

О МОНАШТВУ СТВАРАЛАЦА**

Ромило Кнежевић*
Ботословски факултет,
Универзитет у Оксфорду

Апстракт: Теистички појам Бога и божанске свемоћи неомирљив је са учењем о икони Божијој. Оци Цркве одређују икону Божију као моћ радикалној самоодређења и стварања јединствене свете. Услед Божије свемоћи, међутим, људска личност не може да створи радикалну новост у бићу. Теистички појам Бога стога неизбежно води ка теистичкој доктрини о стварању према којој Бог ствара људско биће иако за њим нема никакву пошребу. Из теистичког појма Бога следи једино теистички појам људског бића и, следствено, одговарајући појам монаштва. Једина релативно смислена активност неопходног бића може бити молитва за искуљење. Ако нисмо Богу пошредни, сасвим је логично да му није пошредно ни наше стваралаштво. Међутим, ако претпоставимо да нас је Бог створио како бисмо обојавили Његово биће, свака пројава наше уметничке способности да стварамо ново, укључујући традиционалне врлине пошрених молитава, смирења или покајања, али и у самој уметности, постоје могући пут ка светости. Монах више није само онај ко се моли за спасење света, већ и онај који ствара радикалну новост у бићу и тако обојава божански живот.

Кључне речи: Криза монаштва, криза хришћанства, икона Божија, људско биће као homo theurgos, бољочовечанско време-вечност.

„Бити монах“, писао је Џејмс Џојс, „тек је половина онога што значи бити уметник.“¹ Под појмом уметника Џојс је имао на уму не само бављење уметношћу, већ ренесансно схватање човека као стваралачког бића. Свети Оци дефинишу икону Божију у човеку као моћ апсолутног самоодређења – као моћ стварања радикално новог света. Моћ да се ствара нови свет можда је најочигледнија у уметности. Стога, у било ком пољу да се појављује, стваралачка моћ се обично назива

* monahromilo@yahoo.com.

** Предавање „О монаштву стваралаца“ одржано 9. јуна 2015. у православној Цркви Св. Мученика Георгија у Барселони.

¹ James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man*, (London, Penguin books, 1992), 37.

уметничком. Икона Божија у човеку је уметничка икона. Премда сваки човек нема дар за посебну грану уметности, сваки човек је уметник.

Хришћанство никада није оправдало уметност – а тиме ни уметничко, ни човека као икону Божију – као онтолошку, сотириолошку и есхатолошку делатност. То значи да када човек живи у складу са иконом, као уметник у ширем и ужем смислу, то суштински не мења ни њега ни свет око њега, за чије је спасење одговоран. Вечност-Есхатон је крајње мерило онога што је истинито. Ако чак ни највећа уметничка дела неће постојати у Вечности-Есхатону, онда је стварање човека као уметника и иконе Божије било потпуно сувишно.

Џојс је исправно видео да, упркос учењу о икони Божијој, монаштво и хришћанство не изражавају пуноћу тајне људског бића. Зато, уместо да постане језуитски свештеник, Џојс одлучује да буде уметник. Верујем да Џојс не би одбацивао монаштво када би оно подразумевало појам стваралаштва. Заправо, за Џојса уметник је у суштини свештеник. „Уметник“, пише Џојс, „претвара хлеб свакодневнице у тело вечне лепоте“.² Очигледно да Џојс види свештенство као пасивни принцип који не изражава суштину иконе Божије. Оци дефинишу човека као свештеника творевине, као биће одговорно за спасење света. „Спасење“ подразумева истовремено заједницу са Богом и очување разлике у односу на Бога. Разлика не значи раскол.³ Не постоји заједница без разлике. Ако човек, као свештеник одговоран за спасење света, не може да створи стварност нову чак и за Бога, онда он не може да спасе ни себе ни творевину.

