

СМИСАО ЦРКВЕНЕ АСКЕЗЕ ПО УЧЕЊУ
ПРЕПОДОБНОГ СИМЕОНА НОВОГ БОГОСЛОВА

„Ко се бори од свега се уздржава“ (I Кор. 9, 25)

Питање вредности и смисла црквене аскезе поново оживљава и постаје све акутније. Док се свет (народи, људи), с једне стране, масовно разлаже у пустошном хедонизму (уживалаштву), дотле с друге стране, код појединаца и читавих маса, јача свест о потреби обуздавања и кориговања тога животног стила; тражи се избављење из мутне клоаке распусности и расипништва које води у духовни и материјални слом. Оживљавају старе и поничу нове аскетске оријентације, како изван хришћанства, тако и унутар њега. Чак и савремени еколошки покрети, који нису религиозно инспирисани, имају неке аскетске црте. Настало је извесно аскетско врење које је као и свако такво стање бременито разним странпутицама и недоумицама. Зато је православна теологија, која има најдубље предањске ризнице у овој области, позвана, просто изазвана наведеном ситуацијом, да о овоме, саобразно тој новој ситуацији, каже своју реч. Томе и овај чланак жели да допринесе, на што изворнији и аутентичнији начин — приказом аскетске теологије и праксе Преподобног Симеона Новог Богослова, једнога од највећих православних аскета и теоретичара аскетског просвећивања. Он је, као што му и надимак говори, својим дубоким и оштрим опсервацијама, заиста увек нови богослов, па, према томе и савремени.

I

За овај приказ важни су *ѿодаци о живоѿу (жиѿију) овоѿа свеѿоѿи научника*, како због тога што је он свој свети живот, попут других светих теолога, претакао у литерарна обзнањивања, тако и због тога што је свој живот, што није увек случај код свих сличних писа-

ца, саображавао својим теолошким продорима и сазнањима, о чему његов биограф Никита Стифат каже: „Сав се је предавао молитви и изучавању божанских списа, бодрствујући до поноћи, а хранио се само хлебом и водом, и њих је узимао само онолико колико је нужно за одржавање живота“. У Преподобном Симеону имамо високу и дубоку симбиозу живота и дела; без живота ово дело било би теже разумети.

Његова биографија улази у хагиографију, може се рећи праволинијски, без већих спољашњих драма и ескалација. Рођен је у Пафлагонији, у близини Цариграда, у имућној и угледној породици, 949. године. Већ од ране младости, како истичу биографи, у њему се препознаје светац и у том знаку протиче цео његов живот. У раном детињству показује живо духовно-верско интересовање. Клонећи се младићких телесних порива, млад је ступио у монаштво, проводећи време у молитви и посту, медитацијама и божанској науци. Усавршавајући непрестано себе, усавршавао је и поучавао и друге, ближу и даљу околину у којој је обитавао. Много је читао и често се повлачио у самоћу. Прва лектира, поред Светог писма, која је на њега пресудно утицала, по сведочанству његовог ученика и биографа Никите Стифата, били су тада већ афирмисани списи Светог Јована Лествичника, нарочито чувена „Лествица“, под чијим је дејством заволео монаштво. Био је најпре монах у цариградском манастиру Студиону, у коме је тада био настојатељ и истакнути духовник старац Симеон Студит, под чијим је руководством напредовао у духовном животу и који ће, као мета оспоравања од стране манастирске братије, играти важну улогу у његовим теолошким и аскетским оријентацијама. Убрзо је, као и његов духовни отац, наишао на отпоре студитског братства, због чега напушта овај манастир, јер су дотични монаси, са гледишта своје монашке стереотипности, замрзали младом монаху на, како су износили, иновацијама у третирању и практиковању светости. Прелази у манастир Св. Моманта и ту, после краћег времена, постаје игуман развијајући плодни монашки рад. Али, отпори његовом правцу и пракси живљења нису престали, него се чак и умножили, па, под притиском неразумевања манастирске околине, напушта и овај манастир 1005. године, повлачи се у самоћу и живи анахортски до краја земног живота 1022. године. Пошто је постигао високи степен светости и богопознања, пошто је испунио дело продуктивне евангелизације, отишао је блажен Богу за којим је чезнуо и чију је истину убедљиво ширио на земљи.

Његове праве животне буре, у вези са наведеним спољашњим околностима, су унутрашње, духовне и тичу се сукоба са лицемерјем околине, над којом стрчи својом високом духовно-аскетском супе-

риорношћу. Невоље и отпори, на које је као личност високе религиозне снаге наилазио, нису га могли сломити, већ су га, напротив, ојачали у оним елементима из којих се гради светост и бесмртност. Није побегао у пустињу зато да би се склонио од прогона заблуделих, већ да освећен и просвећен у Богу, допринесе више Мисији истине међу свима који истину траже. Контакт са спољашњим светом, после прераде свога бића, остварује преко списа, који су силом богољубивости и братољубивости, и данас јако поучни и пријемчиви, нови и драгоцени. Из самоће је том посредношћу, али веома моћно, служио људима, а и данас ефикасно служи. Он, пустиножитељ, далек од насеља и људи, постао је близак и присутан међу њима и у њима. Тиме је постао изразити пример да само онај који је, прво, себе препородио може да препорађа друге, да само онај који је, прво, себе просветио може просвећивати друге. Непрепорођени непрепорођеном, и тама тами не могу ништа помоћи и спасоносно учинити. Треба, значи, прво постати, бити, па онда тек деловати. Тај ефикасни начин комуникације и уплива постигао је пре свега љубављу према Христу за којим је чезнуо, што је постало мотив читавог стваралаштва и извор подвижништва. Ишао је лествицом добродетељи и допрео до божанске љубави, коју је, потом, расковао у надахнута литерарна саопштавања.

