЈАНСТВО И ВИЗАНТИЈСКО ХРИШЋАНСТВО

Рано хришћанско монаштво било је спонтан и популаран (народни) покрет. Велики број људи и жена, следећи примеру неколицине вођа, изабрали су различите облике монашког живота, без претходног планирања или формалног припремања. У 4. веку, Египат, Палестина, Сирија и источна Мала Азија доживели су појаву овог покрета, и његово дејство на живот хришћанске Цркве уопште се показало врло брзо као стварни изазов: духовни, еклисиолошки и теолошки.

Историјски је лако наћи узорце хришћанског монаштва у пре-хришћанском Јудејству, или у понеким стојичким и неоплатонским струјама, али су монаси једино у Хришћанству добили уистину централну духовну улогу, посебно на Истоку. То је неизбежно покренуло питање хришћанског институционог поретка, хришћанске духовности и хришћанске теологије. Чињеница да се ниједан хришћански вођа није супротставио монашком покрету као таквом, указује на једнодушност са којом је било прихваћено да монаштво изражава неке основне аспекте хришћанске вере. Али, у исто време, скретања и претеривања у монашким идеалима код појединих група брзо су постала видљива и спорна. Било је неопходно поставити питање норме и дисциплине. Већ и само постојање одређене категорије хришћана, који воде посебан начин живота и оснивају своје властите организације, неизоставно намеће питање јединства Цркве.

Све велике вође хришћанске Цркве 3. и посебно 4. века, сусреле су се са овим проблемима. Неки интелектуалисти, као Ориген и Евагрије, покушали су да изграде философски и теолошки систем који би служио као основа за монашку духовност и начин живота. Други пак, као свети Атанасије Александријски, у своме „Животу светог Антонија“, створили су лик монашког светитеља — *βσιος* — византијске хагиографије — који је на крају прихваћен, заједно са старијим ликом мученика, као образац и идеал за будуће нараштаје. Али нико боље од светог Василија Кесаријског није схватио утицај монаштва на Цркву у целини, и зато је он настојао да овај феномен схвати у оквиру хришћанске теологије и еклисиологије, тако да би монаштво могло да се прими и угради у целосну визију Хришћанства.

У овом чланку, мој циљ није да поново у детаље опишем учење светог Василија Великог о монашком подвижништву. Неколико од-

личних научника обрадили су то до исцрпности. Предмет који мене посебно интересује заиста припада историји Источног Хришћанства уопште. То је питање духовног вођства у области учења и дисциплине, које су представници монаштва — било индивидуално или групно — врло често присвајали и практиковали. Чињеница је да, кроз цео византијски период, постоји изобиље примера да монаси доводе у питање ауторитет епископа (и, несумњиво, императора), бранећи било халкидонско православење или, супротно томе, монофизитство; они заступају поштовање икона; одуширу се компромисима на пољу морала или црквене дисциплине и, често, прекидају заједницу са постојећим црквеним властима у име онога што они сматрају за истину. Штавише, монашки писци у Византији, као свети Симеон Нови Богослов, почетком 11. века, или исихасти у 14. веку, тврдили су на теолошким основама да монаштву припада руководство које је иначе ствар духовног ауторитета. Овај правац у историји Византијског Хришћанства често се доводи у везу са утицајем који су имала дела тзв. Псевдо-Макарија, а за Псевдо-Макарија речено је, опет, да представља мисао такозваних месалијанаца, духовне секте која се представљала поретку у Цркви и њеним светим тајнама и која је имала широке огранке у каснијем средњовековном добу. Контемплативно монаштво, које симболизира Макарије, које је у стварности постало главни правац источне хришћанске духовности, често је од западних научника сумњичено за крипто-месалијанство, антиинтелектуализам и харизматички фанатизам. Да ли је ова сумња оправдана?

По моме мишљењу, свети Василије Велики и његови списи о монашком идеалу морају се узети у обзир у овој расправи, не само зато што је његов ауторитет кроз векове био неспоран у свим круговима византијског монаштва, него и због тога што је он сам био директно у додиру са оним раним облицима аскетског и духовног живота, где је месалијанство ухватило своје корене. Био је то круг Евстатија Севастискског, чији утицај на мисао о монаштву и самог светог Василија признају проучаваоци овог периода.¹

1. Свети Василије, евстатијевци и Црква

У време када се свети Василије посветио идеалима хришћанског монаштва (358. г.), монашки покрет већ је цветао у источној Малој Азији. Свети Василије не само да је одмах могао да се придружи постојећој аскетској средини, него је више од једне деценије он себе сматрао, у извесном смислу, за Евстатијевог ученика и доброг друга. Евстатије је био еминентни духовни вођа који је, као и свети Василије, касније уздигнут до епископског чина, поставши око 356. г.

¹ Сравни посебно *F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe. Eine patristische Studie* (Halle, 1898); *D. Amand, L'ascèse monastique de Saint Basile: Essai historique* (Maredsous, 1948); стр. 52—61; и неколико студија од *J. Gribomont-a: Le Monachisme au IV siècle en Asie Mineure: de Gangres au Messalianisme*, »Studio Patristica« II (Berlin, 1957), стр. 400—415; *Eustathe de Sebaste*, in »Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques«, vol. 16 ((Paris, 1967), col. 26—33; *St. Basile et le monachisme enthousiaste*, »Irenikon«, tom. 62 (1980), стр. 123—144.