² Joyce, *ibid.* 170. С тим у вези, К. Г. Јунг пише да „оно што природа остави не-савршеним, уметност доведе до савршенства“, и наставља: „Човек, Ја, у једном невидљивом чину стварања утискује печат савршенства на свет, дајући му објективно постојање. Овај чин се обично приписује једино Творцу, заборављајући да на тај начин посматрамо живот као машину која је испрограмирана до најситнијих појединости и која, скупа са људском душом, ради безосећајно, потчињавајући се већ познатим и предодређеним правилима. У таквој невеселој, механичкој фантазији не постоји драма човека, света и Бога. Нема ‘новог дана’ који би водио ка ‘новим обалама’; постоји једино ужас већ израчунатог догађања.“ Јунг наглашава да је за стварање новог света заслужна људска свест, без чије би активне улоге свет нестао у најдубљој ноћи небића. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, trans. Richard and Clara Winston (London, Fontana Press, 1995), pp. 284–285. За детаљнију феноменолошку анализу начина на који уметност преображава свет види: Romilo Knezevic, *Priest or Poet?* (London, Magazine Poem, International English language Quarterly, 2013), Issue2. Такође, *Man – Priest or a Poet* (Oxford, Sobornost, December 2011).

³ Као што је познато, Максим Исповедник сматра да је „другост“ или „разлика“ (*διαφορά*) конститутивни елеменат свега створеног и да због тога не значи „раскол“. Види, John Zizioulas, *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark, 2006), pp. 22–23, 23 n 29.

Чувене су Џојсове речи: „Нећу служити ономе у шта више не верујем, било да је то моја домовина или моја Црква.“⁴ Можда Џојс не би изговорио ово „*non serviam*“ да је пред собом имао не само пасивни појам монаха, изједначен са покајањем, скрушеношћу и молитвом, већ и једну готово кентаурску симбиозу монаха и уметника? Можда Џојс не би одбацио хришћанство да је пред собом имао слику Бога који је Богочовек?

Не заборавимо да је хришћанство суштински другачије од осталих религија због учења о Христу који није само Бог, већ и Човек. Чини се да често превиђамо да вера у Христа подразумева не само веру у Бога, већ и веру у човека.

Предлажем зато да не осудимо олако Џојсову одлуку, већ да размотримо шта је овог надареног човека, једног од најумнијих људи свог времена, подстакло да је донесе. И не само Џојса, већ и толике друге људе великих дарова.

Обично сматрамо да је нека врста моралне слабости основни разлог одбацивања вере. Ово објашњење подразумева једва приметно осећање моралне супериорности у односу на атеисте. Свакако да има и оних који одбацују Цркву једноставно зато што она од нас тражи строжи духовни живот. Али, хтео бих да се запитамо, да ли постоји *ојправдано* одбацивање вере? Да ли заиста верујемо да све оне младе, интелигентне и даровите људе хришћанство не занима само зато што су морално слаби и зато што не познају хришћанско учење? Можда бисмо могли да се запитамо да ли међу атеистима, поготово међу младима, има и оних који *ојправдано* одбацују веру? Џојсово одбацивање хришћанства представља озбиљно промишљен филозофски став. У којој мери је његова одлука била озбиљна говори и то што мајци на самрти није хтео да испуни последњу жељу и да обећа да ће се вратити Цркви.

Сви знамо да је због изражене секуларизације савременог друштва монаштво у озбиљној кризи. Када говоримо о кризи монаштва, православни ће вероватно одмах помислити на стање монаштва на Западу. На истоку Европе, после пада комунизма, већина православних верује, монаштво не само да није у кризи већ доживљава процват. И одиста, ко је путовао по Источној Европи могао је видети обновљене манастире, велики број младих монаха и монахиња, и осетити опипљиву благодат. Света Гора, примера ради, средином прошлог века по броју монаха налазила се можда у најтежем стању током своје историје. Монаха је било толико мало да се размишљало да би их све требало сместити у један или два манастира, а преостатак Свете Горе претворити у музеј. Ко год је био на Светој Гори у последњих три-

⁴ Joyce, *ibid.* pp. 268–269.

десетак година зна да су сада манастирска здања обновљена и да су братства састављена од великог броја младих.

Упркос томе, ја не говорим о кризи Западног, већ о кризи монаштва у целини. Говорим о кризи појма монаштва. И не говорим само о кризи појма монаштва, већ о кризи хришћанства у целини, које је и условило кризу монаштва. Тачније, говорим о кризи хришћанског појма Бога, о кризи хришћанске теологије која је условила кризу појма људског бића и самим тим кризу појма монаштва. Говорим о ономе што је Николај Берђајев сагледао као „немоћ хришћанства пред савременом трагедијом човека“.⁵ Каква је веза између Џојсових речи о монаху и уметнику и „немоћи хришћанства“ о којој говори Берђајев?

