

Ненад Д. Мијалковић

Српска православна богословија Светог Кирила и Методија, Ниш

e-mail: mijalkovicnenad@gmail.com

СХВАТАЊЕ ГРЕХА У БОГОСЛОВСКО-КАНОНСКОМ ИСКУСТВУ ЦРКВЕ

Апстракт: У овом раду разматрамо схватање греха у богословско канонском искуству Цркве. Теме које нам се намећу у овом истраживању представљају неопходност, како бисмо створили и конструисали једну општу и јасну слику о томе шта је грех. Покушаћемо да одгонетнемо како је питање греха схватано у философским размишљањима Платона у његовом делу „Тимеј“. Битно за анализу теме је да се представи схватање греха из библијске перспективе, као и из светоотачког искуства. Узећемо у разматрање двојицу светих отаца, Максима Исповедника и Атанасија Великог. На крају, анализираћемо како канони Цркве гледају на природу греха и срести. Ова последња тема нам је битна, јер црквени канони представљају примењену (практичну) теологију.

Кључне речи: грех, страсти, канони, епитимија, покајање.

Увод

Ради се о једној веома комплексној теми, која нас доводи у недоумицу шта је то грех. И сами смо сведоци да у многим случајевима остајемо у недоумици, да ли чинимо грех или не. Та несигурност је производ пале људске природе и налазимо се пред вечитом дилемом - да ли смо смртни зато што смо створени или је смрт производ преступа човекових и непоштовања заповести? Ако бисмо пошли од чињенице да смо смртни – грешни зато што смо створени, онда је наш маневар у превазилажењу смртности сведен на минимум. То би значило да ништа не зависи од нас, потребна је интервенција више силе, односно Сина Божјег и његовог оваплоћења. С друге стране, уколико прекршимо заповести и оно што нам је дато кроз заповести, што је окарактерисано као грех, имамо потенцијалну могућност да грешност превазиђемо у Светој тајни покајања. У овом раду бавићемо се узроцима грешности. Зантересовани смо да истражимо где свети оци, аскете, виде суштински проблем грешности.

Размишљамо о питањима:

- Да ли је грешност у дефинитивном чину (делу), или је основа грешности у природи човековој?

- Какву улогу имају страсти када се узме у обзир проблем греха?

Покушаћемо да на ова питања дамо одговоре кроз анализу библијског, светоотачког и канонског искуства у схватању греха. На почетку рада размотрићемо античко схватање зла и греха, акцентоваћемо философска размишљања Платона, јер су његови утицаји видљиви у богословским радовима појединих отаца ране цркве.

Сама реч грех (грч: *ἁμαρτία* – безакоње, скретање, заблуда) је неприродно стање у коме се налази човек. Грех је помисао или дело, учињено свесно или несвесно, а није у складу са Божјом вољом, па самим тим представља скретање са пута спасења. Човек је

створен по лику Божјем, потенцијално као непорочан, бестрасан, свет и безгрешан. Међутим, та безгрешност је била условљена исправном употребом човекове слободне воље. Другим речима, грех није био саставни део човекове природе, али је постао сопственост његове слободне воље, која је попримила карактер постојања. Тако да је Христос имао човечанску природу, која је била без греха, док је Адамова непослушност одвела у огреховљеност цео људски род (уп. Рм. 5, 12), тј. грех је тада прешао на све људе, повлачећи их у неку врсту одвојености од Бога. Тако да човек потребује за обожењем. Зато, једини пут којим човек може да иде како би избегао одвојеност од Бога, јесте пут покајања (уп. Мт. 3, 2; 4, 17).

1. Античко схватање стварања и греха

Дохришћанске цивилизације су имале потпуно другачије схватање света од хришћанског. За старе Јелине овај свет је вечан, а постојање Божје је нераскидиво везано за постојање света. Рећи да Бог постоји, значило је истовремено да и свет постоји, јер је Бог управо у односу на свет и био Бог. Антички философ Платон¹ у својим делима употребљава израз да је свет створен, али се поставља питање да ли он ту заиста говори о Богу као апсолутном Творцу света. О космологији Платон највише говори у свом делу „Тимај“.² У том делу Платон заиста говори да је Бог створио свет и он када говори о стварању света има на уму да је то Бог Отац, односно Ум, како га Платон представља као уметника.³ По Платоновом виђењу, Бог је створио свет тако што је обликовао хаотичну масу, на основу вечних идеја. У том обликовању хаотичне масе, која постоји од вечности, Бог је себе пројављивао као Бога и као творца на тај начин што је уредио првобитни хаос, на основу вечних идеја направио склад и хармонију. Античка космологија говори да је Бог као узрок постојања света у ствари уредитељ тог света, а не његов апсолутни творац. Тако Платон за Бога каже да је Демијург.⁴ Бог, као обликоватељ и уређивач хаотичне масе, пројављивао се као биће склада, хармоније и добра. Сви атрибути који су се приписивали Богу су били: праведан, леп, хармоничан, добар, мудар. Они су, неминовно, претпостављали и вечно постојање света са којим је тек у вези Бог био Бог.⁵ Због тога је било природно да се свет у грчком језику зове *κοσμος* – што значи: леп, хармоничан, складан, а самим тим и вечан. Дакле, свет као целина је био вечан и непроменљив, имао је нешто божанско у себи и налазио се у свету идеја.⁶ Конкретна бића у овом свету су само одблесак, безбројни облици постојања вечнопостојеће суштине и тог божанског у њему, а саме форме и облици долазе из једног вечног света идеја, док су конкретна бића, која отеловљују ове идеје, пролазна и непостојана.⁷ Платон у свом делу Тимај на једном месту овако говори: „Јер Бог, желећи да све буде добро и да колико је год могуће, ништа не буде лоше,

¹ Up. Tejlор 2007, 350-360. 415-440.

² Up. Koplston 1988, 209.

³ Up. Platon, *Timej*, 27d, 28b, 28c, 29a.

⁴ Up. Platon, *Timej*, 29d-30d; „Неки други, опет, међу којима је велики Грк Платон веле да је Бог створио све из прапостојеће и нестворене материје; наиме, Бог ништа не би могао створити да материја није одраније постојала; као што је дрводељи, да би могао нешто начинити, потребно дрво које већ постоји. Но, не знају да, говорећи тако преписују Богу слабости. Јер, ако Он није узрочник материје, него у потпуности саздаје бића из материје која већ постоји, онда се може закључити да је нејак јер није у стању да без материје начини ишта од онога што је створено. [...]“. Свети Атанасије Велики 2003, 127-128. [2]

⁵ Up. Platon, *Timej*, 30c-31b.

⁶ Up. Platon, *Timej*, 34c-38c.

⁷ Up. Bošnjak 1983, 102.

узе све што је било видљиво, а није се налазило у стању мировања, него се кретало без склада и реда (дакле у хаосу), преведе га из нереда у ред, сматрајући ред у сваком погледу бољи од нереда [...]“.⁸ Овде видимо да Платон говори о Богу као Демијургу, уредитељу хаоса, нереда, а не као о Богу апсолутном творцу света.

Узимајући у обзир учење Платоново, да је Бог на основу вечних идеја уредио овај свет и да је тај свет идеја изнад Бога, онда долазимо до закључка да је овај свет само одсејај вечног света идеја. Једино истинито у овом свету су вечне идеје, односно духовна природа. У том свету идеја су и душе људске и рађањем се душе људске спуштају у овај материјални свет и спајају се са телом које је њена љуштура.⁹ А смрт није ништа трагично, јер се душа ослобађа тела и враћа се у тај вечни свет идеја.¹⁰ Уопштено говорећи, Платонов свет се дели на видљиви, материјални или доњи свет и невидљиви, духовни свет идеја, горњи свет.

2. Библијско схватање греха

У Старом Завету прва асоцијација за грех је везана за причу о Адаму, Еви и Едемском врту.¹¹ У Старом Завету употребљени су многи изрази који су означавали грех, обично су позајмљени са подручија људских односа (повреда, неправда, побуна). У јеврејском језику постоји више термина који се превode речју грех, а најважнији су: *hataat* (промашај, недостатак, помањкање бољег)¹², *avon* (кривица, заокренута или изобличена ситуација), *peša* (побуна)¹³, *maal* (издајство, неверност). Сви ови изрази за грех у Старом Завету исказују одступање од савеза склопљеног са Јахвеом.¹⁴ Стари Завет наглашава више Израилеве грехе, него грехе читавог човечанства. „Израиљ је народ нечистих усана, недостојан да гледа Јахвеа“ (Из. 6, 5). Проблем греха се посматра из перспективе савеза са Богом. Чинити зло не значи противити се људској природи или природним законима, него прекршити дата обећања Богу. Стога је за старе Израиљце грех неразуман избор погрешног тока, странпутица, која води у неизбежну пропаст, то је промашај савеза и побуна против Бога, савезника. Старозаветни пророци су на више места наглашавали да је грех чин, којим човек раскида не само однос са Богом, него и са ближњим. „Овако вели Господ: за три зла и за четири што учини Дамаск, нећу му опростити, јер врхоше Галад гвозденом браном“ (Ам. 1, 3). Сваки зао чин усмерен против Бога усмерен је и против човека, и обрнуто. По библијском схватању, грех није одвојен од казне. Грех као зло истовремено са собом повлачи казну (несрећу, болест) неко физичко зло. Грех и плата за грех су једна те иста стварност. Тако се у књизи Бројева каже: „Ако ли учините тако, гле, згрешићете (хатаат) против Господа, и знајте да ће вас грех ваш стићи“ (Бр. 32, 23). У првом случају *hataat* значи грех као чин, а у другом последицу тог чина. Стари Завет (савез) је од самог почетка био дубоко свестан зла које се човековим падом укоренило у свету. Коначан учинак зла била је смрт, прекид општења са Богом и крај живота. Али временом кроз старозаветну историју почињу да се јављају идеје о победи над смрћу. Старозаветни Израиљ није могао да прихвати мисао да је човек биће препуштено самом себи у свету или биће за смрт. Извор наде у превазилажењу смртности је био и остао Бог Јахве:

⁸ Platon, *Timej*, 30a.