митрополит Севастије у римској Јерменији, провинцији која је граничила са Кападокијом.

Однос који постоји између Евстатијевог учења и аскетске науке светог Василија има врло велику важност за нашу тему. Пошто Евстатијева дела нису сачувана, позиције његове групе могу се оценити у првом реду на основу канона помесног Гангрског сабора, који је одржан око 340. године и који је донео одредбе које осуђују нека аскетска учења Евстатијева. Ова учења су у себи садржавала отворено одрицање брака и породичног живота (канони 1, 9, 10, 14, 15, 16) и, дакле, брачног свештенства (канон 4); затим, стварање одвојених монашких заједница, независних од епископа и свештеника (канони 5, 6, 7, 8, 11), и практиковање таквога поста који је пренебрегавао утврђене критеријуме, као што је прослављање Дана Господњег. Евстатијевци такође нису никада јели месо (види каноне 2, 18. и 19).

Нема изгледа да је свети Василије, који је био друг Евстатијев до 373. године, дакле дуго после Гангрског сабора, званично признао ваљаност гангрских одлука. Ово је, свакако, доста разумљиво, јер су епископи сакупљени у Гангри под председништвом злогласног Евсевија Никомидијског, најеминентнијег између дворских подржавалаца аријанства у последњим годинама владавине цара Константина, били углавном аријанци. Евстатије је, напротив, припадао групи умерених омиусијанаца и, око 369. године, званично је одобрио православну никејску веру. Тако су се Евстатије и свети Василије слагали у своме учењу и припадали једној истој црквеној групи. Дуго пријатељство ове двојице људи почивало је и на њиховој заједничкој оданости монашким идеалима. Њихово касније неслагање (после 373 г.) било је у томе што је Евстатије одбио да прихвати једносупштност Светога Духа са Оцем и Сином (тј. постао је духоборац).

Не може се са сигурношћу рећи да ли је Евстатије лично делио екстремни аскетизам који је осуђен у Гангри, или су те погрешке припадале само неким прекомерно ревносним члановима из његовог круга. Ова последња могућност изгледа нам више вероватна. Евстатије је после свега ипак постао митрополит, што је са собом повлачило званично признање постојећих црквених пракси и ослобођеност од аскетског екстремизма. Тако дознајемо од св. Епифанија казивање о екстремном „Евстатијевцу“, презвитеру Аерију, који је одбио да изврши послушање које му је наложио његов митрополит — да руководи кућом за сиромашне у Севастии. Аерије, који је као и остали екстремисти социјални рад сматрао за непотребан, прекинуо је са Евстатијем у име екстремног аскетизма.²

Међутим, нема сумње да је не само Евстатије него и његов друг свети Василије припадао монашкој средини која је осуђена у Гангри, иако он није делио екстремизам неких чланова те средине. То се јасно види у Аскетикону (= Монашким правилима) светог Василија. Не осуђујући брак, свети Василије јасно препоручује растављање, које се добровољно прихвата ако један од брачних другова одлучи да се посвети монашком животу.³ Супротно Гангрском сабору, који забра-

² Св. Епифаније, Panagion, 75, изд. К. Holl, III (Laipscig, 1933), стр. 333—340.

³ Велики Аскетикон (= Велика правила), 12. PG 31, 948С—949А; енглески превод W. K. L. Clarke, London, SPCK, 1925, стр. 173.

њује манастирима да примају одбегле робове (канон 3), Василије више воли ризик социјалне непослушности и последица тога.⁴ Такав је и његов однос према плаћању државних такси: монах је у потпуности разрешен од свих социјалних обавеза.⁵ У ствари, однос Василијевог и Евстатијевог монашког идеала иде чак и дубље од ових примера етичког понашања. То дубље јединство инспирације недавно је описао Павле Федвик⁶ и оно говори много о питању које нас занима у овоме чланку.

Свети Василије а вероватно и Евстатије истицали су монаштво не као посебан ред, не чак ни као партикуларну категорију хришћана, него као идеал за „комплетне“ или „савршене“ хришћане (τέλειο χριστιανός), који сачињавају црквену заједницу. Када у монашким правилима свети Василије говори о братству, он под тим не подразумева манастир него Цркву. Сви историчари монаштва оцртали су светог Василија као снажног и изразитог противника индивидуализма, отшелништва схваћеног као лични подвиг, и као заступника *киновије*, гј. „заједничког живота“. Монашке вође на Истоку и Западу, као што су свети Теодор Студит и свети Бенедикт Нурзијски, били су инспирисани Василијевићем наглашавањем љубави и заједнице. Заиста, свети Василије увек понавља да човек није никада индивидуално самодовољан; да свима људима треба пријатеља који ће их опоменути и укорити за њихове погрешке; да усамљенички живот није повољан за дела милостиње без које хришћанство не би могло да постоји; да се дарови Светога Духа увек примају у заједници са другима и за друге. Сви ови прописи постали су суштински за *киновијско* монаштво. Такође, свети Василије није стварао или издавао посебне монашке заједнице, што је свети Пахомије, први отац *киновијског* монаштва, чинио у Египту. Сво тежиште његовог учења било је на изграђивању целокупног тела Цркве. По његовом схватању, они који се труде да постану „савршени хришћани“ кроз безбрачни живот, послушност према својим руководиоцима, чињење дела милостиње, не треба да се одвајају од црквене заједнице, него само од светских добара, постављајући на овај начин свима пример. Њима је стриктно забрањено да одржавају одвојене евхаристијске скупове, што ће касније бити случај у монашкој *киновији*, и, свакако, да не остају без светих тајни дуго времена (као што су отшелници често чинили по угледу на св. Антонија). „Савршени хришћани“ светог Василија су пре позвани да остану у друштву, водећи оно што Французи понекад зову *vie dévotée* (одан, посвећен живот).