1. Немоћ хришћанства

Немоћ хришћанства произлази из теистичког појма Бога уз кога је немогуће оправдати човека као икону Божију. Теистички Бог није Богочовек. Теизам се заснива на традиционалном схватању Божије свемоћи. Из овог учења неумитно следи доктрина о стварању према којој човек није потребан Богу. У том случају, међутим, није било никаквог разлога да Христос постане човек. Учење о Божијој свемоћи је у очигледном сукобу са учењем о икони Божијој у човеку као моћи да се створи радикално ново. У традиционалном учењу о свемоћи Божијој крије се корен немоћи хришћанства. Теизам је основни узрок атеизма. Теизам не може да оправда човека будући да га види као непотребно биће. Непотребан је онај ко нема нешто што само њему припада и што нико други нема. Основни циљ хришћанства, међутим, био је покушај да се оправда човек, да се покаже да човек није сувишно биће. Задатак хришћанске теологије није у томе да *одбаци* Божију свемоћ, већ да покаже да је могуће њено *групавање тумачење*.

Суштина Божијег чуда стварања ни из чега – *ex nihilo* – требало би да буде управо у томе да Бог ствара биће које није само његова пука копија, већ биће које има оно што Творац нема. Суштина стварања ни из чега је у томе да Бог ствара апсолутно ново, увећавајући, обогаћујући већ постојеће. Бог није стваралац – Бог понавља себе – ако човек, као оно што је створено као апсолутно ново, нема моћ да и сам увећа и обогати биће.

⁵ Nikolai Berdyaev, *The Meaning of the Creative Act* (касније у тексту: MCA), trans. Donald A. Lowrie, ed. Boris Jakim (San Raphael, CA: Semantron Press, 2009), 92. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1991) (касније у тексту: STv), 124.

Зато је исправно закључити да Бог изражава љубав према човеку тако што ограничава своју свемоћ и оставља простор слободе за човека. Овакву свемоћ видимо у Оваплоћењу – када Бог постаје тело, и у страдању на Крсту, када Бог умире за нас. Оваплоћење и Крст су постављање темеља за људску слободу и достижу свој пуни смисао у наредном Божијем самоограничењу – самоограничењу Божијег свезнања.

Ниједна хришћанска доктрина, која се не заснива на Богочовеку, не може оправдати ни Бога ни човека. У идеји Богочовека хришћанска теологија је достигла највиши степен оправдања Бога и оправдања човека. У Богочовеку и Бог и човек стварајући непрекидно шире и обогаћују већ постојеће. Ни Бог ни човек не могу се назвати живим и слободним бићима ако, стварајући, не проширују и обогаћују већ постојеће. Да би се оправдали како Бог тако и човек, требало је прихватити теолошке последице учења о Богочовеку. То је задатак који ни данас није довршен.

Доктрина о Богочовеку неизбежно повлачи ново тумачење доктрине о стварању човека. Бог ствара човека јер му је човек потребан као биће које наставља стварање света.⁶ Постоји сличност између Очевог рађања Сина и происхођења Светог Духа са стварањем човека. Син и Дух су личности које имају оно што Отац нема. Син и Дух су потребни Оцу. Син је, при том, Бог и Човек од вечности. Човек је одувек био део бића Божијег. Христос, као савршени Човек, има оно што Отац нема. Човек је зато потребан Богу. Зато човека треба дефинисати као биће створено да би обогаћивао божански живот.

Међутим, општеприхваћени појам људског бића и монаха и даље је теистички. Ако Божије стварање подразумева квалитативни пад у односу на Бога, и ако је човек само сенка Божијег бића, онда је стварање човека неуспех. Христово Оваплоћење, Васкрсење и Вознесење су дела обожења људске природе. Ако човек ни после обожења своје природе није потребан Богу, онда је човеково стварање неуспех који се не може поправити. Може ли биће чија је природа непоправљиви неуспех имати истински смисао постојања? Хришћанска теологија је себе довела до овог апсурда због недостатка храбрости да се из доктрине о Богочовеку извуку логични закључци.