⁹ Up. Platon, *Timej*, 36e.

¹⁰ Up. Platon, *Timej*, 37b.

¹¹ Уп. Семјонова 2005, 6; уп. Томасовић 1996, 47.

¹² Уп. Томасовић 1996, 43.

¹³ Уп. Томасовић 1996, 44.

¹⁴ Up. McKenzie L. John, 40.

„Призивам Бога вишњег, Бога који ми добро чини“ (Пс. 57, 2); „Јер ће уништити смрт заувек и обрисаће Господ Бог сузе са сваког лица“ (Ис. 25, 8).

Временом се наметнуло питање на који ће се начин превазићи смртност. Једино могуће решење било је васкрсење тела, али не као ново враћање у земаљску егзистенцију, него као један сасвим нови есхатолошки живот у новом свету. Место на којем бораве умрли Јевреји су звали шеол. Он се налази дубоко у земљи, испод океана. Понегде се назива земља, а може да значи и *смртна сфера*. „Метнуо си ме у јаму најдоњу, у таму, у бездану“ (Пс. 88, 6). „И мртве ствари створене су под водама и становници њихови“ (Јов. 26, 5). Шеол је била област из које нема повратка и претила је вечна затвореност. Ипак, постојала је нада, јер у Јахвеу је све било могуће. Божја се свемоћ протезала и изнад шеола: „Да се закопају у најдоњи крај земље, оданде ће их узети рука моја“ (Ам. 9, 2), или: „Јахве даје смрт и живот, спушта у шеол и оданде извлачи“ (1Сам. 2, 6). Жарка жеља за васкрсењем била је временом све израженија: „А Бог ће избавити душу моју из загрљаја шеола и милостиво примиће ме“ (Пс. 49, 15). Нада у избављење из смртног окриља је изражена и у Псалму шеснаестом: „Јер нећеш оставити душу моју у шеолу, нити ћеш дати да светац твој види трулост“ (Пс. 16, 10). У књизи пророка Данила се каже: „И много оних који спавају у праху земљином пробудиће се, једни на живот вечни, а други на срамоту и прекор вечни“ (Дан. 12, 2). Ова места у пророчким списима недвосмислено показују веровање у васкрсење и награду после смрти. Конкретно на овом месту, у књизи пророка Данила, говори се о општем васкрсењу, праведника и грешника.

Грешник се представља као онај који чини зло у очима Божјим и тако се супротставља Божјој љубави и милосрђу, док историја спасења није ништа друго него покушај Бога да човека ослободи од греха. Од самог почетка јеванђелске поуке Господ Исус Христос је међу грешницима, јер Он је ради њих дошао, а не ради праведника (уп. Мт. 2, 17). Користећи јеврејски речник оног доба, Христос грешнике обавештава да ће им греси бити опроштени. Интересантно је једно запажање Христово, које произилази из разговора са фарисејима, где каже: „Што излази из човјека оно погани човјека. Јер изнутра, из срца људскога, излазе зле помисли, прељубе, блуд, убиства. Крађе, лакомства, пакости, лукавство, разврат, зло око, хула на Бога, гордост, безумље. Сва ова зла изнутра излазе, и погане човјека“ (Мк. 7, 20-23). Свети апостол Павле, такође, осуђује грех. Постоје пописи греха које често сусрећемо у његовим посланицама (уп. 1Кор. 5, 10; 2Кор. 12, 20).

3. Поједини свети оци о греху

Грех, могли бисмо рећи, почиње гордошћу или негирањем Божје трансценденности, која је суштинска разлика између Бога и човека. Нашом гордошћу долазимо до пада у идолопоклонство и егоистичке заљубљености у спољни свет, кад попуштамо пред телесним похотама и насладама. С обзиром на ту чињеницу, свети оци Цркве, имајући на уму развој греха, дају стратегију борбе са грехом.

Споменућемо Светог Максима Исповедника и Светог Атанасија Великог и њихово виђење и схватање греха. Свети Максим Исповедник саветује да би требало настојати да не дође до греха делом, затим, ојачати вољу да не пристаје на грех, па онда победити страсну жељу, која је и победа над нечистим помислима. Дакле, огреховљена природа може бити превазиђена, а превазилажење природе је привилегија и функција слободног духа, створеног „по слици и прилици Божјој“.¹⁵ Грех је бунт против Бога и природе, тј. злоупотреба слободне воље, која је Божји дар свесним бићима – човеку и анђелима. „И шта је то што га је учинило злим? И уопште, шта је то зло? Из којег начела је проистекло

¹⁵ Уп. Свети Максим Исповедник 20196, *Схолије на спис О божанским именима*, 355. [515]

и у којим бићима је присутно? И зашто је Добро пожелело да га сазда? И на који начин је, пожелевши да га сазда, то и учинило? А ако зло потиче од другог узрока, какав је то други узрок осим Добра постоји у бићима? [...] И ако сва бића потичу од Добра (у природи Добра је да производи у постојање и да одржава, а у природи зла је да разара и да уништава), онда ниједно биће не потиче од зла; исто тако, ни само зло не би постојало ако би по себи било зло¹⁶. Зло је, дакле, у бићима и представља нешто постојеће, односно супротставља се и противи Добру по речима Светог Максима.¹⁷

Записаћемо једно интересантно запажање Светог Максима Исповедника: „А зло, које је сасвим одступило од Добра, неће бити присутно ни у онима који у већој мери јесу добро, ни у онима који су то у мањој мери. Дакле, оно што је делом добро, а делом није добро, то се, са једне стране, бори против добра – али не против целовитог Добра; а са друге стране, и оно само се одражава кроз заједничарење у Добру, док Добро и само Своје одсуство (у њему) чини суштином, благодарећи његовом целосном заједничарењу. Јер, када би Добро у целости одступило, онда то (што је Њега лишено) не би више било ни добро, ни смешано (са злом), нити само по себи зло. А ако зло јесте несавршено добро, онда ће се потпуним одсуством добра одступити и несавршено и савршено добро“.¹⁸

За Православну теологију пад човеков представља његово слободно одрицање могућности учествовања у истинитом животу, у личном односу и љубавној заједници – што представља једину могућност за човека да буде ипостас личне посебности.¹⁹ „Сходно томе, зло је изван пута и циља; оно је мимо природе и мимо начела, мимо границе, мимо воље, и мимо ипостаси. Дакле, зло је лишено, и недостатак, и немоћ, и несразмера, и грешност, и бесциљност, и нелепост, и беживотност, безумност и бесловесност, несавршеност и неоснованост [...]“.²⁰ Пад извире из човекове слободне одлуке да одбаци личну заједницу са Богом и да се ограничи на аутономију самодовољности сопствене природе. Према Библији, узрок пада се односи на почетни избор природне независности од стране првостворених људи: „У дан када будете јели од дрвета познања добра и зла, бићете као богови“ (Пост. 3, 5). Овај изазов је пред човека поставио егзистенцијалну могућност самодовољности, аутономије његове природе – могућност природе да на основу саме себе одреди и исцрпи догађај постојања. Овакав вид обожења људске природе је усмерен против саме њене истине, то је егзистенцијална лаж, фиктивна могућност живота. Човекова природа је тварна и смртна.

Човеково инсистирање на индивидуалности јесте показатељ његовог неуспеха да оствари своју личну посебност и слободу, његовог отпадања од пуноће постојања које почива у животу Свете Тројице, личне свезе и заједнице љубави. Ово отпадање је грех, *αμαρτία*, што значи промашај циља као егзистенцијалне истине и аутентичности. Светотачко предање инсистира на оваком схватању греха као науспеха и промашаја циља, као губитка смисла или сврхе, а за људско постојање та сврха је самонадилажење, којим би човек био уведен у безграничну сферу личносне посебности и слободе. Карактеристичне су речи Св. Максима Исповедника: „На чудесан начин (Дионисије) показује да је

¹⁶ Свети Максим Исповедник 20196, 61.

¹⁷ Уп. Свети Максим Исповедник 20196, 63. О аргументима о постојању зла у свету можете погледати у: Ђурић 2011, 268-289.

¹⁸ Свети Максим Исповедник 20196, 66-67.

¹⁹ „У личности се живот и љубав поистовећују: личност не умире управо стога што је вољена и што воли. Изван заједнице љубави, личност губи своју јединственост, постаје једно биће као и друга, 'ствар' без апсолутног идентитета, без апсолутног 'идентитета' и 'имена', без лица. За личност смрт значи да престане да буде вољена и да воли, да је јединствена и непоновљива, док живот за личност значи опстанак јединствености њене ипостаси, коју посведочује и одржава љубав“. Зизјулас 1985, 30.

²⁰ Свети Максим Исповедник 20196, 77.