Гангрски сабор је вероватно био у праву када је у кругу Евстатија Севастијског открио извесне екстремне смерове. Ти смерови су били осуђени у канонима. Не постоји, међутим, никаква евиденција да је свети Василије икада одобрио оваква претеривања. Он заиста никада није захтевао обавезну безбрачност или да је осуђивао брачно свештенство, нити је сматрао да су савршени подвижници изнад дела

⁴ Ibid., II, PG31, 948AC; превод стр. 172—173.

⁵ Ibid., 8; PG 31, 936D; превод, стр. 167. Ове и друге паралеле између учења осуђених у Гангри и учења Св. Василија описао је *J. Gribomont* у своме раду *Le monachisme*, стр. 405—406.

⁶ Црква и харизма управљања код Василија Кесаријског (на енглеском) (Toronto 1979), посебно стр. 12 и даље, и стр. 156—160.

милостиње. Такви захтеви би водили у супротном правцу од онога што је био његов главни интерес. Он никада није оправдавао посебну класу аскета који би нарушавали јединство Цркве. Свети Василије је био можда мало и наиван када је веровао да се ово јединство може одржати просто умереним испуњавањем аскетских прописа и, при томе, постављајући подвижнички образац за све хришћане. Али, он је баш то и чинио у својим Монашким правилима, Писмима и у читавој својој служби. Ако читамо дела светог Василија, видећемо да се нигде не говори да су „монаси“ држали специјалну дисциплину, која би се разликовала од оне осталих чланова Цркве. Своје следбенике Василије увек назива просто „хришћани“, док их истовремено позива ка „савршенству“.⁷ Тек онда када се монаштво заиста развило у посебан и канонски одређен део хришћанског друштва — развитак који се догодио под утицајем таквог монашког законодавства каква су „Правила светог Пахомија“ — тек тада су Правила светог Василија почела да се читају као монашка правила. Његово настојање да живот у Цркви буде живот у заједници, приписано је онда монашкој заједници као посебном телу. Али то није била лична намера самог светог Василија.

Имамо довољно разлога да верујемо да се свети Василије није слагао се прекомерним аскетизмом, колико ни оци Гангрског сабора. Али, уместо једноставне осуде оваквих претеривања, што су учинили гангрски оци, он је ставио идеале „евстатијеваца“ у оквиру есхатолошке и пневматолошке концепције саме црквене заједнице.

Свакако, неки облици аскетског живота у посебним заједницама постојали су и у време светог Василија, али он је третирао такве заједнице као локалне „цркве“. То се посебно види из употребе новозаветног израза *προσῆτος* да би се означио вођа братства код светог Василија, а тај се израз у Новом Завету (1 Тим. 5, 17; ср. *πρόστατος* — Рм. 12, 8; Сол. 5, 12; 1 Тим. 3, 4) такође употребљава за „председавајућег“ на ехаристијском скупу у једној локалној (помесној) Цркви.

Ово очигледно сливање и мешање у делима светог Василија између аскетског идеала и хришћанства као таквога, на једној страни, и између сакраменталног вођства које припада епископима и харизматичке службе монашких заједница, на другој страни, још више покреће питање које се тиче природе дарова знања, учења и управљања. Стварно, свети Василије је јасно учио да се дар знања, који припада „поглавару“, такође даје и целој заједници хришћана, тако да је учитељ одговоран пред том заједницом те тако њему може да суди „тај исти народ који му је поверен“.⁸ Када он опомиње предстојатеље (*προσῆτους*), као учитеље речи, да треба да и практикују оно што проповедају, онда је то код Василија више него обично морално упутство. Са осталим Кападокијским Оцима он је увек одбијао да прави јасну разлику између личне светости и дара проповедања — разлику која је тако јасно одређена на Западу од светог Августина у његовој полемици са Донатистима. За светог Василија — и за хришћански Исток уопште — теологија захтева лично искуство и контемплацију. Отуда је могућ парадокс и извесни конфликт између институционал-

⁷ Види P. Fedwick, нав. дело, стр. 165.

⁸ Морална правила, 36. PG 31, 844D—845A.