С тим у тесној вези стоји сва његова теологија која је, као и живот, античка, борбено ангажована. Иза обиља реторике и скоро патетичких солилоквија о аскези и другим теолошким темама, иза бујних реченичких слапова поука, стоји *принцип о несатласју истине са заблудама* којима је био окружен и у којима се препознаје декадентни духовни круг у коме се кретао. Истина је за њега неприкосновена и нетолерантна. Познато је из црквене историје да је тај, претежно монашки, свет, после процвата духовничких подвига у првим вековима, већ, у раним временима средњовековља, показивао извесне знаке јењавања, изопачавања и упадања у својеврсну декаденцију. Унапређивао се спољашњи, може се рећи технички, вид аскезе, а уназађивао унутрашњи, духовни, што је карактерисало опсесивну околину, официјелну и самодовољну, у којој је овај (у односу на такво стање ствари) новатор градио своју оспоравајућу али животворну теологију. Активно је искусио то стање, његове сигнале и бизарности и, у своме делу, постао негатор таквих збивања. У својој теологији, пониклој у езотерији, изградио је снажну метафору нове и блиставе аскетске артификације и снажне теолошке упечатљивости.

Написао је велики број књижевних дела (трактата, катихеза, писама, афоризама и богослужбених песама-химни), што га сврстава међу најпродуктивније црквене писце свога (а и каснијих) времена,

која и данас блистају фасцинантном светлошћу на видицима црквене историје. Та богомудра дела, по налогу Аутора, сачувао је и предао на општу употребу његов верни ученик Никита Стифат, од којих су за тему аскезе свакако најважнија „Слова“, како је тај спис на руском језику означио и превео светогорски монах Дионисије Загреј (којим ћемо се у овој расправи претежно служити, јер представља квитесенцу теологије подвижништва овога светог писца). Најкарактеристичније је да се у овим списима проповеда истина Божијег Откривења (како се садржи у Светом писму у духу црквеног предања) чиме се, у спајању учености са подвигом практичног усавршавања, уносе, сада као и онда, промене и немире у склеротични живот сваког црквеног декадентног естаблишмента. Овај видовити „Теологос“ *види божанску свейлостī истїине у чину обожења људске ѓрироде кроз блајодайно вршење воље Божје* и то снажно пројектује у својим писаним делима као уздржавање у борби за вечни живот.

II

Две су основне погрешне аскетске тенденције са којима се суочавао овај писац-подвижник, које би се условно (са ограниченошћу коју подразумева једна општа квалификација за овако компликовану појаву) могле назвати: *йсеудо-ријоризам* и *йсеудо-мисїика*. Обе тенденције имају дубоки корен у предхришћанству и јелинској филозофији. Познато је да реч и појам аскеза није изворно хришћанског порекла. Ову реч (од грчке речи *askéo*, супстантив *askisis*) најпре срећемо код Хомера, Хонофона и Платона и односи се пре свега на телесну вежбу, у којој је битан моменат понављања, а потом и вежбање воље и сазнајућег духа ради постизања мудрости и врлине, али је, христијанизацијом, добила, касније, изразити хришћански карактер, јер Црква овде, као ни у другим областима (филозофија, уметност и др.) није апсолутно негирала стари свет, већ га је преобразила и усавршила, уневши његова позитивна достигнућа у своје биће. Тако и незнабожачка аскеза, иако потамнела (падом у грех) као и цео нехришћански домострој, зашла на странпутице, није изгубила све онтички позитивне елементе. Црква је могла да их узме у обзир по принципу усвојеног *coincidentia oppositorum*-а (прожимање супротности) и из њих, помоћу њих, гради своју оригиналну симбиозу. Али нехришћанске црте, пре свега оне јудаистичко-јелинстичког порекла, у хришћанској аскетици остале су неизбрисиве све до данас.

Погрешност ригоризма је у схватању да се човек може осветити, усавршити и спасти строгим испуњењем моралног закона као личним подвигом. У ту грешку су падали већ фарисеји, које је Христос, без обзира на формалну ревност, силно изобличавао (Мт. 6. и 7. гл.). Њихова казуистика доказује да им није недостајала тежња да спољашње испуне Закон Божји; они су у Тори налазили извор живота. Превиђали су, међутим, да је Тора, како је свети апостол Павле утврдио, сама по себи мртво слово ако не садржи ништа више од пуког кодекса правила. Читави тај етички ригоризитет почива на мишљењу да се испуњење закона може свести на сопствене подвиге. У томе неразумевању открива се биће ове заблуде, као што то јасно видимо у евангелској епизоди о богатом младићу, кога Христос укорева за неиспуњеност воље Божје иако је овај мислио да је све испунио. Томе схватању, у разним модификацијама, подледали су у неком степену и такви истакнути црквени корифеји као што су Климент Александријски и Ориген. То је касније, посредством стоицизма, постало, нарочито у неким монашким круговима, чак пресудно за појам аскезе као пута светости. Типичан је у том погледу Ава Доротеј који је, поред многих добрих и корисних упутстава, у истицању спољашње — физичког напора за морално савршенство најдаље отишао. Тако на пример, он у својим разматрањима о посту као дисциплини уздржавања иде у анализу чисто медицинског аспекта тога процеса. У лемаргији (Laimos — грло и margainein — црево, стомак) види извор бесовства (махије), што треба савладати искључиво уздржавањем од угодне хране. Иако у тим запажањима постоји доза етичког расуђивања, она су, у основи, погрешна, јер превиђају чињеницу да се светост не исцрпљује само моралним успоном, већ има основно порекло с оне стране сваког природног, онтолошки схваћеног, стања.