зло безипостасно, представивши га као 'лишеност' свега што је својствено поретку и природи. А 'лишеност', опет, не значи самопостојање, као што смо раније говорили, већ представља одсуство онога што би природно требало да буде присутно. И зато је назива 'грешношћу', односно 'неуспехом' и некаквим 'удаљавањем' од онога што би требало да буде присутно, као што је назива и 'бесциљношћу', уместо да каже: 'она не погађа у циљ', имајући у виду стрелице".²¹ На другом месту, коментаришући Ареопagitске списе, он пише: „Како небиће може стремити ка добру? Ниме, ако нешто не постоји, како може стремити? Сматрамо, дакле, да је под 'небићем' (велики Дионисије) подразумевао зло. Јер, и то такозвано 'зло' јавља се ради Добра“.²²

Оци Цркве одбијају да грех виде као ипостасан, као ипостас живота другачију од јединог облика постојања који даје утемељење животу, божанске личне доброте. Грех није природа, зла природа која ипостасно постоји као супротна страна божанском постојању и животу љубави. Нема ничега у творевини Божјој што је ипостасно или природно зло – чак ни сам ђаво то није.²³ Грех је неуспех, неуспех као постојање и живот: то је неуспех личности да оствари своју егзистенцијалну сврху, да потврди, и кроз љубав сачува, јединственост своје ипостаси. „'Богочасном слабошћу' овде назива добро-вољно снисхођење Сина до плоти, али без греха. Јер, никако не знајући за грех, сматрао је неопходним да нас, не удаљујући се од свега што је Њему својствено и несагрешивши грехом, кроз усиновљење Себи, васпостави у првобитну слободу. Наиме, на натприродан начин узимајући на Себе нашу плот, Он, иако је богат божанственошћу, осиромашује и доспева до обогашћујућег сиромаштва, како бисмо се и ми обогатили божанственошћу“.²⁴

Интересантно да се код Максима Исповедника грех повезује са Тајном Крштења.²⁵ Свети Максим Исповедник у спису „О стању људи у будућем веку“ каже: „Јер, крштени и сачуваши Крштење заповестима, још не одбацује, због греха, као дуг за грех владајућу смрт, него ради осуде греха прихвата употребу смрти, која га (смрт) мистички спроводи ка божанском и нескончавајућем животу, пошто, ради истине и правде, Свети (у Христу) кроз многа страдања племенито испунише пут садашњег живота, ослободивши у себи природу од осуде због греха на смрт, и чинећи, сходно *Начелнику њиховог спасења* Исусу (Јевр. 2, 10), (некадашње) оружије смрти ради уништења природе, (сада као оружје) за уништење греха“.²⁶

Вратимо се на овај неуспех на пољу личности, који има одређене последице на човекову природу пошто је изопачује и распарчава, преносећи њене егзистенцијалне могућности од слободе и посебности личности на инстинктивне и апослутне потребе, ради опстанка индивидуалног. Али ово егзистенцијално отуђење природе²⁷ не значи да се она у својој суштини претворила у злу природу. То је искључено објашњењем у коме Свети Максим иде дотле да означи пад природе као невини грех, када се упореди са прекорношћу намерног греха. Он пише: „Усмерење Адамовог природног логоса је било прво изопачење, које је са собом изопачило и његову природу, одбацивањем благодати слободе

²¹ Свети Максим Исповедник 20196, 277.

²² Свети Максим Исповедник 20196, 217.

²³ Уп. Свети Максим Исповедник 20196, 70-72.

²⁴ Свети Максим Исповедник 20196, 208.

²⁵ Уп. Свети Максим Исповедник 2019а, 374-375.

²⁶ Свети Максим Исповедник 2012, 365.

²⁷ Појам долази од Светог Максима Исповедника: „У осуди Адамовог слободно изабраног греха, његова природа постаје потчињена страстима, пропадљивости и смрти. Ово стање није узроковао Бог, нити је то нешто што је човек имао (= што му је било својствено) у почетку; Него је човек сам то узроковао и то је спознао када је кроз непослушност довео у постојање слободно изабрани грех. Његова осуда на смрт је чиста последица овога“. Свети Максим Исповедник, *Ambigua*, PG 90, 408C.

од страсти, и тако је настао грех. Прво и кажњиво дело био је пад стремљења од добра ка злу: али друго, невино отуђење природе од непропадљивости ка пропадљивости, догодило се због овог првог. Јер постојала су два прегешења (= промашаја) која је праотац починио када је прекршио божанску наредбу: прво је било кажњиво, али је друго било невино, пошто је било узроковано кажњивим. Прво је настало када је произвољење (= воља) добровољно оставило по страни оно што је добро, а друго, када је природа недобровољно оставила по страни бесмртност због [погрешног] произвољења²⁸. Грех је начин постојања супротан постојању и супротан природи, пошто је распарчава и уништава. Грех означава одвајање од бића и искључивање из живота. „Са друге стране, дела греха јесу смрад ђавола, као што се каже у Псалмима: 'Усмрдеше се и загнојише ране моје од лица безумља мога', односно од мога греха. Зато је Христос пророковао после изливања мира, а Господ је 'омирисао мирис угодни' од приноса праведнога Ноја. Зато и Јеванђеље, једнима, односно верујућима, јесте 'мирис живота', док 'неверујућима јесте (мирис) смрти', односно неверујућима и непобожнима (тај исти мирис) постаје 'мирис за смрт', који разобличава дела и осуђује на пакао [...]“²⁹.

Почињући од оваквог конкретног и егзистенцијалног схватања греха, Православно предање је одбило да читав човеков однос са Богом ограничи јуридикчим, правним, оквиром. Одбило је да грех види као индивидуално кршење датог, безличног, правила понашања, које једноставно ствара само психолошку кривицу. Бог Цркве, како је познат и објављен у Православном искуству и предању, нема ничег заједничког са Богом римске јуридикчке традиције.³⁰ Он никада није схватан као осветољубиви Бог који влада уз помоћ страха, припремајући за човека казну и мучење.

Максим Исповедник коментаришућу молитву „Оче наш“ каже следеће: „Саздао је нашу чистом од закона греха, не допуштајући да плотско наслеђивање предходи Његовом Оваплоћењу ради нас. Јер, Његово зачеће је на противречан начин било бесемено, а Рођење је на натприродан начин било непропадљиво; наиме, родивши се, Бог је Својим Рођењем, више него природом, код Своје Матере стегао услове девичанства, а од владавине закона греха ослободио је целокупну природу оних који су вољни да то ослобођење приме, и који су се, кроз умртвљење чулног опажања својих земаљских удова, уподобили Његовој добровољној смрти. Јер, тајна спасења дарује се онима који је вољно ишту, а не онима који је усиљено примају“³¹.

Схватање греха, које се заснива на разумевању греха као промашаја циља не зависи од конвенционалног друштвеног схватања добра и зла, врлине или преступа.³² Овакво схватање греха уводи нејасноћу између живота и смрти,³³ између егзистенцијалне

²⁸ Свети Максим Исповедник, *Ambigua*, PG 90, 405C; уп. Максим Исповедник 2012, *О стању људи у будућем веку*, 364.

²⁹ Свети Максим Исповедник 2019а, 366-367.

³⁰ За даље информације о њиховим јуридикчим теолошким теоријама и утицају који су оне имале на духовни живот Запада, погледати у: Романидис 2001, 25-59. У овом Романидисовом делу описана су размишљања Томе Аквинаког, Анселма Кентерберијског, Пјера Абелара и блаженог Августина. Интересантан је утицај платонизма и аристотелизма на њихова богословска размишљања. Један од великих поштовалаца теологије Томе Аквинског, Етјен Жилсон, каже: „Теологија св. Томе је схоластичка теологија. Она има за предмет Бога којег познаје кроз Његову реч, али тежи спознаји путем ума, што не може постићи ако се не служи средствима философије“. Жилсон 2011, 75: уп. Đurić 2011, 41-47. 69-73. 105-109. 179-180. 247-249; уп. Керн 1997, 187.

³¹ Свети Максим Исповедник 2020, 147.

³² Уп. Калезић 1983, 136.

³³ „Постоје два пута, један је пут живота и други пут смрти [...] а пут живота је овај: прво, да љубиш Бога... друго, да љубиш ближњег као самог себе“. *Учење дванаесторице апостола*, I, 1-2.

истине и аутентичности, с једне стране, и егзистенцијалног губитка и пропадљивости, с друге. Треба знати, говори Св. Максим, „да оно што се једноставно зове зло није сасвим зло, него је на један начин зло, а на други није. На исти начин, оно што се једноставно зове добро није сасвим добро, него је на један начин добро а на други није“.³⁴

Грех је показатељ наше свесности о одвојености од Бога, одвојености од живота – он је мера нашег свесног препознавања смрти. А човек само кроз свесно искуство смрти може да се приближи открићењу живота, могућности васкрсења са Христом. Тако грех постаје почетна тачка покајања, μετάνοια-е. Ове реч на грчком значи промена ума (преумљење), другим речима, промена читавог човековог усмерења – у његовом егзистенцијалном становишту, не просто у његовом понашању. Покајање је препознавање да је човекова самодовољност неподесна; то је потрага за животом који се остварује у личном односу са Богом, жеђ за личном заједницом са Њим.