ног и харизматичког вођства и они нису решени у Василијевском схватању Цркве иначе осим у смислу јединства Цркве кроз Евхаристију и кроз духовне дарове Светога Духа, који су разноврсни и укључују, у једном истом телу Цркве, како дар вођства тако и дар послушности.⁹ Но, у једној црквеној заједници не постоји јасна јуридичка или канонска дефиниција руководства и послушности. Извесно је, међутим, да се свети Василије супротставља харизматизму екстремних евстатиеваца који су, према Гангрском сабору, презирали црквено сабрање (богослужбени *συναξίς* (канон 5) и своје властите скупове одржавали су без свештеника и без одобрења месног епископа (канон 6). Василије инсистира на томе да је Евхаристијска жртва, на јединствеи и оригиналан начин (*ἐξαιρέτως, πρωτότυπος*), функција свештеника, мада је то такође и дело целе Цркве.¹⁰

Управо у Василијевом изванредном поимању јединства Цркве, али не у билокакој каноничкој дефиницији клерикалног старешинства или у неком одрицању харизматичке улоге подвижника, еклисиологија светог Василија је јасно различита и одвојена од првобитног месалијанства, које се у његово време већ јављало међу монасима Мале Азије.

2. Месалијанство и Црква

Монашке заједнице у каснијем Источном Хришћанству — увек популарне и са хиљадама следбеника из свих друштвених слојева — биле су, на основу постојећег канонског законодавства, увек подчињене јурисдикцији месних епископа. На Истоку се никада није развио неки црквени ред који би био изузет испод те јурисдикције, као што су се такви редови јавили у Средњем веку на Западу. Нема сумње да је мисао светог Василија, са инсистирањем на јединству Цркве, допринела тој визији монаштва као дела једног општег (заједничког) хришћанског тела. Али у монаштву је увек постојала реакција против поборника таквог утапања у живот Цркве, као што су то јасно показали разни „харизматички“ покрети, обично називани „месалијанство“.

Врло је тешко, можда и немогуће, дати једну дефиницију месалијанства. „Месалијанци“, познати још и као „Евхити“ или „ентузијастичари“, и касније означени словенским називом „богумили“, периодично се јављају у различитим подручјима између 4. века и краја Средњег века. Западни „катари“ или „албитензи“, били у огранак источног покрета.¹¹ Поред тога, контемплативни монаси Свете Горе, познати као исихасти, оптужени су у 14. веку од својих противника као тобоже прави „месалијанци“, иако су они по свему строго при-

⁹ Ова тема је конкретнио разрађена у Василијевом спису „О Духу Светом“, посебно у гл. 61.

¹⁰ Мали Аскетикон (= Мала правила), 265. PG 31, 1261D—1264A. Ја се не слажем са Ј. Грибомоном (*Le Monachisme*, стр. 406—407) да се овај пасус о свештеницима може у било ком случају протумачити као Василијево одобравање „евстатиевских“ обичаја који су осуђени у Гангри.

¹¹ Од обимне литературе о овом покрету дело Д. Обољенског, *Богумили* (на енглеском) (Cambridge, 1948), најбоље је написано.

падали Православној Цркви и себе сматрали за ревностне следбенике њеног учења и предања. Најзад, неколико научника у наше време оценили су дела која се приписују једноме од оснивача египатског монаштва, св. Макарију Великом, као да су она састављена од неког вође месалијанске секте с краја 4. или с почетка 5. века.¹² На тај начин, пошто су дела Псевдо-Макарија била веома популарна и утицајна на Истоку, источна хришћанска духовност, по њима, постала је у целини некако сумњива као „месалијанска“, ма и само у оним својим аспектима који су везани с идејом о „харизматичком“ или духовном вођству и са „опитним“ (искуственим) тумачењем хришћанске вере. Један од нама савремених историчара источне хришћанске духовности, Иринеј Хаушер, једном је написао: „Велика духовна јерес хришћанског Истока јесте месалијанство“.¹³

Свакако, није овде могуће дискутовати нашироко овај проблем. Моја је намера да само истакнем духовно наследство светог Василија уколико се оно на тај проблем односи. Видели смо раније да је свети Василије био уско повезан са Евстатијем Севастиским, чији су екстремни пријатељи (ако не и сам Евстатије лично) били осуђени на сабору у Гангри, око 340. године. Убрзо после тог сабора, до краја четвртог века, израз „месалијанство“ већ се употребљавао да означи секташке тенденције међу подвижницима. Према каснијим сведоцима, свештенику Тимотеју Цариградском (шести век) и светом Јовану Дамаскину (осми век), „месалијанци“ су осуђени око 390. године на једном другом сабору у граду Сиди у Памфилији. На сабору је председавао блиски ученик светог Василија, Амфилохије Иконијски. Свештеник Тимотеј специфично каже да јеретици који су осуђени у Сиди нису били само „месалијанци“ него и „евстатијевци“, тако да се веза између ове две групе може сматрати чврсто утврђеном.¹⁴

Учења месалијанаца, осуђена на сабору у Сиди, описана су са извесном детаљношћу од стране Тимотеја и Јована Дамаскина. Она се такође јављају у савременом сиријском делу, такво-званој „Књизи степена“ или *Liber graduum*.¹⁵

Ако пажљиво испитамо ову евиденцију о јеретцима евстатијевцима или месалијанцима Мале Азије, одмах ћемо открити у чему се њихова учења разликују од идеала светог Василија. Пре свега, наши извори показују да су месалијанци исповедали савелијанска или докетска учења (ср. Тимотеј 6, 8). Али то су могле да буду стандардне оптужбе, оправдани или не, упућене против њих на основу секундарне евиденције и по причању, што се често догађало у процедурама против свих дисидената. Друга честа оптужба била је дуализам. Али та