Слично се, што се тиче аскетско-теолошке оријентације, може рећи и о мистици, која је у оно доба била присутна (а и у наше доба није сасвим одсутна). Иако је мистика, она права, присушна самом бићу Цркве, каква се остварује у св. богослужењу и св. тајнама, постојала је и постоји псеудо-мистика, која усавршавање и духовни успон види у магичним, најчешће постигнуто спољашње-механичким, средствима. Непосредније је ту, поред наведених узрочника, био уплив гностицизма, нарочито маркионизма, једне дуалистичке метафизике, која је сматрала да се вежбом, врстом телесног егзерцира, може постићи неки степен јединства с Богом. Нагласак је на јачању душевних могућности преко физичких вежби. Тај циљ је првенствено ствар екстатичког стања, најчешће момента, што значи да један индивидуални напор води ка обожењу миста (онога који

упражњава овај метод), при чему се не ради, битно, о етичком односу, него о, тако рећи, хабитуелној измењивости и подобности. Ова мистика се тако, ограничава субјективном облашћу и нема прави објективни карактер. Више је илузија и халуцинација него физичко-духовни реализам.

Као што видимо овај ригоризам и ова мистика у схватању и практиковању аскезе имају нешто заједничко: ригоризам види светост као резултат спољашњег извршења закона, а мистика у активирању у себи скривених моћи за постизање тога циља; а у оба случаја аскезе (као пут ка светости и савршенству) схваћена је као *искључиво човеково дело*, онтолошка могућност. Аскеза је, по тим схватањима, оно што та реч у изворном грчком оригиналу значи — *вежбање* (претежно физичко) за постизање етичко-духовног раста, а без потребне и неопходне хришћанске трансформације. (Ту трансформацију налазимо изразитије код светог Максима Исповедника у његовом учењу о Божанској љубави као извору савршенства и код светог Григорија Паламе у његовом учењу о божанским енергијама, док је у окружењу Преподобног Симеона преовлађивао изворни, непреображени, стереотип.) Заједничка погрешка ригористичко-мистичке аскезе није само у методама, него, пре свега, у погрешној антропологији, у којој се заборавља да је човек, по теолошкој терминологији светог апостола Павла, у своме тоталитету „тело“ (*sárks amartías*) (Рм. 5, 17), сав грехом поткупљен (Рм. 7, 14), и припада закону греха (Рм. 7, 24), из чега га Бог избавља својом интервенцијом и поставља у могућност деловања по Божјој вољи.

III

Тим погрешним правцима у аскетици Преподобни Симеон се одлучно супротставља, али не на основу неких других теорија или на основу свога личног искуства, које је иначе широко и богато, већ, првенствено, на основу откривене Речи Божје у Светом писму. Његова аргументација је искључиво библијска (за разлику од неких других теоретичара аскезе, као на пример Светог Нила Синајског, који стављају сопствени опит у средиште својих разматрања). Он идентификује Реч Светог писма са Богом, тврдећи да „као што је Реч Бога и Оца Бог, то се с правом осијања и откривења Бога Речи називају речима Божјим. Реч је Бог, и Његове речи су луче и сјај Божанства“ („Слова“ Преподобног Симеона Новог Богослова, руски превод, Москва 1892, стр. 474). Тако заснована ова теорија је униве-

рзална, односи се, као и Писмо, на све хришћане. *Хришћанство је, учињавој црквеној структури, аскејска религија. Сваки верник је, у овом смислу, аскејца, односно треба да то буде.*

Светост (а то значи и освећење, усавршавање у врлинама) је по Преподобном Симеону (као и у Писму чији је неупоредиви експликатор) *акт Божји*, а не људска аутохтона могућност. То он истиче сасвим радикално, а свако самоосвећење, самосветичење, квалификује не само као лажно, него и као дело демонско, до те мере је апостатно. „Треба нам знати, каже, да је сав подвиг ђавола и његових демона у томе да протуре мишљење да се људи могу спасити сами, посредством својих добрих дела. Демони не ретко у том циљу садејствују чак и у молитвама, бдењима, постовима и сваким другим (тобоже) добрим делима, да би они што их чине радили то без сазнања да се (право) добро дело не може чинити без Христа“ (ib. с. 152). Добра дела ако се не творе „причашћем Светости Божјој“ узалудна су. Искључени су, значи, сваки псеудо-ригоризам и свака псеудо-мистика. „Освећење душе и њено избављење не дају пошћења, молитве и милостиње сами по себи, него кроз веру у Бога: кад се неко увери да га осветити и избавити може само Христос“ (ib. с. 162). Све друго, чак и боговиђења и тишине, ништа не помажу (ib. с. 165-166). Етика, па и аскеза као најбољи пут ка њој, сасвим је христоцентрична. Светост је, у основи, дело искупљења у Христу (ib. с. 307-316). Ваплоћење Сина Божјег пресаздава оне који верују. „Ваплоћењем је дошло друго рођење или препорођење, које долази човеку кроз Свето крштење, уједињујући га с божанском природом каква је била до Пада како га је саздала рука Божја, васпоставља све душевне силе, обнавља и приводи у оно стање какво је било пре престопа првосазданог Адама“ (ib. с. 310). *Тусе не мисли на промену природних својстава, стицању новој виталијети, него се ради о преношењу у нову ситуацију благодати у којој је Дух Свети делатан.* Дух је, ту, носилац праведности и светости; он омогућава, али и захтева, нови и богоугодни начин живота.