Ако погледамо библијски опис Првородног греха, он се у јуридиком, моралном смислу може протумачити али и поред тога свети оци нису тако тумачили Првородни грех.³⁵ „Библијско казивање о човјеку имплицира мисао да је човјек непосредна слика натприроднога оригинала, праволика – Бога. Он је, као такав, могао бити монолитна цјелина, односно цјеловита слика, отиснута у твари, природи. Тек послјеје тога, по релативности своје слободе, човјек је могао да бира – да прихвата или одбија. [...] Зато Псалмопјевчева ријеч – гле у безакоњу родих се, и у гријеху затрудње мати моја мноме (Пс. 51, 5) јасно открива овај аспект, јер лични гријех Адамов истовремено и гријех човјечанства у целини: он је прожео у цјелини цјело човјечанство“.³⁶

Свети Атанасије Велики грех не види као етички, већ као онтолошки проблем. Створена бића су смртна зато што су створена ни из чега. Да би постојала вечно, неопходно је да Бог Логос сиђе и оваплоти се, тј. да сједини створену природу са Собом. Свети Атанасије Велики у свом делу „О очовечењу Бога Логоса“ овако вели: „Наиме, ми смо разлог Његовог Отелотворења, и због нашег спасења је показао Своје човекољубље и појавио се у човечијем телу“.³⁷ Ако претпоставимо да је грех преступ заповести коју је Бог дао првом човеку, који као такав повлачи казну смрти³⁸, зашто онда, кад се први човек покајао за оно што је учинио, Бог није опростио грех и повукао смртну казну? „По својој природи, дакле, човек је смртан јер је створен из небића [...] Дакле, Бог не само да нас је створио из небића, него нам је благодаћу Логоса, даровао могућност да живимо по Богу [...]“.³⁹ Ако је спасење човека у опраштању грехова, зашто онда Бог није опростио људима грех и тиме решио проблем спасења? „У самом почетку изумели су злобу и тиме на себе навукли смрт и пропадљивост; затим су допали до неправде и стали да прекорачују свако безакоње; нису се зауставили код првог зла, него су изумевали све нова и нова, постајући тако незасити у греху“.⁴⁰ Зашто је требало Син Божији да се оваплоти и да страда и да умре на крсту, ако је спасење у опраштању грехова? Зато што превазилажење смрти за створену природу подразумева силазак Бога Логоса у свет и сједињење с њим, а

³⁴ Свети Максим Исповедник, *Ambigua*, PG 90, 413B.

³⁵ Уп. Семјонова 2005, 7-8; О овој теми можете погледати детаљније у: Романидис 2001, 232-255.

³⁶ Калезић 1983, 133.

³⁷ Свети Атанасије Велики 2003, 131.

³⁸ Уп. Свети Атанасије Велики 2003, 130-131. [3-4]

³⁹ Свети Атанасије Велики 2003, 132.

⁴⁰ Свети Атанасије 2003, 133. [5]; „Да захтева од људи да се покају због свог преступа? То би, рећи ће неко, било достојно Бога; наиме ко што је преступ довео до пропадљивости, тако и покајање доводи до непропадљивости. Но, покајање би, опет, подразумевало наклоност Божју. Тако би се Бог опет показао као неистинит јер не би људе држао у смрти. Али, покајање и не враћа човека из стања у којем је по природи, него само ослобађа од прегрешења“. Свети Атанасије Велики 2003, 135. [7]

не опраштање грехова „одозго“. Смрт може бити укинута само оваплоћењем Бога, тј. силаском Бога у свет и сједињењем са створеном природом. „И тако, пошто су сви људи одговорни за смртну пропаст, Логос је примио од нас тело које је подобно нашим телима, и предао га је смрти у име свих, односно принео га је Оцу; а учинио је то због свог човекољубља, да би, пошто сви у Њему умру, био уништен закон пропадљивости који је људима наметнут. Јер, у Телу Господњем искупљени смо од власти смрти, и за њу више нема места међу људима који су Њему подобни; да би људе, који су допали до пропадљивости, изнова вратио у непропадљивост, да би их, усвојивши тело, вратио из смрти у живот, и да би благодаћу Васкрсења одагнао од њих смрт, ко што огањ уништава трску“.⁴¹

Смрт у створеној природи постоји и пре преступа Божје заповести, она постоји, али као могућност. Постоји, јер је свет створен ни из чега. Ако човек оствари заједницу са Богом, природа ће живети вечно, у супротном биће осуђена на пропадање. Смрт није последица греха, већ створености природе, а грехом човековим природа је остала смртна, оно што је и била. Смрт није Божја казна за преступ заповести од стране човека и не може се укинути на тај начин што ће Бог „одозго“ опростити човеку грех. Смрт се може укинути, тј. превазићи само у сједињењу створене природе кроз човека са Богом Логосом.⁴² Значи, према размишљању Светог Атанасија Великог, смрт је завладала и пропадљивост се настанила међу људима, а као последица тога, човечански род је почео да се изопачује.

Даље, Атанасије Велики закључује да ако би постојало сагрешење и кад не би за њим следила пропадљивост, тада би покајање било довољно. Пошто је над људима завладала природна пропадљивост и пошто им је одузет образ Божји, требало је да их неко поврати ка благодати, ка заједници са Богом, а то може учинити нико други него Логос Божји, који је у почетку све из небића створио. „[...] Јер је смрт благодаћу Спаситељевом уништена. Стога, дакле, блажени Павле и бива свима јемац васкрсења, па каже: 'Јер треба ово распаљиво да се обуче у нераспаљивост, и ово смртно да се обуче у бесмртност. А кад се ово распаљиво обуче у бесмртност, онда ће се испунити она реч што је написана: Победа прождре смрт. Где ти је, смрти, жалац? Где ти је, пакле победа? (1Кор. 15, 53-55)'“.⁴³ Сви смо грешни зато што смо смртни. Апостол Павле у Посланици Римљанима каже: „Зато као што кроз једног човека уђе у свет грех, и кроз грех смрт, и тако смрт уђе у све људе, пошто сви сагрешеше. Јер грех беше на свету до закона, али се грех не рачуна када нема закона“ (Рм. 5, 12-13). Да нема смрти, не би било ни активности које карактеришемо као грешне. Грешник се спасава што осећа да је смртан, и да га од смрти може избавити само Бог, а не да ће се он сам избавити кроз врлински живот. Спасење, дакле, не зависи од испуњења закона, макар он био и божански, већ силаском Бога у свет и сједињење с њим.⁴⁴

⁴¹ Свети Атанасије Велики 2003, 137. [8]

⁴² Уп. Свети Атанасије Велики 2003, 140. [10]

⁴³ Свети Атанасије Велики 2003, 158. 168. [21. 27]

⁴⁴ Свети Атанасије Велики 2003, 144. 157. 197-198. [12. 20. 44]; Грешимо из страха од смрти и жеље да превазиђемо смрт, наравно, ако не остваримо заједницу са бесмртним Богом, ако извор свог постојања тражимо у смртним стварима или и у себи. Ако желимо сами да постојимо, без заједнице са Богом, онда је свака наша активност у том циљу грех, односно промашај циља, јер завршава у смрти. Грех првог човека је онемогућио да створена природа у заједници са Богом превазиђе смрт. Грех није променио суштину створене природе, он је онемогућио да Бог Логос на почетку историје сиђе и оваплоти се како би природа превазишла смрт у заједници са Богом. Адам је одбио да се Бог Логос сједини са њим и природа је остала смртна. Из приче о царинику и фарисеју, видимо да се фарисеј не спасава, иако није учинио никакав преступ закона, док се цариник, иако је грешник, тј. преступник закона спасава.

На претходним странама смо више пута нагласили превасходну ствар: за Цркву, грех није законски, већ егзистенцијални догађај. То није једноставно преступ, већ једно активно одбијање човека да буде оно што заиста јесте: икона Бога. Човек одбија да оствари лични однос у заједници са Богом, као и са својим ближњим. Егзистенцијално изопачење неизоставно значи и изопачење природе, која води у пропадљивост и смрт. Човек, верући да се бори против пропадљивости и смрти, чува свој индивидуализам. „[...] грех се доживљава ко зло дело, и само као лоше дело, само као одређени факт, конкретни случај. Исто тако се схвата и врлина, као добро дело, као такав и такав позитивни факт у нашем духовном животу. То неправилно тумачење апостолских речи 'вера без дела је мртва', - из којег је поникао чувени на Западу средњовековни спор о неопходности или непотребности добрих дела за веру (јер се дела схватају независно од вере) – уврежио се у свести већине наших верника. И врлина и грех доживљавају се скоро свуда као конкретни случајеви. Нагласак је стављен на дело, на факт, а не на унутрашњи духовни фактор, то јест ово или оно стање душе, садржина душе“.⁴⁵ У овим речима се трага за праизвором греха, да би свештеник као духовник био спреман да решава проблем греха, морао би да му пронађе прави узрок. Знајући прави узрок греху, тек тада може адекватно да реагује на грех. Значи овде нам је у фокусу оно што претходи греху, а то се у светоотачкој и аскетској терминологији назива страстима. Христос каже: „Чули сте како је казано старима: Не чини прелубу. А ја вам кажем да сваки који погледа на жену са жељом за њом, већ је учинио прелубу са њом у срцу своме“ (Мт. 5, 27-28). Овде Христос упућује на грех пре самог дела или чина, грех је оно што се налази у нашим мислима или жељама. Имамо интересантно место у Јаковљевој посланици у којој се наводи: „Ниједан кад је кушан да не говори: Бог ме куша; јер Бог је непријемчив за кушање злом, и Он неискушава никога. Него свакога искушава сопствена жеља која га мами и вара. Тада жеља затрудњеви рађа гријех, а гријех учињен рађа смрт“ (Јак. 1, 13-15).