¹² Најновија монографија о овом предмету је рад *Hermann Dörries-a, Die Theologie des Makarios/Symeon. Abhl. des Akad. der W. u Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 103. Göttingen, 1978.*

¹³ *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme, »Orientalia Christiana Periodica«, vol. I (1935), стр. 328.*

¹⁴ Ср. детаљнији доказ о сличности код *J... Gribomont, Le monachisme, стр. 414—415.*

¹⁵ Текст у *Patrologia Syriaca, 3 (Paris, 1936);* издавач М. Kmosko дао је испред текста увод који садржи и друге текстове који говоре о месалијанцима, укључујући овде и касније описе које дају Тимотеј Цариградски и Јован Дамаскин.

оптужба у опште је нејасна. У сваком случају, тешко је утврдити за сигурно да ли се овде ради о стварном онтолошком дуализму или о неком стандардном указивању на опасност од присуства зла у човековој души, тако честом у монашкој литератури. Међутим, доста је јасно да је главно смерање месалијанаца — које се толико разликује од мисли светог Василија и које ће се кроз векове развити у разнолика фантастична веровања — било такмац Цркве као сакраменталног тела. Месалијанци су себе сматрали за духовну елиту, која је признавала само ону јерархију која се заснивала на духовним и аскетским подвизима. Према „Либер градуум“, хришћанска заједница се дели у две различите групе: „праведнике“ и „савршене“. Само „праведници“ су обавезни да чине добра дела, помажу сиромашне и, уопште, испуњавају заповести стандардног хришћанског морала. Они који су „савршени“ примају специјалне дарове Светога Духа и, као резултат, стоје изнад физичког рада и добрих дела, и чак изнад поста и подвижничтва. Они поседују оно што месалијанци називају „права љубав“ и визија Бога, које испуњавање спољних захтева етичких заповести за њих чине сувишним. Свете тајне су некорисне за „савршене“.

Овакв радикалан харизматички елитизам био је очигледно главно искушење раног монаштва, и трајање месалијанства кроз векове показује да је његова привлачност остала јака за дуга времена. Такође је јасно да су се свети Василије и, вероватно, Евстатије Севастийски супротставили харизматичком елитизму и хтели да монашке житље приведу црквеном схватању њиховог позива. То је стварни значај и намера аскетских дела светог Василија. Међутим, као што смо видели раније, Василије није тотално порицао сами принцип духовног и харизматичког вођства, него га је снабдео одговарајућим оквирима у Цркви који му са правом припадају.

Моје је убеђење да и дела Псевдо-Макарија имају углавном исти значај и исту намеру као и Аскетика (Монашка правила) светог Василија. Очигледно је њихов аутор писао стилем другачијим од Василијевог. Он се мање интересовао спољном дисциплином а више личним духовним савршенством. Али баш као и свети Василије, он је добро знао месалијанце и понекад, користећи њихова дела, покушавао да позитивну страну њихових идеала стави у сакраментални и црквени контекст.¹⁶ Аутор дела која се приписују Макарију није нам познат, али знамо да је он највероватније живео у источној Малој Азији и био Василијев млађи савременик. Не само да он није био месалијанац, него је могао припадати самоме круту Василијевих другова. На овај закључак наводи велика сличност која постоји између такозваног „Великог Писма“ псевдо-Макарија и *De instituto Christiano* (= О хришћанској установи) Василијевог млађег брата Григорија Ниског.¹⁷

¹⁶ Детаљније аргументе о овом предмету изнео сам у своме чланку „Месалијанство или анти-месалијанство? Новији поглед на „макаријевски“ проблем, у »*Kyriakon*«: *Festschrift Quasten*, vol. II (Münster-West., 1975), стр. 385—390. (Овај чланак преведен објављујемо такође у овом броју „Богословља“ — Редак.)

¹⁷ Овај паралелизам направио је *Werner Jaeger* у своме делу „Два поново пронађена дела древне хришћанске литературе: Григорије Ниски и Макарије“ (на немачком) (Leiden, 1954). Научници расправљају око тога да ли је Макарије био под утицајем Григорија (као *Jaeger*) или је Василијев брат Григорије користио Макарија као свој извор (како мисли *Gribomont*).

Једно од највећих остварења светог Василија, а и његовог брата Григорија, састоји се у томе што су они успели да монашки покрет каналишу у главну матицу Хришћанства, и да га сачувају од сектанства. Ово је било достигнуће и на пољу организације и на пољу теологије, чему је такође много допринео и непознати аутор Макаријевих дела. Док је главна порука Василијева била о вредностима заједничког живота, дотле су Григорије и Макарије задржали учење о личној заједници са Богом као правој садржини Хришћанства, и уопште и посебно као монашког идеала. Њихови приступи били су различити, али се они нису косили, што показује и уска повезаност између неких њихових дела. Они су се слагали у томе да је свако људско биће назначено за заједницу с Богом и да месалијанци нису били у праву што су ограничавали циљ „обожења“, или „теосис“, само на мањину. Али истовремено, Григорије и Макарије имају једну заједничку идеју која је на Истоку постала основа хришћанске духовне традиције у њеној целини: савршенство се даје Божјом благодаћу само у оном степену уколико човек, слободно и лично, тражи заједницу са Христом у Духу Светоме, тако да је и богословље израз овог личног искуства. Цитирајући Владимира Лоског можемо рећи: „Ако је мистичко искуство лично деловање према садржини заједничке вере, теологија је израз, на корист свих, онога што је доживљено од свих“.¹⁸ Ни институција ни спољашња власт — чак ни црквена — не може да стоји између људског бића и Бога, иако је аутентичност личног искуства могућа само онда када се оно тражи и налази у заједници, на основу светотајинског припадања Цркви и, због тога, у заједници са свима Светима свих времена.