Та нова ситуација се реализује *увери и живој ујо вери*, јер веровати значи живети у Христу, а не више себи (односно: греху у себи) (Гал. 2, 20). Веровање се, дакле, не односи само на мисаону или емоционалну страну, већ обухвата човека у његовом конкретном животном испољавању. *Нова стварност је дело благодати Светог Духа у вери.* „Благодат Светог Духа долази на свакога који верује, а не за добра дела (ако не би била плод вере), јер кад би долазила од (таквих, формалних) добрих дела не би била благодат (дар Божји), него плата за дела; благодат долази од Бога за веру, пре свих добрих дела, и на њој се, као на тврдој основи, устројавају добра дела; до-

бро није самим собом добро ма како било учињено, јер је немогуће без благодати Христове (с. 169). При том благодат овде није схваћена као помоћно средство, како је тврдио пелагијанизам, нити је неко утапање у екстазу, као што је случај код мистика, него, како је изрично наведено, као дејство за конкретни начин живота.

Плодови аскезе расту из нове ситуације која је настала Христовим искупљењем у коју је човек сакраментално пренет, а не из неких, било којих, личних усиљавања или техничко-мистичких ритуала и медитација. Без ове сакраментално-верске стварности све је у аскетско-подвижничком напору узалудно. „Нека се неко и труди, али је (без ове сакраменталне укоренености) узалудан његов труд. Нека би раздао све своје имање беднима, нека би постио, нека би свршавао многа бдења, нека би спавао на голој земљи, нека би се стално молио, ако не носи убеђење у срцу да је благодат за веру дана као милост Божја — ништа му не помаже“ (с. 171). Сваки квијетизам је искључен. Светост се конституише сакраментално, кроз однос према Богу у дејству Светог Духа, при чему се то дејство не састоји у поседовању неког флуида у смислу тридентског учења о *gratia infusa*, него у праведном и светом *начину живота*; није нешто што се може имати као посед, није хабитус, већ је то *деловање* у испуњењу Божјих заповести.

IV

Не оспоравају се, дакле, прави ригоризам, доследно испуњење заповести, ни права мистика, благодатно сједињење с Богом, него лажни: свођење аскезе као дисциплине на иманентне и хабитуелне могућности без дејства благодати Божје. Напротив, тек *на овој сакраментално-благодатној основи је не само могуће него и неопходан аскетски подвиг*. Благодатна ситуација није пасивно стање, него, баш, могућност етичког активитета за постигнуће пуног савршенства у Христу, у смислу, често навођене, Апостолове речи да „ко се бори од свега се уздржава“ (I Кор. 9, 25). Живот је постао борба (*agonia*) за вечни живот, која још, док земаљски еон траје, не може престати; тај циљ још није у пуности постигнут, него се њему стреми, због чега питање аскезе постаје акутно. Етичке императиве треба и могуће је остварити на основу благодатног индикатива.

Зашто се њиховање етичкој усавршавања ставља у есхатолошки аспект. Земаљски живот је у целини стремљење ка небеском свету Божјем (с. 467-490). Време је оквир у коме се збива пресаздање чове-

ка од греховности у праведност, од смртности у бесмртност (с. 317-319). У том смислу се тумаче речи апостола Павла о искупљењу времена (Еф. 5, 16). „Време је за свакога куповање будућег живота, а садашњи дани су зли за оне који се њима не користе како треба, тј. не испуњавају их подвигом уздржања“ (с. 288-292). Питање спасења је и даље ризично. Нема детерминизма и предистинације. Грех је и даље могућ за свакога. Благодат не делује механички и није једном за свагда постигнути посед, него основ за остварење вере, у чему се увек изнова лично одлучује о испуњењу воље Божје. Живот у Цркви, на тај начин, има борбени карактер, што, ипак, није неизвесност у погледу резултата те борбе за оне који је упражњавају, јер су верници већ учесници победе над грехом као есхатолошком чињеницом, док сама борба, као процес усавршавања, траје до Парусије. Активистичко-аскетски карактер живота у Христу лежи, дакле, у есхатолошком плану Божјем. Тиме се разрешава привидни парадокс да се спасење већ збило, али и да ће се тек збити (I Кор. 6, 11; Рим. 3, 21). То да се већ збило и да ће се тек збити јесте начин нове егзистенције у Христу, која одређује постојећу форму живота као аскетску акцију.

Као што се види *аскеза је као борба за вечни животӣ неопходна*. То се у овој теологији широко и дубоко образлаже. Аскеза је, по њој, нови *modus vivendi* за верујуће, а не само, можда, неки спорадични подухват. „Ко пребива са Христом, тај твори плодове добродетељи, а не плодове греха и безакоња“ (с. 422). Са ове позиције набрајају се и анализирају читави низови аскетских подвига уздржавања као инструменти усавршавања: пост, молитва, бдење, милостиња, контемплација, смирење, сиромаштво, чистота итд. То је опширни кодекс врлина изнет у паралелама са манама, једна крестоматија подвижништва, обилно и суптилно поучно штиво какво налазимо и код других аскетских писаца (Св. Макарија, Св. Јована Лествичника, Св. Максима Исповедника, Св. Нила Синајског и др.), али са специфичним нагласком: *да грех није само лични пад као морално поосрнуће*, него и *подложност̄ владавини демонских моћи која стиоји насупрот̄ владавини Божјој*. Демонологија је у ствари понирологија, јер је зло метафизичко-физичка сила која пустоши душама и телима (најчешће душама преко тела) људским. Човек је стављен у арену поларних сила које војују, и које ће војевати, у овоме свету до Судњег дана. Ту, у тој борби против злих демонских сила, а за Царство Божје које је са Христом (и онима који су у Њему, вернима) већ отпочело, настаје терен за аскезу у правом и широком смислу као свестрано уздржавање у тој борби и победи, у којој оно што је већ објективно настало (у сакраменталном реалитету), треба и субјек-

тивно достићи борбом против свега онога што томе процесу смета. А смета много шта (сав онај спектар страсти и сагрешења о којима Преподобни Симеон, психолошки утанчано и проницљиво, у читавоме своме аскетском опусу говори). Смета све што је грехом прожето или му, на разне начине може служити, једном речју греховни свет у своме тоталитету.