Кипријан Керн, говорећи о страстима, наводи следеће: „Светоотачка аскетика у своме многовековном искуству искристалисала је учење о страстима, као изворима греха у нама. Свети оци – аскети увек су тражили да открију праизвор овога или онога греха, а не само већ учињено дело. Ово последње је само резултат дубоко у нама укоренење грехољубиве навике или страсти, коју ови древни писци називају 'злим помислом' или 'злим духом'. [...] Најшире прихваћена схема припада светом Јовану Касјану Римљанину, чијим стопама иду: Евагрије, Нил Синајски, Ефрем Сиријски, Јован Лествичник, Максим Исповедник и Григорије Палама. Ови писци су сагласни да се сва греховна стања човекове душе могу свести на осам главних страсти: 1) стомакоутагање, 2) блуд, 3) среброљубље, 4) гнев, 5) туга, 6) унинија, 7) славољубље, 8) гордост“.⁴⁶

Даље, Кипријан Керн нас подсећа на једну интересантну чињеницу, која никако није промакла светим оцима – аскетама. „Веома је распрострањена заблуда међу христијанима, који долазе на исповест, да је грех 'некако', 'одједном', 'од некуд', 'без повода' завладао вољом грешника и принудио га да учини баш тај поступак. Из горе споменутог – светоотачког учења о гресима, као израслинама лоших навика или дубинских страсти, угнездених у човековој души, треба да буде јасно да се грех не јавља у души грешника

⁴⁵ Керн 1997, 187-188; О теми грех и страсти са претпоставкама за њихово превазилажење можете пронаћи у следећим делима: уп. *Добротољубље* 2000, 15-119 (Јован Касијан Римљанин); 215-229 (Нил Синајски); 232-362 (Јефрем Сиријски); 363-411 (Јован Лествичник); уп. *Добротољубље* 2001, 103-171 (Свети Максим Исповедник); уп. *Добротољубље* 2007, 225-265 (Свети Григорије Палама); уп. *Добротољубље* 2009, 17-449 (Свети Теодор Студит).

⁴⁶ Керн 1997, 191; уп. Станилоје 1981, 45-54; уп. *Добротољубље* 2000, 174-203.

тек онако 'без повода' али не знамо откуда".⁴⁷ У борби против страсти требало би изграђивати врлине. Навешћемо једно интересантно место из посланице апостола Павла Галатима: „Ако сте пак Духом вођени, нисте под закон. А позната су дјела тијела, која су: прељуба, блуд, нечистота, бесрамност, идолопоклонство, чарање, непријатељства, свађе, пакости, гњев, пркоси, раздори и јереси, зависти, убиства, пијанства, раскалашности. И слично овима за која вам казујем, као и што сам и раније говорио, да они који тако нешто чине неће наследити Царства Божјега. А плод Духа јесте: љубав, радост, мир, дуготрпљење, благост, доброта, вјера, кротост, уздржање. За такве нема закона“ (Гал. 5, 18-23).

Ако бисмо се вратили на књигу Постања, у другој глави бисмо видели да Бог ствара човека и поставља га у Едемски врт (уп. Пост. 2, 8), који симболише неку врсту раја али и пакла, јер у њему човек губи јединство са Богом. Бог се човеку лично обраћао, што можемо видети из контекста приче (уп. Пост. 2, 16-17; 3, 8-13). Читајући тај библијски одељак сигурно сте се некад запитали откуд ђаво у рају. И сигурно би сте се питали зашто човека на такав начин куша Бог. Не једи са дрвета познања добра и зла, јер у који дан окусиш умрећеш (уп. Пост. 2, 17). Међутим, ако бисмо мало дубље сагледали човекову природу дошли бисмо до тога да су у човечанску природу усађене врлине и страсти, заправо на истом месту се налази добро, али и зло. Примећујемо да у рају имамо дрво живота, али и дрво познања добра и зла (уп. 2, 9). Сведоци смо да се човек целог живота бори са својим страстима како би успео да направи баланс између страсти и врлина. На сличан начин је постављен концепт раја из књиге Постања, направљен као модел човечанске природе. С једне стране имамо дрво живота, врлине и благодат Божју, која нам даје живот вечни, а са друге стране имамо страсти, дрво познања добра и зла, ђавола који нас искушава и наводи на зло. Могли бисмо обазриво да закључимо да су рај и пакао део човекове природе. Рецимо, ако бисмо се сетили Христовог кушања (уп. Мт. 4), приметили бисмо да је Он имао праву људску природу, јер из дијалога видимо борбу између врлина и страсти која се одвија у Христовој људској природи. Међутим, код Христа људска природа је била максимално уравнотежена, тако да је могао да се одупре искушењима ђавола и увек да превагне врлина у његовом ставу према сагледавању стварности и реалности живота. Многе недоумице о овој теми могли би да нам разјасне стихови Лукиног јеванђеља у коме се каже: „А упитан од фарисеја, када ће доћи Царство Божје, он им одговори и рече: Царство Божје не долази на видљив начин. Нити ће се рећи: Ево га овдје, или: ево га ондје; јер гле, Царство Божје унутра је у вама“ (Лк. 17, 20-21). Зато, ми као људи потенцијално носимо у себи и рај и пакао и умногоме зависи од нас самих, као и од нашег доживљаја, шта ће у ком тренутку да превагне.

Могли бисмо да помислимо да нам је Бог у историји спасења дао многа несавршенства да се мучимо, јесте, али нам је и дао Сина свог како бисмо победили сва несавршенства, искушења и смрт. Гледано логички, нама људима који живимо у простору и времену, чини се да нешто Бог не чини како треба, али Бог не живи у простору и времену и за њега један трен може да буде 1000 година. А чињеница је, да се Бог брине за све нас. Човекове могућности и капацитети да дође до познања Бога веома су ограничавајући, јер је човек ограничено биће, оивичено простором, временом и смрћу. Човек је пун агонија и страхова, тако да не може објективно да посматра стварност око себе. Значи, да човеку није дат суд да може да суди (уп. Дап. 8, 33; Фил. 2, 7-9; Мт. 7, 1-2; Јн. 3, 17; Јн. 12, 47-48), већ је то ствар која је у рукама Божјим (уп. Јн. 5, 22. 27; Дап. 7, 7). Човеку и ако је дат суд то је само пролазног карактера, јер суштински суд је у Богу. Према томе, човек може да буде у заблуди и да мисли како познаје висине и дубине Божје, што би било тешко могуће без Божјег откривења. Верујемо, да је једино могуће да човек добије познање Бога кроз

⁴⁷ Керн 1997, 203; уп. Станилоє 1981, 77-134.

искуство Божјег откривења, а све остало је импровизација и умишљање човеково. Размислите, да човекова логика и сагледавање стварности не морају да буду као Божја, Божја логика је сасвим другачија, јер Бог жели да сви људи дођу до познања истине, а човек да буде само он супериорнији од других, горд, саможив пун лажног елитизма. Човек покушава да имитира Бога али на погрешан начин. Зато нас историја подсећа да морамо бити обазриви када говоримо о било каквом закључивању, поготову ако то закључивање иде у било какву искључивост.

4. Проблем греха у канонима Цркве

Природа греха је једна од важнијих тема којом се бави пастирско служење, те је тако и канонско искуство исцељивање личности које мучи грех. Грех је, свакако, болест услед које личност духовно умире. Грех је тај који човека одваја од Бога и тако човек губи могућност наслађивања у извору живота. Једина могућност превазилажења, а уједно и лек за грех је искрено покајање, које се негује кроз епитимију.⁴⁸ Епитимија, по нашем схватању, има терапеутско - исцелитељни карактер, а не правнички - јуридикчки, и одређује се на основу начела, која потичу из канонског предања. Свештени канони цркве не праве схоластичку разлику између смртних и лакших грехова, с обзиром на то да би таква разлика укључила опасност од моралистичког и јуридикчког приступа греху. Смртни грех је порицање могућности за искреним покајањем.⁴⁹ Усмерење канона и њихова интерпретација имају пастирску позадину.⁵⁰ Седми васељенски сабор у свом 5. канону каже: „Грех је на смрт (1Јн. 5, 16) кад неки, грешећи, остају непоправљиви. А од овога је још горе кад неки, погордивши се, устају против Благочестија и Истине, рађе изабирајући мамона неголи послушност Богу (Мт. 6, 24), и не држећи се Његових канонских уредби. У таквима није Господ Бог (3Цар. 22, 17), док се не понизе и не отрезне од свога греха. Јер они требају већма да приступају Богу, и скрушеним срцем просе отпуштење тога греха и опроштај, а не да се величају безаконим давањем (= митом). Јер ’Господ је близу скрушених срцем’ (Пс. 33, 19) [...]“.⁵¹ Узрок греху можемо тражити унутар наше *слабости*, рецимо Свети Петар Александријски у 1. канону каже: „[...] мада нису у почетку били примљени због великог пада који је (за мукама) наступио, ипак, зато што су много страдање поднели и задуго се одупирали, јер нису добровољно у то упали, него што их је издала слабост тела, пошто и ране Исусове показују на телима својим (Гал. 6, 17), и неки већ трећу годину проводе у плачу, – нека им се, од сећања кад су се обратили, придода још четрдесет дана епитимије (кајања), које дане је постећи, Господ и Спас наш Исус Христос, после крштења, био кушан од ђавола (Мт. 4, 1-2) [...]“.⁵² Други узрок греха може да буде *недостатак снаге, и плашљивост и страх*, о томе нам даје сведочанство Свети Петар Александријски у својим канонима (2. и 3.).⁵³

Свештени канони се заузимају да ове узроке увек морамо имати на уму када се процењује степен одговорности грешника и одређује степен покајања, епитимија. Грех повлачи за собом и друге грехове, који наносе штету и бол не само грешнику, већ и другим члановима Цркве. Нарочито грешност црквених пастира може непосредно да допринесе узрујаности лаика. Канони Цркве, како примећујемо, праве разлику између *вољних*

⁴⁸ Уп. Патсавос 2009, 46.