⁶ Ослањајући се првенствено на немачке мистике Јакоба Бемеа и Ангелуса Силезијуса, али и на немачку идеалистичку филозофију, Берђајев уводи идеју о Божијој „потреби“ за човеком, наглашавајући, међутим, да људски језик не описује на прави начин овај однос речју „потреба“. Види, N. Berdyaev, *Freedom and the Spirit*, trans. Oliver Fielding Clarke (San Rafael CA, Semantron Press, 2009), 210. *Filosofiya svobodnogo duha* (Moskva: Hranitel, 2006), 249.

О каквим закључцима је реч? По Св. Максиму Исповеднику обојени човек је бескрајна и беспочетна личност;⁷ по Св. Григорију Палами, обојена личност као да нема порекло.⁸ Међутим, када ове идеје суочимо са доктрином о свемоћи Божијој, видимо да је ту само реч о лепим метафорама. Бити беспочетан, бескрајан и без порекла може значити само једно: да је човек тајна чак и за самог Творца. Шта је смисао обојене људске природе ако она ни у свом најсавршенијем стању не може ништа да допринесе Богу? Цела историја стварања, страдања и спасења указује се као непотребност, узалудност и неуспех.

Важно је разумети да се дефиниција људског бића, а тиме и дефиниција монаштва, темељи на тек делимично решеном теолошком проблему. То значи да је постојећа дефиниција монаштва релативна. Ако је човек неуспело биће, молитва за спасење указује се као једина могућа, а тиме и једина смисаона активност. Отуда и Св. Пахомије дефинише монаха као онога ко се моли за спасење света. Слично чине на пример и Св. Исак Сирин или Св. Силуан Атонски.

Но, ако искрено размислимо, у молитви за спасење ми тражимо да наша пролазна непотребност у историји постане непролазна непотребност у вечности. Ако човек ништа не доприноси Богу, шта је онда оно искључиво људско што је спасено? На тај начин теистичко хришћанство је стварило непремостиви раскол између сакралног и профаног. Између сакралне вечности и профане историје. Сакралну и вечну вредност има само молитва, било да се молимо у цркви или у домовима. Свака друга делатност, укључујући целокупну културу, потпуно је профана и пролазна. Ми хришћани водимо живот шизоидно подељен на сакрално и профано.

Берђајев поставља питање које изражава саму суштину нашег проблема. У деветнаестом веку, пише он, у Русији су живели највећи руски светитељ Св. Серафим Саровски, и највећи руски писац Пушкин. „И ја постављам питање“, каже Берђајев, „да ли би за судбину Русије и за судбину света у целини боље било да су постојала два Света Серафима, а не Серафим и Пушкин?“ И Берђајев закључује да би се већина хришћана без премишљања определила за два Света Серафима.⁹

Хришћанство се, као наизглед потпуно сувишним, никада није ни бавило питањем онтологије, сотириологије и есхатологије људског стваралаштва и уметности. То у преводу значи да хришћанство верује да људско стваралаштво не мења и не освештава суштину ства-

⁷ *Ambigua* 10, PG 91: 1144c.

⁸ *The Triads* 3.1.31, *The Classics of Western Spirituality*, transl. N. Gendle (New York, Paulist Press, 1983).

⁹ MCA, pp. 170–171. STv, 204.

раоца и света. Као такво, људско стваралаштво не може имати места у Есхатону-Вечности, која је крајње мерило истине. Управо у овом уверењу крије се узрок „савремене трагедије човека“.

2. Савремена трагедија човека

Трагедија савременог човека је у томе што је током два миленијума хришћанске историје човечанство достигло нови степен зрелости. Савремени човек се разликује од човека претходне хришћанске епохе. Њега никада више не може задовољити само прича о искупљењу. Берђајев примећује да ни најбољи данашњи старци не могу да помогну савременом човеку, управо зато што човека схватају само кроз призму искупљења. Он иде чак и даље и пита се да ли су можда старци, као особе са највећим ауторитетом у Цркви, најодговорнији за дубоку кризу хришћанства.¹⁰ Савремени човек сада тражи истински разлог за своје постојање. Али, само оно биће које је јединствено и непоновљиво има разлог постојања. Бити непоновљив значи бити тајна чак и за свог Творца, бити потребан Творцу. Дела непоновљивог бића су драгоцене за Бога и као таква она су већ овде и сада део вечности.

Савремени човек је уморан од културе која је само илузија, немоћна да промени и освети свет. Он интуитивно осећа да је истинска култура култна, сакрална и религијска делатност. Он осећа да Бог жели човека као партнера у размени дарова. Да је размена дарова оно што Бог, традиционално речено, „заповеда“ човеку. Истинска култура је одговор на ову Божију заповест.