Иако је аскетска теологија Преподобног Симеона обухватна, он је свестан да не може бити обухваћено све што у ову област спада. Зато и не иде за тим да пружи дефинитивни систем правила и конкретних обавеза, како се то чини у неким казуистичким огледима, већ, поред свих појединости, инсистира на општем принципу: *да је вршење воље Божје коректив за свако конкретно, према новој животној ситуацији, деловање.* Аскетско уздржавање као средство у борби за вечни живот је, у основи, вршење воље Божје, у чији бескрајни опсег стаје читаво аскетско настојање. Вршење воље Божје је генерална оријентација и норматив целокупне аскетске етике (као и етике уопште). Зато се наводи: „Хришћанин који не твори вољу Христову (Божју), нека не обмањује себе и не мисли да има удела у Христу, јер сам Христос говори: „Неће сваки који ми говори: Господе, Господе ући у Царство небеско, него онај који твори вољу Оца мога који је на небесима“ (Мт. 7, 21) (с. 264).

Аскетско уздржавање је много компликованија појава неголи што се, обично, у казуистици претпоставља. Ту на делу није само човек са својим подвигом, него, првенствено, како је већ донекле истакнуто и Свети Дух у вери која је у томе подвигу активна. Свети Дух је тај који налаже да се воља Божја мора испунити, али и чини — да се она може испунити. Вера (правилно схваћена) и дела (правилно схваћена) стоје у активној конвергенцији. „По мери вере наше добијамо помоћ и живост за творење воље Христове. Ко твори заповести Христове, том мером творачког испуњења показује и меру своје вере, зато што се по мери вере добија и мера благодати, која даје силу за испуњење заповести. И обратно: ко не твори заповести Христове, тај мером бездејствија у односу на заповести показује и меру неверја свога, зато што по мери неверја лишава се и благодати која побуђује к делима“ (с. 265). Све што се постиже, постиже се у Христу садејством Светог Духа, што није диспензација од личног подвига, него, напротив, његово активирање. Веровати значи својим делима испуњавати вољу Божју у чему долази до израза Божја владавина у овоме свету.

Црква је етички *societate inaequalis*. Ко стоји у послушности вољи Божјој може да постане савршен (наравно, у земној области само релативно, јер се пунота очекује у небу), али и ко није постигао високи степен савршенства, треба да сеже ка савршенству не би ли постигао (Фил. 3, 15; I Кор. 2, 6). *Постоје, значи, различити степен савршенства као и различити степен аскезе који воде томе циљу.* Постоје слаби и јаки. Не ради се о разним категоријама, јер су сви пренети у категорију могућности спасења, него о стадијима аскетског подвига, као што је, рељефно, описано у „Лествици“ Светог Јована Лествичника. Мање савршени човек је такође хришћанин. Тај аскетски инеквалис, на који Преподобни упућује, темељи се на Речи Божјој која каже да ће сваки примити награду по делима својим (Кол. 3, 23-24). Нико још није оно што треба да буде. Потребна је стална устремљеност према циљу, стални раст у благодатним подвизима. Смисао аскезе и јесте у томе да будемо „напуњени плодова правде кроз Исуса Христа, на славу и хвалу Божју“ (1, 11).

На овоме аскетском степеновању Преподобни Симеон гради своја поучитељна разматрања о *монаштву* као важној појави у црквеној духовности. Монаштво, по њему, није езотерија. „Не говори: то се (високи аскетски захтеви) односи на монахе, а не на оне који живе у свету. Христос је своје заповести определио за све, и ништа посебно за монахе“ (с. 109). Нема разних мерила етике, него има разних степена. Хришћански пут је за све узан, пут крста и жртве. Зато у овој теологији не налазимо посебне трактате о монаштву, али све се односи и на монаштво и то по преимућству. *Монах је у ствари идеални верник.* Отуда се може слободно рећи да је цела ова асхетологија и монахологија. Монах је подвижник више од других и може више од других да врши морални утицај и доприноси препороду осталих. Постриг у монаштво као богослужбени обред јесте свечано обећање и благослов о узимању обавеза подвига ради постизања виших етичких циљева, а не, како је инсистирао Свети Нил Синајски, света тајна у којој се скида стари и распадљиви човек и облачи нови по слици Господњој, што би било пандан светој тајни крштења у којој се то чини. Монаштво у теологији Преподобног Симеона нема светотајински ексклузивитет, него је духовно-подвижничка елита црквеног друштва, које је као такво *прошест прошив сваке црквене декаденције*, и то је, поред осталог, оно што га издваја из колотечина црквене осредњости и чини институционалним у Цркви. Преподобни писац, у вези са овим, у једном писму младом монаху, каже: „Све духовно у нас, као што и сам видиш, сад је у беспорет-