⁴⁹ Исто.

⁵⁰ Уп. Фидас 2001, 103-106.

⁵¹ Јевтић 2005а, 209; уп. Милаш 1895, 602-604.

⁵² Јевтић 2005а, 433-434; уп. Милаш 1896, 315.

⁵³ Уп. Јевтић 2005а, 434-435; уп. Милаш 1896, 316-317.

и невољних грехова, знаних од незнаних. Сви они греси које нека личност почини слободно и намерно, сматрају се озбиљнијим од оних који нису почињени под таквим околностима. Овај феномен је један од кључних фактора за самоодређивање покајног правила (епитимије), засигурно не као казне за грех, већ као терапије.⁵⁴

Свештени канони препознају једно средство за исцељење огреховљене особе, а то је *искрено покајање*. Као услов за покајање постављају нам се скрушеност, туга срца, и тражење опроштаја од Бога. Пастир мора да препозна да ли је покајање заиста искрено пре него што прими оне натраг у заједницу Цркве који су отпали.⁵⁵ Један од поузданијих критеријума покајања је непонављање погрешака. То можемо постићи једино практиковањем подвига, како бисмо стекли врлине насупрот сваком греху. Онај који се каје за Цркву је сасвим обновљен, без обзира на то колико озбиљан грех је био у питању. Свети Петар Александријски у 8. канону наводи: „Онима пак који су били предани (на муке) и пали су, али су дошли сами на подвиг (мучеништва) исповедајући да су хришћани, и бачени са мукама у тамницу, праведно је у радости срца оснаживати их и (с њима) у свему општити: и у молитвама, и у Причешћу Тела и Крви Христове, и у утеси речју (= проповеди), да, борећи се још енергичније, удостоје се и они 'награде вишењег звања' (Фил. 3, 14). Јер, вели (Писмо), 'седам пута ће праведник пасти, и опет ће устати' (Приче 26, 16); што, кад би ово учинили сви који су пали, показали би најсавршеније и свесрдачно покајање“.⁵⁶ Обновљење покајаника је могуће захваљујући благодати Божјој, која нам је дата кроз дело Христово, а не кроз покајникова добра дела, као средство самооправдања. Поред лечења, пастири Цркве морају да се баве и спречавањем греха. Пастири морају своју духовну децу да удаље од сваког искушења. Гледано из такве једне перспективе, канонске забране за циљ имају заштиту верника од узрока греха. Карактеристичан је канон Трулског сабора 100. који забрањује непристојне слике: „’Очи твоје нека гледају право’, и ’са сваком пажњом чувај срце своје’, заповеда Премудрост (Приче 4, 23. 25), јер телесна чула лако уливају своје утиске у душу. Зато наређујемо: да се од сада ни на који начин не сликају слике, било на даскама или другачије представљене, које заблуђују очи, и ум развраћају, и покрећу на распаљивање нечистих похота. Ако, пак, неко покуша то чинити, нека буде одлучен (од Причешћа)“.⁵⁷ Пастир не сме никада да се помири са грехом, већ мора да бди над својом паством ради њиховог спасења. Требало би схватити да се строге мере могу предузимати једино када се исцрпе све остале могуће, блаже мере. Наведимо 31. правило Светих Апостола: „Ако неки презвитер, презревши свога епископа, сабере посебни збор (χωρὶς συναγᾶν) и други жртвеник подигне, а ништа не окривљује епископа у ПравOVERју (ἐν εὐσεβείᾳ = у благочешћу) и праведности, нека се свргне као властољубив, јер је насилник (τύραννος); исто тако и остали клирици, колико их уз њега пристане; а лаици нека буду одлучени. А све ово нека буде после прве и друге и треће опомене (παράκλησιν) од стране епископа“.⁵⁸

Грех свештени канони виде у еклисиолошком, а не у индивидуалистичком контексту. Грех, као појава, одваја човека од Бога и од деце Божје, од чланова Тела Христовог које грешник повређује. Једино нам је на овај начин схватљиво зашто је грешник одлучен од црквеног сабрања и Свете тајне Евхаристије.⁵⁹ Епископ и презвитер, као икона Христа који предстоји евхаристијском сабрању, примили су од Бога ауторитет везивања

⁵⁴ Уп. Патсавос 2009, 47.

⁵⁵ Уп. Патсавос 2009, 48.

⁵⁶ Јевтић 2005а, 437-438; уп. Милаш 1896, 319-320.

⁵⁷ Јевтић 2005а, 196; уп. Милаш 1895, 591-592.

⁵⁸ Јевтић 2005а, 44; уп. Милаш 1895, 89-91.

⁵⁹ Уп. Афанасјев 2008в, 60-61.

и разрешавања од греха. Зато су они ти који примају покајање грешника и који су у обавези да врате грешника у Тело Христово.⁶⁰ Погледајмо 52. правило Светих Апостола у коме наводе: „Ако неки епископ, или презвитер, не прими онога који се обраћа (= каје) од греха, него га одбије, нека буде свргнут; јер тиме жалости Христа, Који је рекао: Радост бива на небу за једнога грешника који се каје (Лк. 15, 7; Мр. 2, 17)“.⁶¹ У раној пракси Цркве читава заједница верних је страдала заједно са покајницима и молила се за њих кад год је њихов грех био познат. Откривање греха тајно свештенику, кроз исповест, не значи да је ова тајна сведена од свог црквеног карактера на лични догађај. Свештеник који исповеда увек је предстојатељ евхаристијског сабрања. Заиста, замена јавне тајном исповешћу може да ода утисак да је то лични догађај. Свако од пастира морао би своју паству да подучи црквеним основама Свете тајне исповести.⁶² Потребан је један виши критеријум приликом тумачења канона, заправо, ради се о црквеној рецепцији тумачења свештених канона.⁶³

5. Црквене казне – епитимије и њихов исцелитељни карактер

Епитимије су у нашој Цркви имале духовно - исцелитељни карактер. Употреба физичке силе за њихово спровођење је строго забрањена. Апостолско 27. правило нам говори у прилог томе, односно о неспровођењу физичког насиља: „Епископ, или презвитер, или ђакон, који бије верне када сагреше, или неверне када чине неправду, и кроз то хоће да (их) застраши, заповедамо да се свргне. Јер нас није нигде Господ томе научио (Мт. 5, 39-49). Напротив, када су Њега били, није узвраћао бијењем; када су Га ружили, није узвраћао ружењем; Када је страдао, није претио (1Петр. 2, 23; Св. Иринеј, 'Против јереси' 3, 16)“.⁶⁴ За сваки тип примењене епитимије постоје одређена начела према сведочанству свештених канона, које пастир мора да има на уму.

Епитимија увек мора да има исцелитељни и пастирско-педагошки карактер, а никада судски, као и то да не представља средство за задовољење божанске правде.

Како епитимија има исцелитељни карактер, када се примењује не узима се у обзир само озбиљност греха и тајање уздржања од Светог Причешћа, већ морамо сагледавати и озбиљност покајниковог кајања. Својевољна исповест је знак искреног покајања и то треба узети у обзир и благо поступати са покајником.

Исцелитељски карактер епитимије је засведочен и могућношћу, коју дозвољавају канони, да се прилагоди њено трајање. Одлучујући фактор је прилагођавање епитимије на основу искрености и начина покајања. Свакако да приликом одређивања епитимије морамо водити рачуна и о другим пропратним факторима.

Требало би повести рачуна *о узрасту и брачном стању* грашника. У случајевима телесне насладе, особе испод двадесет година имају блажу епитимију од оних старости преко двадесет година, као и они који су безбрачни у односу на оне брачне.⁶⁵ Имамо сведочанство помесног Анкирског сабора где у свом 16. правилу каже: „Који са скотом блуд учинише, или чине, који су сагрешили пре (својих) двадесет година, да им се, пошто петнаест година буду припадали (метанишући с покајницима), допусти општење у молитвама (с вернима), и затим, кад проведу пет година у том општењу, тада нека приступе

⁶⁰ Уп. Патсавос 2009, 49.

⁶¹ Јевтић 2005а, 50; уп. Милаш 1895, 121.

⁶² Уп. Патсавос 2009, 50.

⁶³ Уп. Фидас 2001, 107-111. 95-103.

⁶⁴ Јевтић 2005а, 43; уп. Милаш 1895, 84.

⁶⁵ Уп. Патсавос 2009, 51.