По месалијанцима пак, сам мистик без ичије помоћи — чак и без чланства у Цркви, пошто је крштење за њега „бескорисно“ (Ј. Дамаскин 4, 5, 6, 17; Тимотеј 2, 3, 12), — постиже знање о Богу „до пуноће искуства (= осећања) и пуне сигурности“ (*ἐν πάσῃ ἀσθῆσει καὶ πληροφoρίᾳ*). Тада он постаје једини ауторитет за себе и за друге, независан од икакве сакраменталне службе (у Цркви). Уствари, Григорије Ниски и Макарије се слажу са месалијанском критиком магичног (магијског) разумевања и схватања светих тајни. Обојица наглашавају потребу људског подвига који крштење чини ефективним у личном животу појединца: „Када се неко роди одозго од воде и Духа (Јн. 3, 3), пише Макарије, он не остаје заувек у духовном детињству, него узраста, испољавајући свакодневну борбу и подвиг, користећи се многим стрпљењем у битци противу непријатеља“.¹⁹ Притом и тада свето крштење — а самим тим и Црква такође — остају основа и услов за напредовање и рашићење: „Од доласка Христовог људи силом крштења узрастају до првобитног узраста Адамовог и постају господари демона и страсти“.²⁰

Тако, по питању личне духовности и теологије свети Григорије и тзв. Макарије заузимају исти умерени став у односу на екстремне

¹⁸ Мистичко богословље Источне Цркве (на енглеском), Њујорк 1976, стр. 8—9.

¹⁹ *Св. Макарије, Омилџа I*, изд. *Neue Homilien des Makarius/Symeon*, herausgegeben von Erich Klosterman und Heinz Berthold, Texte und Untersuchungen, 12 (Berlin, 1961), стр. 3.

²⁰ *Св. Макарије, Epistula Magna*, изд. W. Jaeger, нав. дело, стр. 236.

аскете, као што је учинио свети Василије по питању понашања и заједничког живота. Они нису потпуно решили проблем односа између Божанске благодати и људске слободе. Они остављају тај парадокс потпуно отвореним, што свакако објашњава како су понекад, иако без стварног основа, могли да буду од стране западњака називани „семи-пелагијанци“.

У извесном смислу, заиста је тачно да су месалијанци били на неки начин пелагијанци Истока. Уздижући аскетске подвиге високо и тврдећи да је само харизматичко вођство прихватљиво у Цркви, они су одбацили објективну благодат светих тајни коју Црква даје и претили су ауторитету епископа, чију су власт сматрали само људском. Међутим, док су западни хришћани чврсто стајали на августиновским основама, проглашавајући примат благодати и, такође, моћ јерархије ех ореге орегато, Исток је ризиковао да овај проблем остави делимично нерешен. Он је осудио месалијанце за њихово одбацивање Цркве и светих тајни, али није осудио принцип харизматичког вођства као таквог, које је остало да живи руку под руку са институционалним, и није изузео ниједног члана Цркве од обавезе да и он стекне „дуноћу искуства и сигурности“ у Истини, кроз слободан и лични подвиг.

У Византији, месалијански покрет је продужио да егзистира под различитим видовима и био је више пута осуђиван на црквеним саборима. Али истовремено, у самој Цркви, духовне вође, углавном монаси, били су често у стању да изазову црквену (и цивилну) власт, којој они никада нису дозвољавали власт над истином и знањем. Свети Максим Исповедник, прости монах који је био највећи византијски богослов седмог века, суочио се са чињеницом да су сви патријарси, укључујући римског епископа (тако су му казали), примили монотелитску јерес. „Свети Дух“, одговорио је он, „анатемисаће чак и саме анбеле ако они донесу неки став који се не слаже са апостолском проповећу“²¹ Овакво настројење сигурно није било ограничено на поједине мистике или отшелнике, који би имали више изгледа него други да деле месалијански духовни индивидуализам. Најизразитији заступник киновијског монаштва осмог и деветог века, свети Теодор Студит, прекинуо је заједницу са двојицом узастопних патријараха, супротстављајући се њиховој попустљивости (или економији) према некадашњим иконоборцима и царским прохтевима.

Међутим, ако Византијско Хришћанство није дозволило епископима да монополишу духовно и доктринарно старешинство у Цркви, то не значи да је неки такав монопол припадао харизматичним монасима. Многобројни су примери монашких вођа који су осуђени за јерес, или оно што бисмо могли назвати харизматичном недисциплином. Раније смо видели да се главна тачка аскетских дела светог Василија састојала у томе да се сваки хришћанин, аскета посебно, учини одговорним пред целом Црквом за своје учење и понашање.