ку и растројству; чин и предање апостолско нарушени и заповести Христове заборављене“ (с. 115). Отуда апел: „Зато, молим вас, бежимо од прелести овога света и од варљивих и лажљивих „радости“ живота овога света и од варљивих и лажњивих „радости“ живота овога и прибегнимо Христу искупитељу“ (с. 180). Секуларизација црквеног друштва, криза морала у њему, је један од најважнијих узрочника историјске појаве монаштва, а пошто је таква криза, мање или више, увек присутна, то је и монаштво, с те стране, увек актуелно; оно је протестни знак те кризе. Оно што је за монаштво, поред наведеног, нарочито карактеристично јесте његова повишена (наравно, не искључива) *есхаџолошка моџивација*, у којој долази до израза динамика аскезе у заветима: сиромаштву, неженству и послушности. „Јер ствари овога тљенога света пролазе као сан, и нема у њима ничега постојаног и тврдога: и сунце, и звезде, и небо и земља — све пролази. Шта нам од свега тога може помоћи у часу смртном кад будемо прелазили из овога живота у небеском пребивању, оном бескрајном веку, ради кога остављамо све светско које пропада и нестаје? Ако то видљиво и не прође одмах, каква нам је корист од њега кад се ми неопходно растајемо с њим?“ (с. 179). Тиме је оно високи степен живљења у Цркви, али, свакако, и идеал коме сви чланови Цркве треба да теже, образац за угледање. Монашки завети су потчињавање овоме циљу, а не потискивање или поништавање природног виталитета. Аскеза природне пориве не негира, него их пресздаје, управља вишим циљевима савршенства. Не ради се о презиру енергија, већ о њиховом усмеравању, о функционалним а не о онтолошким особинама. (Ово схватање о монаштву као ступњу етичког савршенста и спиритуалитета, а не као о езотеричној појави у крилу Цркве, доказује да су његови мотиви специфично црквени, а не изванцрквени, како тврде неки протестантски теолози — да проистичу из утицаја култа Сераписа, терапеута, неоплатонизма, манихества и др.) Ексклузивитет је у функцији, а не у супстанцији.

У овом контексту црквеног инеквалиса спада, наравно, и *низлазна еџичка линија*, на чијем дну Преподобни писац ставља *лицемерје*, у коме се стичу многе негативности духовног посрнућа. У Цркви се непрестано етички уздиже, али и стропоштава, што је њено „нормално“ емпиријско стање. Лицемерје, као етичко стропоштавање, је, пре свега, остављеност од Светог Духа, који је главни фактор творења воље Божје. „Сва славља и молитве могу бити лаж ако нема благодати Светог Духа“ (с. 155), јер „благодат долази унутар крштене душе ради вере и производи такву измену да немају више привржености ни ка богатству, слави и уживалаштву“ (с. 212).

Грешка лицемерја је, пре свега, у превиђању истине да без Божје благодати нема чињења добрих дела. Крст Христов је откривење неправилности такве оријентације. Али лицемерје, по овој теологији, има и друге, чисто антрополошке, чиниоце, међу којима је најкобнији *формализам*. „Међу хришћанима налазимо много лажова, клеветника, преступника, завистника, лопова, пијаница, блудника, гордељиваца и сл., који, скривајући своје пороке, лицемерно се размеђу именом хришћанина, иако су по срцу лукави род, неосећајни, неблагодарни, непримиритељни, пакосни, ненависни“ (с. 253). Највећа спољашња понизност може бити истанчано средство за ниске егоистичке циљеве. Овај писац је у изобличавању лицемерја ретор великог патоса, проповедник његове ништете пред Богом. „Тешко таквима и кад поју псалме Богу! Тешко њима и кад се моле! Тешко њима и кад чине поклоне Богу! Тешко њима и кад творе милостињу! Тешко и кад приносе даре Богу! И молитвена песма нечастивих је мрзост пред Богом, молитва гневљивога и злопамтивога — смртни је воњ, милостиња гордога — жртва пса, благотворенија развратнога и блудника — награда блуднице, дар лихвара — прилог нечистоти“ (с. 253). Осуда лицемерја добија химничке тонове. У Посном триоду за среду месопусне недеље стоји: „Узалуд се, душо, радујеш нејелу, уздржавши се од хране, а ниси се очистила од страсти. Ако немаш жељу да се поправиш, бићеш презрена као лаж пред очима Божјим, бићеш упоређена са злим дусима, који никада не једу! Ако устрајеш у греху, пост ти је без користи. Стога устани као да стојиш пред распетим Спаситељем, као да си сама распета са оним који је распет тебе ради“. Преподобни Симеон, иначе, у целокупном свом аскетском опусу даје опсежну и суптилну анализу лицемерја, много тога потврђује личним сазнањем, што и данас, као и свакад, има значај, али наш задатак у овоме раду није да то подробније прикажемо, јер се морамо држати основне теме — о смислу аскезе код овога Учитеља, не улазећи детаљније у саму експликацију.

Средства и методи за постизање аскетског циља овде су, као и код других аскетских писаца: молитва, пост, бестршће, медитација, бдење, сиромаштво, послушност и др., али са јаким нагласком на *бојослужењу као неупоредивом извору харизматичко-назидатељске едукације*. Сва остала средства, физичка и техничка, доводе се у везу са богослужбено-благодатном сфером, док та средства, сама по себи, сведена на волунтаристичко-физичку дисциплину, не могу постићи аскетски циљ: изградња новог и савршеног човека. Разне физичко-духовне вежбе могу, донекле, да помажу концентрацији, али, сведене на себе саме, као искључиво људске могућности, сасвим су неуспеле и излишне. Преподобни Симеон их, у таквој претензији,

одбацује и, чак, изобличава. „Нема другог начина, вештине и метода, да би хришћанин живео у Христу осим примања с више силе и благодати Исуса Христа“ (с. 127). Светост је у томе да се постане причасник светости Божје (с. 128-129). Богослужење, у целој својој структури и обиму, има не само крсно-васкрсни, благодатно-оживљујући, већ и чисто катихуменски, аскетско-назидатељски карактер. Аскеза је бесмислена и немогућа без богослужбено-мистичке основе, која је храни божанском реалношћу и трансформише у етичко-борбену силу.