Причешћу. А нека се испита и живот њихов за време припадања, и тако нек се удостоје човекољубља (= снисхођења). Ако су неки упорно остајали у тим гресима, нека дуго време припадају (с покајницима). Који су пак прешли споменути узраст и, имајући жену, пали у тај грех, нека двадесет пет година припадају, и онда добију општење у молитвама, и затим, проведши пет година у општењу молитава, нека добију Причешће. А ако су неки, имајући жену и прешавши педесет година, сагрешили (у томе), такви нека се удостоје Причешћа тек на крају живота“.⁶⁶ Затим, приликом процене и давања епитимије морамо водити рачуна о *учесталости греха*, односно да ли је грех почињен једном или више пута. Битан је и грешников статус у Цркви, са клириком се поступа знатно строже него са лаиком. Свети Василије Велики у 18. правилу каже: „За девојке које су пале, а заветовале су свој живот у честитости Господу, па затим подлежавши телесним страстима, погазише своје завете, Оци наши, просто и кротко снисходећи немоћима посрћућих (= падајућих), узаконише да се (такве) примају после једне године, одређујући ово слично другобрачницима. Мени се пак чини, пошто благодаћу Христовом Црква напредује, и постаје снажнија, и ред девственица (= монахиња) сада се увећава, треба тачно по смислу пазити на појаву те ствари, и на смисао (Светог) Писма, који се може извести по следећем: Јер удовиштво је ниже од девичанства, дакле и грех удовица много је мањи од (греха) девственица. Да видимо, зато, шта пише (Апостол) Павле Тимотеју: 'А млађе удовице не примај, јер кад их страст одвоји од Христа, хоће да се удају; оне подлежу осуди што прво обећање одбацише' (1Тим. 5, 11-12). Ако, дакле, удовица подлеже најтежој осуди, као она која је одбацила поверење Христу, шта треба да мислимо о девственици, која је Христова невеста и свети сасуд, посвећен Господу? Велики је грех кад и ропкиња преда себе тајним браковима, и развратом испуни дом, и посрамљује порочним животом господара. Много је, свакако, горе кад невеста постане прељубница, и обешчисти своје сједињење са жеником, предавши се разблудним уживањима. Према томе, удовица се осуђује као разблудна ропкиња, а девственица потпада осуди прељубнице. И као што онога, који живи са туђом женом, називамо прељубником, не примајући га у општење (Причешће) пре но што престане од греха, тако је јасно да исто морамо одредити и за оног који држи (у прељуби) девственицу. Претходно пак нужно је сада исказати: да се девственицом назива она која је добровољно себе предала Господу, и одрекла се брака, и изабрала да живи у светости, а завете (њене) тада одобравамо: од доба узраста кад достигне зрелост разума. Јер свакако да не треба у томе сматрати за главне (= довољне) дечје речи (= изјаве), него кад пређе шеснаест или има седамнаест година, будући господарица свога разума, па буде дуже испитивана, и остане постојана и упорно молећи да буде примљена, тада је треба убројати у девственице, потврдити њен завет; а одбацивање истога неизбежно кажњавати. Јер многе (девојке) родитељи, или браћа, или други од блиских, приводе (у монахиње) пре (зрелог) узраста, не покренуте (= склоне) саме од себе на безбрачност, него (ти сродници) сређују нешто житејско (βιωτικὸν = овосветско); такве не треба лако примати, док јасно не испитамо њихово лично расположење“.⁶⁷ Неопходно је када се даје епитимија добро разматрање и добра *процена духовног стања* покајника. Канони Цркве говоре да би требало давати одговарајуће епитимије. Оно на шта нас они упућују је принцип индивидуализације, који је познат у психологији и педагогији и који је коришћен код светих отаца Цркве. Овај принцип се користи зато што сваки члан Цркве има различите карактеристике. Овај принцип је веома важан за пастирско богословље и налази своју основу у сведочанству Трулског васељенског сабора 102. каноним: „Они који су од Бога добили власт дрешења и везивања (епископи – Мт. 18, 18), треба да гледају на каквоћу греха и

⁶⁶ Јевтић 2005а, 229; уп. Милаш 1986, 18-19.

⁶⁷ Јевтић 2005а, 470-471; уп. Милаш 1896, 372-374.

готовост онога који је сагрешио, и тако да одговарајући лек примењују на болест, да не би, употребљавајући у оба случаја несразмерност, болесник био лишен спасења. Јер болест греха није проста, него различна и многоврсна и израста многе штетне огранке, од којих се зло нашироко разлива и напредује, док се снагом лекара не заустави. Зато онај који лекарску науку у Духу (Светом) пројављује, најпре треба да (добро) размотри расположење грешника, и да ли он стреми ка здрављу, или, напротив, својим поступцима призива против себе болест, и да гледа како се (болесник) у међувремену стара о своме понашању, па, ако се лекару не противи и душевну рану прилаганим лековима не повећава, тако онда да одмерава милосрђе по вредности. Јер Богу, и ономе који је добио пастирску управу (ἡγεμονίαν = руковођење, тј. епископу), сваки је смисао (λόγος = слово = разлог, циљ) у томе: да се поврати залутала овца (Лк. 15, 4) и змијом рањена (= отровно уједена) излечи, те нити падне низ урвине (= стрмине) очајања, нити да попусти узду до животне распуштености и презривости, него треба свакако на један начин: било строгим и љућим лековима, било блажим и кроткијим – зауставити обољење (τοῦ πάθους = страсть = страдање, патологију), и постарати се да рана зарасте, опробавајући (= проверавајући) плодове покајања и мудро руководећи (οἰκονομοῦντι = сьмотрацишоумоу = економишући) човека позваног ка Вишњој светлости. 'Треба, дакле, да знамо обоје: и оно што је по строгом правилу (τὰ τῆς ἀκριβείας = по акривији), и оно што је по обичају (τὰ τῆς συνηθείας = обьичаю); а у погледу оних који не прихватају крајност, треба следити преданом обрасцу', као што нас учи Свети Василије (канон 3)⁶⁸.

За постојање било какве терапије потребан је духовни отац. О самој епитимији одлучује духовник, јер су епитимије начини којима се постиже спасење. Духовни отац мора мудро да процени, ослањајући се на Божји дар расуђивања, односно на способност даровану од Духа Светога, како би исправно сагледао духовно стање покајника. Дата епитимија требало би да буде аналогна спремности покајника да је прихвати и испуни.⁶⁹

Закључак

У овом раду приметрили смо да су у предању Цркве заступљене обе реалности, грех као онтолошки и морални проблем. Грех као онтолошки проблем је приказан као борба човека са смрћу као последицом његове створености. А грех као морални преступ који се поистовећује са делом или чином, третира се као прекршај одређене заповести или канона. И један и други модел трагају и имају за циљ сотириолошки карактер, а то је брига за човеково спасење. Радом сагледали смо на основу Светог писма да и свети оци - аскете полажу доста пажње на развој греха, који не настаје случајно и одједном, него постепено са развојем одређених страсти, које су праизвор греху. Страсти су као основа греху, из њих се рађа грех. У домен страсти спадају наше помисли, жеље које се развијају и постају грех као чин или дело. Приметили смо да богословско искуство има много дубље размишљање о греху у односу на канонско искуство, јер канонско искуство препознаје већ учињено дело, а не зле помисли, жеље итд. Кључна ствар за борбу против греха је покајање. Живот у страстима се обуздава развојем врлина, које као и страсти имају корена у човечанској природи. Сваки човек би требало да ради на изградњи баланса између страсти и врлина, како би избегао тешке преступе који нас одвајају од Бога и заједнице. Као

⁶⁸ Јевтић 2005а, 198-200; уп. Милаш 1895, 593-594.

⁶⁹ Уп. Патасавос 2009, 52-53; „Духовник, дакле, не треба да се обруши на поједине грехе, на конкретне факте, приликом исповести, него на дубинске страсти, укоренење пороке, и на зле духове од којих ти зли факти и долазе, - дакле, ти дубински пороци у човеку и зли духови ван човека су изходништа злих факата; у борбу против њих треба духовник да води свога покајника“. Керн 1997, 198.

одговор на питање: како би то могло да се оствари? Јесте, да пут до достизања врлинског живота се остварује у Цркви, кроз заједничарење у Светим тајнама. Свакако, ради се о једном комплексном процесу, који захтева одређени труд и рад. Свештеник као духовник би требало да препознаје код људи те проблеме, да ради на њиховој едукацији. Свештеник не би требало да лечи сам чин греха кроз епитимију, него да препознаје узрок греха који се налази дубоко у човековој природи, а изражен је кроз страсти. Колико су и да ли су наши свештеници оспособљени да препознају страсти као духовни проблем, то је сада неко друго питање. Свако од нас би требало да поради на себи, како би почео да препознаје страсти код себе, па на основу тога искуства биће лакше да их препознајемо и код других. Зато не треба исповест да буде само разрешена молитва, већ нека врста савета човеку који је оптерећен проблемом како би дошао до ослобођења. Занимљиве су нам речи самог Господа Исуса Христа: „Ходите к мени сви који сте уморни и натоварени и ја ћу вас одморити“ (Мт. 11, 28). То би била улога духовника или свештеника. На сопственом оздрављењу и отрежњењу требало би да се ради у оквиру целе заједнице, да препознајемо најпре код себе аномалије, а и код других, и да их заједничким снагама решавамо. Зато су инспиративне речи у посланици Јаковљевој: „Исповиједајте пак једни другима сагрешења, и молит се Богу једни за друге, да оздравите. Много је моћна усрдна молитва праведника“ (Јак. 5, 16). Интересантна идеја која нам је дата у овом стиху Јаковљеве посланице, отвара могућност да се људи једни другима исповедају како би заједничким снагама решавали проблеме, а за спровођење једне такве замисли кључну улогу има Црква. Црква као литургијска заједница, у једном ширем контексту, даје духовнику велике могућности, где он може да пронађе и спасе себе, али и друге.