Тако долазимо до новог појма људског бића, а тиме и до новог појма монаштва. Нови појам је изведен из доследног тумачења иконе Божије као уметничке моћи да се створи нови свет. Човек је *hoto theurgos*, икона, уметничко биће створено да ствара радикалну и трајну новост у бићу, да обогаћује божански живот, управо као што Бог обогаћује наш живот.

Ако уметник, дакле, није посебна врста човека, већ је сваки човек посебна врста уметника¹¹ – икона Божија – онда свака наша

¹⁰ МСА, 170. СТv, 204.

¹¹ Ananda K. Coomaraswamy, *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York: Dover Publications, 1956), 98. По британском песнику и сликару Дејвиду Џоунсу, природа уметности је неодвојива од природе бића које називамо човеком. Уметничко је присутно и у делатностима попут бродоградње, прављења рођенданске торте, војне стратегије, као и религијског ритуала... Види, David Jones, 'The Prefa-

активност, ма колико „профана“ била, представља стварање новог света. Све може бити уметност. Све може бити стварање новог света. Чак и то како припремамо чај за посетиоца може бити уметност, проширивање већ постојећег. Све може бити – и јесте – сакрално, онтолошко, есхатолошко.

Непремостива подела на сакрално и профано, на Вечност и историју, плод је теистички схваћеног Бога. Ако полазимо од Богочовека, онда можемо говорити само о богочовечанској вечности-времену. Није само Бог тај који је Вечност, који ствара вечност. И човек, када дела као уметник, икона Божија, ствара вечност. Од молбе за спасење, молитва постаје све што чинимо као уметничка бића.

Човек, као уметничко биће, ствара радикално нови свет. Одлика новог света нису само добро и истина. Добро и истину често изједначавамо са поштовањем правила. Могуће је бити добар и истинит а да се то не дотиче нашег срца. Поштовање правила је обично копирање које се не дотиче срца. Да би се истински било добар и истинит, потребно је нешто више од копирања. Потребно је у срцу створити нови свет, а то се не може постићи послушношћу правилима. Напротив, нови свет може настати једино кршењем већ постојећих правила и стварањем нових канона. А то значи да када стварамо, не постоји никакав узор који можемо буквално пратити. Стварање подразумева стварање *ex nihilo* као дијалектичког релативног небића, што заправо значи стварање из неограничене слободе или онога што Берђајев назива нествореном слободом, Унгрундом.

Молитва је, дакле, не само молба за искупљење, већ и стварање новог света. Када се из бездане слободе, чије покрете послушкује срце, створи нови свет, добро и истина постају лепота. Молитва је стварање новог света као лепоте. Човек, монах, јесте биће која ствара нови свет лепоте.

Цојс је био у праву тврдећи да је појам монаштва потребно надопунити појмом уметника. Зар се то онда не односи и на појам светости? Зар се светост не достиже стварањем лепоте? „Ја дубоко верујем“, писао је Берђајев, „да је Пушкинова генијалност пред Богом једнака светости Св. Серафима Саровског.“¹² Била би велика грешка ако бисмо поверовали да појам уметника, као иконе Божије, не подразумева и дар за појединачну уметност. Ако је човек икона Божија као уметник у ширем смислу, онда је он икона Божија и као

ce to Anathemata’, in H. Grisewood (ed.), *Epoch and the Artist* (London: Faber&Faber, 2008), 108.

¹² МСА, 172. СТv, 206.

генијални уметник у ужем смислу. Све што чини човек као уметник у ширем смислу јесте молитва која спасава свет тако што ствара нови свет лепоте. Зар онда генијално уметничко дело није изузетна молитва која спасава свет стварајући нови свет изузетне лепоте? Традиционалистички став се огледа у већ истрошеној идеји да је „молитва уметност над уметностима“. Играјући се речима, ми можемо рећи да, у својим истинским остварењима, уметност постаје „молитва над молитвама“.

3.