VI

Аскетски подвиг, по овој теолошкој концепцији, не ограничава се на индивидуално етичко савршенство, на тзв. „унутарњег човека“, него, баш као такав и тиме, има далекосежне *социјалне рејеркусије*, социјални аспект. Аскеза је процес, акција конкретног понашања, начин светог живљења у социјалној димензији. Врши се сакрализација свакодневице: сваки је чин свет и сваки стоји у односу према Богу.

Социјални активитет произлази из самог бића аскезе као етичког чина. Аскет није изоловани субјект, који би само за себе остварио хармонију и духовно блаженство, него је, баш кроз то, као истакнути верник, постављен у однос према спољашњем свету, друштву, категоријама социјетета. Подвиг није само однос према Богу, него, тим самим, и однос према ближњима у конкретном делу. Чак ни тако суптилни степен духовне узнесености као што је боговиђење није без овога дејства. Видети Бога значи познати и вршити вољу Божју на свим животним плановима, па и социјалном. „Боговиђење је право сведочанство истинитог живота, као и обратно: богоугодни живот је сведочанство боговиђења“ (с. 52). Светост је догађајућа чињеница, а не пасивно својство. Аскетски садржај живота није затвореност у његовом носиоцу (као у маркионизму), него се испољава према другима, постаје социјални фактицитет.

Аскетска социјална делатност (као уосталом и свака хришћанска делатност) почива на љубави према Богу, којој се је аскет свецело предао, из које следује и његова љубав према људима као браћи својој и деци Божјој. Љубав је основни импулс социјалног деловања. „Ко љуби Бога љуби и оне који су рођени од Бога; а ко ненавиди ближњег, родио се од ђавола, и љубави Божје нема у њему“ (с. 105).

Љубав није само лична, већ, и то по превасходству, социјална врлина. Светост се постиже кроз интеракцију, активни међусобни однос. То се испољава већ и у самом уздржавању од претераних телесних потреба и њиховог свођења на минимум (према типцима уздржавања, поста и др.), те није само подвиг личног усавршавања, савлађивања телесних страсти, него и вид социјалног ангажовања; тиме се, пре свега, оставља више простора да се земаљским добрима, којих се аскет лишава, користе други, потребити.

Но није довољно само уздржавање као вид социјалног ангажовања, него је неопходна *акција*, речју и примером, против социјалне неправде, која се, нарочито, огледа у похлепи богаћења. Преподобни Симеон је жестоки критичар маније богатства, како својим подвижничким примером, тако и речју (теологијом аскезе), слично Светом Јовану Златоусту. Богатство је индивидуални и социјални порок, који нарушава божански поредак социјалне хармоније и правде. „Све ствари које постоје саздао је Бог за све људе, као и сунце које даје светлост свима — да би га сви користили за своје потребе, а не да господаре њима... Али догодила се у животу тиранија присвајања имања; то што је Господ створио за све, приграбили су појединци, чему се супротставља пример Христа, који је за нас постао сиромашни човек, да би и ти који верујеш у Њега, био подобан Њему, тј. сиромашан... Сви они који су постали синови Божји по благодати, треба да су најсиромашнији у свету, који ништа (наравно, претерано) не траже од света“ (с. 188-190). Право богатство је на небесима. Материјална добра нису ничија сопственост, него дар Божји који треба користити по Божјој вољи. Похлепа богаћења је ненормална и неморална појава, греховна похота. Уздржавање од те похлепе је претпоставка спасења, „јер се другим ничим (у овој области) не можемо спасти; богати треба да одложе своје богатство као тешки терет, који омета живот у Христу“ (с. 194).

Овај став, као што видимо, не треба схватити једнострано, дуалистичко-манихејски, као ниподаштавање материјалних ствари, него, као и све остало, есхатолошки. Аскетским одрицањем и порицањем материјалног богаћења и успостављањем правде у социјалној области, не одбацује се сам свет (његова материјалност) као Божја творевина, него се само одбија безбожно погружење у греховну стихију богатства, безгранично и страшно прилепљивање к њему. Тежња је да се кроз аскетски однос према свету и светским стварима успостави нови свет Божји, који, у виду Царства Божјег, долази и који је у Христу и Цркви, у својим почецима, већ продро у овоме еону. Настаје нова епоха апсолутне праведности, која се аскетском праведношћу, као ступњем пуноте која долази, ускорава и чини ви-

дљивом. Аскетско настојање о социјалној праведности, како га налазимо код Преподобног Симеона формулисано и доживљено, води коначном остварењу Царства правде, рају Божјем. „Сва твар ће се, тада, обновити и постати духовном, обиталиште невешествено, нетљено и вечно. Све ће се изменити. Небо ће бити светлије него што је сада, и постаће сасвим ново; земља ће добити нову неизречну красоту, обучена у многообразне боје, светле и духовне. Поставши духовним и божанственим овај свет ће се сјединити са умним светом, поставши мислени рај, Нови Јерусалим небески, наслеђе синова Божјих... Кад се земно сједини с небеским, тада ће праведници наследити ту земљу већ обновљену, кротки и ублажени Господом“ (с. 382). Уздржавање од овоземног води ка доласку небеског, наступању „нових небеса и нове земље где правда обитава“ (II Петр. 3, 13).