Препознавање греха може човеку да открије димензију постојања његове личности, која представља безграничну, па чак и немерљиву, дубину тајне божанског живота. Оно што ми, пак, видимо као грех често јесте законска и психолошка последица кривиче, која је установљена конвенционалним мерилима друштва: то је осећај да смо прекршили неки закон, осећај који нас оставља са неодговореним питањем ко га је успоставио и са којим ауторитетом. Још чешће, ми преносимо стварност греха на случајеве погрешног понашања који излази изван норми грађанске пристojности: злочин, мучење човека од стране другог човека и flagрантно неправедан однос према људима. Ово померање и сватања греха на овакав начин осигурава да већина нас има осећај мање или веће безгрешности. Када се овоме дода важност коју савремени човек придаје рационалном испитивању установљених мерила и лакоће са којом он интерпретира традиционалне вредности као друштвене предрасуде, све што остаје од греха јесте утисак ограничавајућег гушења човека или чак комплекса од кога се он мора по сваку цену ослободити.

Библиографија

- Афанасјев, Николај (2008а): *Ступање у Цркву*. Краљево: Епархија жичка.
Афанасјев, Николај (2008б): *Црква Духа Светога*. Краљево: Епархија жичка.
Афанасјев, Николај (2008в): *Студије и чланци*. Краљево: Епархија жичка.
Bošnjak Branko (1983): *Grčka filozofija, Od prvih početaka do Aristotela i odabrani tekstovi filozofa*. Zagreb: Nakladni zavod matice Hrvatske.
Брачна правила Српске Православне Цркве (Бп) – II допуњено и исправљено издање (1994). Београд: Свети Архиепископски синод.
Гардашевић, Благота (2002): *Избор црквено – правних радова*. Београд: Богословски факултет СПЦ.
Добротољубље, I том (1996): Манастир Хиландар: Света Гора Атонска.

- Добротољубље*, II том (2000): Манастир Хиландар: Света Гора Атонска.
- Добротољубље*, III том (2001): Манастир Хиландар: Света Гора Атонска.
- Добротољубље*, IV том (2009): Манастир Хиландар: Света Гора Атонска.
- Добротољубље*, V том (2007): Манастир Хиландар: Света Гора Атонска.
- Дрејн, Џон (2004): *Увођење у Нови завет*. Београд: Цлио (Clio).
- Дрејн, Џон (2003): *Увођење у Стари завет*. Београд: Цлио (Clio).
- Ђаковац, Александар (2014): *Онтологија и етика у светлу христологије Светог Максима Исповедника*. Београд: ПБФ – докторска дисертација.
- Ђурић, Драго (2011): *Postojanje Boga, Filozovski problemi klasičnog monoteizma*. Београд: Zavod za udžbenike srpsko filozofsko društvo.
- Ђуровић, Зоран (1997): *Црквени канони – синопис*. Београд: Дам-Комерц.
- Жилсон, Етјен (2011): *Увод у хришћанску философију*. Београд – Стари Бановци: Отачник – Бернар.
- Зизјулас, Јован (2001): *Догматске теме*. Нови Сад: Беседа.
- Зизјулас, Јован (2001а): *Екlesiолошке теме*. Нови Сад: Беседа.
- Зизјулас, Јован (1997): *Јединство цркве у светој Евхаристији и у епископу у прва три века*. Нови Сад: Беседа.
- Зизјулас, Јован (1985): Од маске до личности. *Богословље* 1985, 17-40.
- Јевтић, Атанасије (ур.) (2005): *Дела апостолских ученика*. Врњци – Требиње: Братство Светог Симеона Мироточивог.
- Јевтић, Атанасије (ур.) (2005а): *Свештени канони цркве*. Београд: Православни богословски факултет и др.
- Калезић, Димитрије (1983): *Антропологија философије свејединства и Библија*. Београд: Православље.
- Карташов, В. Антон (1995): *Васељенски сабори I*. Вршац – Београд: ФИДЕБ – Издавачка установа Епархије Банатске.
- Карташов, В. Антон (1995а): *Васељенски сабори II*. Вршац – Београд: ФИДЕБ – Издавачка установа Епархије Банатске.
- Керн, Кипријан (1997): *Пастирско богословље*. Ново Село: Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Koplston, Frederik (1988): *Istorija filozofije 1 tom, Grčka i Rim*. Београд: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Koplston, Frederik (1989): *Istorija filozofije 2 tom, Srednjovekovna filozofija*. Београд: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Књига правила, Зборник канона Православне цркве (2003). Шибеник: Епархија Далматинска.
- McKenzie L. John (1980), *Biblijska teologija Starog i Novog zaveta*, Zagreb: Kršćanska sadašnjost (KS), 146-225. (Родољуб Кубат приредио приручник за Старозаветну библијску теологију 1-58)
- Милаш, Никодим (1911): *Црквено казнено право*. Мостар: Издање издавачке књижарнице Пахера и Кисића.
- Милаш, Никодим (1895): *Правила Православне цркве с тумачењем I*. Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића.
- Милаш, Никодим (1896): *Правила Православне цркве с тумачењем II*. Нови Сад: Наклада књижаре А. Пајевића.
- Милаш, Никодим (1926): *Православно Црквено право, по општим црквено – правним изворима и посебним законским наредбама које важе у појединим аутокефалним црквама*. Београд: Издавачка књижарница Геце Кона.

- Милошевић, С. Ненад (2011): *У Духу и истини, Литургичко – канонске теме*. Београд: Универзитет у Београду Православни богословски факултет.
- Митровић, Чедомиљ (1921): *Црквено право*. Београд: Књижара Геце Кона.
- Parkinson, Dž. H. R (2007): *Istorija filozofije IV, Renesansa i racionalizam sedamnaestog veka*. Beograd: Plato.
- Патсавос, Ц. Луис (2009): *Духовне димензије свештених канона*. Крагујевац: Каленић.
- Перић, Димшо (2006): *Црквено право*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду – Центар за публикације.
- Platon, *Timej*. Prevod sa grčkog Marjanca Pakiž (1981), Beograd: NIRO „Mladost“.
- Поповић, Радомир (2000): *Појмовник Црквене историје*. Београд: самостално издање.
- Радуловић, Милан (2009): *Обнова Српског државно – црквеног права*, Београд: Хришћански културни центар.
- Романидис, Јован (2001): *Прародитељски грех*. Нови Сад: Беседа.
- Свети Атанасије Велики (2003): *Против идола; О очовечењу Бога Логоса*. Нови Сад: Беседа.
- Свети Максим Исповедник (2019а): *Ареопагитски списи са Схолијама Светог Максима Исповедника, Први део*. Нови Сад: Беседа.
- Свети Максим Исповедник (2019б): *Ареопагитски списи са Схолијама Светог Максима Исповедника, Други део*. Нови Сад: Беседа.
- Свети Максим Исповедник (2020): *Догматски и полемички списи – Посланице*. Нови Сад: Беседа.
- Свети Максим Исповедник (2012): *Живот и избор дела са уводима, схолијама и студијама*, Врњци – Требиње – Лос Анђелес: Слог – Братство Св. Симеона Мироточивог.
- Семјонова, Светлана (2005): *Философија бесмртности*. Београд: Логос.
- Станилоје, Димитрије (1981): *Православно морално богословље*. (Букурешт) Сремски Карловци: Српска манастирска штампарија.
- Tejlor, K. K. V (2007): *Istorija filozofije I, Od početka do Platona*. Beograd: Plato.
- Томасовић, Ђ. Мирко (1996): Тајна зла и греха у светлости Православља. *Теолошки погледи* 1-4/1996, 37-56.
- Троицки, Викторович Сергије (2008): *Изабране студије из Црквеног права*. Смедерево: Гимназија Смедерево.
- Троицки, Викторович Сергије (2011): *Црквено право*. Београд: Правни факултет Универзитета у Београду.
- Ferli, Dejvid (2007): *Istorija filozofije II, Od Aristotela do Avgustina*. Beograd: Plato.
- Фидас, Влазије (2001): *Канонско право*. Београд: Богословска перспектива, Богословски факултет СПЦ Хиландарски фонд.
- Cvetković, Vladimir (2011): U prilog jednoj filozofiji stvaranja: Maksim Ispovednik. *Filozofija i društvo* 4/2011, 127-155.
- Цисарж, А. Бранко (1970): *Црквено право I, Општи део и организација Цркве*. Земун – Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.
- Цисарж, А. Бранко (1973): *Црквено право II, Брачно право и црквеносудски поступак Српске Православне Цркве*. Београд: Свети Архијерејски Синод СПЦ.

**UNDERSTANDING OF SIN IN THE THEOLOGICAL -
CANONICAL EXPERIENCE OF THE CHURCH**

This paper explores the theological-canonical understanding of sin within the Church. The topics addressed in this research are essential for forming a comprehensive understanding of sin. We aim to examine how sin was conceptualized in the philosophical thoughts of Plato, particularly in his work *Timaeus*. It is crucial to analyze the biblical perspective on sin, as well as insights from the Holy Fathers, focusing on Maximus the Confessor and Athanasius the Great. Additionally, we will delve into how the Church's canons approach the nature of sin and passions. This aspect is particularly significant as the canons serve as a practical application of theology.