Поред тога, и историја Византијске Цркве као да показује да границе између јеретичког месалијанства и православног монаштва нису биле увек јасне. Оба двоје су били популарни покрети који су се ширили међу неуким светом, тако да се њихове форме понашања

²¹ Acta Maximi. PG 90, 121C.

нису могле одмах лако разликовати. Такође изгледа да су, у каснијем византијском периоду, неки месалијанци намерно упадали у редове православних монаха са намером да пропагирају своје учење. У једнаестом веку, Ана Комнен изјављује да је један свештеник влахернске царске палате оптужен за месалијанство.²² С друге стране, нема сумње да извесни духовни писци у Византији, говорећи о духовном вођству, нису усвојили пажљиву умереност коју смо видели код светог Василија. Најчувенији од ових пророчких духова био је свети Симеон Нови Богослов (942—1022), вероватно највећи византијски мистик Средњег века. Буквално значење многих Симеонових текстова изгледа као да тврди да и сам дар сакраменталног свештенства зависи од светости кандидата, и да свештеник који нема лично визију Бога и озарење Светога Духа није ништа друго него просто наметљивац.²³ Симеон се још борио и за то да нерукоположени монаси имају право да духовно руководе друге и слушају исповести. У његовом случају, границе између месалијанског и православног погледа на дарове Светога Духа постају доста уске. Али, да бисмо правилно расудили о Симеону, треба да се опет сетимо одлуке коју је донело Византијско Хришћанство, а то је да не гуши пророчкога духа. Симеон је доиста био пророк. Све што је он казао састоји се у опомињању свога монашког братства Св. Маме у Цариграду против формалног и ритуалног схватања свога позива. „Ја вас молим“, обраћао се он њима, „трудимо се да у овом животу видимо и созерцавамо Исуса. Јер ако се нађемо достојним да га видимо јасно, онда нећемо видети смрти; смрт неће имати власти над нама (Рм. 6, 9).“²⁴ Уствари, Симеон је и сам био свештеник, и његова позивања на веру искуства била су увек сједињена са најреалнијим изразима евхаристијског сакраментализма у Цркви.

Одражавајући сличну традицију 1340. године, монаси Свете Горе, предвођени светим Григоријем Паламом, неустрашиво су говорили у одбрану онога што су они видели, да је то православно, против погледа Варлаама Калабријског. Они су потписали документ познат као „Светогорски Томос“ („Томос Агиоритикос“), где опет описују улогу оних што су у Цркви „крз искуство посвећени“ (οἱ αὐτῆ τῆ πείρα μεμυημένοι) у тајне Царства Божјега. То су „људи који су се, ради јеванђеалског живота, одрекли имовине, људске славе и телесних задовољстава“, тј. они који држе традиционалне монашке завете сиромаштва, послушности и безбрачности. Према томе, монаси врше службу која је слична пророчкој служби Старог Завета: као што су древни Пророци назирали тројичну природу Бога, која је само у Христу потпуно откривена, исто тако пророци хришћанске вере доживљавају и наговештење обожења (или теосиса) заједно са Богом у будућем веку.

²² Alexiade X, 2, изд. В. Leib, Coll. Budé (Paris, 1943), стр. 189; енгл. превод Е. R. A. Sewter, Baltimore 1969, стр. 295.

²³ Ср. место код Св. Симеона Новог Богослова, *Traites Theologiques et Ethiques*, I. изд. S. Ch. 22 (Paris 1966), стр. 21—25. О овој теми види и савремене коментаре од *Joost Van Rossum*, *Свештенство и света тајна исповести код Св. Симеона Новог Богослова* (на енглеском), у *St. Vladimir's Theological Quarterly* 20 (1976) стр. 220—228.

²⁴ Катихезе II, изд. В. Кривошеин, у серији S. Ch. 96 (Paris 1963), стр. 421—424.

Томос наводи као примере оваквих новозаветних пророка Дионисија, Максима Исповедника и Макарија. Исихасти касне Византије сматрали су себе за њихове ученике. Тако се „искуство“ Светих види и доживљава као есхатолошко предискуство оних стварности које у суштини припадају целој Цркви.²⁵ Светитељи нису ни неки елитски визионари ни теолошки новатори, него они, као пророци Старог Завета, стекну „духовно чуло“ које им омогућава јасну визију Бога и оно очекивано искуство будућих добара. Њихова пророчка улога не потискује функцију епископа или ваљаност концептуалних богословских обрађивања, али она има свој властити ауторитет. Институционални и сакраментални ауторитет епископа и духовни ауторитет светитеља коегзистирају у саборној Цркви, и неслагања између њих, која повремено добу, не могу оправдати потискивање ни једног ни другог. Ауторитет Цркве не уклања ауторитет Светога Духа, а духовни лидери схватају своје вођство једино у контексту светотајинске заједнице Цркве.