Требало би се запитати, колико се младих људи у манастирима под притиском теистичке теологије одрекло својих дарова? Колико њих су покушали да постану монаси, али попут Џојса нису могли да се препознају у преуско схваћеном појму монаштва? Колико њих овога часа желе да буду монаси, али не могу да нађу ниједну монашку заједницу која не би од њих захтевала да се одрекну својих дарова. Не могу да пронађу ниједну монашку заједницу у којој би њихови дарови били изједначени са покајањем и молитвом, тј. били схваћени као религијски и сакрални?

Богочовек очекује од човека да настави стварање света. Али, ако хришћанство данас све ређе изражава пуноћу тајне Богочовека, не постаје ли сувишно, како Богу тако и човеку?¹³ Колико ће још Бог и човек имати стрпљења? Судбина хришћанства, а тиме и судбина монаштва, данас зависи од храбрости да се доврши ренесансна визија религије као вере не само у Бога, већ и вере у човека.

* * *

¹³ Јунг, додуше, не додирује тему људске моћи да обогати Божији живот, али наглашава важност идеје да је смисао људског постојања у томе да настави стварање света. Он, штавише, види ову замисао као мит који је егзистенцијално неопходан савременом човеку, из чега се може закључити да религија која овакав мит не развија не може бити од животног значаја за савремену особу. Јунг пише о Пуебло индијанцу који му је објаснио да је смисао живота његовог племена у томе да помогну Оцу-Сунцу да свакога дана пређе путању од истока до запада. „И ја сам му завидео на пуноћи смисла садржаној у овој уверености, и сам безнадежно трагајући за сличним митом за европског човека. Сада сам знао шта је био смисао тог мита: да је човек неопходан како би се наставило стварање света; да је он, заправо, други творац света, онај који једини свету може дати његово објективно постојање...“ Jung, 285.

Библиографија:

Ballinger, P. A., *The Poem as Sacrament: The Theological Aesthetics of Gerard Manley Hopkins* (Louvain: Peeters, 2000).

Barfield, O., *What Coleridge Thought* (San Rafael, CA: The Barfield Press, 1971).

Benjamin, W., *Reflections*, ed. P. Demetz (New York: Harvest/HJB Book, 1978).

Berdyayev, N., *The Meaning of the Creative Act* trans. Donald A. Lowrie, ed. Boris Jakim (San Raphael, CA: Semantron Press, 2009).

Berdyayev, N., *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniia cheloveka* (Paris: YMCA-Press, 1991).

Berdyayev, N., *Freedom and the Spirit*, trans. Oliver Fielding Clarke (San Rafael CA, Semantron Press, 2009).

Berdyayev, N., *Filosofiya svobodnogo duha* (Moskva: Hranitel, 2006).

———, *Spirit and Reality*, (New York, Charles Scribner's Sons, 1939).

———, *Dream and Reality* (London: Geoffrey Bles, 1950).

———, *Samopoznanie* (Moskva: Hranitel, 2007).

———, *Samopoznaniye*, (Paris, Y.M. C.A. Press, 1949).

———, *Dostoievsky* (San Rafael, CA: Semantron Press, 2009).

———, *Mirosozercaniye Dostoevskogo* (Moskva: Hranitel, 2006).

———, *The Divine and the Human*, (San Rafael, CA: Semantron Press, 2008).

———, *Ekzistencialnaya dialektika bozhestennogo i chelovecheskogo* (Moskva: Astrel, 2010).

———, 'Utonchenaya Thivaida', in *Filosofiia tvorchestva, kul'tury i iskusstva* (2) (Moskva: Izdadeilstvo „Iskusstvo“, 1994).

———, 'Ungrund and Freedom' in J. Boehme, *Six Theosophic Points and Other Writings* (Michigan: Ann Arbor Paperbacks, 1958).

———, *Solitude and Society* (San Rafael, CA: Semantron Press, 2009).

———, *Ya i mir obyektov* (Kniga po trebovaniyu, 2011).

———, *Slavery and Freedom*, trans. R. M. French (San Rafael, CA: Semantron Press, 2009).

———, *O rabstvye i svobodye chelovyeka* (Paris: YMCA-Press).

———, *Truth and Revelation* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1953).

———, 'Spasenie i tvorchestva; Dva ponimaniya khristianstva; posvyaschaetsya pamyati Vladimira Solov'eva', in: *Filosofiya tvorchestva, kul'tury i iskusstva* (Moskva: Izdatelystvo „Iskusstvo“, 1994).