VII

Аскеза је, по свом учењу, *мисионарска дисциплина*, повишено служење Богу у Цркви — ради славе Божје, што би, иначе, требао да буде и циљ човека уопште. „Људи се рађају на свет да би прославили Бога“ (с. 51). Аскети су, као и сви верници (само више по мери аскезе), „посланица Христова“ која се пише Духом Светим (II Кор. 3, 3). Уздржање као борба за вечни живот је мисионарски оријентисано; мисија и јесте врхунац те борбе. Не ради се само о савршенству као приватном постигнућу, него, у крајњој линији, о ствари Божјој у Цркви, као што каже Апостол: „Прославите Бога у телима својим и душама својим што је Божје“ (I Кор. 5, 15). Аскеза је егзистенцијално мисионарење. Сви подвизи служе циљу — да Црква, коју многи својим рђавим делима затамњују, постане, кроз њих, светлија у свету. Они саопштавају истину као догађај у њима самима. Велики аскети, пустиножитељи и подвижници, постали су велики протагонисти црквене просвећености. Сам Преподобни Симеон је узвишени пример тога и таквога, најефикаснијег, мисионарства.

Мисија претпоставља непрестано усавршавање њеног носиоца. Само ко је сам светлост може светлити другима. Код Преподобног Симеона налазимо многе варијације на ову тему. Потребан је стални раст у подвижништву и стремљење према мисионарском подухвату, јер нико, у том погледу, још није оно што треба да буде. Истина се сазнаје, због чега је треба изучавати, али и усваја, због чега је треба доживљавати; она је живот у Христу. Аскет је биће чији се идентитет по преимућству помера у сверу интензивног служења до-

ласку Царства Божјег на земљи, о чему Преподобни писац каже: „На тај начин (тј. преко оних који испуњавају вољу Божју) царствоваће Бог и у онима у којима није никад царствовао, јер ће и они, кроз покајање (као плодом мисије) постати савршени духовном мудрошћу и разумом (с. 488-489). Подвиг је носилац вере и, кроз испуњење закона, доприноси остварењу Царства. Аскеза је, у том смислу, најуспешнији начин мисије у Цркви и свету.

Аскеза, као свети живот у Христу, захтева мисију, без које би демантовала себе саму. Бити у Христу значи мисионарити у наведеном смислу. „Свети, који се јављају послеваплоћеног домостројства, имају у себи самога Христа, Сина Божјег и Бога, и носе у себи Њега, ову ипостасну силу и премудрост Божју“ (с. 305), постајући тиме оружје (оруђе, инструмент) Божје правде (тј. дела, владавине) у свету, сходно речи Светог Апостола Павла: „Не дајите удова својих греху за оружје неправде; него дајите себе Богу, као који сте живи из мртвих, и уде своје Богу за оружје правде“ (Рм. 6, 13). Тиме аскеза постаје стварност Последњег времена кад ће Христос бити Господ „над свим поглаварствима, и властима, и силама и господствима, и над сваким именом што се може назвати, не само на овоме свету него и на ономе који иде“ (Еф. 1, 21). Час је бурне мисије: „Зато нека нико не одгони од себе Христа, који хоће да царствује над нама. Нико, молим вас, нека се не лишава овога великог дара. Нека нико не отпадне од ове истинске славе. Нека нико не остави Дародавца, творца свега постојећег, Вечног богатства. Нека се нико не одрече Владике свесвега ради пристрасне љубави к родитељима, сродницима и пријатељима. Нека нико не изгуби радости истинског живота ради похоте плотске. Нека се нико не отуђи од вечне и бескрајне славе. Но приђите да се окупимо уједно и иштемо да дође и зацари се у свакоме од нас онај, који је изнад сваког начела и власти и свакога имена под небом; да сваки од нас прими у себе целога Њега и буде са Њим дан и ноћ, да би нас Он просветлио својом пресветлом и неприступном светлошћу (оном којом ће спалити непријатеље Божје кад дође да суди невернима и отпалима)“ (с. 489-490).

* * *

Ова теологија аскезе, као што се види, износи аутентично црквено-библијско становиште (насупротив разним старим и новим погрешним правцима): да је интегрални спас човека и света у искупитељском делу Сина Божјег, које се, кроз делатну веру, остварује у

твораштву конкретног понашања, у чему се раскрива обновитељска сила хришћанства. Иако поникла у дубини векова она је, новошћу откривењске истине у себи, увек савремена и способна да пружи начин изласка из понора постојећег хедонизма, који је захватио свет. Прети опасност да данашње потрошачко друштво, у својој манији уживалаштва, потроши све ресурсе земаљских добара и, злоупотребом науке и технике у сврхе телесне незајажљивости, опустоши природу смогом и убиственим отровима, злокобном индустријом, која тај процес неминовно прати. На помолу су зли дани као у време Потопа кад се распусно живело, претерано јело и пило, куповало и продавало, блудничило и тонуло у калу греха, не знајући за катастрофу која долази. Време је за повратак аскези као облику и начину уздржавања ради спасења душе и тела за вечни живот. Можда је ово последњи час за тај повратак. „Треба (за то) бежати од погибелних прелести овога света и његових варљивих радости и прибегавати Христу Спаситељу наших душа“ (с. 43). Вечност којој треба стремити није само она која ће наступити на Крају, већ и она која сада наступа, јер без те садашње компоненте не била вечна. Време је, дакле, поста (тј. аскезе у интегралном значењу) као што је то за своје кризно време (које је прототип сваког критичког времена) прокламовао пророк Јоил (а широко и дубоко интерпретирао Преподобни Симеон): „Устаните свештеници! Наредите пост (свету аскезу)! Саберите народ! Нека говоре свештеници слуге Господње: Прости, Господе, народу своме и не дај нашљедства свога под срамоту“ (Јоил. 2, 16-17).