ЗАКЉУЧАК

Најсвечанији и најзваничнији документ у којем се огледа ум и дух хришћанске Византије, познати „Синодик Православља“, јесте једна врста проширеног литургичког Символа вере, којим се сваке године I недеље Великог Поста прославља успомена на завршетак иконоборачке кризе 843. године. Тај зборник се од тада стално допуњавао да би обухватао учење Цркве у сваком времену. „Синодик Православља“ садржи ширу и врло свечану (званичну) осуду месалијанаца, јеретика који сматрају да је крштење „обична вода, која не даје отпуштење грехова и не долази од Духа Светога“, док „сами (месалијанци) претендују да они дају дарове Светога Духа у својим иницијалним обредима, лажно названима монашким заветом, у току призива који се том приликом изговара“. Месалијанци су ту, дакле, осуђени; између осталог и зато што су говорили „да је причешће Телом и Крвљу Господа нашег Исуса Христа причешће обичним хлебом и вином“ и што су себе називали „грађанима Царства Христовог“ (χριστοπολίται).²⁶ Исти зборник, тј. Синодик Православља, коначно потврђује богословље светог Григорија Паламе, аутора „Светогорског Томоса“, који је у пуној сагласности са светим Атанасијем и светим Василијем Великим, а такође са двојицом Григорија и светим Јованом Златоустим, као и са светим Кирилом, светим Максимом и светим Јованом Дамаскином.²⁷

Ови текстови нам показују да Византијско Хришћанство није покушало да реши парадокс истовременог постојања сакраменталног и духовног вођства у хришћанској Цркви никаквом концептуалном

²⁵ Светогорски Томос, PG 150, 1225—1236; критичко изд. П. Христу у Солуну, Syggrammata II, 1966, стр. 567—578.

²⁶ J. Guillard, Le Sydogikon de l'Orthodoxie. Edition et commentaire (Tra-vaux et Memoires, 2, Paris 1967), стр. 69. Текст Синодика може се још наћи и у сваком издању грчког Триода, док је у словенским издањима Триода изостављен већ од 18. века.

²⁷ Ibid. стр. 89.

или институционалном формом. Оно никада није веру доводило у зависност било од институционалне власти, било од ослањања на мали број харизматика. По моме мишљењу, савесно чување овога парадокса било је могуће само зато што је место хришћанског искуства увек било у Цркви као евхаристијској заједници, која истовремено претпоставља континуитет апостолске вере кроз црквену дисциплину, а и харизматички догађај, откривен сваком човеку, који га прихвата у пуној слободи, заједно са читавом заједницом.

Постојање овога парадокса у Источном Хришћанству мора се признати не само да би се разумела историја монаштва, него такође и сав значај византијске нетрпељивости према ауторитативним концептима о Цркви, који су се у Средњем веку развили и укоренили на Западу (тј. папство).

Као црквени представник, свети Василије Кесаријски је свој миrotворачки рад заснивао на основи саме Истине, а не само речи и формула. Као богослов, он је учио своје савременике да правилно употребљавају богословску терминологију и философске појмове. Као учитељ подвижништва и духовног живота, разумео је, боље него многи други у његово време, да ауторитет и слобода, послушност предпостављенима и лични доживљај Бога, не треба да се међусобно искључују. У том смислу, хришћанска Византија и Православна Црква увек су га признавали за једнога од првих и поузданих Отаца и Учитеља својих.

(Превод са енглеског јеромонаха *Атанасија Раките*, из часописа *»St. Vladimir's Theological Quarterly«*, New-York, vol. 38 (1979), 4, стр. 125—132.

Резюме

Иоанн Мейендорф

СВЯТИТЕЛЬ ВАСИЛИЙ, МЕССАЛИАНСТВО И ВИЗАНТИЙСКОЕ ХРИСТИАНСТВО

Появление монашества в Церкви нашло приём, хотя и не без препятствий. Одним из спорных вопросов был и вопрос духовного руководства в области духовной жизни и дисциплины. Святитель Василий Великий зарекомендовал себя в этой области великим и настоящим авторитетом в церкви и в монашестве. Он сохранил монашество от опасностей мессалианства и сектантства, и дал ему направление в главном христианском русле. Он это сделал в областях организации и богословия. Его подход и труд оказали в последствии влияние на византийское монашество, которое сохранило парадокс одновременного существования и сакраментального вождя в Церкви, т.е. одновременного со существованием авторитета и свободы.

Zusammenfassung

John Meyendorf

HEILIGER BASILIUS DER GROSSE, MESSALIANISMUS UND DAS BYZANTINISCHE CHRISTENTUM

Das Auftreten des Mönchtums ist in der Kirche angenommen worden, obwohl dies nicht ohne Probleme vor sich ging. Eines dieser Probleme war die Frage der geistlichen Führung auf dem Gebiet der Lehre und Disziplin. Der Heilige Basilius der Grosse hat sich hierbei als wirkliche Autorität in der Kirche sowie im Mönchtum gezeigt. Er hat das Mönchtum vor der Gefahr des Messalianismus und Sektierertums bewahrt und leitete das Mönchtum in die Hauptströmung des Christentums. Er tat dies auch auf dem Gebiet der Organisation und der Theologie. Seine Arbeit und Haltung beeinflussten auch das spätere byzantinische Mönchtum, dass das Paradox des gleichzeitigen Bestehens der sakramentalen und der geistlichen Führung in der Kirche beibehielt, d.h. das gleichzeitige Bestehen von Autorität und Freiheit.