———, 'The End of the Renaissance: Regarding the Contemporary Cri-

sis of Culture', in *SOPHIA: Problemy dukhovnoi kul'tury I religioznoi filosofii* (Berlin: Obelisk, 1923).

———, 'Konetsrenesansa', in *Padenie svyaschennogo russkogo tsarstva* (Moskva: Publitsistika, Izdatel'stvo Astrel', 2007).

Blowers, P. M. and Wilken, R. B., *On the Cosmic Mystery of Jesus Christ* (Crestwood, NY: Vladimir's Seminary Press, 2003).

Bloom, H., *Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds* (New York: Warner Books, 2002).

Bradshaw, D., 'The *Logoi* of Beings in Greek Patristic Thought' in B. Foltz and J. Chryssavgis (eds.), *Toward an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature, and Creation* (Fordham University Press, 2013).

Bychkov, V. V., 'Krizis kulturni i iskusstva v eshatologicheskom svete filosofii Nikolaya Berdyaeva', in V. Porusa (ed.), *N. A. Berdyayev i krizis evropeiskogo duha* (Moskva: Bibleisko-bogoslovskii institute Sv. Apostola Andreyana, 2007).

Chrétien, J.-L., *The Ark of Speech*, trans. A. Brown (Abingdon: Routledge, 2004).

———, *L'arche de la parole* (Paris: Presses Universitaires de France, 1998).

Coleridge, S. T., *Biographia Literaria*, ed. N. Leask, (London: J. M. Dent, 1997).

Coomaraswamy, A. K., *Christian and Oriental Philosophy of Art* (New York: Dover Publications, 1956).

Edwards, M., *Towards a Christian Poetics* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1984).

Ellman, R., *James Joyce* (New York: Oxford University Press, 1959).

Garcia, E. E., 'Rachmaninoff and Scriabin: Creativity and Suffering in Talent and Genius', *The Psychoanalytic Review*, vol. 91, no. 3 (June 2004).

Hartshorne, C., *Omnipotence and Other Theological Mistakes* (Albany: State University of New York Press, 1984).

Hedley, D., *Living Forms of Imagination* (London: T&T Clark Int. 2008).

———, *Coleridge, Philosophy and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Heidegger, M., *Off the Beaten Track*, trans. J. Young and K. Haynes (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

———, *What is Called Thinking*, trans. J. Glen Gray (New York: Harper-Collins Publishers Inc, 2004).

———, *Nietzsche*, trans. D. F. Krell (New York: HarperOne, 1991).

———, *Basic Writings*, ed. D. F. Krell (London: Harper Perennial Modern Thought, 2008).

- , *Poetry, Language, Thought* (New York: Perennial Classics, 2001).
- , *Elucidations of Hölderlin's Poetry* (New York: Humanity Books, 2000).
- Idel, M., 'Reification of Language in Jewish Mysticism', in S. Katz (ed), *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Joyce, J., *A Portrait of the Artist as a Young Man*, (London, Penguin books, 1992),
- , *Stephen Hero*, ed. T. Spencer (New York: New Directions Press, 1944).
- Jones, D., 'The Preface to Anthemata', in H. Grisewood (ed.), *Epoch and the Artist* (London: Faber&Faber, 2008).
- Jung, C. G., *Memories, Dreams, Reflections*, trans. Richard and Clara Winston (London, Fontana Press, 1995)
- Jüngel, E., *God's Being is in Becoming: The Trinitarian Being of God in the Theology of Karl Barth*, trans. John Webster (Edinburgh: T&T Clark, 2001).
- , *God as the Mystery of the World*, trans. Darrell L. Guder (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1983).
- , *Gottals Geheimnis der Welt* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1977).
- Katz, S. T., 'Mystical Speech and Mystical Meaning', in S. T. Katz (ed.), *Mysticism and Language* (Oxford: Oxford University Press, 1992).
- Knezevic, R., *Priest or Poet?* (London, Magazine Poem, International English language Quarterly, 2013), Issue 2.
- Knezevic, R., *Man – Priest or a Poet* (Oxford, Sobornost, December 2011).
- Mascall, E. L., *The Openness of Being: Natural Theology Today* (Philadelphia: Westminster, 1971).
- Macmurray, J., *Freedom in the Modern World* (London: Faber & Faber, 1968).
- Maximus, the Confessor, *Ambigua* 10, PG 91.
- Meltzer, F., 'On Rimbaud's „Voyelles“', *Journal of Modern Philology*, vol. 76, no. 4 (1979).
- Nietzsche, F., *Thus Spoke Zarathustra*, trans. Adrian Del Caro (Cambridge, Cambridge University Press, 2006).
- , *The Birth of Tragedy*, trans. R. Speirs (Cambridge: Cambridge University Press 1999).
- Oida, Y., *An Actor Adrift* (London: Methuen, 1992).
- Palamas, G., *The Triads* 3.1.31, *The Classics of Western Spirituality*, transl. N. Gendle, (New York, Paulist Press, 1983).
- Proust, M., *Remembrance of Things Past: Swann's Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (London: Wordsworth Editions, 2006).

———, *A la Recherche du tempsperdu, 2: A l' Ombre des jeunesfilles en fleurs* (Paris: Gallimard, 1988).

Rilke, R. M., *Letters of Rainer Maria Rilke, Vol. 2 1910–1926*, trans. J. Barnard Green and M. D. Herter Norton (New York: W.W. Norton Company, 1947).

Rimbaud, A., *Farewell in Arthur Rimbaud, Complete Works*, trans. P. Schmidt (New York: Harper Collins Publishers, 2008).

Schelling, F. W. J., *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom* (New York: SUNY Press, 2006).

Shaw, G., *Theurgy and the Soul: the Neoplatonism of Iamblichus* (Kettering, OH: Angelico Press/Sophia Perennis, 2014).

Sorabji, R., *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

Terrinoni, E., *Occult Joyce: The Hidden in Ulysses* (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2007).

Tillich, P., *Systematic Theology* (Digswell Place: James Nisbet & Co. Ltd, 1968).

———, *Theology of Culture*, ed. R. C. Kimball (New York: Oxford University Press, 1959).

———, P. Tillich, *On Art and Architecture* (New York: Crossroad, 1987).

Troyat, H., *Divided Soul: The Life of Gogol*, trans. N. Amphoux (New York: Doubleday & Company, Inc., 1973).

von Franz, M.-L., *Man and his Symbols* (London: Aldus Books, 1964).

———, *Alchemy: An Introduction to the Symbolism and the Psychology* (Toronto: Inner City Books, 1980).

Williams, R., *Grace and Necessity* (London: Continuum, 2005).

Zizioulas, J., *Communion & Otherness*, ed. Paul McPartlan (New York: T&T Clark, 2006).

———, 'On Being a Person: Toward an Ontology of Personhood', in C. Schwoebel and C. Gunton (eds.), *Persons, Divine and Human* (Edinburgh: T&T Clark, 1999).

———, *Being as Communion* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1997).

———, *The Eucharistic Communion and the World*, ed. Luke Ben Tallon (New York: T&T Clark, 2011).

———, *The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today* (Alhambra, CA: Sebastian Press, 2010).

———, 'Person and Nature in the Theology of St. Maximus the Confessor', *International Symposium on St Maximus the Confessor* (Belgrade, 2012).

Примљено: 10. 10. 2016.

Одобрено: 18. 10. 2016.

ON MONASTICISM OF CREATORS

Romilo Knežević

Faculty of Theology and Religion, University of Oxford

Summary: *Theistic concept of God with its literary understanding of God's omnipotence is incompatible with the doctrine of imago Dei. The Church Fathers describe imago Dei as the power for radical self-determination and the capacity to create one's own world. However, due to God's omnipotence human person cannot create radical newness in being. Theistic notion of God thus leads inevitably to the theistic doctrine of creation according to which God created the human person without having any need for her. From the theistic notion of God only theistic concept of the human person is conceivable and, consequently, a theistic conception of monasticism. The unneeded human person's sole meaningful activity could be prayer for redemption and salvation. If God does not need the human being it is only logical that our creativity is essentially meaningless. On the other hand, if we postulate that God created humans because He wanted to be enriched by their creativity, every expression of our artistic capacity in the broader sense of the word – including traditional virtues of prayer, humility, repentance etc. – but also creativity in art in itself, becomes a potential path towards saintliness. Monk is not described anymore simply as the one who prays for the world's redemption but also as the one who creates new being and thus enriches the life of God.*

Key words: *Crisis of monasticism, crisis of Christianity, helplessness of Christianity, human being as homo theurgos, theandric time-eternity.*